العنف ليس ثقافتنا

الحملة العالمية لوقف قتل ورجم المرأة

التجريم حسب النوع: النظر لقوانين الزنا باعتبارها عنفا ضد المرأة في البيئات الإسلامية

زيبا مير حُسيني
آذار– مارس 2010

الحملة العالمية لوقف قتل ورجم المرأة
برنامج إصلاح وإعادة تعريف الثقافات الخاصة بالمرأة

النساء في ظل قوانين المسلمين

آذار– مارس 2010

موجز

تتعامل الأحكام الإسلامية الشرعية مع أي علاقة جنسية من أي نوع خارج مؤسسة الزواج الشرعية باعتبارها جريمة تقع تحت طائلة حكم الزنا، والذي يُعرف بدوره على أنه أي ممارسة جنسية صريحة بين الرجل والمرأة. في أواخر القرن العشرين، أدى بعث الإسلام كقوة سياسية وروحية إلى إحياء قوانين الزنا وتطبيق عقوبات جديدة تجُرِّم العلاقات الجنسية غير الشرعية وتشرِّع العنف ضد المرأة. وقد أطلق النشطاء حملة ضد القوانين الجديدة مستندين على مبادئ حقوق الإنسان. في هذه المناقشة، فإنني أعرض كيفية تقويض قوانين الزنا وتجريم العلاقات الجنسية غير الشرعية القائمة على رضا أطرافها من خلال الأحكام الإسلامية الشرعية. بعيداً عن المفاهيم المتعارضة من الدراسات الإسلامية، ويمكن أن تعزز مفاهيم الحركة النسوية وحقوق الإنسان بعضها البعض ولاسيما في شن حملة فعالة ضد قوانين الزنا التي تم إحياؤها. مع استكشاف العلاقات المتداخلة بين الدين والثقافة والقانون الذي يُشرِّع العنف في تنظيم النشاط الجنسي، يهدف هذا البحث إلى المساهمة في وضع منهج مُدعم بالبراهين المترابطة ومتكامل لإلغاء قوانين الزنا. في حال القيام بذلك، فإنني أأمل في زيادة مساحة المناقشة حول المفاهيم والاستراتيجيات التي تتبناها حملة أوقفوا قتل ورجم المرأة في سبيل تحقيق غاياتها وأهدافها.

المؤلف: زيبا مير حُسيني* **المحرر**: روشيل تيرمان

* أدين بالفضل والشكر لكل من إدنا أكوينو، وهوما هودفار، وعائشة إمام، ومحمد خالد مسعود، ولين ويلشمان للقراءة الأولى لهذا البحث وتعليقاتهم عليه. وأنتهز الفرصة للتعبير عن شكري العميق لريتشارد تابر على دعمه وصبره على مناقشاتنا وعلى مهارته في تحرير النص، كما أعتذر عن أي تقصير وأتحمل المسؤولية عنه.

حقوق النسخ 2010 محفوظة الحملة العالمية لوقف قتل ورجم المرأة والنساء في ظل قوانين المسلمين

المحتويات

شكر وتقدير والملخص 2

١. المقدمة 4

٢. المنهج والمفاهيم الأساسية 5

٣. السياق التاريخي: لماذا شُرعت أحكام الزنا وأسباب تطبيقها من جديد؟ 8

٤. قوانين الزنا في سياق الأحكام الإسلامية الشرعية 10

٥. النكاح والحجاب 13

٦. نقد من الداخل 16

٧. موجز الدراسة ونتائجها 20

الملاحق 23

أ. عناصر الأحكام الإسلامية الشرعية 23

ب. المذاهب الفقهية في الإسلام 23

ج. تصنيف الأحكام الشرعية 24

المراجع 26

1. المقدمة

تتعامل الأحكام الإسلامية الشرعية مع أي علاقة جنسية من أي نوع خارج مؤسسة الزواج الشرعية باعتبارها جريمة تقع تحت طائلة حكم الزنا، والذي يُعرف بدوره على أنه أي ممارسة جنسية صريحة بين الرجل والمرأة[1]. ولا تختلف عقوبة الزنا للرجل عن المرأة وهي: الجلد مائة جلدة لغير المتزوجين والرجم حتى الموت للمتزوجين - على الرغم من أن التاريخ نادراً ما يذكر أمثلة لمثل هذه العقوبات.

في بداية القرن العشرين، ومع بداية ظهور النظم الشرعية المعاصرة في العالم الإسلامي، اقتصرت الأحكام الإسلامية الشرعية الأصولية على قضايا الأحوال الشخصية.[2] كما أصبحت قوانين عقوبات الزنا –والتي كان من النادر تطبيقها عملياً– غير معمول بها من الناحية القانونية في معظم الدول والجماعات الإسلامية. وفي أواخر القرن العشرين، أدى بعث الإسلام كقوة سياسية وروحية إلى إعادة إحياء قوانين الزنا. وقد تم إحياء وتقنين قوانين العقوبات المتروكة ودمجها في نظام التشريعات الجنائية في مختلف الدول والجماعات وإن اختلفت درجات ومستويات تطبيقها من خلال آلية الدولة المعاصرة. وكانت أكثر القوانين المثيرة للجدل هي تلك الأحكام المتعلقة بإعادة إحياء قوانين الزنا وتطبيق عقوبات جديدة تجُرِّم العلاقات الجنسية غير الشرعية وتشرِّع العنف ضد المرأة. وقد أطلق النشطاء حملة ضد القوانين الجديدة مستندين على مبادئ حقوق الإنسان. في هذه المناقشة، فإنني أعرض كيفية تقويض قوانين الزنا وتجريم العلاقات الجنسية غير الشرعية من خلال الأحكام الإسلامية الشرعية.
يعتبر هذا البحث جزء من دراسة أجريت على قوانين الزنا عبر دول عديدة من خلال شبكة "النساء في ظل قوانين المسلمين" (WLUML)[3] بتشبيك مع برنامج إعادة إصلاح وتعريف الثقافات الخاصة بالمرأة (WRRC) والحملة العالمية لوقف قتل ورجم المرأة (SKSW)[4]. وتعتبر الشبكة رد فعل لتجارب النساء ومعاناتهن من الظلم والعنف الناتج عن "أسلمة" التشريعات الجنائية في بعض الدول. بدأت هذه الشبكة من خلال نشاط المرأة وحقوق الإنسان في دول متنوعة مثل نيجيريا وايران وباكستان، كما انتشرت في بلدان أخرى. وتلقى القضايا التي تتناولها حملة "أوقفوا قتل ورجم النساء" أصداء في العديد من البيئات المسلمة الأخرى حيث يتم التذرع بالتفسيرات الأصولية والمجتمعية للنصوص المقدسة الإسلامية لتقييد حقوق وحريات المرأة.

في هذا البحث، فإنني أعرض نقداً لقوانين الزنا قائم على مفاهيم حقوقية ونسوية ويستمد حُججه من التشريع الإسلامي. وبالقيام بذلك، فإنني آمل في زيادة مساحة المناقشة حول المفاهيم والاستراتيجيات التي تتبناها حملة "أوقفوا قتل ورجم النساء" في سبيل تحقيق غاياتها وأهدافها. كما ألقي الضوء على حاجة التعامل مع ما أعتبره نقطتين خافتتين تتعلق بهذه المسألة؛ أولاً: أن العلماء الذين يعملون في إطار إسلامي غالباً ما يتعامون عن مفهوم النوع الاجتماعي حيث أنهم ليس لديهم دراية كبيرة بأهمية النوع في التفكير والتحليل، وعادةً ما يعارضون الحركة النسوية لظنهم أنها تعني هيمنة المرأة على الرجل وكذا حقوق الإنسان لظنهم

[1] فضلاً عن الزنا، توجد علاقات جنسية أُخرى يُحرمها الشرع الإسلامي وهي اللواط والذي يصف العلاقة الجنسية بين رجلين والمساحقة والتي تصف العلاقة الجنسية بين إمرأتين، غير أن هذا البحث لا يهتم كثيرا بتلك العلاقات وتصنيفها أو تجريمها

[2] كمثال، الكثير من الدول العربية تبنت عقوبة الزنا وما يعرف بجرائم العاطفة من قوانين العقوبات الأوروبية ( ). وهو ما حدث في ايران

[3]

[4]

أنها مخالفة للتقاليد الإسلامية. ثانياً: أن العديد من النشطاء ومطلقي الحملات في مجال حقوق المرأة تنقصهم المعرفة بالفكر الديني والحوار القائم على أسس دينية مما يجعل جهودهم عقيمة وغير مؤثرة لغياب الإ طار الديني عنها. إنني أعتقد أن تلك النقطتان في حاجة ماسة لتوضيحهما. وبعيداً عن المفاهيم المتعارضة من الدراسات الإسلامية، يمكن أن تعزز مفاهيم الحركة النسوية وحقوق الإنسان بعضها البعض ولاسيما في شن حملة فعالة ضد قوانين الزنا التي تم إحياؤها. مع استكشاف العلاقات المتداخلة بين الدين والثقافة والقانون الذي يُشرِّع العنف في تنظيم النشاط الجنسي، يهدف هذا البحث إلى المساهمة في وضع منهج مدعم بالبراهين ومتكامل لإلغاء قوانين الزنا.

إن قوانين الزنا جزء من الشريعة الإسلامية وينبغي إدراجها ضمن تصنيفات السلوك الإنساني وخاصةً فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية والأدوار المنوط بها النوع الاجتماعي وكذا العقوبات التي تنص عليها لمختلف أنواع الجنايات. من خلال النظرة الأنثروبولوجية وثقافة المرأة في الإسلام، فإنني أوضح كيف أن قوانين الزنا جزء لا يتجزأ من هياكل مؤسسية أوسع للامساواة والتي تستمد شرعيتها من التفسيرات الأبوية لنصوص الإسلام المقدسة. تعتبر تلك القوانين عناصر ضمن منظومة معقدة من القواعد والقوانين المنظمة للنشاط الجنسي والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموعتين أخريين من القوانين، وهما: تلك المتعلقة بالنكاح (الزواج) وتلك المتعلقة بحجاب المرأة. يُعتبر هذا الارتباط هو السبب الأصلي في العنف ضد المرأة.

بعد عرض النهج الذي اتبعته في هذا البحث وتوضيح بعض من المفاهيم المُستخدمَة، فإنني أتتبع السياق التاريخي للتغيرات في سياسة الدين والقانون والنوع الاجتماعي والتي أدت إلى إحياء قوانين وعقوبات الزنا الأخيرة، وكذا التعارض بين منظومتين من القيم ومفهومين من حقوق النوع الاجتماعي: تلك المتعلقة بالقانون الدولي لحقوق الإنسان والأحكام الإ سلامية الشرعية. ثم ناقشت قوانين الزنا في سياق الأحكام الإسلامية الشرعية الكلاسيكية مع توضيح الروابط مع قوانين الزواج وقانون اللباس والتي تنظم النشاط الجنسي للمرأة، بالإضافة إلى الافتراضات الدينية والنظريات التشريعية التي يتبعونها. أخيراً، فإنني أعرض كيفية دحض قوانين وعقوبات الزنا على أسس شرعية ودينية وكيف أن العناصر الأساسية لأحكام الشريعة الإ سلامية تتوافق مع قانون حقوق الإنسان. وأختتم البحث بمجموعة من الاقتراحات أو الإرشادات لوضع إطار يجمع بين المبادئ الإسلامية ومبادئ حقوق الإنسان معاً. يمكن لهذا الإطار أن يمُكِّن النشطاء، على المستويين النظري والعملي، من المشاركة في حوار داخلي داخل الجماعات حول الإصلاحات القانونية والثقافية.

2. المنهج والمفاهيم الأساسية

أولاً: من المهم أن ندرك أن كلاً من "حقوق الإنسان" و"الشريعة الإسلامية" هي "مفاهيم متغيرة جوهرياً" (جالي – 1965 – الصفحات 167-172)؛ أي أن معانيها تختلف باختلاف الفرد واختلاف السياق. على الرغم من ذلك، يطالب المناصرون لكلاً من "حقوق الإنسان" و"الشريعة الإسلامية" بالعمومية؛ أي أنهم يدّعون أن هدفهم هو ضمان العدل والحقوق المناسبة للبشرية جمعاء[5].

[5] للمزيد من المناقشات المفيدة حول مفهوميّ العمومية العالمية والخصوصية النسبية لحقوق الإنسان، انظر "النعيم" (1990 و 1995) "ديمبور" (2001) "ميري" (2003) و"سين" (1998). للإطلاع على المناقشات بشأن التوافق بين الإسلام وقوانين حقوق الإنسان، انظر باديرن (2001 و 2007)، بيلفيلدت (1995 و 2000)، "هنتر ومماليك" (2005)، "جاهانبور" (2007)، ساجو (1999)، و"ستراوسون" (1997)

أما بالنسبة لحقوق الإنسان، فإنني أستعين بفكرتها على نطاق ضيق باعتبارها إطار بدأ عام 1948 مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما طرأ عليها من تطورات أجرتها الأمم المتحدة في المستندات والأوراق اللاحقة. حيث أن مناهج حقوق الإنسان معروفة نسبياً، فإنني أكرس اهتماماً أكبر على الإسلام في هذا البحث حيث أنني مهتمة بالتقاليد والمفاهيم القانونية. من المهم أن نتذكر أن ما نسميه القانون الإسلامي أو قانون الشريعة ما قبل العصر الحديث كان ما يسميه العلماء الشرعيين اليوم "قانون الفقهاء"، إنها مسألة اختلاف آراء وأحكام التي وضعها فقهاء محددين من الدولة يعملون من خلال مذاهب معينة.[6] وقد طبَّق هذه "القوانين" قضاة كانوا مسئولين أمام المجتمع واستجابوا للممارسات الاجتماعية الحالية، على الرغم من أن الدولة هي التي قامت بتعيينهم. ولذلك، فإنني أفضل التحدث عن "الأحكام الإسلامية الشرعية " بدلاً من "الشريعة الإسلامية".

ثانياً، أتناول دراسة تلك التقاليد من منظور نسويٍّ ومن داخل التقاليد نفسها، مستندةً على أدلة منها وذلك من خلال استحضار أحد الفوارق الرئيسية؛ ألا وهو الفارق بين الشريعة والفقه. ويلقي هذا الفارق الضوء على ظهور مذاهب متعددة وكذا مواقف وآراء مختلفة بينهم.

يعني مصطلح "شريعة" في اللغة العربية حرفياً "الطريق أو السبيل إلى الماء"، ولكنها تعني في المعتقد الإسلامي إرادة الله التي أوحى بها للنبي محمد. ويقول فضل الرحمان "باستخدامها الديني ومنذ أوائل ظهور الإسلام، كان معناها 'الطريق إلى الحياة الطيبة'؛ يعني القيم الدينية التي عُبر عنها وظيفياً وبشكل ملموس لتوجيه حياة الإنسان (الرحمان – 1982- صفحة 100)[7]. بينما يعني مصطلح "الفقه" حرفياً "الفهم"، ويشير إلى عملية سعي وإدراك واستخراج الإنسان للأحكام القانونية من نصوص الإسلام المقدسة؛ أي القرآن الكريم والسنة (أقوال وأفعال الرسول كما في الحديث أو التقاليد).

يساوي بعض المتخصصين والسياسيين على نحو خاطئ اليوم –غالباً بغرض أيديولوجي– الشريعة مع الفقه، ويقدمون أحكام الفقه باعتبارها "قانون الشريعة الإسلامية" ومن ثم اعتبارها أحكام إلهية وغير قابلة للنقاش. نسمع في كثير من الأحيان عبارات تبدأ بـ"ينص الإسلام ....." أو "طبقاً لقانون الشريعة الإسلامية ...."؛ ونادراً جداً ما يعترف هؤلاء الذين يتحدثون باسم الإسلام بأن آرائهم ليس أكثر من رأي أو تفسير من ضمن العديد من الآراء والتفسيرات. إن الفرق بين الشريعة والفقه فرق حاسم، من المنظور النسويّ الحيوي، حيث أنه يرتبط بالماضي ويمكِّن للعمل في الحاضر؛ إنه يمكننّا من فصل النصوص القانونية عن النصوص المقدسة، وإعادة إصلاح التنوع والتعدد الذي كان جزءاً من الأحكام الشرعية الإسلامية. كما يبرز المظاهر المعرفية والسياسية ويسمح بالاعتراض وتغيير أحكامه من الداخل.[8]

ثالثاً، إن النصوص المقدسة والقوانين المستمدة منها هي موضع تفسير بشري. علاوة على ذلك، غالباً ما يعجز المتحدثين عن الشريعة أو الدين والقانون فيما يتعلق بالإسلام في استحضار فارق آخر شائع الآن عند التحدث عن الدين في سياقات أخرى بمعنى أنهم لا يميزون بين الإيمان (وقيمه ومبادئه) والدين المنظم (المؤسسات والقوانين والممارسات). يؤدي ذلك إلى جدل

---

[6] لمقدمة عامة عن النظرية القانونية الإسلامية، انظر حالاك (1997)، كمالي (2006)، وايس (2003).

[7] وفقاً لكمالي "تحُدد الشريعة السبيل الواجب على المؤمن اتباعه للهداية" (كمالي – 2006 – صفحة 37)

[8] مثالاً على ذلك، ذكر رئيس قضاة محكمة الاستئناف العالي والمصلح المصري السيد/ العشماوي في كتابه "أصول الشريعة" أن مبادئ الشريعة (وليس أصول الفقه) ليست بمثابة الأحكام القانونية بل هي القيم والمبادئ الأخلاقية الواردة في القرآن الكريم والذي يرفع من قيمة العدالة كقيمة أولى. للإطلاع على ترجمة لكتابه انظر (كورزمان – 1998 – الصفحات 49 – 56)

صاخب وخدعة بلاغية سواء بتعظيم الإيمان دون الإلمام بالانتهاكات أو المظالم التي تُرتكب باسم الدين أو عن طريق إدانته من خلال مساواة الدين بتلك الانتهاكات. يرتبط الإيمان والدين المنظم ببعضهما بالطبع، ولكن لكل منهما معنى ومهمة مستقلة كما يُستدل من خلال دمجهم بصفات "إسلامي" و"ديني".

رابعاً، تُركز تعاليم القرآن على مبادئ العدل، والإحسان، وكرامة الإنسان، والتقوى، والمودة والرحمة[9]. بالنظر فقط إلى أول مبدأ من هذه المبادئ، يوافق الفقهاء المسلمون – والمؤمنون المسلمون عموماً – أن مفهوم العدالة متأصل في التعاليم الإسلامية ويعتبر جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الشريعة الأساسي وفلسفتها. على الرغم من ذلك، يتمثل موضع الخلاف والجدال فيما تتطلبه العدالة وما تسمح به ونطاقه وقوانينه وأصوله المذكورة في النصوص المقدسة.[10] باختصار، يوجد مذهبين للفكر الديني؛ مذهب الأشعري السائد والذي يتناول مفهوم أن العدالة يعتمد على النصوص المقدسة ولا يخضع لمزيد من العقلانية الدينية، ومذهب المعتزلة والذي يناقش أصالة وعقلانية مفهوم العدالة واستقلاله عن النصوص المقدسة. في هذا المنظور، يعتمد مفهومنا للعدالة، مثل فهمنا للنصوص المقدسة، على المعرفة المحيطة بنا وصياغتها بقوى دينية إضافية.

خامساً، على الرغم من أنه يمكننا التحدث عن الدين والقانون والثقافة كونها مجالات مختلفة للسلوك الإنساني، فإنه من الصعب التفريق بينهم عملياً حيث أن الواقع الاجتماعي معقد للغاية. لا تُصاغ المعتقدات والممارسات الدينية من خلال السياقات الثقافية التي تنشأ وتعمل وتتطور فيها فحسب، بل إنها تؤثر أيضاً على الظواهر الثقافية. كما أن القانون لا يضبط السلوك فقط، بل يتأثر أيضاً بالممارسات الدينية بالإضافة إلى الممارسات الثقافية؛ وتخضع كافة هذه المعتقدات والممارسات بدورها إلى علاقات السلطة، والحكّام، والحكومات والتنظيمات الجائرة. وتتغير معاني القوانين والممارسات الدينية أيضاً مع التغيرات في علاقات السلطة التي طرأت عليها، ومن خلال التفاعل مع ثقافات ونظم قيم أخرى. بعبارة أخرى، ينبغي أن ندرك أن القوانين والممارسات الدينية ليست ثابتة وغير متغيرة ومنتظمة، ولكنها بالأحرى نتاج لظروف اجتماعية وثقافية محددة، وكذا علاقات محلية وأكثر قوة.[11]

سادساً، تظهر المشكلات من خلال الحركات الاجتماعية والمناقشات والصراعات السياسية. ولا يقتصر القانون النظامي والمؤسسي للنشاط الجنسي للمرأة وسلوكها من خلال قوانين وضعها وفرضها الإنسان على السياقات المسلمة، كما أنه ليس معاصر، بل قانون قديم موجود في المجتمعات البشرية ونصت عليه نصوص دينية وتقاليد ثقافية وغالباً ما يُطبَّق عن طريق العنف. أما الجديد فهو أن إطار حقوق الإنسان والأفكار المُعاصرة عن المساواة في النوع مكنتنا من التعرف على أحكام الزنا باعتبارها انتهاكا لحقوق المرأة[12].

---

[9] لمزيد من المناقشات حول تلك المفاهيم وخاصة العلاقة بين المساواة والعدالة في القرآن، راجع كمالي (1999). للإطلاع على تلك العلاقة من منظور نسائي، انظر (ودود – 2006 و 2009)

[10] لمزيد من المناقشات حول مفاهيم العدالة في النصوص الإسلامية، انظر خضوري (1984)، ولامبي (1997). لمزيد من المناقشات حول غياب الحوار الديني في أعمال الفقهاء المعاصرين، انظر أبو الفضل (2004)، كمالي (1999) و (كمالي – 2006 – الصفحات 194 – 202)

[11] انظر ميري (2003) للاطلاع على مناقشة بنّاءة بشأن الطرق التي تعرضت فيها الثقافة –بالإضافة إلى الأنثروبولجيا باعتباره منهج يدرس الثقافة– إلى التحريف خلال مناقشات معينة لحقوق الإنسان. يتوافق ذلك مع تحريف الدين بواسطة هؤلاء الذين يتجاهلون التطورات النظرية الجديدة وإعادة التفكير حول مفهوم الثقافة في الأنثروبولجيا وكذا الدين في الدراسات الدينية في العقود المعاصرة.

[12] للاطلاع على سجل ممتاز عن المنهجيات الأنثروبولوجيا للعنف ضد المرأة، انظر ميري (2009)

3. السياق التاريخي: لماذا شُرعت أحكام الزنا وأسباب تطبيقها من جديد؟

تعكس قوانين الزنا المعاصرة تفسيرات فقهية وضعها الإنسان منذ أمد بعيد، والتي يمكن نقدها من خلال إطار المبادئ الإسلامية، طبقاً للحقائق المتغيرة للزمن والمكان والمفاهيم المعاصرة للعدالة. ينبغي فهم إحياء قوانين الزنا وشن حملة عالمية ضد هذه القوانين في سياق الصراع الحالي بين منظومتين من القيم؛ تعتمد إحداهما على الممارسات الثقافية والدينية ما قبل العصر الحديث والتي غالباً ما تعاقب على التمييز بين الأفراد على أساس الإيمان والحالة ونوع الجنس، بينما تعتمد الأخرى على المُثل المعاصرة لحقوق الإنسان والمساواة والحرية الشخصية.

لا يقتصر صراع القيم على السياقات المسلمة، ولكنه جدال متواصل ومتشعب بين العالمية والنسبية الثقافية. وقد اكتسب هذا الصراع مظهراً سياسياً أكثر حدة في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين وتزامن ذلك مع المسألة الفلسطينية وتزايد ظهور الحركات الإسلامية والتي سعت لدمج الدين والسياسة.[13] في أعقاب هجمات الحادي عشر من أيلول– سبتمبر 2001، أضاف سياسيو ما تسُمى بالحرب على الإرهاب وغزو أفغانستان والعراق – حيث بُرِرَ كلا منهما جزئياً مدعين أنهم يدعمون الديمقراطية وحقوق المرأة– طبقة جديدة من التعقيد لهذا الوضع. سواء كانت الدوافع صحيحة أو خاطئة، أدرك العديد من المسلمين أن الحرب شُنت ضدهم، وأنها لم تتسبب في تأجج افتقارهم للأمان وتمسكهم بالقيم التقليدية فحسب، بل وفقدان البعد الأخلاقي لقانون حقوق الإنسان ونزع الشرعية عن أصوات المعارضة والإصلاح من الداخل أيضاً.

بطرق عديدة، أثبت عام 1979 أنه نقطة تحول في سياسة الدين والثقافة ونوع الجنس، على الصعيدين المحلي والعالمي. قد شهد هذا العام تبني الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) والتي منحت المساواة بين الجنسين أمراً شرعياً دولياً محدد. كما شهد نفس العام الانتصار الأكبر للإسلام السياسي في الثورة الشعبية والتي منحت رجال الدين السلطة في ايران، كما امتد نطاق الفقه في باكستان إلى القانون الجنائي، ليبدأ العمل بقوانين الحدود.

شهدت السنوات التالية انتشار قوتين متساويتين في القوة ولكن متعارضتين في الاتجاه وفي المرجعيات التي يقوم عليها كلا القوتين. أحدهما إطار عمل حقوق الإنسان وأدواته مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة والتي منحت النشطاء في مجال حقوق المرأة سلاحا احتاجوه بشدة ألا وهو مرجع يعتمدون عليه في الدفاع عن أفكارهم، حيث منحتهم الاتفاقية لغة وأدوات لمقاومة وتحدى النظام الاجتماعي القائم. شهدت ثمانينيات القرن الماضي توسع حركة المرأة وانتشار المنظمات غير الحكومة المهتمة بالمرأة وحقوقها حول العالم. ومع بدايات تسعينيات القرن الماضي، اندمجت حركة انتقالية مع فكرة أن العنف ضد المرأة يُشكل انتهاكا لحقوق الإنسان، وتوجت جهودها بنجاحها في إدراج العنف ضد المرأة في جدول أعمال مجتمع حقوق الإنسان الدولي. في حملاتهم، عرضوا نماذج متعددة لأوجه التمييز على أساس النوع ورسوخ الانتهاكات في التقاليد الحضارية والممارسات الدينية، مما جعل المطالبة بحماية المرأة من العنف بمثابة طلب محوري وأساسي للنشطاء في مجال حقوق المرأة. / شهدت العقود التالية توسع مصاحب، على الصعيدين المحلي والعالمي، لإطارين مرجعيينّ متساويينّ في

[13] تعريفي لمفهوم "الإسلاميين" هو "المسلمون الملتزمون بعمل عام لتطبيق ما يرونه أجندة إسلامية"، انظر ( )

القوة ومتعارضينّ في الاتجاه. من ناحية، منح إطار ومستندات حقوق الإنسان مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) النشطاء في مجال حقوق المرأة ما احتاجوا إليه: مرجع ولغة وأدوات لمقاومة وتحدي النظام الأبوي. وشهدت ثمانينات القرن الماضي توسع حركة النساء العالمية والمنظمات الغير حكومية المعنية بالمرأة في جميع أنحاء العالم. في بداية تسعينات القرن الماضي، اتحدت حركة انتقالية أخرى حول فكرة أن العنف ضد المرأة يعتبر انتهاكاً لحقوقها الإنسانية، ونجحت في إدراج هذه الفكرة في جدول أعمال المجتمع الدولي لحقوق الإنسان. في حملاتهم، عرضوا نماذج متعددة لأوجه التمييز القائم على نوع الجنس والانتهاك المتأصل في التقاليد الثقافية والممارسات الدينية، وأصبحت المطالبة بحماية المرأة من العنف مطلباً أساسياً للنشطاء في مجال الحقوق الإنسانية للمرأة. في عام 1994، أدانت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان العنف القائم على أساس نوع الجنس وعينت مقرراً خاصاً للعنف ضد المرأة وأسبابه وتبعاته استجابة لإعلان فينا في مؤتمر الأمم المتحدة لعام 1993 حول حقوق الإنسان.[14]

على الجانب الأخر ومن منظور إسلامي، بدأت القوى الإسلامية – سواء في السلطة أو في المعارضة– التذرع بالإسلام والشريعة كمرجعيات لشرعيتها، وتساند تلك القوى الاتجاه نحو أسلمة المجتمع والقانون كخطوة أولى نحو تجسيد رؤيتهم للمجتمع ، الأخلاقي والعادل باعتبارها حل للمشكلات الناشئة عن زيادة معدلات الجريمة والفساد والفسق الناتجة عن الاختلاط بين المرأة والرجل. تتوجه تلك القوى بدعاويها للجماهير ويلعبون على وتر أن الإسلام هو أساس العدالة ومن ثم تجُسد القوانين الإسلامية العدالة ولا يُشينها أي شبهة ظلم وجور.

بالإنصات للمطالب الشعبية من أجل العدالة الاجتماعية، أدى التجمع الإسلامي الداعي إلى "العودة إلى الشريعة" إلى تبني سياسات رجعية بين الجنسين مع عواقب مدمرة للمرأة: قوانين الزي الإجبارية، والتمييز العنصري، وإحياء نماذج أبوية وقبلية للعلاقات الاجتماعية. ركزت "أسلمة" القانون والمجتمع على نظام العدالة الجنائية والذي يعتبر جزءاً من القانون العام والذي فقد أساس القانون المدون المتأثر بالنماذج الأوروبية سواء أثناء فترة الاستعمار أو نتيجة لتحديث النُظم القانونية.[15] في الوقت ذاته، جرّم الإسلاميون –وبالتالي جعلوه أحد الجوانب السياسية– مظاهر من السلوك الجنسي والأخلاقي التي لم تحظى باهتمام الدولة سابقاً، وبالتالي تسهيل تنفيذ سلطتهم وتفسيراتهم الأبوية للقانون.

في عام 1972، صارت قوانين العقوبات القائمة على الفقه جزءاً من القانون الليبي المدون.[16]بعد عام 1979، حدث نفس الشئ في باكستان (فرض قانون الحدود عام 1979) وفي ايران عام 1979 والسودان (قانون العقوبات لعام 1983 والقانون الجنائي لعام 1991) واليمن (قانون العقوبات في عام 1994). كما حدث نفس الشئ ولكن على مستويات محلية وبلدية في مقاطعة كالانتان في ماليزيا (قانون الشرعية الجنائية لعام 1993)، وبعض الولايات في نيجريا (1999-2000) وإقليم آتشيه في أندونسيا (2009). وفي حالات أخرى، مثل أفغانستان تحت حكم طالبان (في الفترة من منتصف تسعينات القرن العشرين إلى عام 2001)، والجزائر منذ صعود الجبهة الإسلامية للإنقاذ، والصومال لسنوات عديدة، وتفيد التقارير بالتطبيق العشوائي

[14] للاطلاع على تلك التطورات، برجاء انظر (ميري – 2009 – الصفحات 77 – 84)

[15] للاطلاع على مناقشة عامة عن "اسلمة" القانون الجنائي، انظر بيترز (1994)

[16] كان قد تم نقلها إلى القانون الجنائي المبني على القانون الايطالي، ولكن لم يكن الرجم عقاباً على الزنا (بيترز- 1994)، في نفس الوقت عدد من دول الخليج صار لديها قانون عقوبات مبني على الفقه: الكويت (1960، 1970)، عمان (1974)، البحرين (1976)، وجاء التقنين في فترة تالية في الإمارات العربية المتحدة (1988)، وقطر (2004).

لقوانين العقوبات الإسلامي.[17] غير أن الأمثلة الفعلية على تنفيذ عقوبة الرجم بموجب حكم قضائي تظل نادرة الحدوث، ولا تحدث حاليا سوى في ايران. لكن أينما تم إحياء قوانين العقوبات الكلاسيكية وفي أي نموذج، كان معظم من حُكِم عليهم بموجب قوانين الزنا من الجلد أو السجن أو الرجم حتى الموت من النساء. وفي العديدَ من الأمثلة، مثلت العديد من النساء أمام المحكمة على أساس اتهامات باطلة قدمها أفراد الأسرة أو الجيران أو كانت تُعاقب بواسطة جهات أو جماعات غير حكومية.[18]

لفهم السبب وراء كون المرأة الهدف الرئيسي من إحياء قوانين الزنا، فإننا نحتاج إلى طرح سؤالين أساسيينّ: ما هو موقع الزنا في الأحكام الشرعية الإسلامية كمفهوم وكمجموعة من الأحكام الشرعية؟ كيف يمكننا –من خلال تلك الأحكام– مناقشة عدم تجريم العلاقات الجنسية غير الشرعية القائمة على رضا أطرافها؟ للإجابة على تلك الأسئلة، علينا أن نبحث عن الروابط في الفقه بين ثلاث مجموعات من الأحكام التي تُنظم العلاقة الجنسية وهي المجموعات الخاصة بأحكام الزنا والنكاح والحجاب، وما هي التفسيرات الفقهية والنظريات القانونية التي يستند عليها كل منهم؟

4. قوانين الزنا في سياق الأحكام الإسلامية الشرعية

يُقسم الفقه التقليدي الجرائم إلى ثلاث فئات وفقاً لنوع العقوبة المُقررة لكل جريمة: وهي الحدود والقصاص والتعزير.[19] الحدود (مفردها "حد" وتعني القيد أو الحظر) هي جرائم ذات عقوبات إجبارية وثابتة مشتقة من مصادر مقدسة (القرآن أو السُنّة). تتضمن جرائم الحدود خمس عقوبات؛ عقوبتان ضد الممارسات الجنسية: الزنا والقذف بالزنا دون دليل، بينما تتعلق العقوبات الأخرى بالتعدي على الملكية الخاصة والنظام العام: السرقة وقطع الطريق (الحرابة) وشرب الخمر، كما تتضمن بعض المذاهب البغي ويتضمن البعض الآخر الردة. يُعرِّف الفقهاء تلك العقوبات باعتبارها انتهاكات لحدود الله؛ أي انتهاك للصالح العام. تتمحور دعوة الإسلاميين التي تنادي بـ"العودة إلى الشريعة" حول عودة تطبيق الحدود التي يعتبرها الإسلاميون جرائم ضد الدين، على الرغم من أنه قد لا يكون لكل جريمة أو عقوبة نص يدعُمها. تحظى عقوبات الحدود بالاهتمام الرئيسي للنقد الدولي حيث أنها عقوبات مثل الجلد وبتر الأطراف، والذي كان شائعاً في الماضي ولكن لم تنص عليها نظم العدالة المعاصرة والتي تعتبرها عقوبات وحشية وغير إنسانية - كما يُعرِّفها القانون الدولي لحقوق الإنسان على أنها تعذيب.

يتضمن التصنيف الثاني –القصاص– الجرائم ضد شخص آخر مثل الأذى الجسدي والقتل. وتحدد قوانين الدولة العقوبات الخاصة بتلك الجرائم وتتولى الدولة تنفيذها، غير أنه على خلاف الحدود، يخضع القصاص للمطالبات الشخصية، بمعنى أن العقوبة تُطبق فقط إذا طالب الضحية - أو ولي الدم في حالات القتل– بالقصاص الكامل. من ناحية أخرى، يحق للضحية أو ولي الدم مُسامحة المعتدي وطلب دية أو التنازل عن المطالبة كُلياً، مع ملاحظة أنه في حالة القتل سواء العمد أو الخطأ فإن دية المرأة نصف دية الرجل. كان من نتيجة ترك القتل والقصاص

---

[17] على سبيل المثال ما حدث في 16 تشرين الأول– أكتوبر 2009 من قبل الميلشيا الصومالية الإسلامية والتي قامت بجلد امرأة لارتدائها حمالة صدر باعتبارها مثيرة للشهوات.

. تاريخ الدخول: كانون الثاني– يناير 2010

[18] تتوفر أدبيات ضخمة عن ذلك الموضوع، فمثلاً بالنسبة لباكستان، انظر جهانجير وجيلاني (1988) وبالنسبة لايران، انظر تيرمان (2007) والسودان، انظر سيدي أحمد (2001) ونيجريا، انظر إمام (2005) وبيترز (2006)

[19] لمنانظرة الأحكام الفقهية، انظر صفوت (1982) وبسيوني (1997)، ولنظرة تحليلية لها، انظر بيترز (2005)، ولنظرة تحليلية ونقدية، انظر العوا (1993) وكمالي (1998 و 2000 و 2006)

شأناً خاصا بالضحية أو ولي الدم أن ظهرت ما يُسمى بجرائم الشرف وفيها يجوز للعائلات قتل الإناث تحت زعم ارتكابهن "لجرائم شرف" ويهرب القاتل من العقاب أو على أسوأ افتراض يُعاقب بالسجن لسنوات قليلة (ويلشمان – 2007).

يتضمن التصنيف الثالث –التعزير– كافة الجرائم التي لا تقع تحت الفئتين السابقتين وهما الحدود والقصاص. لا تعتمد العقوبات المقررة لتلك الجرائم على نص قرآني أو من السنة ولكن يُترك تقدير العقاب لرأي القاضي. كقاعدة عامة، فإن عقوبات التعزير لا ترقى لدرجة عقوبات الحد؛ وتحت فئة التعزير، قدمت الدول الإسلامية عقوبات جديدة بلا سابقة في الفقه التقليدي ، وذلك لفرض أفكارهم عن الأخلاق في "الإسلام" وكان من ضمن تلك الأحكام ما قيد حرية المرأة مثل قانون اللباس. على الرغم من أنها ترمز لهيمنة الدولة وسلطتها، إلا أنها تركت مجال العدالة الجنائية للإسلاميين ليسيؤا التصرف وينشروا أفكارهم الخاطئة بحيث أن "المسلمون ملتزمون بالعمل العام لتطبيق ما يرونه باعتباره أجندة إسلامية (مير–حُسيني وتابر – 2009 – الصفحات 81 و 82).

تختلف الأراء باختلاف المذاهب الفقهية والفقهاء بشأن تعريفات فئات الجرائم وعناصرها وشروط إثباتها والدوافع القانونية وشروط البراءة من الجرم والعقوبات المقررة لكل فئة من فئات الجرائم الثلاث ولكل جريمة من كل فئة. فيما يتعلق بجرائم الحدود، لا توجد حدود فاصلة بين ما هو مقدس وبين ما هو قانوني مما يمنحها بعد ديني نظراً لاعتمادها على نصوص دينية. تتجسد تلك الظاهرة بوضوح في حالة الزنا والذي يُعامل أحياناً باعتباره كبيرة (خطيئة) يُعاقب مرتكبها في الحياة الآخرة وليست باعتبارها جريمة يجب العقاب بشأنها في الحياة الدنيا، مما يُتيح مساحة للتوبة إلى الله والمغفرة من الله، وعلى ذلك فالهدف الأسمى هو إصلاح النفس وسد ذرائع الشر وليس العقاب (كمالي – 1998 و 2000، الرحمان – 1965).

برغم ما سبق، إلا أن الفقه يشهد إجماعاً على تعريف الزنا كما أن أحكامه واضحة. يُعرف الزنا على أنه علاقة جنسية بين رجل وامرأة خارج إطار مؤسسة الزواج أو شبهة الزواج أو ملك اليمين. تُثبت واقعة الزنا بإعتراف مرتكبها أو بشهادة أربع شهود، شاهدوا فعل الإيلاج مع شرط اتساق رؤيتهم للواقعة. إن عقاب الزنا واحد للرجل والمرأة، إلا أن مُرتكبي واقعة الزنا يُقسمون إلى نوعين: أولهما المُحصن وهو الرجل الحر أو المرأة الحرة البالغين والمتزوجين؛ والنوع الثاني هو غير المُحصن وهو الرجل أو المرأة غير المتزوج أو غير المتزوجة. ففي حالة المتزوج تكون العقوبة هي الرجم حتى الموت أما في الحالة الثانية فهي مائة جلدة. غير أن عقوبة الجلد فقط وردت في القرآن الكريم – كما سنرى لاحقاً – بينما تعتمد عقوبة الرجم على شواهد من السنة الشريفة[20].

عند هذا الحد ينتهي إجماع الفقهاء، فتظهر اختلافات هامة بين المذاهب الفقهية بعضها البعض وبين فقهاء كل مدرسة على حدة بشأن الشروط الواجب توافرها لصحة الاعتراف بواقعة الزنا أو الشهادة عليها. يستند كل فريق على نصوص دينية لدعم رأيه ومن ثم تنبع أهمية التبعات القانونية لتلك الأراء. فعلى سبيل المثال، يشترط فقهاء الحنفية والحنبلية والشيعة تكرار الاعتراف بواقعة الزنا أربع مرات، يكتفى فقهاء المالكية والشافعية بشهادة واحدة لإثبات فعل الزنا. وفي المالكية فقط (مذهب الأغلبية)، يعتبر حمل المرأة غير المتزوجة دليلاً على ارتكابها فعل الزنا، ما لم يتوفر دليل على الاغتصاب أو القهر؛ بينما في مذاهب فقهية أُخرى، لا يُعد الحمل

[20] لمناظرة موجز عن أحكام الزنا في مذاهب السنة المختلفة واختلاف الآراء بين الفقهاء، انظر (ابن رُشد – 1996 – الصفحات من 521 إلى 530)

دليلا بحد ذاته على الزنا وتشترط تلك المذاهب إما الاعتراف أو شهادة عين. من ناحية أُخرى، يرى فقهاء المالكية بأغلبية الأراء أن مُدة حمل المرأة قد تصل لسبعة سنوات مما يُظهر جانباً إنسانياً يهدف لحماية المرأة من تهم الزنا كما يحمى الأطفال من وصمه بعار ابن الزنا. نستنتج من ذلك، أن فقهاء المالكية مثل فقهاء باقي المذاهب الدينية بذلوا قصارى جهودهم لجعل الإدانة بالزنا مستحيلة[21].

بالنظر عن قُرب لتفسيرات الفقهاء الأصولية لأحكام الزنا، نرى أنهم بذلوا قصارى جهودهم لتجنب الإ دانة بفعل المزنا وحماية النساء من اتهامات أزواجهن ومجتمعهن، واعتمدوا في جهودهم تلك على آيات من القرآن واستشهادات من السنة والتي تنهي عن انتهاك ستر الفرد وشرفه وخاصةً شرف النساء وترك باب التوبة مفتوح. تحُدد الآيات الشروط الواجب توافرها لإثبات واقعة الزنا مما يجعل إثباتها شبه مستحيل. بل أن القرآن جعل القذف حداً من الحدود، يُعاقب فاعله بالجلد ثمانين جلدة (القرآن الكريم – سورة النور 24: الآية 23). وفي حالة المرآة الحامل التي يشك زوجها في ارتكابها واقعة الزنا بلا دليل، لا يملك الزوج لتجنب حد القذف سوى إنكار الإبوة وتطليق الزوجة بطريق اللعان حيث يُقسم كلاهما ويلعنا بعضهما البعض لتقع لعنة اللّه على الظالم منهما؛ وبذلك تجد المرآة مخرجا لها يتمثل في حلف اليمين لتفادي تهمة الزنا (سورة النور 24: الآيات 6-7). علاوة على ذلك، يحق لأي طرف التراجع في أي وقت عن اعترافه بواقعة الزنا كما تمنع الشبهة[22] وقوع الزنا وفي حالة الشبهة يمارس الرجل الجنس مع امرأة تكون وفق اعتقاده حينها زوجته أو ملك يمينه أو تمارس المرأة الجنس مع رجل تعتقد أنه زوجها الشرعي.

يقترح علماء الدين أن عقوبة الجلد مائة جلدة التي نص عليها القرآن للرجل والمرآة، كانت وسيلة لتفعيل نمط واحد من أنماط الزواج والقضاء على أشكال أخرى من الاتحاد والاختلاط بين الرجل والمرأة. يتضح ذلك في قوله تعالى {الزَّانِي لاَ يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لاَ يَنكِحُهَآ إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذلك عَلَى الْمُؤْمِنِينَ} (سورة النور 24: الآية 3). كما تقتصر عقوبة العبد والعبدة على نصف ما على الحر مما يعني أنه يستحيل أن تكون العقوبة هي الموت رجماً كعاقبة لواقعة الزنا.

قبل الإسلام، شهدت الجزيرة العربية أنماطاً مختلفة من الاتحاد الجنسي بما فيه الزواج المؤقت، كما شهد عمل الرقيق من النساء كعاهرات لأسيادهن، كما كان من حق المرأة أن يكون لها شركاء متعددون، ولم يكن الزنا يُعامل على أنه خطيئة ولكن تعدي على حقوق ملكية اخيك في القبيلة، يدفع عليها مرتكب الواقعة غرامة، بينما تُعاقب المرأة بحبسها في بيتها لباقي حياتها (جيب وكرامرز، 1961، صفحة 658). لا شك أن القرآن لم يكن متفقاً مع القوانين الأخلاقية والقواعد الجنسية التي كانت سائدة بين العرب ومن ثم سن إجراءات لإصلاحها وحماية الرقيق من النساء من تسخيرهن في البغاء (سورة النور 24: الآية 23)، وتتحدث (سورة الإسراء 17: الآية 32 والفرقان 25: الآيات 68-71) عن الجنس خارج إطار الزواج باعتباره خطيئة يُعاقب عليها في الحياة الآخرة. كما تتحدث (سورة النور 24: الآيات 2-9) عن موضوعات قانونية خاصة بالعلاقات الجنسية المحظورة وتشكل أساس للأحكام الفقهية عن الزنا. تعرض تلك

[21] لا يزال الاعتقاد بالرقاد منتشراً في شمال وغرب أفريقيا، ووفقا لهذا المعتقد يكمن الجنين لسبب ما في رحم الأم ويظل ساكنا حتى يوقظ سواء بجرعة سحرية أو لمسة شيخ مبارك، ومن أشهر الأمثلة على ذلك مالك بن أنس مؤسس المالكية. انظر جانسن (2000) و(مير–حسيني، 1993، الصفحات من 143 إلى 146).

[22] يعتمد حكم الشبهة على قول الرسول "ادرأوا الحدود بالشبهات"، ومن ثم لا يتم العمل بالحد في حالة غموض الحقائق والأدلة؛ للمزيد من المناقشات، انظر فيرو (2007).

الآيات عقوبات جديدة لحماية مؤسسة الزواج وفيها يخضع الرجل والمرأة لنفس العقوبة وتوفر حماية للمرأة في مواجهة اتهامات تنال من عفتها وشرفها.

فيما يلي آيتين تحددان عقاب الممارسة الجنسية غير الشرعية، أولهما:

{وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً} (سورة النساء 4: الآية 15)

كما نرى، لا تستخدم الآية الكريمة لفظ الزنا ولكن تستخدم لفظ الفاحشة والتي فهمها معظم المفسِّرون حيث تعد لفظة جامعة وشاملة للزنا والفسوق، ومع ذلك يوضح يوسف على واحد من أهم مترجمي القرآن الكريم في ملاحظة له أن الفاحشة تُشير إلى "جريمة غير طبيعية بين النساء مشابهة لجريمة مثلها بين الرجال" (يوسف على، 1999، صفحة 189)[23]، بينما ينص موضوع الآية التالية من (سورة النساء 4: الآية 16) على أنه "لا عقوبة للرجل عند ارتكابه لتلك الفعلة"، وجادل البعض أيضاً بزعم أن لفظة الفاحشة في سورة النور 4: 15 تعني الممارسة الجنسية الجهرية والبغاء وليس العلاقة الجنسية السرية القائمة على رضا أطرافها سواء الشاذ منها أو السوي. تحُدد الآية عقوبة الفاحشة والتي يبدو من ظاهر الآية أنه لا يتهم سوى النساء بارتكابها؛ وتتلخص العقوبة في حبسهن في بيوتهن حتى يتوفاهن الله أو الخروج للعلن وإذلالهن بتغطيتهن بروث الحيوانات. على الرغم من أن الآية لا تلغي العقوبة إلا إنها اشترطت توفر أربعة شهود مما وفر للنساء مخرجاً من الخضوع للعقوبة. على أية حال، يتفق الفقهاء على أن (سورة النور 24: 2) حددت العقوبة بمائة جلدة {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ}.

يتضح من ذلك أن القرآن والفقهاء هدفوا من خلال تلك القواعد المعقدة والشروط المتعددة لإثبات الزنا إصلاح ممارسات قائمة وتوجيهها وفقا لمفهوم العدالة في ذلك الوقت، غير أن العدالة التي قصدها القرآن تختفي عند تقنين أحكام الفقه التقليدية ودمجها في نظام قانوني موحد يتولى تطبيقه آلية جائرة في الدولة المعاصرة[24]. من ثم لا يمكننا قبول أحكام الزنا بقيمتها الظاهرية فقط كما يفعل البعض، فعادة ما يختبأ الدعاة لتطبيق قوانين الزنا الشائعة في الوقت الحالي خلف دعاوى استحالة تطبيقها في الواقع، مُتجاهلين أنه يجري تطبيقها بالفعل وأن النساء والفقراء هم المتسعرين بنيرانها فقط.

5. النكاح والحجاب

يُعرَّف الزنا بغياب النكاح (الزواج الشرعي)، ومن ثم تتداخل أحكام الزنا مع أحكام أُخرى وضعها الفقهاء الأصوليين لتنظيم العلاقة الجنسية في إطار الزواج وحجاب المرأة. تستمد الأحكام المجتمعية الخاصة بالنكاح والحجاب قوتها من أحكام الزنا والتي يظل تأثيرها قائماً حتى اليوم، حتى إذا تم إلغاؤها من القوانين التشريعية المعاصرة. تستند قوانين الأسرة وشؤونها في كافة الدول الإسلامية –فيما عدا تركيا– أُسسها من الفقه التقليدي والذي يمنح الرجل حق تعدد الزوجات وحق التطليق من جانب واحد ومن ثم تتأتى أهمية دراسة النصوص الفقهية الخاصة بكلا من النكاح والحجاب.

---

[23] لدراسة شاملة عن هذا الموضوع، انظر كوجل (2003 و 2010)

[24] على سبيل المثال تستخدم جمهورية ايران الإسلامية مفهوم حدث القاضي والتي تُشير إلى معلومات خاصة لا تُعرض على المحكمة ولا تدرسها المحكمة مما يُتيح للقاضي تقرير ارتكاب الفعل وعادة ما يُخدع النساء ويُدفعن إلى الإعتراف، انظر تيرمان (2007)

يُعرف الفقهاء الأصوليين عقد النكاح بأنه عقد بشروط ثابتة وآثار قانونية موحدة، والتي من نتائجه شرعية العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة ومن ثم تكون أي علاقة بينهما خارج هذا الإطار زنا. صيغ عقد الزواج على نمط عقد البيع ويتضمن ثلاث عناصر أساسية وهي "الإيجاب" من المرأة أو وليها و"القبول" من الرجل و"المهر" والذي يدفعه الزوج أو يتعهد بسداده للزوجة قبل الدخول بها أو بعده[25].

يضع عقد النكاح الزوجة تلقائياً في قوامة الرجل والتي تعني مزيجاً من السيطرة والحماية، كما يُحدد مجموعة من الحقوق والالتزامات الثابتة لكل طرف منهما والتي يدعم بعضها النظام القانوني الحرمة / والبعض الآخر القوانين الأخلاقية. تتمحور الحقوق والواجبات المستندة على النظام القانوني على نقطتين وهما الدخول بالمرأة والنفقة والتي ينتج عنهما مفهومين وهما "التمكين والطاعة" و"النفقة". يُعرف التمكين على أنه الخضوع الجنسي بمعنى حق الرجل في الممارسة مع زوجته وواجب المرأة الاستجابة لرغبات زوجها، بينما تُعرَّف النفقة بأنها المأوى والطعام والملبس والتي من حق المرأة الحصول عليها ومن واجب الرجل توفيرها. تقرر بعض المذاهب الفقهية أن المرأة لا يحق لها النفقة سوى بعد الدخول بها، بينما تُقرر مذاهب أُخرى استحقاقها من تاريخ عقد النكاح؛ بينما أجمعت كافة المذاهب الفقهية على سقوط حق المرأة في النفقة حال نشوذها وخروجها عن طاعة زوجها والتي يربط الفقهاء الأصوليين بينها وبين رفض الممارسة مع الزوج. يعني ما سبق أن كافة المذاهب الفقهية تربط بين حق المرأة في النفقة والحماية وبين طاعتها لزوجها وخضوعها جنسياً له. تتضمن حقوق الزوج سيطرته وتحكمه في حركات زوجته وحتى "زيارة والديها"، فتحتاج الزوجة لموافقة زوجها للخروج من المنزل وللعمل وللصوم التطوعي (خلاف صوم الفرض في رمضان) وغيره من أشكال العبادة غير الفرض. وبمخالفة المرأة لرأي زوجها، فإنها تنتهك حقوقه في "الممارسة الجنسية غير المقيدة" مع زوجته. لا يوجد نظام زوجي؛ فالزوج هو المالك الوحيد للموارد في الزواج ولكن تظل الزوجة مالكة لمهرها ولكل ما تكسبه أو تجلبه خلال فترة الزواج.

عند مناقشة الهيكل القانوني والآ ثار القانونية المترتبة على عقد الزواج، لا يشعر الفقهاء الأصوليين بأي خزي أو تأنيب ضمير من تأسيس الهيكل والآثار القانونية على نموذج عقد البيع، بل إنهم يشيرون إلى التوازي بين أوضاع الزوجات والرقيق من النساء من ناحية الخدمات الجنسية التي يستحقها الأزواج أو السادة من زوجاتهم أو عبيدهم المحرومين من حرية التنقل. لا يُفهم من ذلك أن الفقهاء الأصوليين قد تصوروا الزواج على أنه بيع أو رق[26]. بالتأكيد توجد فوارق واختلافات هامة بين المذاهب الفقهية ومناقشات حول التبعات القانونية والتأثيرات على المجتمع من جراء مساواة عقد الزواج بعقد البيع والرق[27]، فكانوا حريصين على التمييز بين حق الزوج في الممارسة الجنسية والإنجاب (وفقا لرغبات الزوج) وبين حقه فيها وتحكمه فيها كشخص (والتي لا يملكها الزوج). إن ما أرغب في التأكيد عليه هو أن فكرة "الملكية" والبيع والمنطق القانوني لهما يُشكلا أساس مفهومهما عن النكاح ويحددا معايير

[25] يُناقش ذلك الزواج كما عرفه ووضع نظمه الفقهاء الأصوليين وليس كما يتم في الواقع، ولدراسة مستفيضة عن الموضوع، انظر علي (2008) وميرحسيني (2003 و 2009). أحيانا يكون المهر هو مال أو ملكية تقدمها الزوجة لزوجها كما هو الحال في الهند حاليا وكما كان عليه الوضع في أوروبا سابقاً بينما الآن في المفهوم الإسلامي هو مال أو ملكية يُقدمها الزوج للزوجة

[26] للاطلاع على أوجه التشابه بين العبودية والزواج في المفاهيم الفقهية، انظر مارمون (1999)

[27] لمناظرة تلك الاختلافات، انظر علي (2003 و 2008) ومغنية (1997) لتأثيرهم على الأحكام المتعلقة بالمهر وطرق مناقشة الفقهاء الأصوليين لهم، انظر (ابن رُشد، 1996، الصفحات 31 – 33)

القوانين والممارسات والتي تجعل من الممارسة الجنسية مع المرأة إن لم يكن شخصها سلعة وموضعاً للتغير والاستبدال.

يمثل المنطق القائل بالتعامل مع الممارسة الجنسية للمرأة باعتبارها ملكية وبيعها عند الزواج كما يرد في النصوص الفقهية الأصولية الأساس الذي يقوم عليه البناء غير المتساو للزواج والطلاق ومن ثم يُجيز السيطرة على حركات المرأة وتنقلاتها، كما يبرر هذا المنطق تعدد الزوجات ويحدد قواعد إنهاء الزواج. يجوز للرجل الزواج من أربعة نساء في الوقت ذاته[28]، ويمكنه إنهاء كل عقد نكاح منهما عندما يريد ذلك. من الناحية القانونية، يقع الطلاق من جانب الرجل فقط، فلا يمكن تسريح المرأة سوى بموافقة زوجها، غير أنه يمكنها تسريح نفسها منه فيما يسمى بالخلع وفيه تقدم المرأة لزوجها ما يغريه بخلعها ويشار للخلع بأنه "الطلاق برضا الطرفين". ويشرح الفقهاء الأصوليين الخُلع على أنه إنفصال تطالب به المرأة نتيجة "للكراهية" بينها وبين زوجها، ويتم فيه دفع عوض للزوج مقابل تسريحها، ويكون العوض بإعادة المهر أو غير ذلك من أشكال العوض. على خلاف الطلاق الذي يتصف بالأحادية، فإن الخلع يستلزم رضا الطرفين فلا يصير للخلع أي تأثير قانوني سوى بموافقة الزوج عليه، والتي وإن عجزت الزوجة عن تأمين تلك الموافقة لا يبقى لها من ملجأ سوى العرض على المحكمة وصلاحية القاضي إما بإجبار الزوج على التطليق أو يُصدر القاضي حكم التطليق بنفسه في حالة إثبات الزوجة لواحدة من الحالات التي تستحق فيها التطليق والتي تختلف من مدرسة فقهية إلى أخرى[29].

اليوم، توجد أيضاً مجموعة أُخرى من الأحكام تفرض التحكم في المرأة وتحد من حريتها ألا وهي أحكام الحجاب[30]. توظف تلك الأحكام لتبرير العقوبات الصادرة ضد المرأة التي لا تلتزم بقانون الملبس ويُستخدم التعزير ضد المرأة والذي يقع سلطته بيد القاضي في البلاد الإسلامية، بيد أن تلك الأحكام لا يوجد لها أصل ديني. فبينما توجد نصوص دينية على النكاح والزنا، لا توجد سوى نصوص فقهية قليلة على نظام الملبس للنساء في الإسلام. يُعتبر انتشار الحجاب في الدول الإسلامية ظاهرة معاصرة تعود إلى فترة الاستعمار في القرن التاسع عشر، حينما بزغت أدبيات إسلامية جديدة والتي صار بموجبها الحجاب رمزاً للشخصية المسلمة وعنصراً من عناصر الإيمان.

تتعامل النصوص الأصولية –وخاصة التي تحدد الأحكام– مع قانون الملبس للرجل والمرأة بمفهوم الستر، وتوجد تلك الأحكام في القواعد المنظمة للصلاة في إطار قواعد تتطلب تغطية الجسد أثناء الصلاة وفي أحكام النكاح والتي تنظم نظر المرأة للرجل قبل الزواج[31].

على الرغم من قلة قواعد كتاب الصلاة إلا أنها واضحة ومحددة وفيها يجب على كلاً من الرجل والمرأة تغطية العورة وهي بالنسبة للرجل من ركبته حتى سرته وبالنسبة للمرأة كامل جسدها عدا الوجه واليدين والقدمين. لا يجوز للرجل أن ينظر لجسد امرأة أجنبية عنه غير مغطى بينما

[28] في القانون الشيعي، يجوز للرجل الزواج لمرات متعددة بلا قيد من زواج المتعة وفقا لرغباته وقدرته المالية. لمعرفة المزيد عن هذا النوع من الزواج، انظر حائري (1989)

[29] يمنح مذهب المالكية المرأة أسباباً كثيرة لتطليق نفسها والتي تتراوح ما بين غياب الزوج أو معاملته السيئة لها أو عجزه عن توفير نفقتها أو عجزه عن القيام بواجباته الزوجية، واستخدمت تلك الأسباب لتبرير تطليق النساء لأنفسهن في عملية وضع القوانين، انظر مير–حسيني (1993 و 2003)

[30] المصطلحات الكثيرة التي تُستخدم في بلاد مختلفة لوصف "التغطية" مثل الحجاب والبردة والشادور والبرقع غير موجودة في النصوص الفقهية

[31] للتعرف على تطور الحجاب في التقاليد الإسلامية، انظر مير–حسيني (2007 و 2011)

يحق للمرأة النظر للرجل الأجنبي، غير أن هذه القاعدة لا تسرى بنفس القوة عند رغبة الرجل في الزواج، لأنه يحق له مُعاينة الزوجة المُستقبلية ومن يُسمح له ببعض المزايا كأنه من أقاربها المقربين.

تتضمن قواعد الفقه الأصولية أيضاً أحكاماً تتعلق بالفصل بين الرجل والمرأة ألأجنبية (منع الخلوة والاختلاط بينهما) وعزلة المرأة (منعها عن الخروج للطريق). تقوم تلك الأحكام على تفسيرين فقهيين: أحدهما يصف كل جسد المرأة بالعورة ومن ثم منطقة خزي والذي يجب تغطيته خلال الصلاة (أمام اللّه) وعلى العامة (أمام الرجال)؛ والثاني يصف وجودها بين الناس بالفتنة ومن ثم فهي بمثابة تهديد للنظام الاجتماعي.[32]

6. نقد من الداخل

يبحث الفقهاء في تناولهم لأحكام الزنا عن توفير الحماية للنظام الجنسي وشرف الفرد وعلاقات الدم وضمان صحة النسب، غير أن تلك الأحكام قصدت حماية مؤسسة الزواج والعمل كرادع ضد مخالفيه وليس كآلية قهر تفرضها الدولة المعاصرة. وكما سنرى لاحقاً، فتلك الأحكام تُطبق نظرياً على كلا الجنسيين بلا تحيز. تحُدد أحكام الزنا عقوبات متساوية لكلاً من الرجل والمرأة وتتضمن إجراءات الهدف منها حماية المرأة ضد الاتهامات الزائفة وذلك باشتراط توافر أدلة صارمة، يستحيل وفقاً لها إثبات واقعة الزنا.

لا تكمن سلطة وأهمية أحكام الزنا في تطبيقها ولكن في تحديها وتنظيمها للسلوك الجنسي المسموح به، كما تستمد أحكام الزنا قوتها ومغزاها من الأحكام المنظمة للنكاح والحجاب. لفهم آلية عمل كافة تلك الأحكام، علينا أن نستوعب طريقة نظر الفقهاء للنوع والنشاط الجنسي المرأة وتحديد النظريات القانونية والافتراضات الفقهية الخاصة بهم. يتضح من أحكام النكاح والحجاب المعروضة أعلاه أن قوانين الزنا تستند على فرضيتين وهما: أن المرأة متاع لزوجها بموجب عقد النكاح وأن جسد المرأة عورة يجب تغطيته في كافة الأوقات. تؤدي الفرضيتان بدورهما إلى إضفاء صبغة أبوية على النصوص المقدسة في الإسلام وطرح نظرية عن الجنس تُتيح السيطرة على سلوك المرأة والتحكم فيه. تتشارك كافة المذاهب الفقهية في نفس الفكر والمفهوم عن النوع والجنس؛ أما اختلافهم فتكمن في وسيلة ودرجة ترجمة تلك الفرضيات إلى أحكام قانونية.

يزعم الإسلاميون والأصوليون أن أحكام الفقه ثابتة وفرض إلهي، غير أنني لا أنوي الدخول في مناقشة لاهوتية لدحض رؤيتهم تلك، أو تبريرهم لقراءتهم وتفسيرهم الأبوي للقرآن الكريم. لا جدال أنه ينبغي فهم المنطق القانوني لأحكام الفقه ضمن سياقها، وأن لا نتعامل معها خارج نطاق العصر. علينا أن نوقف الحكم عند التعامل مع التقاليد السابقة، غير أن هذا لا يعني قبولها جُزافاً أو أنه لا يمكننا نقدها. في وقتنا الحاضر وفي سياق عصرنا، علينا أن نسأل: إلى أي مدى يعبر مفهوم حقوق النوع والجنس عن مبدأ العدالة الكامن في قلب الشريعة الواجب اتباعها؟ لماذا وكيف فسر الفقهاء تلك الأحكام ليضعوا المرأة تحت هيمنة الرجل وجعل المرأة متاع للرجل؟ ما هي الأُسس الأخلاقية والمنطقية التي تقوم عليها حقوق النوع والجنس؟ تظهر أهمية تلك الأسئلة إذا قبلنا – كما أقبل – أن الفقهاء الأصوليين اعتقدوا بصحة النتائج التي

[32] لمناقشة نقدية عن الفرضيتين، انظر (أبو الفضل، 2001، الصفحات 239 – 247). وفي بعض دوائر المتطرفين في الوقت الحاضر، يوصف صوت المرأة بالعورة

استنتجوها من النصوص المقدسة في الإسلام وأنهم عبروا في أحكامهم عن مفهوم العدالة والتي تُشكل جزءاً لا يتجزأ من الشريعة كما فهموها.

توجد مجموعتين من الإجابات: أولاهما أيديولوجية وسياسية وتتعلق بروح الجماعة القبلية التي شكلت قراءات الفقهاء الأصوليين للنصوص المقدسة ودفعتهم لاستبعاد المرأة من إنتاج فكر ديني. كلما ابتعدنا عن عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، كلما صار وضع المرأة هامشياً وفقدت تأثيرها السياسي؛ وخرست أصواتهن في إنتاج المعرفة الدينية؛ واحتجبوا عن التواجد على ساحة العمل الجماهيري؛ ومن ثم يصير دورهم في التقنين والتشريع لا قيمة له[33]. كانت النساء ضمن أهم رواة الحديث الشريف، ولكن مع ظهور المذاهب الفقهية التي ظهرت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بنحو قرن من الزمان، قللت تلك المذاهب من قيمة المرأة إلى درجة المتاع الجنسي وفرضت هيمنة الرجل عليها[34]. برر الفقهاء ذلك بناءً على تفسير معين للنصوص الإسلامية الدينية ومن ثم جعلوا من الزنا جريمة حدود يُعاقب عليها بعقوبة ثابتة وإلزامية وجعلوا من عقد النكاح وسيلة يهيمن بها الرجل على المرأة ومن جسد المرأة عورة وخزي.

أما المجموعة الثانية فتتضمن أجوبة نظرية وتهتم بطرق تشريع النظم الاجتماعية الأبوية وممارسات النكاح القائمة والإيدولوجيات المتعلقة بالنوع وكيفية تحولها إلى قواعد ثابتة في الفقه. باختصار، يكمن أصل أصل عدم المساواة بين الجنسين في النصوص الإسلامية القانونية في التباين الداخلي بين مُثل الشريعة والهياكل الأبوية التي تحولت فيه تلك المُثل إلى معايير قانونية. وقد شهد القرن السابع المعايير الأبوية وممارسات المجتمع العربي وثقافته دعوة الإسلام للحرية والعدالة والمساواة وسنوات إصلاح القانون الإسلامي/ (مير-حسيني، 2003 و 2011).

باختصار، تأثرت مفاهيم الفقهاء الأصوليين عن العدالة والعلاقات الجنسية بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السائد في عالمهم الذي عاشوا فيه. في هذا العالم، كان النظام الأبوي والعبودية جزءاً من نسيج المجتمع وكان يُنظر إليهم باعتبارهم جزءاً من طبيعة الأشياء والطريقة التي يُنظم بها العلاقات الاجتماعية. تأثر هؤلاء الفقهاء بمنظورهم في فهمهم للنصوص المقدسة وأحكام الشريعة، كما أنهم تقيدوا بمجموعة من الافتراضات بين الجنسين والنظريات القانونية التي عكست الحقائق الاجتماعية والسياسية في عصرهم. لم يكن مفهومهم للعدالة مدركاً لمبادئ المساواة بين الرجل والمرأة وحقوق الإنسان كما نعرفها اليوم.

من الجدير بالذكر أنه على الرغم من أن أفكار المساواة بين الرجل والمرأة تنتمي للعالم المعاصر وأنها بطبيعة الحال لم تكن موجودة في النظريات والنظم القانونية القديمة، إلا أن الإسلام وحتى القرن التاسع عشر كان يمنح المرأة حقوقاً أفضل من حقوق نظيراتها في الغرب. على سبيل المثال، كان من حق النساء ولا يزال لهن الحق في الاحتفاظ باستقلاليتهن القانونية

---

[33] توجد مناقشات كثيرة حول هذا الموضوع والتي لن أعرضها هنا. يدعي البعض أن ظهور الإسلام أدى لإضعاف الهيكل الأبوي للمجتمع العربي، وبعضها يؤكد على دوره في تعزيز هذا الهيكل ودعمه، كما يدعون أنه قبل ظهور الإسلام، كان المجتمع ينتقل من مجتمع أموي إلى مجتمع أبوي، وسهل الإسلام هذا الانتقال بموافقته على الأبوية وأن آيات القرآن عن النكاح، والطلاق، والميراث وغيرها مما هو له صلة بالنساء يعكس ويؤكد ذلك الانتقال. لمزيد من المعلومات حول تلك المناقشة، انظر سميث (1985) وسيلبر (1991)

[34] كما يوضح أبو بكر، تظل النساء تمارس أدوارهن في نقل المعرفة الدينية بيد أن دورهم ونشاطهن اقتصر على النطاق غير الرسمي بالبيوت، والمساجد، ولم يُعترف رسميا بوضعهن كفقيهات (أبو بكر، 2003)

والاقتصادية في الزواج بينما لم تنل المرأة هذا الحق في إنجلترا حتى عام 1882 عند إصدرا قانون ملكية المرأة المتزوجة والذي منح المرأة الحق في الاحتفاظ بملكيتها لمتلكاتها بعد الزواج.

تزامن تعرف المسلمون على الروح المعاصرة مع تجربتهم المؤلمة والمذلة ومواجهتهم للقوى الاستعمارية الغربية، مما جعل القوانين الخاصة بالمرأة وشؤون الأسرة شأنا ثقافيا يحمل أصولاً دينية ومن ثم أصبحت وما زالت قوانين المرأة والأسرة موطنا للصراع بين الأصولية والمعاصرة في العالم الإسلامي؛ وهو الوضع الذي استمر منذ ذلك الحين. تقول ليلى أحمد أن هذا الوضع واجه الكثير ما النساء المسلمات مع اختيار مؤلم ما بين الخيانة والخيانة، فينبغي عليهن الاختيار بين هويتهن المسلمة – إيمانهن– وبين وعيهن الجديد بالنوع (ليلى أحمد، 1992، صفحة 122).

واحدة من نتائج الإسلام السياسي وإن لم تكن نتيجة مقصودة أن ساعد الإسلام السياسي على ظهور ميدان للعديد من النساء للتوفيق بين إيمانهن وهويتهن وبين كفاحهم للمساواة بين الرجل والمرأة وضمان كرامة الإنسان. لم يحدث ذلك نتيجة لعرض الإسلاميون رؤية قائلة بالمساوة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بعلاقات كل منهم، بل كان الدافع لها هو أجندة هؤلاء الإسلاميون الداعون "للعودة للشريعة" ومحاولتهم تسييس أحكام الفقه (تحويل أحكام الفقه إلى سياسة)، مما جعل المسلمات يُزدن من أنشطتهن وظهور تأثيرهن مما دعا للبعض لوصف تلك الحركة "بالنسوية الإسلامية".[35] لقد أدى الدفاع عن القوانين الأبوية باعتبارها "شريعة" و"قانون الله" وأنها الطريقة الإسلامية الحقة إلى خروج كتب الفقه وعرضها لمناقشة الجمهور، وأتيحت الفرصة للكثير من النساء للتساؤل عن الرابط بين المُثل الإسلامية والنظم الأبوية (مير–حسيني، 2006). نتج عن ذلك فتح الباب أمام النقد الداخلي للتفسيرات الأبوية للشريعة بصورة لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإسلامي. بحلول بدايات تسعينيات القرن الماضي، ظهر وعي جديد وطريقة تفكير جديدة حول المساواة بين الرجل والمرأة في إطار الإسلام. نما ذلك الفكر الجديد في ظل حركة نسوية دينية في الإسلام توضح نظرة الأحكام الإسلامية للنوع وتكشف التاريخ الخفي وتعيد قراء وتفسير النصوص الدينية بما يوضح روح المساواة التي ترعاها تلك النصوص الدينية[36].

يُساعد ظهور الحركة النسوية الإسلامية على سد الفجوة الواسعة بين مفاهيم العدالة المؤيدة للتفسيرات السائدة للشريعة من ناحية وتشريعات حقوق الإنسان من ناحية أخرى. تعتبر الحركة النسوية الإسلامية جزءاً من الفكر الإصلاحي الديني والذي يرى إمكانية التوفيق بين الإسلام والمعاصرة وأنه لا تباين بينهما. بالمضي على خطى سابقيهم من الإصلاحيين، يرى المفكرون الجدد أن النصوص الدينية وفهم الإنسان لها مرن وأنه يمكن تفسير تلك النصوص بما يدعم تعدد الأراء وحقوق الإنسان والديموقراطية والمساواة بين الرجل والمرأة. يحاول المفكرون الجدد إحياء النقاشات الدينية القديمة وخاصة منهج المعتزلة في التفكير والذي انحسر في مواجهة الأشعرية وجعل الهيمنة للقانون على الروح والمادة. حاول الإصلاحيون القدامى البحث عن أصل إسلامي للمفاهيم المعاصرة، بينما يسعى المفكرون الجدد إلى تسليط الضوء على كيفية إنتاج المعرفة الدينية وكيفية فهم الدين والدعوة لدراسة الشريعة والتفسيرات الفقهية

[35] توجد أدبيات كثيرة تتناول تطور النسوية الإسلامية وسياستها، للمزيد من المراجع، انظر بدران (2002 و 2006) ومير–حسيني (2006)

[36] تكثر الدراسات النسوية في الإسلام بما لا يتسع المجال لذكره هنا، لكن يمكن على وجه الخصوص مناظرة أحمد (1991) والحبري (1982 و 1997) وعلي (2003 و 2006) وبارلس (2002) وحسن (1987 و 1996) ومرنيسي (1991) ومير–حسيني (2003 و 2009) وودود (1999 و 2006)

استناداً على سياقاتها التاريخية[37]. يساعدنا الاتجاه الفكري الجديد على إدراك المنهج المُتبع لوضع تلك التفسيرات الشرعية وتعرضها للتعديل وإعادة الصياغة في المجتمعات والدول التي أعادت إحياء قوانين الزنا و"أسلمة" قوانين العقوبات.

تكمن الأهمية الكبرى في أن هذا الفكر الديني الجديد ولغته قد تمكننا من بدء حوار جديد وذو مغزى بين القانون الإسلامي والقانون الدولي لحقوق الإنسان، وهو الحوار الذي يمكن أن يساعدنا على تخطي حالات الإجماع في الرأي ويمنح المدافعين عن حقوق الإنسان أدوات ولغة تمكنهم من العمل داخل المجتمعات الإسلامية. من ناحية أخرى، قد يمكننا هذا الحوار من رؤية قوانين الزنا باعتبارها ليست قوانين أبوية رجعية وليست قوانين إلهية ثابتة ولكن باعتبارها عنصر في شبكة مُعقدة من العادات والقوانين التي وضعها الفقهاء الأصوليون لتنظيم قواعد الجنس. بعبارة أخرى، قد يساعد هذا الحوار المدافعين عن حقوق الإنسان أن يروا حقيقة تلك القوانين: تفسيرات فقهية قائمة على أصول ذات هياكل قبلية وأيديولوجية أبوية في فترة ما قبل ظهور الإسلام بالجزيرة العربية، والتي استمرت لما بعد ظهور الإسلام وإن أرتدت ثوباً مغايراً.

فعلى سبيل المثال، يمكننا أن نرى أن حكم الرجم حتى الموت استند على أدلة من السُنة وليس من القرآن الكريم، فكافة الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية يعتمدون على ثلاث أحاديث لدعم رؤيتهم للرجم، غير أن تلك الرؤية وتلك الأسس التي أسس عليها الفقهاء أحكامهم الخاصة بالرجم حتى الموت يقوضها حقوق الإنسان ونظرية الفقه الأصولية والتي تنص على أولوية النص القرآني على الحديث الشريف، نظراً لوجود درجات من الثقة في الحديث الشريف[38]. كما يمكننا أن ندفع بأنه يجب فهم أحكام القرآن والسنة وفق سياقها التاريخي والاجتماعي؛ على سبيل المثال، ذكر البعض أن الرجم كان وسيلة إعدام شائعة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وأن الإسلام اعتمدها كعقوبة للزنا من القوانين اليهودية[39].

علاوة على ذلك، لم يذكُر القرآن الرجم كعقوبة للزنا كما لم يذكر أي عقوبة للعلاقات الجنسية بالتراضي في الخفاء. تقول آصفة قريشي وهي على حق أن الزنا وفقا لتعريف الفقهاء الأصوليين ينبغي النظر له كجريمة عمل فاحش عام وليست سلوكاً جنسياً خاصاً، حيث تقول "بينما يصف القرآن العلاقة الجنسية خارج إطار النكاح بأنها شر، إلا أنه يسمح للنظام القانوني الإسلامي بمعاقبة الفرد على ارتكابه لتلك الواقعة فقط في حال شاهدها أربع شهود بشرط ألا يتعدوا على خصوصية مرتكبيها" (قريشي، 2008، صفحة 296)[40].

ويعد تعريف الجرائم وفقا لعقوباتها فإنها تعتبر نفسها تطوراً فقهياً. وردت عبارة حدود الله أربعة عشر مرة في القرآن الكريم، ولكن هل تستخدم بمعنى عقوبة ثابتة أو خلافه أو هل يُذكر ما هي تلك الحدود بالتحديد.[41] يذكر فضل الرحمان أن هذه العبارة وردت ست مرات في آيتين من (سورة البقرة 2: 229 و 230) وذلك بشأن الطلاق وأمر الرجل بمعاشرة المرأة أو تسريحها بالمعروف أي وفقاً لعادات كل زمن، غير أنه مع اختلاف ما توحي به العبارة إلا أنها لا تُستخدم بما له صلة بعقوبة ما. يقول فضل الرحمان:

---

[37] لمقدمات عامة وبعض النصوص، انظر كورزمان (1998 و 2002) وأبو زيد (2006)

[38] على سبيل المثال، انظر بورتون (1978 و 1993) وإنجنير (2007) وكمالي (2000)

[39] لمناقشة وافرة عن هذا الموضوع في المصادر الكلاسيكية، انظر بورتون (1978 و 1993) وغيرها من النقاشات الجديدة عن حقوق الإنسان، انظر باغي (2007) وإنجنير (2007) وقريشي (2008)

[40] أيضا انظر كرامة: المحاميات المسلمات المدافعات عن حقوق الإنسان

[41] انظر (كمالي، 1998، صفحة 219) و (كمالي، 2000، الصفحات 45 – 65)

"تجُبرنا تلك الحقائق على التوقف والتفكير في مدى ضآلة اهتمام القرآن الكريم بالجانب القانوني واهتمامه الزائد من ناحية أُخرى بالجانب الأخلاقي وضبط أخلاقيات المجتمع. بالطبع يجب الاهتمام بعدالة الجانب القانوني ووضع قانون مناسب، غير أنه ترك الأمر للمجتمع لوضع الشكل القانوني في ضوء وعلى أساس الروح الأخلاقية للقرآن والذي لا يميل إلى وضع قوانين متسرعة وقاسية. كما يخطأ من يظنون أن من حقهم أن ينفذوا قانون اللّه بأيديهم وتنفيذه حرفياً (الرحمان، 1965، صفحة 240)."

7. موجز الدراسة ونتائجها

ما هي الآثار المترتبة على التحليل الوارد في هذا البحث، وما الذي يعود بالنفع على الحملة العالمية لوقف قتل ورجم المرأة؟ تناول البحث موضوعين رئيسيين هما: ما هي التحديات التي تواجه الداعين لحقوق المرأة في حملتهم لإيقاف العمل بقوانين الزنا؟ هل يمكن أن تتواجد الأطر الإسلامية وأطر حقوق الإنسان معاً، أو بعبارة أخرى، كيف يمكن بناء آراء متداخلة تتفق مع بعضها في هذا البحث، وضعت قوانين الزنا في سياقها الديني والثقافي والقانوني وناقشت وضع تنظيم العلاقة الجنسية في القانون الإسلامي وعرضت العلاقات السياسية المتغيرة بين الدين ونوع الجنس والقانون في الوقت الحاضر. تمثل هدفي في هذا البحث في توضيح المبررات القانونية والاجتماعية والسياسية وربطها بغيرها من القوانين والعادات التي تشرع سيطرة الرجل على المرأة لأية حملة تناهض قوانين الزنا. خلصت من دراستي إلى حقيقة أنه لا يجب تناول قوانين الزنا بمعزل عن دراسة النظام المعقد الذي ينظم سلوك المرأة والناتج عن تفسير أبوي للنصوص الدينية الإسلامية وما زال قائماً نتيجة لمجموعة من الافتراضات التي عفا عليها الزمن والتفسيرات الخاصة بالمرأة والتي تعتبر جذور العنف ضد المرأة.

أظهرت عمليات إصلاح وعلمنة قوانين العقوبات ونظم العدالة الجنائية في النصف الأول من القرن العشرين ثم "أسلمتها" في النصف الثاني منه أنه لا يمكن الحفاظ على أي تحسن في الوضع القانوني والاجتماعي للمرأة طالما لم تتغير التفسيرات الأبوية للنصوص الدينية. أدت التغييرات التي شهدها القرن العشرون في سياسات الدين والقانون والنوع إلى ظهور قوتين وإن كانتا متعارضتين في مرجعياتهما وهما: القانون الدولي لحقوق الإنسان والإ سلام السياسي. نتج عن الصراع بينهما حوار بنّاء وأتاح مرحلة جديدة من سياسات النوع ومعركة بين قوتيّ الأصولية والمعاصرة في العالم الإسلامي. إن أهم ما يمُيز تلك المرحلة هي أن النساء أنفسهن - وليست الفكرة المجردة "حقوق المرأة في الإسلام"– قد أصبحن في قلب الصراع.[42]

يوفر القانون الدولي لحقوق الإنسان للعلمانيين إطار مفاهيمي ولغة تمكنهم من نقد قوانين قائمة على العنف على أساس النوع، غير أن ذلك الإطار وتلك اللغة تلقى معارضة شديدة في الدول والمجتمعات التي يلعب فيها الدين الدور الأسمى، حيث أصبحت الهوية الدينية مسألة سياسية، وحيث قام الإسلاميون بوضع شروط المعالجة النوعية والأخلاقية للحوار. ينبغي تناول قواعد وقيم حقوق الإنسان – حتى تكون فعالة في مثل هذه السياقات– بلغة تتوافق مع القافات والممارسات المحلية والتقاليد الدينية (ديمبور، 2001). يُشكل ذلك تحدياً صعباً أمام نشطاء حقوق الإنسان، غير أنه يلزمهم التعامل معه بصورة أو بأُخرى، فكل موقف له مواصفاته الخاصة وقواه المحركة وتحدياته المنفصلة. وفي العالم الإسلامي، يبرز هذا التحدي من واقع

[42] للمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، انظر مير–حسيني (2009 و 2011)

سيطرة الفقه الأصولي ومن حقيقة أن أحكامه صارت جزءاً من النسيج الثقافي العُرفي والقوانين المنظمة للممارسة الجنسية بالمجتمع. وواقع أن فعلة الزنا صارت حداً من حدود الإسلام، يمنح الفقهاء والأصوليين ميزة حقيقية وأرضية لا بأس بها للحوار والدفاع عن رؤيتهم وأفكارهم ونبذ عمليات الإصلاح بوصمها "ضد الإسلام"، حيث تكمن قوة الإسلاميين في الدعوة للعودة للشريعة.

واحدة من الاستراتيجيات الرئيسية التي يتبنها مؤيدي حقوق الإنسان تقوم على تسمية وتعرية الحكومات المقصرة والمعتدية على حقوق الإنسان لدفعها لاحترام تلك الحقوق والدفاع عنها، وقد وقعت دول تسيء تفسير النصوص الدينية لتبرير التمييز العنصري والعنف ضد المرأة على اتفاقيات دولية لحقوق الإنسان، ومن ثم يجب الكشف عن غياب مصداقية تلك الدول في تطبيقها لمبادئ تلك الاتفاقيات. ولكن في نظر العديد من المسلمين قوضت السياسات المنافقة وما يسمى بالحرب على الإرهاب في أعقاب هجمات الحادي عشر من أيلول- سبتمبر من العدالة والتبرير الأخلاقي للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى الدعم الغربي غير المحدود لإسرائيل على الرغم من تصاعد أعمال العنف ضد الفلسطينيين وأراضيهم[43]. ويعمل الإسلايون تحت مزاعم الدفاع عن العدالة ومن ثم يعارضون التدخلات الخارجية. أما الآن وفي ظل ظروف القرن الواحد والعشرين، ينبغي على النشطاء أن يشاركوا في النقاش الداخلي بالمجتمعات الإسلامية (النعيم، 2005). يقول عبد الله النعيم "على الرغم من الانقسام الواضح بين ما يُسمى بالحوار الديني والعلماني حول حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي، إلا أن هذا الإنقسام مبالغ فيه وزائف لحد ما، ولا يمكن تجاهل الآثار المترتبة عليه (النعيم، 1995، صفحة 51). يتضح من ذلك أن نجاح أي حملة وفاعليتها يعتمد على قدرتها على الجمع بين المفاهيم الإسلامية ومفاهيم حقوق الإنسان.

موجز المناقشة:

- يجب أن تتنوع الاستراتيجيات وتتعدد مستوياتها، كما يجب أن تشارك في الحوار الداخلي في المجتمعات العاملة بها. بالنظر للرابط القوي بين الأحكام الإسلامية الشرعية والثقافة الإسلامية، فمن الضروري صياغة البراهين والإصلاح وعمليات التغيير في ظل أُطر إسلامية وأطر حقوق الإنسان.
- في الحملات المناهضة لقوانين الزنا أو حكم الرجم حتى الموت، ينبغي أن تكون استراتيجيات المواجهة مثل "التشهير والتسمية" أكثر بلاغة وانتهازية سياسياً وأن تكون أكثر إقناعاً للحكومات أو الإسلاميين لدفعهم لتغيير القوانين أو الممارسات القائمة، على ذلك ينبغي على القائمين على تلك الحملات توحيد جهودهم للمشاركة والحوار والجدال ليتمكن كل طرف من عرض مبادئه والدفاع عن ممارساته. أبلغ مثال على صحة هذا المنهج ما حدث في المغرب وقت إصلاح قانون الأسرة بعد سنوات من النشاط النسوي ومشاركة رجال الدين (بوسكينز، 2006، والمجموعة 95 التشريع المغربي، 2005)، وكما حدث في باكستان مع تعديل قوانين الزنا استجابة لتدخل مجلس الفكر (مجلس العقيدة الإسلامي – 2006، ولاو، 2007)
- كمبدأ عام، إن أردنا إقناع مجموعة أخرى بتغيير مفاهيمهم وقوانينهم، فمن الأجدر بنا مناقشة مبادئهم واقتراح أن فكر وقانون جديدين قد يكونا الأنسب والحل الوسط بين مبادئنا ومبادئهم ويسرى ذلك على القانون الدولي لحقوق الإنسان.

[43] لمناقشة مستفيضة حول أزمة المنظمات غير الحكومية الدولية العاملة في الدول الإسلامية، انظر موديرزاده (2006)

- تعكس مبادئ ومُثل القرآن مبادئ عالمية تتسق مع المعايير المعاصرة لحقوق الإنسان وتوفر أساساً للنقد الأخلاقي من داخل الإطار الإسلامي لقوانين العقوبات القائمة على الفقه التقليدي.

الملاحق

أ. عناصر الأحكام الإسلامية الشرعية

الشريعة (حرفياً: السبيل):

- إجمالية أوامر الله كما وردت بالقرآن الكريم والسنة الشريفة.
- بالنسبة للمسلمين فهي السبيل للحياة الدنيا.
- تحكم كافة جوانب الحياة الخاصة بالطهارة والتقوى وحتى التساؤلات الخاصة بالشؤون الدولية.
- لا تفرض أي سلطة سياسية بعض أوجه العبادات ولكن يفرض ممارستها ضمير الفرد.
- تفرض الدولة باقي المعاملات بما فيها القوانين المدنية وقانون العقوبات وخلافه وتشكل تلك المعاملات القواعد القانونية.

الفقه(حرفياً: الفهم):

- محاولات رجال الدين الإ سلامي المؤهلين لا ستخراج الأحكام القانونية من القرآن الكريم والسنة الشريفة.
- التفسير والفهم البشري للشريعة.

القانون

- في غياب نص من القرآن والسنة، يحق للسلطات الإسلامية إصدار تشريعات تحكمها روح الشريعة.
- يستند على مذهب السياسة الشرعية
- في التاريخ القانوني الإسلامي ما قبل العصر الحديث، تمثلت واحدة من أهم القضايا في العلا قة بين الشريعة والقانون – أسلمة تشريعات السلطة السياسية المسلمة.

ب. المذاهب الفقهية في الإسلام

ظهرت العديد من المذاهب الفقهية ولكن لا يزال العمل سارياً إلا بالقليل منها وهي كما يلي:

الحنفية:

- ظهرت ببغداد على يد أبو حنيفية (767)
- تبنت الفكر والمنطق ووظفت القياس والصالح العام في أحكامها
- يسود العمل بها اليوم في تركيا والعراق وسوريا ولبنان والأردن ومصر وليبيا وباكستان وأفغانستان.

المالكية:

- ظهرت بالمدينة المنورة وسميت على اسم مؤسسها مالك بن أنس (795)
- ركزت على فهم النصوص
- يسود العمل بها في شمال وغرب أفريقيا

الشافعية:

- ظهرت ببغداد وسميت على اسم محمد بن إدريس الشافعي (820) الذي انتقل لاحقاً للقاهرة
- عرضت توفيقاً وتوحيداً بين الحنفية والمالكية ووظفت القياس والصالح العام في أحكامها
- يسود العمل بها اليوم في أندونيسيا وماليزيا وسنغافورة والفلبين والسودان وصعيد مصر وجنوب الجزيرة العربية

الحنبلية:

- ظهرت في بغداد وسميت على اسم أحمد بن حنبل (855) وانتشرت على يد عبد الوهاب في بدايات القرن الثامن عشر
- تركز على النصوص كأساس للقواعد القانونية
- يسود العمل بها في المملكة العربية السعودية

الجعفرية أو مذهب الأثنى عشرية (القانون الشيعي):

- سُميت على اسم إمام الشيعة السادس جعفر الصادق (748)
- تسمح باستخدام المنطق البشري كوسيلة حاسمة في تحديد الغرض الإلهي الهادف لمصلحة البشر وتصفها بأن أساسها الوحي
- يسود العمل بها في ايران والعراق

ج. تصنيف الأحكام

فئات الأحكام:

العبادات والخاصة بالشؤون التعبدية
المعاملات والخاصة بالمعاملات المدنية
حقوق اللّٰه والخاصة بالمصلحة العامة والجماعية
حقوق العبد وتعني حقوق الإنسان وتخص حقوقه الفردية

كافة الأفعال إما:

حلال ومسموح بها، أو
حرام ومن ثم ممنوعة

وتصنف الأفعال الحلال إلى:

واجب أو فرض
مندوب أو مُستحب
مُباح
مكروه

تُقسَّم الجرائم وفقا للعقوبة المقررة لكل منها كما يلي:

الحدود وتعني الآثام والانتهاكات لحدود اللّٰه، وعقوباتها ثابتة وإلزامية تقوم على نص من القرآن والسنة وتتضمن:

1. السرقة

2. قطع الطريق أو الحرابة
3. الزنا (الجنس غير الشرعي)
4. القذف (الاتهام بالزنا دون سند)
5. شُرب الخمر
6. الردة

القصاص ويعني الأذى الجسدي والقتل ويخضع للمطالبة الشخصية وعقوباته ثابتة ولكنها غير إلزامية فيمكن للمعتدى عليه أو ولى الدم التنازل عن المطالبة بالقصاص.

التعزير ويشمل كافة الجرائم الأخرى التي لا يشملها الحدود أو القصاص ويحدد القاضي عقوباتها وفقاً لتقديره الشخصي.

المراجع

أوه. أبو بكر (2003) – تدريس كلمات الرسول عليه الصلاة والسلام: معلمات للحديث. حوا: جريدة المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي 1 (3): 306 – 328

كيه. أبو الفضل (2001) – التحدث باسم الله: الشريعة الإسلامية، السلطة والنساء. أكسفورد: عالم واحد.

كيه. أبو الفضل (2004) – موقع الالتزامات الدينية في القانون الإسلامي مجلة UCLA للقانون الإسلامي وقوانين الشرق الأدنى

إل. أبو عودة (1996) – جرائم الشرف وتفسير النوع في المجتمعات العربية. إم. يماني – محرر – النسوية والإسلام – قراءة: إثيكا بريس

إن. إتش. أبو زيد (2006) – إصلاح الفكر الإسلامي: / تحليل نقدي – أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام

ليلى أحمد (1991) – فجر الإسلام ووضع المرأة: مشكلة التفسير – في إن. كيدي وبي. بارون– محررون – المرأة في تاريخ الشرق الأوسط – الصفحات 58–73 – يال: مطبعة جامعة يال

إيه الحبري (1982) – دراسة للتاريخ الإسلامي: كيف وصلنا إلى هذه الحالة من الفوضى؟ المنتدى الدولي لدراسات المرأة – 5 (2): 207 – 219. نُسخة خاصة من الإسلام والمرأة

إيه. الحبري (1997) – الإسلام والقانون والعادات: إعادة تعريف حقوق المرأة المسلمة – مجلة الجامعة الأمريكية للسياسة والقانون الدولي – 12: 1-44

كيه. على (2003) – المسلمون التقدميون والفقه الإسلامي: الحاجة للمشاركة الضرورية في قوانين الزواج والطلاق – في أوه. صافي– محرر – المسلمون التقدميون: عدالة واحدة والنوع والتعددية – الصفحات 163 – 189 – أوكسفورد: عالم واحد

كيه. على (2006) – الأخلاقيات الجنسية والإسلام: تأملات نسوية في القرآن والحديث والفقه – أكسفورد: عالم واحد

كيه. على (2008) – الزواج في الفقه الإسلامي التقليدي: بحث في المذاهب – في إيه. قريشي إيه وإف. فوجل– محررون – عقد النكاح الإسلامي: دراسات حالة في قانون الأسرة الإسلامي – الصفحات 11 – 45 – كامبريدج، ماس: دراسات إسلامية قانونية إسلامية – كلية هارفارد للقانون

عبد الله النعيم (1990) – مشكلة الشرعية الثقافية العالمية لحقوق الإنسان. في عبد الله النعيم وإف. دينج– محررون – حقوق الإنسان في أفريقيا: دراسة ثقافية مقارنة – الصفحات 331 – 367 – واشنطن العاصمة: مطبعة معهد بروكنجز

عبد الله النعيم (1995أ) . الانفصام بين الخطاب الديني والعلماني في المجتمعات الإسلامية. في إم. أفخمي، ، محرر، الإيمان والحرية : الحقوق الإنسانية للمرأة في العالم الإ سلامي، صفحات 51-60. لندن ونيويورك : أي. بي. تاوريس

عبد الله النعيم (1995ب) ما الذي نعنيه بـ"عالمية"؟ مؤشر على المواطنة، 4 (5): 120 – 128

عبد الله النعيم (2005) دور" الخطاب في المجتمع" في مكافحة " جرائم الشرف" : التقييمات الأولية والآفاق. في إل. يلشمان وإس. حسين - محررون، " الشرف": الجرائم والنماذج الفكرية والعنف ضد المرأة، الصفحات 64 – 77 - لندن : مطبعة زد

إم. بادرين (2001) إنشاء نقاط مشتركة بين الشريعة الإسلامية و حقوق الإنسان الدولية. المجلة الدولية لحقوق الإنسان، 5 (2) : 72 - 113

إم. بادرين (2007) الإسلام وإعمال حقوق الإنسان في العالم الإسلامي: تأمل النهجين الأساسيين ومنظورين متباينين – مجلة العالم الإسلامي لحقوق الإنسان، 4 (1)

إم. بدران (2002) النسوية الإسلامية : ماذا يوجد في الاسم؟ مجلة الأهرام الأسبوعية على الانترنت، 569 (17- 23 كانون الثاني– يناير)

إم. بدران (2006) - إعادة النظر للنسوية الإسلامية – التيارات المعارضة

إي. باغي (2007) الحجر الأكثر دموية: الإعدام رجما –

إيه. بارلاس (2002) - المؤمنات في الإسلام: نقض التفسيرات الأبوية للقرآن. أوستن: مطبعة جامعة تكساس

إم. سي. بسيوني (1997) - الجرائم والإجراءات الجنائية – مجلة القانون العربي ربع السنوية، 12 (3): 269 – 286

إتش. بيلفيلديت (1995) - أصوات المسلمين في النقاش حول حقوق الإنسان – مجلة حقوق الإنسان ربع السنوية، 14 (4): 587 – 617

إتش. بيلفيلديت (2000) " مفاهيم حقوق الإنسان "الغربية" مقابل مفاهيم حقوق الإنسان "الإسلامية؟ نقد للماهيوية الثقافية في النقاش حول حقوق الإنسان - النظرية السياسية - 28 (1) :90 – 121

جيه. بورتون (1978) أصل العقوبة الإسلامية للزنا – معاملات جمعية جامعة جلاسكو الشرقية، 12:26-26

جيه. بورتون (1993) القانون والتأويل: عقوبة الزنا في الإسلام – في جي. هاوتنج وإيه.– كيه. إيه. شريف - محررون - نُهج القرآن الكريم، الصفحات 269 – 284 - لندن: روتليدج.

إل. بوسكنز (2006) - مناقشات حديثة حول إصلاح قانون الأسرة في المغرب: الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها السياسية في الجمهور الناشئ - القانون الإسلامي والمجتمع، 10 (1) : 71 – 131

مجموعة 95 التشريع المغربي (2005) - دليل المساواة في الأسرة في المغرب العربي - واشنطن العاصمة: مساهمة المرأة في التعلم من أجل الحقوق والتنمية، والسلام ((WL

مجلس العقيدة الإسلامي (2006) - إقامة الحدود لعام 1979: تقرير نقدي - إسلام أباد: حكومة باكستان

إم.–بي. ديمبور (2001) - مع حركة البندول: بين العالمية والنسبية في جيه. كوان وإم.–بي. ديمبور وآر. ويسلون - محررون – ، الثقافة وحقوق الإنسان: وجهات نظر الأنثروبولوجية، الصفحات 56- 79 – كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج

محمد سليم العوا (1993) - العقاب في الشريعة الإسلامية. IN بلينفيلد: منشورات ترست الأمريكية

إيه. إيه. إنجنير (2007) - الزنا وعقوبته القرآنية –

إم. فييرو (2007) – إدرؤا الحدود بالشبهات: عندما يلتقي العنف المقنن بالشك - حوا: مجلة المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي - 5 (2-3): 208 – 238

بي. جالي (1956) - المفاهيم المتنازع عليها أساساً - أعمال المجتمع الأرسطي (السلسلة الجديدة) – 56: 167 – 198

إتش. جيب وجيه. كرامرز (1961) – الزنا - في موسوعة صغرى للإسلام – الصفحات 658 – 659 - ليدن: بريل

إس. الحائري (1989) - قانون الرغبة: الزواج المؤقت في ايران. لندن: أي. بي. تاوريس

دبليو. هلاق (1997) - تاريخ النظريات القانونية الإسلامية - كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج

آر. حسن (1987) - سواسية أمام الله؟ المساواة بين الرجل والمرأة في الأحكام الإسلامية – نشرة اللاهوت من هارفارد - 7 (2)

آر. حسن (1996) - لاهوت نسوية: التحديات التي تواجه المرأة المسلمة. نقد : مجلة دراسات الشرق الأوسط– 9: 53 – 65

إس. تي. هنتر وإتش. مالك - محررون - (2005) - الإسلام وحقوق الإنسان: تقديم لحوار مسلمي الولايات المتحدة الأمريكية - واشنطن العاصمة: مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية

إيه. ابن رشد (1996) – بدايات المجتهد ونهايات المقتصد – المجلد الثاني – قراءات: منشورات جارنيت – ترجمها عمران إحسان خان نيازي

إيه. إمام (2005) - حقوق المرأة الإنجابية والجنسية وجريمة الزنا في القوانين الإسلامية في نيجيريا - في دبليو. شافكين وإي. شاسلر - محررون - أين تبدأ حقوق الإنسان: الصحة والنشاط الجنسي والمرأة في الألفية الجديدة. نيو برونسويك - نيو جيرسي: مطبعة جامعة روتجرز

إيه. جاهانجير وإتش. جيلاني (1988) - قوانين الحدود: العقوبة الإلهية؟ لاهور: كتب روتاك

إف. جاهانبور (2007) - الإسلام وحقوق الإنسان. مجلة العولمة للصالح العام، نسخة الربيع

دبليو. يانسن (2000) - النوم في الرحم: الحمل الذي طال أمده في المغرب - العالم الإسلامي – 90: 218 – 237

إم. إتش. كمالي (1998) - العقاب في الشريعة الإسلامية: نقد لمشروع قانون بإقامة الحدود في كيلانتان بماليزيا - مجلة القانون العربي ربع السنوية – 13 (3): 203 – 234

إم. إتش. كمالي (1999) - الحرية، والمساواة، والعدالة في الإسلام - كوالالمبور : دار النشر المية وماركفيلد: المؤسسة الإسلامية في المملكة المتحدة.

إم. إتش. كمالي (2000). العقاب في الشريعة الإسلامية: بحث في مشروع قانون لإقامة الحدود في كيلانتان بماليزيا. كوالالمبور : دار النشر المية.

إم. إتش. كمالي (2006) - مقدمة في الشريعة الإسلامية. كوالالمبور: دار النشر المية

كرامة: المحاميات المسلمات المدافعات عن حقوق الإنسان. الزنا والاغتصاب والشريعة الإسلامية: تحليل إسلامي قانوني لقوانين الاغتصاب في باكستان

إم. خدوري (1984) - المفهوم الإسلامي للعدالة - بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز

إس. إس. إيه.- إتش كوجل (2003) - النشاط الجنسي والتنوع والأخلاق في جدول أعمال المسلمون التقدميون - في أوه. صافي - محرر – المسلم التقدمي: عدالة واحدة والمساواة بين الجنسين والتعددية – الصفحات 190 – 234 - أوكسفورد: عالم واحد

إس. إس. إيه.- إتش كوجل (2010) - الشذوذ الجنسي في الإسلام: تأملات إسلامية على المثلية الجنسية واللواط والسحاق والمتحولين جنسياً من المسلمين - أوكسفورد: عالم واحد

سي. كورزمان - محرر (1998) - الليبرالية في الإسلام: كتاب مرجعي - أوكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد

سي. كورزمان - محرر (2002) - / الإسلام المعاصر في الفترة من 1840-1940: كتاب مرجعي. أكسفورد :مطبعة جامعة أكسفورد

جي. إي. لامب - محرر (1997) - العدالة وحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية – واشنطن العاصمة: معهد القانون الدولي

إم. لاو (2007) - خمسة وعشرون عاماً من قوانين الحدود: مراجعة – واشنطن واستعراض قانون لي – 64: 1291 – 1314

إم. جيه. مغنية (1997) - الزواج وفقا لخمس مذاهب من مذاهب الشريعة الإسلامية – مجلد رقم 5 - طهران: قسم الترجمة والنشر، منظمة الثقافة والعلاقات الإسلامية.

إس. مارمون (1999) – الاسترقاق المحلي في الإمبراطورية المملوكية: رسم أولي في إس. مارمون– محرر - الاسترقاق في الشرق الأوسط الإسلامي – الصفحات 1 -23 - برينستون: قسم دراسات الشرق الأدنى

إف. المرنيـــــسي (1991) - النساء والإسلام: بحث تاريخي ولاهوتي - أوكسفورد: بلاكويل – ترجمتها ماري جو ليكلاند

إس. إي. مـــيري (2003) - قانون حقوق الإنسان والتشويه الثقافي (والأنثروبولوجيا معها) – مجلة الأنثروبولوجيا السياسية والقانونية – 26 (1): 55 – 76

إس. إي. مـــيري (2009) - العنف بين الجنسين: منظور ثقافي. ملدن /أكسفورد : ويلي بلاكويل

زيبا مير–حسيني (1993) – محاكمة النكاح: دراسة قانون الأسرة الإسلامي – دراسة مقارنة بين ايران والمغرب– لندن: أي. بي. تاوريس

زيـــبا مـــير–حـــسيني (2003) - بناء النوع في الفكر القانوني الإسلامي : استراتيجيات للإصلاح - حوا: مجلة المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي – 1 (1): 1 – 28

زيبا مير–حسيني (2006) - سعي المرأة المسلمة لتحقيق المساواة: بين الشريعة الإسلامية والنسوية - بحث نقدي – 32 (4): 629 – 645

زيبا مير–حسيني (2007) - سياسة وتأويل الحجاب في ايران: من الحبس إلى الاختيار - مجلة العالم الإسلامي لحقوق الإنسان – 4 (1)

زيبا مير–حسيني (2009) - نحو المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة الإسلامية. في زد. أنور - محرر - مطلوب: المساواة والعدالة في الأسرة الإسلامية – الصفحات 23 – 63 - كوالالمبور: أخوات في الإسلام.

زيبا مير–حسيني (2011) - الحجاب والاختيار: بين السياسة واللاهوت. في إم. كمارفا - محرر - الإسلام: التقاليد والمساهمات – قريباً.

زيبا مير–حسيني وآر. تابر (2009) – الإسلامية: إثم أو وصم؟ في آر. مارتن - وإيه. بارزيجار - محررون - الإسلامية: وجهات نظر متنازع عليها حول الإسلام السياسي – الصفحات 81 – 86 – بالو ألتو: مطبعة جامعة ستانفورد

إن. كيه. مديرزادة (2006) - الشريعة الإسلامية جدياً: المنظمات غير الحكومية الدولية ومعركة لكسب عقول وقلوب المسلمين - مجلة هارفارد لحقوق الإنسان – 19: 193 – 233

آر. بيترز (1994) - أسلمة القانون الجنائي: تحليل مقارن العالم الإسلامي – 34 (2): 246 – 274

آر. بيترز (2005) - الجرائم وعقوباتها في الشريعة الإسلامية: النظرية والتطبيق من القرن السادس عشر إلى القرن الحادي والعشرين - كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج

آر. بيترز (2006) - إعادة أسلمة القانون الجنائي في شمال نيجيريا والسلطة القضائية: حالة صفيتي الحسيني - في إم. كيه. مسعود وآر. بيترز ودي. باورز - محررون - إقامة العدل: قديس والأحكام الخاصة بهم – الصفحات 219 – 241 - ليدن: بريل

إيه. القريشي (2008) – من يدعي أن الشريعة تفرض رجم النساء؟ وصف الدستورية الإسلامية والشريعة الإسلامية –

فضل الرحمان (1965) - مفهوم الحد في الشريعة الإسلامية - الدراسات الإسلامية – 4: 237- 252

فضل الرحمان (1982) - مكانة المرأة في الإسلام: التفسير الحداثي. في إتش. بابانك وجي. مناولت - محررون – عالَم منفصل: دراسات في البردة في جنوب آسيا - دلهي: منشورات شاناكيا

إس. صفوت (1982) - الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية - المجلة الإسلامية ربع السنوية – 26 (3): 149 – 181

إيه. بي. ساجو (1999) - الإسلام وحقوق الإنسان: التطابق أو الانقسام – مجلة تمبل للقانون الدولي والمقارن – 4: 23 – 34

إيه. سين (1998) - الحقائق العالمية: حقوق الإنسان والوهم الغربي - المجلة الدولية لجامعة هارفارد – 20 (3): 40 – 43

إيه. إس. سيدأحمد (2001) - مشاكل في التطبيقات المعاصرة للعقوبات الجنائية الإسلامية: عقوبة الزنا بالنسبة للمرأة - المجلة البريطانية للدراسات الشرق أوسطية – الصفحات 187 – 204

جيه. سميث (1985) - المرأة والدين والتغيير الاجتماعي في فجر الإسلام - في واي. واي. حداد وإي. بي. فيندلي - محررون - المرأة والدين والتغيير الاجتماعي – الصفحات 19 – 36 – ألباني – مطبعة سوني

دي. سبيلبر (1991) – مثال على العمل السياسي والعام: عائشة ومعركة الجمل - في بي. بارون وإن. كيدي - محررون – تاريخ المرأة في الشرق الأوسط: التحول في حدود الجنس ونوع الجنس - نيو هافن: مطبعة جامعة يال

جيه. ستراوسون (1997) - سؤال غربي موجه إلى الشرق الأوسط: "هل هناك من خطاب بشأن حقوق الإنسان في الإسلام؟ - العربية للدراسات ربع السنوية – 19 (1): 31 – 57

آر. تيرمان (2007) - حملة أوقفوا الرجم إلى الأبد: تقرير –

إيه. ودود (1999) - القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور المرأة - نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد

إيه. ودود (2006) - داخل جهاد النوع: إصلاح المرأة في الإسلام - أكسفورد : عالم واحد

إيه. ودود (2009) - الإسلام خارج النظام الأبوي من خلال تحليل شامل للنوع في النص القرآني – في زد. أنور - محرر - مطلوب: المساواة والعدالة في العائلة الإسلامية – الصفحات 95 – 112 - كوالالمبور: أخوات في الإسلام

بي. جي. فايس (2003) - روح الشريعة الإسلامية - أتلانتا: مطبعة جامعة جورجيا

لين ويلشمان (2007) – خطاب الشرف والعنف ضد المرأة في الشريعة الإسلامية الحديثة - حوا: مجلة المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي – 5: 2 -3

إل. ويلــشمان وإس. حــسين (2005) - "الشرف": الجرائم والنماذج الفكرية والعنف ضد المرأة – كتب زد

إيه. يوسف علي (1999) - معنى القرآن الكريم. ميريلاند: منشورات الأمانة – الطبعة العاشرة ترجمة منقحة مع التعليق وفهرس شامل جديد.