

حقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية

دليل موارد لمعلمي حقوق الإنسان



Equitas – International Centre for Human Rights Education
666, Sherbrooke St. West, Suite 1100
Montréal, Québec
Canada, H3A 1E7

هاتف: ٢٨٢-٩٥٤-(٥١٤)

فاكس: ٦٥٩-٩٥٤-(٥١٤)

بريد إلكتروني: info@equitas.org

الموقع الإلكتروني: www.equitas.org

يجوز إعادة نشر جميع أجزاء هذا الدليل لاستخدامه في تعليم حقوق الإنسان، بشرط الإشارة إلى المصدر وإخطار إكويتاس بهذا الاستخدام.

تعبير الآراء الواردة في هذا الدليل عن آراء مؤلفيه ولا تمثل آراء الجهات الممولة لهذا المشروع أو موافقها.

gtz

هذا الدليل تم ترجمته الي اللغة العربية ونشره بدعم فني من وكالة التعاون الفني الألماني GTZ مشروع دعم حقوق المرأة



وبدعم مالي من الوزارة الاتحادية الألمانية للتعاون الاقتصادي والتنمية BMZ



وبالتعاون مع شبكة الجمعيات العاملة في مجال حقوق المرأة NWRO

القاهرة مايو ٢٠١٠



المحتويات

١	تمهيد
٢	المنهجية
٣	شكر وتقدير
الفصل الأول:	
٦	حقوق المرأة حقوق إنسان
الفصل الثاني:	
١٦	مقدمة إلى الشريعة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية المعاصرة
الفصل الثالث:	
٢٤	حقوق المرأة في القيادة السياسية في الصكوك الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان
الفصل الرابع:	
٤٢	حقوق المرأة الإنجابية في مواثيق حقوق الإنسان الدولية
الفصل الخامس:	
٥٦	حقوق المرأة في الزواج: الرضا وزواج الأطفال والأمور المالية
الفصل السادس:	
٨٨	حقوق المرأة في حرية الانتقال واختيار الملابس في القانون الدولي لحقوق الإنسان
١٠٠	ثبت المراجع



تمهيد:

تمثل مطبوعة حقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية: دليل موارد لمعلمي حقوق الإنسان مشروعاً بحثياً مشتركاً بين الإدارة العامة لحقوق الإنسان (DG-HAM) التابعة لوزارة القانون وحقوق الإنسان في إندونيسيا (MOLAHR) والمركز الدولي لتعليم حقوق الإنسان - إكويتاس.

تعمل الإدارة العامة لحقوق الإنسان التابعة لوزارة القانون وحقوق الإنسان في إندونيسيا بالتعاون مع المركز الدولي لتعليم حقوق الإنسان على إجراء مشروع يستغرق عدة سنوات تحت اسم تعزيز حماية حقوق الإنسان في إندونيسيا. ويسهم المشروع في وضع خطة العمل القومية لحقوق الإنسان الخاصة بالحكومة الإندونيسية (RANHAM). ويجري تنفيذ خطة العمل المذكورة في المقام الأول من خلال لجنة معنية بخطة العمل على المستوى القومي وما يربو على ٤٠٠ لجنة أخرى على المستوى الإقليمي والمحلي. وبالإضافة إلى العاملين في الإدارة العامة لحقوق الإنسان، تضم اللجان مجموعة متنوعة من الأطراف المعنية في قطاعات أخرى من المجتمع، لا سيما الوزارات الحكومية الأخرى والجامعات ومنظمات المجتمع المدني.

وقد وُضِعَ المشروع المشترك بغرض تعزيز قدرة العاملين بوزارة القانون وحقوق الإنسان وشركائهم على تعليم حقوق الإنسان على نحو فعال. وتهدف أنشطة المشروع على وجه التحديد إلى تعزيز ركائز خطة العمل القومية لحقوق الإنسان في إندونيسيا (Ran Ham) (بخلاف التنسيق)، وهي الركائز الخاصة «بنشر حقوق الإنسان وتعليمها». وتركز أنشطة المشروع على تقديم التدريب على حقوق الإنسان لثلاث مجموعات متميزة وإن كانت مترابطة، وهي:

- أعضاء لجنة خطة العمل القومية لحقوق الإنسان (RANHAM).
- أعضاء لجنة إقليم نانجروي آتشه دارالسلام (NAD).
- أعضاء الفريق الوطني للمدرّبين في ميدان تعليم حقوق الإنسان (مع أعضاء من المجموعتين السابقتين).

وقد أُضيف عنصر جديد في المشروع بغية التصدي للتحديات التي تواجه المدرّبين في القيام بأنشطة تعليم حقوق الإنسان في المجتمعات التي تتضافر فيها الشريعة مع لوائحها المحلية (أي التشريعات المحلية المتأثرة بالشريعة). ويهدف هذا العنصر إلى تقديم أدوات ومهارات جديدة للجنة المديرية العامة لحقوق الإنسان (DGHAM) وخطة العمل القومية لحقوق الإنسان (RANHAM) من شأنها أن تعزز قدراتها على القيام بأنشطة فعالة لتعليم حقوق الإنسان وضمان تحقيق نتائج مستدامة. ويعمل التركيز على التشريعات المحلية على إدخال عنصر جديد من عناصر خطة العمل القومية لحقوق الإنسان في المشروع، وهو العنصر الخاص بتوافق القوانين واللوائح الوطنية والمحلية مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

يأمل الباحثون المشتركون في هذه المطبوعة أن يساهموا في توفير أدوات ومواد مرجعية لمعلمي حقوق الإنسان عموماً، لا سيما العاملين منهم في المجتمعات المسلمة. وتركز القضايا الواردة في هذا الدليل على حقوق المرأة على وجه التحديد.



المنهجية:

تهدف هذه المطبوعة البحثية إلى تيسير الحوار بين عرفين قانونيين، وهما: قانون حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية. ويلفت البحث الانتباه تحديداً إلى أعمال حقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية. ويُنظر في الحجج الأساسية للحقوق عن طريق إجراء تحليل لكيفية أعمال هذه الحقوق وتنفيذها ومناقشتها وانتهاكها في حياة المرأة في كل من هذين العرفين القانونيين. ثم تأتي الخطوة التالية التي تتمثل في جمع هذين العرفين سوياً في حوار مباشر من خلال نقاش حول الإسلام وحقوق الإنسان.

ويؤسس الفصل الأول لنموذج حقوق الإنسان الذي يستند إليه البحث والذي يتمثل في أن حقوق المرأة هي حقوق إنسان، وأن الحقوق لا تقبل التجزئة. وإزاء هذه الخلفية، يطرح الفصل الأول ملخصاً عن صكوك حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة ذات الصلة بحقوق المرأة.

ويفتح الفصل الثاني بعرض بعض المعلومات الديموغرافية عن العالم الإسلامي ويواصل بعرض تاريخي حول معالجة الشريعة الإسلامية في الغرب. ويختتم الفصل بالإصلاح المتمحور حول المرأة باعتباره النموذج المتبع في هذه المطبوعة البحثية حول الشريعة الإسلامية.

وتتناول الفصول من الثالث إلى السادس قضايا حقوقية مهمة. وفيما يلي قائمة بالموضوعات الخاصة التي يتعرض لها البحث:

- الفصل الثالث: حقوق المرأة في القيادة السياسية في القانون الدولي لحقوق الإنسان
- الفصل الرابع: الحقوق الإنجابية للمرأة في القانون الدولي لحقوق الإنسان
- الفصل الخامس: حقوق المرأة في الزواج: الرضا وزواج الأطفال والأمور المالية
- الفصل السادس: حقوق المرأة في حرية التنقل واختيار الملابس في ظل القانون الدولي لحقوق الإنسان

وتنقسم الفصول من الثالث إلى الخامس إلى ثلاثة أقسام: قانون حقوق الإنسان، والشريعة الإسلامية، وتقاطع الإسلام مع حقوق الإنسان.

وتعرض الأقسام الخاصة بقانون حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية النصوص الأساسية ذات الصلة التي يستند إليها هذان التراثان القانونيان. كما تتضمن تحليلاً لكيفية أعمال حقوق المرأة وتنفيذها ومعارضتها وانتهاكها من جانب الدول الأطراف أو داخل المجتمعات المحلية. وتضم هذه المطبوعة منذ بدايتها إطارات نصية تحتوي على أمثلة لتوضيح الآراء.

ويُفرد في نهاية الفصول من الثالث إلى الخامس قسم يتناول الإسلام وحقوق الإنسان لتعزيز الحوار المباشر بين التراثين القانونيين. أما الفصل السادس فيتناول قضيتي الحجاب وحرية تنقل المرأة، اللتين لم تدخلتا في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان إلا مؤخراً. ومن ثم، فلا تزال المفاهيم القانونية لهاتين القضيتين بوصفهما قضيتين حقوقيتين في طور التكوين.

ويتمثل هدفنا من هذا البحث في أن يكون مرجعاً سهلاً لإطلاع معلمي حقوق الإنسان، تلبية لاحتياجاتكم. ونرحب بأرائكم حول كيفية تحسين هذا البحث وتطويره وتصميمه على نحو أفضل لضمان ثراء الحوار وقوته بين قانون حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية



شكر وتقدير:

يتقدم المركز الدولي لتعليم حقوق الإنسان (إكويتاس) والإدارة العامة لحقوق الإنسان التابعة لوزارة القانون وحقوق الإنسان الإندونيسية بجزيل الشكر والعرفان إلى كل من ساهم بوقته وخبرته لوضع هذه المطبوعة.

فريق البحث والتحرير الأساسي:

- البروفيسور آن ساريس، جامعة كيبيك بمونتريال
- السيدة/ فاطمة سعيدات، مرشحة لنيل درجة الدكتوراة، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة مكغيل

الباحثون:

- د. أنيسيه فان إنغلند، زميلة برنامج بولتون، كلية القانون، جامعة مكغيل
- هيلين روز غروغان، كلية القانون، جامعة مكغيل
- ماري مايمتس، كلية القانون، جامعة مكغيل
- إيما سيميائيشكي، كلية القانون، جامعة مكغيل
- سانيا كانتينا، جامعة كيبيك بمونتريال
- ماري صواف، كلية القانون، جامعة مكغيل
- هندي لوكيتو، إكويتاس — جاكرتا
- سينتوت سيتياسيسوانتو، معهد بحوث السياسات والمناصرة، جاكرتا

إكويتاس — المركز الدولي لتعليم حقوق الإنسان:

- آيان هاميلتون، المدير التنفيذي
- فينشزا نازاري، مديرة التعليم
- روب شروبشاير، مدير البرامج
- ميلاغروس أرغيبس، مسؤول البرامج - آسيا
- بول مكآدامس، كبير أخصائيي التعليم
- إنيد ديكسون، مسؤول برامج

الإدارة العامة لحقوق الإنسان:

- الأستاذ الدكتور هاركريستوتي هاركريسنوو، المدير العام

يتقدم الناشرون بكل الشكر والتقدير إلى الهيئة الكندية للتنمية الدولية والمركز الدولي للأبحاث الإنمائية على ما قدمه من دعم مالي.

حقوق المرأة حقوق إنسان

١-١ المقدمة:

بدأت الأمم المتحدة خطواتها الرامية إلى النهوض بالمرأة مع توقيع الميثاق التأسيسي للأمم المتحدة. حيث أعلنت الدول الأعضاء بالأمم المتحدة في ترويسة الميثاق إيمانها «بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقيمه، وبحقوق المساوية للرجال والنساء وللأمم كبيرها وصغيرها....» ونصت المادة ٥٥ على «تشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع ومراعاتها على النطاق العالمي، دون أي تمييز على أساس العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين»

ومنذ ذلك الحين، اعتمدت الأمم المتحدة عدداً من الصكوك الدولية تتعلق بحقوق المرأة، ومن بينها:

- اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة (١٩٥٢)^١
- اتفاقية جنسية المرأة المتزوجة (١٩٥٧)
- اتفاقية تحصيل النفقة في الخارج (١٩٥٦)
- اتفاقية الرضا بالزواج (١٩٦٢)
- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) (١٩٧٩)

٢-١ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة:

تعتبر اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة حجر الأساس لحقوق المرأة. فهي تحدد ما يشكل تمييزاً ضد المرأة وتضع برنامجاً للتحرك القومي بغية وضع حد للتمييز ضدها. ووفقاً لهذه الاتفاقية، يدخل ضمن التمييز ضد المرأة «...أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف بهذه الحقوق أو تمتعها بها أو ممارستها لها، بغض النظر عن حالتها الزوجية». ويشمل ذلك التمييز الرسمي في القوانين (تمييز بحكم القانون) والتمييز الذي ينشأ من الممارسات والعادات (تمييز بحكم الواقع). وتمثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة معاهدة حقوق الإنسان الوحيدة التي تستهدف الثقافة والعادات باعتبارهما قوتين ذاتي تأثير على تشكيل أدوار النوع الاجتماعي والعلاقات الأسرية.

وقد دخلت هذه الاتفاقية حيز التنفيذ في ٣ سبتمبر/أيلول ١٩٨١، ووافقت عليها حتى الآن ١٣٩ دولة من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة. إلا أنه، وللأسف، أبدى عدد من الدول تحفظات عامة عند المصادقة على الاتفاقية بما يتعارض مع اتفاقية فيينا المتعلقة بأحكام المعاهدات، حيث إنها تتنافى مع أهداف هذه الاتفاقية ومقاصدها



ولعل أحد الأمثلة على التحفظات التي أبدتها عدد كبير من الدول الأطراف هو تعارض ما جاء في الاتفاقية مع الشريعة الإسلامية. ومن ثم تذكر لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة الدول الأعضاء التي أبدت هذه التحفظات^٢ بضرورة سحبها.

وتأتي اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) نتاجاً لنشاط المرأة من خلال إقامة شبكات حقوق المرأة الإقليمية والأقاليمية (بين الأقاليم) والدولية والعبارة للحدود خلال سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي. وهو النشاط الذي رعته مبادرات أممية مختلفة ويسرته، وبالتحديد أعمال لجنة وضع المرأة، على شاكلة مؤتمري فيينا وبيجين: ^٣ ففي عام ١٩٩٣، أعاد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا التأكيد على أن حقوق المرأة هي أيضاً حقوق إنسان، وأعلن أن حقوقها غير قابلة للتصرف أو التجزئة. و كذلك تعميم مفهوم النوع الاجتماعي^٤ وذكر أنه «ينبغي دمج موضوع المساواة في المركز للمرأة وحقوق الإنسان في صلب الأنشطة المضطلع بها على نطاق منظومة الأمم المتحدة».

وتتمثل إحدى النتائج الأخرى للمؤتمر في تعيين مقرررة خاصة بالعرف ضد المرأة^٥، تعمل على جمع وتلقي معلومات حول العنف ضد المرأة وأسبابه وعواقبه، وترفع توصيات بالأساليب والسبل الضرورية للقضاء عليه. وحتى عام ٢٠٠٦، كان المقرر الخاص يرفع تقريره إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، ثم إلى مجلس حقوق الإنسان منذ ذلك الحين فصاعداً^٦.

وعُقد المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بيجين في سبتمبر ١٩٩٥. وخلال هذا المؤتمر، استعرضت بلدان العالم النهوض بدور المرأة في ضوء هذه المبادئ التوجيهية واعتمدت برنامج عمل، وتناولت تحديات القرن القادم وتلبية مطالبه.

١-٣ آلية متابعة تنفيذ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة:

تضطلع لجنة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بمتابعة تنفيذ الاتفاقية، وتجتمع اللجنة عادة مرة كل عام، وتقوم باستعراض تقارير الدول الأطراف حول ما اتخذته من تدابير للامتثال إلى التزامات الاتفاقية^٧، وتقييم ما أحرزته من تقدم. ومثلما هو الحال مع المعاهدات الخمس الأخرى لحقوق الإنسان، لا تحدد اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بالتفصيل كيفية التعامل مع التقارير التي تقدمها الدول فيما يتعلق بحالة تنفيذ أحكام الاتفاقية على أراضيها.

وتتمثل السمة الأساسية في الإجراء الخاص بنظر التقارير في إقامة «حوار بناء». حيث تتخبط لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة في حوار بناء مع وفد كل دولة طرف في الاتفاقية والذي تنظر اللجنة في تقريره^٨. ويتضمن هذا الحوار نقاشاً بين وفد الدولة الطرف واللجنة «يُدعى فيه رئيس الوفد إلى

تقديم التقرير في بيان افتتاحي ويقوم بالرد على قائمة من القضايا^{١١} يعدها أعضاء اللجنة سلفاً وعلى أسئلة محددة حول جوانب معينة ذات أهمية خاصة في التقرير.^{١٢} وهذا الإجراء ليس خصامياً ويتمثل الهدف منه في مساعدة الدولة الطرف على تنفيذ المعاهدة بأكبر قدر ممكن من الاكتمال والفعالية. وتعكس فكرة الحوار البناء أن الهيئات التعاقدية ليست هيئات قضائية بل أنشئت لمتابعة تنفيذ المعاهدات وتشجيع الدول الأطراف وتقديم المشورة لها.^{١٣}

وتطرح اللجنة، أثناء دورات انعقادها، شواغلها وتوصياتها على الدولة العضو في شكل ملاحظات ختامية. ويمكنها اقتراح تدابير محددة وعمل توصيات عامة للدول الأطراف حول القضاء على التمييز ضد المرأة من خلال توصياتها الختامية.^{١٤}

ويجوز أيضاً للجنة أن:

- تدعو وكالات الأمم المتحدة المتخصصة لتقديم تقارير للنظر فيها، ويجوز لها تلقي معلومات من منظمات غير حكومية.
- تدعو ممثلي المنظمات غير الحكومية لتقديم بيانات شفوية أو كتابية وتقديم معلومات أو وثائق إلى اللجنة أو فريقها العامل لما قبل انعقاد الدورة.^{١٥}
- ترحب بالمعلومات الكتابية الواردة من منظمات غير حكومية وطنية أو دولية إلى الفريقين العاملين قبل انعقاد الدورة، في أثناء وضع قائمة القضايا، وفي دورة اللجنة بأكملها التي سوف يتم فيها النظر في تقرير الدولة الطرف.^{١٥}
- تفرد جلسات محددة أثناء عمل الفرق العاملة قبل انعقاد الدورة لصالح المنظمات غير الحكومية لمساعدتها على إطلاع الأعضاء شفهيًا على الحالة في الدول الأعضاء التي تكون تقاريرها محل النظر.^{١٦}

وقد انتهجت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة ممارسة طرح اقتراحاتها حول محتوى الالتزامات التي تتعهد بها الدول الأطراف في شكل توصيات عامة^{١٧}. وهي عبارة عن تعليقات تفصيلية وشاملة عن نصوص محددة من نصوص المعاهدات وعن الصلة بين مواد الاتفاقية وقضايا محددة.^{١٨} «وهي عادة ما يسبقها مشاورات موسعة مع الأجهزة المتخصصة ومنظمات غير حكومية وجهات أكاديمية وغيرها من هيئات حقوق الإنسان التعاقدية»^{١٩}.

وأخيراً، ووفقاً للبروتوكول الاختياري الملحق بالاتفاقية، تكلف اللجنة بتلقي الرسائل التي يرسلها الأفراد أو مجموعات من الأفراد إلى اللجنة عن مزاعم وقوع انتهاكات للحقوق المشمولة بالحماية بمقتضى الاتفاقية، وبدء تحقيقات في أحوال الانتهاكات الجسيمة والمنظمة لحقوق المرأة. وهذه الإجراءات اختيارية ولا تستخدم إلا في حالة موافقة الدولة الطرف عليها.

٤-١ عدم قابلية حقوق المرأة للتجزئة وترابط الحقوق وتكاملها:

يمثل الاعتراف بأن حقوق الإنسان غير قابلة للتجزئة و مترابطة ومتكاملة مبدأً أساسياً لحماية حقوق الإنسان ولا يجب فهم الفصل التاريخي بين الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية في عهدين دوليين منفصلين^{٢٠}، على أنه تفرقة تحليلية حادة بين فئتين من الحقوق^{٢١}. فيرد الإقرار بتكامل جميع حقوق الإنسان في الفقرة الثالثة من ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:

«إن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في أن يكون البشر أحراراً، ومتمتعين بالحرية المدنية والسياسية ومترحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه المدنية والسياسية، وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية....»

ودفعت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بأن على الدولة أن تتعامل مع الظروف المادية وما يقترن بها من عدم مساواة من شأنها أن تجعل هذه الحقوق ما لم تتحقق عديمة المعنى لبعض أعضاء المجتمع. وعلاوة على ذلك، ذكرت اللجنة أن الحق في التمتع بالحماية المتساوية أمام القانون الواردة في المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يضع التزامات قاطعة على الدول للتعامل مع هذه الأشكال من عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بين الرجل والمرأة والتي تجعل من الصعب تحقيق المساواة في المعاملة الرسمية من جانب الدولة.

ويصدق هذا الترابط بشكل خاص على القضايا التي تتعلق بالمرأة. فالتمييز بين الحقوق المدنية والسياسية من جهة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى في حياة المرأة الفعلية يعتبر تمييزاً مفتعلاً. فبالنسبة للمرأة على وجه الخصوص، لا يمكن إعمال حقوقها المدنية والسياسية بشكل تام دون تمتعها بحقوقها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. والنساء اللاتي لا يتمتعن بالمساواة الاقتصادية والاجتماعية، أو يعانين من فقر غير متناسب، لا يتمتعن بالحرية والأمن الشخصي، أو التحرر من العنف والحق في الاستقلال الجنسي والشخصي، أو الخصوصية، أو المواطنة الاجتماعية والسياسية الكاملة. وعليه، يعتمد إعمال حقوق المرأة المدنية والسياسية اعتماداً كبيراً على تحقيق المساواة لها في التمتع بالرفاهية والحرية الاقتصادية والاجتماعية.

١-٥ سياق حقوق المرأة:

اتفقت حكومات الدول الآسيوية في إعلان بانكوك الحكومي^{٢٢}، الذي اعتمد في الجلسة التحضيرية الإقليمية الآسيوية المنعقدة في عام ١٩٩٣ في إطار مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان، على أن



«حقوق الإنسان ذات صبغة عالمية، ويجب مراعاتها في سياق عملية دينامية ومتطورة من وضع المعايير الدولية، مع الوضع في الاعتبار أهمية الخصوصيات الوطنية والإقليمية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية المختلفة».

كما أوضح هذا الإعلان تماماً «تعزيز حقوق المرأة وحمايتها من خلال ضمان مشاركتها على قدم المساواة في الشواغل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع والقضاء على جميع أشكال التمييز والعنف القائم على النوع الاجتماعي ضد المرأة».

ويجدر التأكيد على أن هذا الإعلان لا يعزز النسبية في مقابل العالمية. ولا يفترض أن توجد «قيم آسيوية» في مقابل «قيم غربية». ويجدر القول كذلك بأن التأكيد على وجود «قيم آسيوية وغربية مشتركة» هي فرضية معيبة إذ إنها لا تقر بالتنوع الكبير في القارة الآسيوية أو العالم الغربي في الممارسات الاجتماعية السياسية والهويات العرقية الثقافية لشعوبها (على سبيل المثال، ما يقصده المرء بالجماعة). وعادة ما تستخدم الحكومات هذه المصطلحات ولها برنامج سياسي يتضمن فكرة احترام حق الأمة في تقرير مصيرها. وغالباً ما تفترض هذه الفكرة مسبقاً أن الدول الأجنبية أو الهيئات المتعددة الأطراف لا ينبغي لها التدخل في حالة حقوق الإنسان القائمة في بلد ما. فنشوء فكرة ما في ثقافة ما لا يعني بالضرورة أنها لا تناسب ثقافة أخرى، ولا أن وجود افتراضات ثقافية مشتركة يقتضي لزوماً وجود قيم مشتركة. فعلى العكس، أوضح الحوار بين الثقافات حول حقوق الإنسان إمكانية اشتراك أشخاص ينتمون لأصول ومعتقدات مختلفة في حوار حول حقوق الإنسان، إذ إنهم يشتركون في الحد الأدنى من القيم (مثل رفض الإبادة الجماعية والعبودية)، وطالما أنهم أبدوا استعدادهم لتدبر افتراضاتهم الثقافية وإعادة النظر فيها.

وبالمثل، يجدر إيلاء الاهتمام بديناميات القضايا والسياقات الخاصة بحقوق المرأة وتداخلها من أجل التعامل مع التصور الزاعم بأن صكوك الأمم المتحدة ذات صبغة استعمارية وأنها تستخدم سلطتها في إضفاء صفة عالمية وعلمانية على الحقوق، وفي الوقت ذاته، تجنب الوقوع في شرك النسبية الثقافية. ويساعدنا هذا التركيز على إبراز أن كل شخص تستهدفه إحدى معاهدات حقوق الإنسان لا يمثل كياناً عضواً مستقلاً منفصلاً عن محيطه، بل هو ذات توجد في مكان - أي أسرة أو جماعة أو أمة أو مجموعة عرقية أو ما إلى ذلك.^{٣٢}

فعلى سبيل المثال، تؤكد سالي إنغل، عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية، في كتابها عن ترجمة القانون الدولي لحقوق الإنسان المعني بالعنف على أساس النوع الاجتماعي إلى عدالة محلية، أن «العناصر الفاعلة المختلفة المشاركة في عملية التهيئة المحلية تسهم في «ترجمة» حقوق الإنسان

الدولية إلى «أنظمة محلية» و«ترجمة» الروايات المحلية الخاصة بالعناصر الفاعلة عن طريق سردها «باستخدام لغة حقوقية عالمية «بغية تحقيق أهدافها»^{٢٤}.

ويمكن أن تكون إحدى الطرق لتحقيق ذلك هي الإقرار بمركزية الثقافات والأديان في حياة الناس على أرض الواقع. وفهم الثقافة والدين باعتبارهما عنصرين يحددان سياق حقوق الإنسان، بوصفهما جانباً يكمل هذه الحقوق وليس باعتبارهما معايير تتنافس معها، يمكن أن يمثل سبيلاً لبدء حوار مثمر. وفضلاً عن ذلك، تساعدنا هذه المقاربة على التأكيد على الدروس المستخلصة من محاولات تطبيقها على المستوى المحلي، وضمان وضع إطار حقوق الإنسان في سياق من أجل الاستجابة الملائمة لاحتياجات ومشكلات السكان المحليين.

ويمثل سلوك الجهات من غير الدول إحدى العقبات الماثلة أمام تمتع المرأة بحقوقها. فعلى سبيل المثال، استُكر أثر «سياسات الأصالة» أو «سياسات الهوية» الذي تنقله مجموعات الجهات من غير الدول، حيث تستهدف غالباً النساء عن طريق تأكيد دورهن بوصفهن ضامنات «للمستقبل»، ومصدرًا للذرية (الجنود وحملة الألوية) وحافظات الأسرة. وينص الإعلان المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد^{٢٥} الصادر في عام ١٩٨١ على ألا يفسر أي شئ في هذا الإعلان على أنه يقيد أو ينتقص من أي حق محدد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، وبذلك يستنكر التعصب وما يتصل به من عنف ضد المرأة على أساس الدين أو المعتقد. وفي عام ١٩٩٣، أكد برنامج عمل المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (إعلان فيينا) أهمية العمل على إزالة أي تضارب يمكن أن ينشأ بين حقوق المرأة والآثار الضارة لبعض الممارسات التقليدية أو المتصلة بالعادات والتعصب الثقافي والتطرف الديني.

ويشترط عدد من الصكوك الدولية على الدول ضمان عدم تعدي السلوكيات الشخصية، سواء للأفراد أو الجماعات، على حرية التمتع بحقوق الإنسان. وتحدد هذه الصكوك أنه لا يمكن لأي أحد الاشتراك في نشاط يهدف إلى إهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها وعلى مسؤولية تعزيز هذه الحقوق ومراعاتها. وبشكل أكثر تحديداً فيما يتعلق بالمرأة، تنص المادة الرابعة من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على العنف ضد المرأة أن على الدول «أن تجتهد الاجتهاد الواجب في درء أعمال العنف عن المرأة والتحقيق فيها والمعاقبة عليها، وفقاً للقوانين الوطنية، سواء ارتكبت الدولة هذه الأفعال أو ارتكبتها أفراد». وتنص المادة الثانية (١) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على ضرورة «أن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة».

الحواشي:

- ١- اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، مجموعة معاهدات الأمم المتحدة ١٩٣، ١٣٥، تاريخ بدء النفاذ ٧ يوليو/تموز ١٩٥٤.
- ٢- انظر إعلان فيينا A/CONF/157/23 الفقرة ٣٩ «يرجى بإلحاح من الدول أن تسحب التحفظات التي تخالف موضوع الاتفاقية والغرض منها أو التي تخالف في غير هذا القانون الاتفاقي الدولي». انظر، على سبيل المثال، المملكة العربية السعودية CEDAW/C/SAU/CO/2 2008.
- ٣- السنة الدولية للمرأة (١٩٧٥) وعقد المرأة (١٩٧٥-١٩٨٥) والمؤتمرات التالية المنعقدة تحت رعاية الأمم المتحدة في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر - مؤتمر نيروبي (١٩٨٥)، المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة (١٩٩٤)، والمؤتمر الدولي المعني بحقوق الإنسان، وخصوصاً محكمة المرأة في فيينا (١٩٩٤)، ومؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية في كوبنهاغن (١٩٩٥)، والمؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بيجين (١٩٩٥).
- ٤- إعلان فيينا، الفقرة ١٨ «إن حقوق الإنسان للمرأة والطفلة هي جزء غير قابل للتصرف من حقوق الإنسان العالمية وجزء لا يتجزأ من هذه الحقوق ولا ينفصل عنها. وإن مشاركة المرأة مشاركة كاملة وعلى قدم المساواة في الحياة السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي، واستئصال جميع أشكال التمييز على أساس الجنس، هما من أهداف المجتمع الدولي ذات الأولوية».
- ٥- إعلان فيينا الفقرة ٣٧. «ينبغي دمج موضوع المساواة في المركز للمرأة وحقوق الإنسان للمرأة في صلب الأنشطة المضطلع بها على نطاق منظومة الأمم المتحدة. وينبغي معالجة هذه القضايا بصورة منتظمة ومنهجية في كافة هيئات وآليات الأمم المتحدة ذات الصلة..»
- ٦- قررت لجنة حقوق الإنسان في قرارها ١٩٩٤/٤٥، المعتمد في ٤ آذار/مارس ١٩٩٤، تعيين مقررة خاصة معنية بالعنف ضد المرأة بما في ذلك اسبابه وعواقبه. وقد مدت لجنة حقوق الإنسان فترة الولاية/التكليف في ٢٠٠٣، في دورتها التاسعة والخمسين في قرارها رقم ٤٥/٢٠٠٣ في ذات قرار لجنة حقوق الإنسان.
- ٧- قرار الجمعية العامة ٦٠/٢٥١ المعتمد في ١٥ مارس/آذار ٢٠٠٦.
- ٨- تتألف اللجنة من ٢٣ خبيراً يجري انتخابهم عن طريق تلك البلدان التي صادقت على الاتفاقية. ويخدم أعضاء اللجنة، وهم أشخاص ذوو مقام أدبي رفيع وكفاءة عالية في المجال المشمول بالاتفاقية، لفترة أربع سنوات ويجوز إعادة انتخابهم. ويخدم الخبراء بصفتهم الشخصية، برغم ترشيحهم من حكوماتهم، وليس بوصفهم مندوبين أو ممثلين عن بلدانهم الأصلية.
- ٩- التقرير المعني بأساليب عمل الهيئات المنشأة بموجب معاهدات حقوق الإنسان المتعلق بعملية إبلاغ الدول الأعضاء»، HRI/4. MC/2008/٥ حزيران / يونيو ٢٠٠٨، الفقرة ١٧ «ومع ذلك، فقد اعتمدت جميع الهيئات المنشأة بمعاهدات بشكل واسع نفس المنهج، الذي تتمثل سماته الأساسية في «إقامة حوار بناء» تشارك فيه جميع اللجان مع وفد من الدولة العضو التي ينظر في تقريرها، وإقرار ملاحظات/تعليقات ختامية، والإقرار بما أحرز من تقدم، والإشارة إلى الدولة العضو حيثما يلزم اتخاذ مزيد من الإجراءات».
- ١٠- المرجع السابق الفقرة ٤٥ «... تركز قائمة قضايا السيداو على البيانات والمعلومات التي تتطلب تحديثاً منذ أن يقدم التقرير أو أي معلومات تكميلية، إضافة إلى عدد من المسائل المعيارية التي تتعلق، على وجه التحديد، بالمصادقة على البروتوكول الاختياري الملحق بالاتفاقية وقبول التعديل على المادة ٢٠، الفقرة الأولى.» والفقرة ٥١ «يتمثل الدور الأساسي لقائمة القضايا المطروحة في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولجنة القضاء على التمييز العنصري واتفاقية حقوق الطفل واللجنة المعنية بالعمال المهاجرين في استجلاب معلومات إضافية أو تحديثها. كما توفر القائمة أيضاً لوفد الدولة العضو إشعاراً مسبقاً عن القضايا التي يرجح أن تعنى بها اللجنة.
- ١١- المرجع السابق، الفقرة ٥٩.

١٢- نظام الأمم المتحدة لمعاهدات حقوق الإنسان، صحائف وقائع حقوق الإنسان رقم ٣٠، ص ٣١.

١٣- التقرير المعني بأساليب عمل الهيئات المنشأة بمعاهدات حقوق الإنسان المتعلق بعملية تقديم الدول الأعضاء للتقارير، HRI/MC/2008/4، حزيران/يونيو ٢٠٠٨.

١٤- المرجع السابق ١٠٧.

١٥- المرجع السابق ١٠٨.

١٦- المرجع السابق ١١٠.

١٧- نظر المادة ٢١ من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

١٨- التقرير الخاص بأساليب عمل الهيئات المنشأة بمعاهدات حقوق الإنسان المتعلق بتقديم الدول الأعضاء لتقاريرها HRI/MC/2008/4، حزيران/يونيو، ٢٠٠٨، الفقرة ١٠٢.

١٩- انظر الإجراء الذي اعتمده اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في ١٩٩٧ (A/52/38/Rev.1، الفقرة ٤٨٠).

٢٠- ديباجة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، قرار الجمعية العامة 21 U.N. GOAR Supp (XXI)، 200A (رقم ١٦) في ٥٢، وثيقة الأمم المتحدة (1966) A/6316، مجموعة معاهدات الأمم المتحدة ٩٩٩، ١٧١، تاريخ بدء النفاذ ٢٣ مارس/ آذار ١٩٧٦.

ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قرار الجمعية العامة 21 UN 2200A (XX)، GOAR (ملحق رقم ١٦) وثيقة الأمم المتحدة (1966) A/6316، مجموعة معاهدات الأمم المتحدة 3، 1976، Can. T.S. 993 رقم ٤٦.

٢١- كريغ سكوت، «تكامل معايير حقوق الإنسان ونفاذيتها: نحو اندماج جزئي للعهدين الدوليين لحقوق الإنسان» (١٩٨٩) أوسغود هول إل جاي ٧٦٩؛ كريغ سكوت، «بلوغ ما بعد (بدون التخلي عن) تصنيف «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»» (1999) Hum. Rts. Q. 633 12.

٢٢- وزراء وممثلو الدول الآسيوية، اجتماع عقد في بانكوك في الفترة من ٢٩ مارس/ آذار إلى ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٣، إلحاقاً بقرار الجمعية العامة رقم ٤٦/١١٦ ديسمبر ١٩٩١ في إطار التحضير للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان.

٢٣- كونور جيرتي، 2005 Can Human Rights Survive?. The Hamlyn Lectures (كمبريدج: دار نشر جامعة كامبريدج، ٢٠٠٦)، ص ١٤١.

٢٤- سالي إنغل ميري، Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، ٢٠٠٦) ص ٢١١.

٢٥- قرار الجمعية العامة ٥٥/٣٦ الصادر في ٢٥ نوفمبر/ تشرين ثان ١٩٨١.

٢٦- نظر إعلان فيينا الفقرة ٣٨.

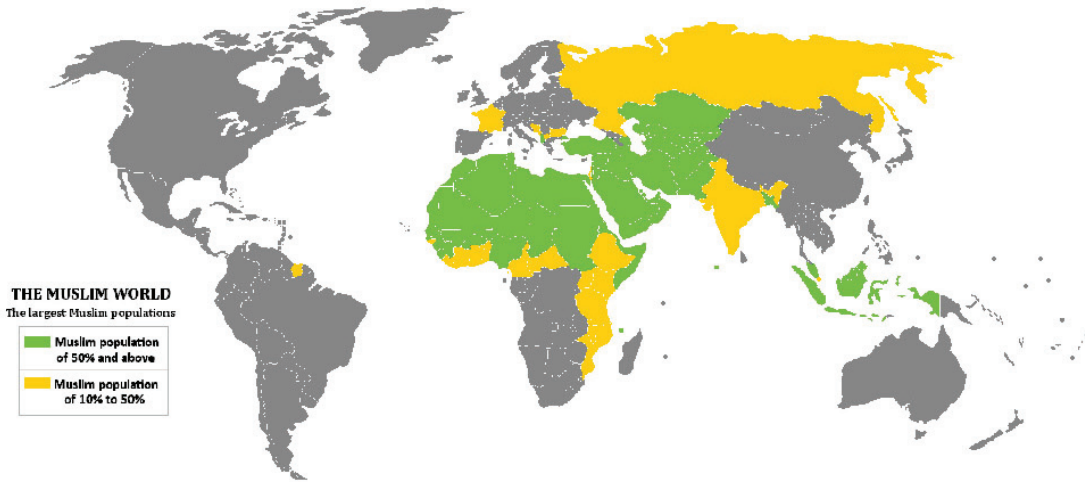
٢٧- انظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: تنص المادة ٣٠ على أنه «ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.» المنصوص عليها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاصين بحقوق الإنسان: وتنص المادة ٥ (١) على أنه «ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأية دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط أو القيام بأي عمل يهدف إلى إهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.»

٢٨- نظر الفقرة الديباجية في كلا العهدين، الدول الأعضاء «(إذ تدرك) أن على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات إزاء الأفراد الآخرين وإزاء الجماعة التي ينتمي إليها، مسئولية السعي إلى تعزيز الحقوق المعترف بها في هذا العهد ومرعاتها.»

مقدمة حول
الشريعة والمجتمعات
الإسلامية المعاصرة

١-٢ العالم الإسلامي:

الإسلام ديانة توحيدية تدور حول شهادة «أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». ويعتق الإسلام نحو خمس سكان العالم الذي يبلغ تعدادهم ٦ مليارات نسمة، يعيش معظمهم في الدول ذات الأغلبية المسلمة، ويبلغ عددها ٥٧ دولة على الأقل. ولعل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية هو ما يؤدي إلى سيادة الاعتقاد بأن أغلب المسلمين هم من أصول عربية. إلا أنه على النقيض، يشكل العرب ما لا يزيد عن ١٥٪ من المسلمين؛ إذ تعدّ إندونيسيا أكبر الدول الإسلامية من حيث العدد، يأتي بعدها باكستان ثم الهند ثم بنغلاديش ثم تركيا ثم مصر ثم نيجيريا. وينتشر المسلمون في جميع أنحاء العالم، ويعيشون في المجتمعات ذات الأغلبية أو الأقلية المسلمة. وتتباين الممارسات الدينية في هذه المجتمعات من منطقة إلى أخرى.



٢-٢ مصادر الشريعة الإسلامية:

تعتبر مرجعية الشريعة الإسلامية القائمة في القرآن والسنة «نموذجاً مفاهيمياً معيارياً لحياة يسودها العدل والحق قائماً في النص، وفي بعض البنود خفياً فيه» (أبو الفضل ٢٠٠١، ١٣). وهذه النصوص هي القرآن والحديث. وتتمثل مهمة الفقيه في التعاطي مع النص واستخراج القيم من النص وإبانته للمسلمين ليتبعوها في حياتهم. وتقوم الشريعة الإسلامية على مصادر أربعة، أولها وثانيها المصادر النصية للشريعة وهي القرآن والحديث، أما المصدران الآخران فيمثلان المصادر غير النصية ويشيران إلى عملية اشتقاق القانون. ويُطلق على هذه العمليات القياس والإجماع.

والقرآن هو كلام الله أنزله على نبيه محمد مُنْجِماً على مدار اثني وعشرين عاماً. وقد نزل الوحي على الرسول في مراحل مختلفة وفي أوقات مختلفة، وغالباً ما كان سبب النزول التجاوب مع الواقع الذي يعيشه مجتمع المسلمين المحيط بالرسول.

ويُقصد بالحديث مجموعة الروايات التي سجلت أقوال الرسول وأفعاله وسكاته. وهي تشكل المصدر الثاني للإرشاد النصي في استقاء الشريعة الإسلامية.

٢-٣ نظرة عامة على المدارس الفقهية:

في حين يعتنق أغلبية المسلمين المذهب السني، يعتنق عدد كبير آخر المذهب الشيعي. ويكمن الفرق الجوهرية بين المذهبين في مسألة الولاية. ففي حين تؤمن السنة بفكرة انتخاب ولي الأمر، يذهب الفكر الشيعي إلى أن الولاية تكليف إلهي.

وهناك أربعة مذاهب فقهية في المذهب السني، وهي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. أما المذاهب الشيعية فتشمل الجعفرية (تعرف أيضا بالاثني عشرية الأشعرية) والإسماعيلية والزيدية. وقد سُمي اسم كل مذهب من هذه المذاهب باسم مؤسسه الذي أسس منهجته الفقهية. شبكات حقوق المرأة الإقليمية والأقاليمية (بين الأقاليم) والدولية والعابرة للحدود خلال سبعينيات وثمانينيات

مؤسسو المذاهب الفقهية الإسلامية وأماكنها:

المذهب	مؤسس المذهب (توفي في)	أماكن تطبيق المذهب في العصر الحديث
المذاهب الفقهية السنية		
المذهب الحنفي	الإمام أبو حنيفة (المتوفى في ١٥٠هـ/٧٦٧ م)	مصر وشبه القارة الهندية وسوريا والأردن وفلسطين وتركيا والبلقان
المذهب المالكي	الإمام مالك (المتوفى في ١٧٩هـ/٧٩٥ م)	غرب أفريقيا والجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا وليبيا والكويت والبحرين وإمارتا دبي وأبو ظبي
المذهب الشافعي	الإمام الشافعي (المتوفى في ٢٠٤هـ/٨٢٠ م)	السودان وإثيوبيا والصومال واليمن الشمالية وإندونيسيا وماليزيا والفلبين
المذهب الحنبلي	الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى في ٢٤١هـ/٨٥٥ م)	المملكة العربية السعودية وقطر وشمال شرق عمان وبقية الإمارات العربية المتحدة.
المذاهب الفقهية الشيعية		
الاثنا عشرية / الجعفرية	الإمام جعفر الصادق (المتوفى في ١٤٨هـ/٧٦٥ م)	مصر وشبه القارة الهندية وسوريا والأردن وفلسطين وتركيا
الزيدية	الإمام زيد بن علي (المتوفى في ١٢٢هـ/٧٤٠ م)	اليمن
الإسماعيلية	الفاضي النعمان (المتوفى في ٣٦٣هـ/٩٧٤ م)	أقليات توجد بشكل رئيسي في وسط آسيا وجنوبها وأفريقيا والشرق الأوسط

وتتباين الاختلافات بين هذه المذاهب وتقتصر على المناهج الشرعية. ويتميز المذهب الحنفي بميله للاعتماد على الرأي، والشافعي بميله للاعتماد على الحديث، والمالكي على الأحاديث المدنية تحديداً.

٢-٤ الشريعة الإسلامية في الدراسات الغربية:

يعود تاريخ الدراسات الغربية حول الشريعة الإسلامية إلى الحقبة الاستعمارية، حيث سعت القوى الاستعمارية إلى إيجاد سبل أكثر فعالية في إحكام سيطرتها على الشعوب التي ضمتها حديثاً، فظهر محوران شائعان في المرحلة الأولى لدراسة الشريعة، أولهما كان النظر للشريعة الإسلامية باعتبارها نظاماً قانونياً ذات تفاصيل فقهية محدودة، بلغ أوجه في القرن الثامن الميلادي؛ إلا أن هذا النظام قد انتهى إلى الأبد. وأدى ذلك إلى ظهور المحور الثاني، الذي تناول فكرة انتهاء الشريعة أو انهيارها كنتاج للركود والتبمس والتكاسل بالاعتماد على تقليد العلماء السابقين دون تغيير. وأدى تصوير الشريعة هذا على أنها نظام محتضر غير قابل للتكيف عفا عليه الزمن ويفتقر إلى الحجج القوية إلى خلوص المستشرقين إلى أن الشريعة الإسلامية معرضة للفناء وأن انتهاءها وشيك.

غير أن استمرار الشريعة في عصري الحداثة وما بعد الحداثة دفع إلى إعادة تقييم هذه التكهانات. واستجابة لذلك، أعاد المستشرقون النظر في تاريخ الشريعة الإسلامية وتوصلوا إلى أنها نظام قانوني يختلف اختلافاً تاماً عما عهدوه في النظم القانونية الغربية. إلا أنهم وجدوا أن الفلسفة القانونية للشريعة الإسلامية ليست بأقل ثراءً أو تعقيداً أو تفصيلاً بأية حال. وأنهم تظل جامدة أو راكدة. فالشريعة لها آلياتها التي سمحت لها بالتغير وتطوير الفكر القانوني.

وقد دمرت الحقبة الاستعمارية في العالم الإسلامي النظام التقليدي للشريعة الإسلامية على نحو يتعذر إصلاحه، برغم ما تتمتع به من حيوية ودينامية داخلية. ولعل أحد أبرز الأحداث هو الدمار والاندثار النهائي لمعظم الأطر المؤسسية، وإن لم يكن كلها، التي أسهمت في ظهور الفقهاء وإنتاج الدراسات الفقهية. فقد أتى الاستعمار بقوانين استعمارية إلى المجتمعات الإسلامية. فحلت القوانين الاستعمارية محل القوانين المحلية في معظم مجالات الحياة العامة. وظل قانون الأسرة هو المجال القانوني الوحيد الذي احتفظ ببعض ملامحه التقليدية.

وأدى ذلك إلى نشوء وضع شائه. إذ اتخذ قانون الأسرة الإسلامي شكلاً جديداً في رداء استعماري، ففقد ممارسوه التقليديون دعائمهم المؤسسية والنظامية وأصبح ممارسوه الجدد يفتقرون إلى الحد الأدنى من التدريب على القانون القديم. وما بقي في النهاية من قانون الأحوال الشخصية الإسلامي كان عبارة عن مزيج من الشريعة وأحكام مستوردة من قوانين القوى الاستعمارية. وأصبحت قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية هي نقطة الالتقاء التي تجمع الهوية الإسلامية

والشرعية الثقافية نظراً لكونها المجال الوحيد من مجالات الشريعة الذي «نجا» من الحقبة الاستعمارية. ففي حين تهيأ الكثير من مجالات القانون للتغيير وتعرض له، ظلت قوانين الأسرة أو ما عرف بعد ذلك بقوانين الأحوال الشخصية أقل تجاوباً للواقع المتغير للمجتمعات الإسلامية.

وتسترشد النقاشات المعاصرة الدائرة حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان إلى حد كبير بهذه التركيبة الاستعمارية وانتصار الحداثة على التقليد. وتراوحت الردود الإسلامية ما بين رفض قاطع لمعايير حقوق الإنسان الغربية المنشأ إلى إجراء إصلاحات نظامية غير محدودة تهدف إلى مواءمة الشريعة مع قواعد حقوق الإنسان ومعاييرها. وتختلف جهود الإصلاح المعاصرة من سياق إلى آخر. ففي البلدان ذات الأغلبية المسلمة، ينصب التركيز على مواءمة الأطر التشريعية الوطنية مع التزامات حقوق الإنسان الدولية.

٢-٥ الحركة النسوية الإسلامية والإصلاح القانوني في العالم الإسلامي:

تطور الإصلاح القانوني على يد الحركة النسوية الإسلامية تطوراً كبيراً على مدار العشرين عاماً الماضية. فقبل ظهور حركة الإصلاح النسوية، كان غالباً ما يتم التطرق لشئون المرأة المسلمة بلهجة دفاعية. فانبرى علماء مثل عبد الرحمن دوي (١٩٨٩) وجمال بدوي (١٩٩٩) ومرضى مطهري (١٩٨١) لكشف الموقف التقدمي للإسلام فيما يتعلق بالوضع الروحاني للمرأة وحقوقها في الملكية وحقوقها التعاقدية التي يكفلها الإسلام مقارنة بالمسيحية. وأوضحوا أنه في حين تحمّل المسيحية المرأة مسؤولية سقوط الجنس البشري، يحمّل الإسلام آدم وحواء على السواء مسؤولية عصيان أمر الله. وفي حين أن الزواج المسيحي يسلب المرأة صفتها القانونية في حيازة الأملاك، ظلت المرأة المسلمة مسئولة كاملة عن ممتلكاتها عند الزواج. ومع احتفاء هذه الدراسات بالسمت التقدمي للشريعة الإسلامية، فقد اشتركت جميعاً في رأيها حول علاقات النوع الاجتماعي المؤيد لفكرة تكميل الأدوار الاجتماعية للرجل والمرأة بعضها بعضاً. وحددت الهيكل المثالي للعلاقة بين الجنسين في الإسلام على أنه نظام للتكامل بين الجنسين. وذهب هؤلاء العلماء إلى أن الأدوار التي رسمها الله للرجل والمرأة مناسبة تماماً لتحقيق الحياة الإسلامية السليمة المكملة. وتمثل أحد الجوانب المميزة لهذه الدراسات الأولى حول المرأة والقانون الإسلامي في سكوتها جميعاً عن البنى الذكورية للمرجعية التي انبنى عليها القانون.

ومن بين ممثلي التوجه الجديد على درب الإصلاح القانوني النسوي النزعة تبنغ أسماء مثل عزيزة الحبري (٢٠٠١) وزيبا مير حسيني (٢٠٠٣) ونيرة توحيد (٢٠٠٣) وكيشيا علي (٢٠٠٦). فتقدم دراساتهن حلولاً تستبدل الحلول السابقة التي عرضتها التحليلات الأولى للقضايا التي تواجه المسلمات. وتتسم هذه الدراسات بتزايد مستوى الدقة والتعقيد فيها، ولعلها توصف بالدراسات

القانونية للنسويات المسلمات. وهناك ثلاثة مسارات فكرية ملحوظة في عملية الإصلاح القانوني التي قامت بها الحركة النسوية الإسلامية. فيمثل فكر عزيزة الحبري إطاراً لإعادة تفسير الشريعة، بينما تمثل دراسات نيرة توحيدي إطاراً لإجراء إصلاح هيكلية. ويمكن القول بأن المقاربة التي تنتهجها توحيدي هي مقاربة أكثر شمولاً. وتدخل أعمال باحثات أخريات مثل كيشيا علي وزيبا مير حسيني في إطار الإصلاح المفاهيمي. فترى كيشيا علي ضرورة زيادة النماذج المفاهيمية وتوسيع نطاقها، تلك النماذج التي تهدف إلى استرجاع التفاصيل الفلسفية والأخلاقية للمصاعب التي واجهتها المرأة في الشريعة الإسلامية (٢٠٠٦، ١٥٤). وترى زيبا مير حسيني إعادة صياغة وتقييم شاملين للمنظومة النظرية والمفاهيمية التي تشكل الشريعة الإسلامية. وتهدف هؤلاء الباحثات، بشكل جماعي، إلى سد الفجوة بين الطموحات القانونية والواقع القانوني للمرأة المسلمة.

ولا يتوجب على الدراسات النسائية التشكك فحسب في الاستنتاجات القانونية كي يتسنى لها التأثير في حياة المرأة وخبراتها، بل إن عليها كذلك أن تتناول مناهج التحقيق القانوني وأساليبه. وتفرض هؤلاء الباحثات تحدياً أمام المصادر التقليدية للمرجعية في الشريعة الإسلامية علاوة على ما تتحنه من فرص عديدة للإصلاح. فقد تمكنت الباحثات النسائيات، عن طريق تحدي سلطة من زعموا لأنفسهم الحق في رسم القانون، من تغيير طبيعة المناقشات حول الإصلاح. وتتيح أعمالهن فرصة للخوض في القضايا التي تواجه المرأة على نحو أكثر تفصيلاً، فضلاً عن طرح حلول ممكنة فيما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية.

ولعل ما يميز هذه الدراسات الجديدة هو القول بالمساواة بين الجنسين. وتمثل هذه الآراء ثمار ما أنتجته دراسات نسائية سابقة على يد مؤرخات من أمثال فاطمة مرنيسي وليلى أحمد. إذ كتبت كلتاهما أعمالاً نقدية حادة عن الطبيعة الذكورية للمجتمعات الإسلامية القديمة، مع دفعهما بأن رسالة الإسلام تحض على المساواة. وظهرت أعمال أخرى تكمل ما بدأتاه لعلماء قرآن من أمثال رفعت حسن (١٩٩٤) وآمنة ودود (١٩٩٩) وأسماء بارلاس (٢٠٠٤)، الذين استطاعوا، من خلال تناول القرآن باعتباره نصاً يدعم المساواة بين الجنسين، الخروج بتفسير جديدة للنص القرآني تتسم بعمقها ومراعاتها لحساسيات النوع. وقد أنتج هؤلاء الباحثون، مجتمعين، كماً ضخماً من الأعمال يمكن أن يبنى عليه المزيد من الإصلاحات القانونية المراعية لاعتبارات النوع الاجتماعي.

ويبدو أن مقاربة الإصلاح القانوني التي تحمل لواءها كلا من كيشيا علي وزيبا مير حسيني هي النموذج الإصلاحي الأوسع نطاقاً. إذ تتناول كتاباتهما النقدية المفهوم الذي يقوم عليه الزواج في قانون الأسرة الإسلامي. فترى كيشيا علي أن الإطار التحليلي للفكر القانوني الذكوري ملائم لتحقيق العدل بين الجنسين. فتقترح، على سبيل المثال، أن «الإصلاح طويل الأمد وواسع المدى لنظام الطلاق يقتضي إصلاحاً أعمق للبنية الأساسية للزواج الإسلامي ذاته» (٢٠٠٦، ٣٦).

ويستهدف الإصلاح الذي تتصوره كيشيا علي الافتراضات الأساسية التي تشكل أساسات بنية الأسرة في الشريعة الإسلامية. وتتسم اقتراحاتها باستهدافها تحقيق تحول اجتماعي، واتساع نطاقها، وانطوائها على إمكانية تحقيق إصلاح نموذجي بعيد المدى، وتمثل كذلك منبراً قد يكون مفيداً في استمرار الحوار بين قانون حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية.

المراجع (الإنجليزية):

- Abou El Fadl. Khaled. Speaking in God's Name: Islamic Law. Authority and Women. Oxford: Oneworld. 2001.
- Abu-Lughod. Lila. «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others.» American Anthropologist 104. no. 3 (2002): 783-90.
- Ahmed. Leila. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate: Yale University Press. 1993.
- al-Hibri. Azizah Yahia. «Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities.» Journal of Law and Religion XV. no. 1&2 (2001-2002).
- Ali. Kecia. Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an. Hadith. and Jurisprudence. Oxford: Oneworld. 2006.
- Badawi. Jamal A. Gender Equity in Islam. Indiana: American Trust Publications. 1999. Reprint. 2.
- Barlas. Asma. «Believing Women» In Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Karachi: SAMA. 2004.
- Doi. Abdul Rahman. Women in Shari'ah (Islamic Law). UK: Taha Publishers Ltd.. 1989.
- Hallaq. Wael. «Can the Shari'a Be Restored?» In Islamic Law and the Challenges of Modernity. edited by Barbara Freyer Stowasser Yvonne Yazbeck Haddad: Rowman Altamira. 2004.
- «What Is Shari'a?» In Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law (2005-2006). edited by Martin Lau Eugene Cotran. Victor Kattan. 151-80. Leiden: Brill Academic Publishers. 2007.

- Hassan. Riffat. Riffat Hassan: Selected Articles. Grabels: Women Living Under Muslim Laws. 1994.
- Mernissi. Fatima. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Harem Politique. English. Reading, Mass. : Addison-Wesley Pub. Co., 1991.
- Mir-Hosseini. Ziba. «The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform.» Brill 1. no. 1 (2003).
- Mutahhari. Murtazá. The Rights of Women in Islam. 1st ed. Tehran. Iran: World Organization for Islamic Services. 1981.
- Schacht. Joseph. An Introduction to Islamic Law. Oxford Oxfordshire] ; New York: Clarendon Press. 1982.
- Seedat. Fatima. «Feminist Perspective on Islamic Legal Thought.» McGill University. 2005 Unpublished Paper.
- Sonbol. Amira El-Azhary. «The Genesis of Family Law: How Shari'Ah, Custom and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes.» In Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family, edited by Zainah Anwar. Kuala Lumpur: Musawah. 2009.
- Tohidi. Nayereh. «Women's Rights in the Muslim World: The Universal-Particular.» HAWWA 1. no. 2 (2003).
- Wadud. Amina. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York ; Oxford :: Oxford University Press. 1999.
- Zubaida. Sami. Law and Power in the Islamic World. New York: I.B. Tauris 299

حقوق القيادة السياسية
للمرأة في صكوك حقوق
الإنسان الدولية

تقترن الحقوق السياسية بالمواطنة. فيتمثل أحد عناصرها في «حق كل مواطن في أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية» (العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة ٢٥)، وهو الحق في التصويت أو أهلية الترشح للانتخاب في كافة الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام.^١ وقد جرى تفسير إدارة الشؤون العامة تفسيراً واسعاً ويشمل «ممارسة السلطة السياسية، وعلى وجه الخصوص، السلطات التشريعية والتنفيذية والإدارية؛ وهو يشمل شتى أوجه الإدارة العامة كما يخص تحديد وتنفيذ السياسة العامة التي ستتبع على الأصعدة الدولية والوطنية والإقليمية والمحلية.^٢ فيمكن أن يشارك المواطنون في إدارة الشؤون السياسية من خلال ممثلين عنهم يتم انتخابهم انتخاباً عاماً، أو بممارسة «النفوذ من خلال المناقشات العامة والحوار مع ممثليهم، أو من خلال قدرتهم على تنظيم أنفسهم. وتعزز هذه المشاركة بضمان حرية التعبير والاجتماع وتكوين الجمعيات».^٣ وقد اعتمدت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان توصية عامة ورد فيها أن «الحق في حرية تكوين الجمعيات، بما في ذلك الحق في تكوين منظمات تعنى بالشؤون السياسية والعامة والالتحاق بهذه المنظمات، يعتبر إضافة أساسية للحقوق المحمية بموجب المادة ٢٥.»^٤ وفيما يتعلق بحق الانتخاب، تحدد التوصية العامة ذاتها أنه ينبغي التغلب على عقبات معينة من قبيل الأمية والفقير أو ما يعيق حرية التنقل من أجل ممارسة هذا الحق بصورة فعلية.^٥

فقد واجهت المرأة صعوبات في الحصول على حقوق المواطنة القائمة على اعتبارات النوع الاجتماعي، برغم دخول أول صكوك الأمم المتحدة التي تقر الحقوق السياسية حيز النفاذ في عام ١٩٥٤^٦ - أي أكثر من عشرة أعوام قبل صدور العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. فتنص اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة على أن تنفيذ مبدأ تساوي الرجال والنساء في الحقوق المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعني منح الرجال والنساء المساواة في التمتع بالحقوق السياسية وممارستها.

وتولي اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أهمية خاصة لمشاركة المرأة في الحياة العامة في بلدها. وتشدد ديباجة الاتفاقية على ما يلي:

«(...) التمييز ضد المرأة يشكل انتهاكاً لمبادئ المساواة في الحقوق واحترام كرامة الإنسان، ويعد عقبة أمام مشاركة المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، في حياة بلدهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويعوق نمو رخاء المجتمع والأسرة ويزيد من صعوبة التنمية الكاملة لإمكانات المرأة في خدمة بلدها والبشرية. فمشاركة المرأة مشاركة كاملة وعلى قدم المساواة في الحياة السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي (...) هما من أهداف المجتمع الدولي ذات الأولوية»^٧

وفي عام ١٩٩٥، أوضح إعلان ومنهاج عمل بيجين أن «اشتراك المرأة في الحياة السياسية على قدم المساواة يؤدي دوراً بالغ الأهمية في عملية النهوض بالمرأة بشكل عام. فاشتراك المرأة في عملية صنع القرار على قدم المساواة لا يعد مطلباً من مطالب العدالة والديموقراطية البسيطة فحسب وإنما يمكن اعتباره كذلك شرطاً ضرورياً لمراعاة مصالح المرأة فبدون اشتراك المرأة اشتراكاً فعالاً وإدخال منظورها في كافة مستويات صنع القرار، لا يمكن تحقيق الأهداف المتمثلة في المساواة والتنمية والسلام»^١.

وتوضح المادة السابعة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أن على الدول الأطراف اتخاذ تدابير للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامّة للبلد، مشددة على حق المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، في:

- لتصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة، والأهلية للانتخاب لجميع الهيئات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع العام؛
- المشاركة في صياغة سياسة الحكومة وفي تنفيذ هذه السياسة، وفي شغل المناصب العامة وأداء جميع الوظائف العامة على جميع مستويات الحكومة؛
- المشاركة في أية منظمات وجمعيات غير حكومية تهتم بالحياة العامة والسياسية للبلد.

وتنص التوصية العامة رقم ٢٣ لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، تمشياً مع التوصية العامة للجنة المعنية بحقوق الإنسان حول المادة ٢٥ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، على أن: «مفهوم إدارة الشؤون العامة والسياسية في بلد ما هو مفهوم واسع، يشير إلى ممارسة السلطة السياسية، لا سيما ممارسة السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية والإدارية. ويشمل المصطلح جميع جوانب الإدارة العامة وصياغة السياسات وتنفيذها على الصعيد الدولي والوطني والإقليمي والمحلي. كما يشمل المفهوم أيضاً العديد من مناحي المجتمع المدني، بما في ذلك المجالس العامة والمجالس المحلية وأنشطة المنظمات من قبيل الأحزاب السياسية والاتحادات العمالية والرابطات المهنية والصناعية والمنظمات النسائية والمنظمات الأهلية وغيرها من المنظمات المعنية بالحياة العامة والسياسية.»

وفضلاً عن ذلك، تنص المادة الثامنة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على أن المرأة لها نفس الفرصة المتاحة للرجل «في تمثيل حكوماتها على المستوى الدولي والاشتراك في أعمال المنظمات الدولية».

وأحد العوائق التي تواجه المرأة في معرض سعيها لممارسة حقوقها السياسية ممارسة فعلية هو «التفرقة الواضحة بين المجال الخاص (المتصل بإنجاب الأطفال وتربيتهم) والمجال العام»^٢. ومعلوم تماماً الدور الذي تلعبه التقاليد الثقافية والمعتقدات الدينية في حصر أنشطة المرأة في المجالات

الخاصة وإقصائها من المشاركة النشطة في الحياة العامة، ويقترح، على سبيل المثال، إعفاؤها من المهام المنزلية لتمكينها من المشاركة الكاملة في الحياة العامة. ونتيجة لذلك، فمن المهم التصدي لـ «انعدام الخدمات، وتخلف الرجل عن تقاسم المهام المتصلة بتنظيم الأسر المعيشية وبرعاية الأطفال وتربيتهم»^{١٠} وعلاوة على ذلك، فقد لوحظ أن العديد من الدول والعادات والقوالب الاجتماعية والثقافية النمطية تثني المرأة أو تعوقها عن ممارسة حقها في التصويت والمشاركة في الحياة العامة.^{١١} فمثلاً، أشار إعلان ومنهاج عمل بيجين إلى أن «التنشئة الاجتماعية والقبولية السلبية للمرأة والرجل، بما في ذلك القبولية عن طريق وسائل الإعلام، تؤكد الاتجاه المتمثل في استمرار عملية صنع القرار السياسي حكراً على الرجل»^{١٢}.

وقد أشارت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة، في عدد من التقارير التي أصدرتها، إلى أن «استمرار المواقف القائمة على السلطة الأبوية، والقوالب النمطية المتأصلة بشأن الأدوار والمسؤوليات المنوطة بالمرأة والرجل في الأسرة والمجتمع تتجلى في الخيارات التعليمية المتاحة للمرأة ووضعها في سوق العمل، وتدنى مستوى مشاركتها في الحياة السياسية والعامة»^{١٣}.

وفي حين يمكن تحقيق المساواة بحكم القانون (رسمياً) بإجراء إصلاحات على القوانين والسياسات حتى يمكن لهذه القوانين التعامل مع الرجال والنساء على أساس من الحيادية، فإن تحقيق المساواة بحكم الواقع (موضوعياً) أشد صعوبة. وتتعلق المساواة بحكم الواقع بتأثير القوانين والسياسات والممارسات على خبرات النساء. وللتصدي لعدم المساواة هذا،^{١٤} قد يلزم استخدام تدابير مؤقتة ويمكن أن تشمل «اتخاذ تدابير لصالح المرأة من أجل تخفيف الظروف التي تؤدي إلى استمرار التمييز أو كبحها».

وترد الإشارة في المادة الرابعة إلى استخدام تدابير خاصة مؤقتة من أجل الإنفاذ التام للمادتين السابعة والثامنة.^{١٥} وللتوضيح، فإن هذه التدابير المؤقتة كانت قد أوصت بها المملكة العربية السعودية بغرض «التعجيل بزيادة مشاركة المرأة وتمثيلها في مجلس الشورى وفي غيره من الهيئات المنتخبة والمعينة في كافة المجالات وعلى مختلف صعد الحياة العامة والسياسية»^{١٦}.

وتنص التوصية العامة ٢٣ الصادرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على أنه «في الحالات التي وضعت فيها البلدان إستراتيجيات مؤقتة فعالة في محاولة لتحقيق المساواة في المشاركة، تم تنفيذ طائفة واسعة من التدابير، منها تعيين مرشحات ومساعدتهن مالياً وتدريبهن، وتعديل الإجراءات الانتخابية، وتنظيم حملات تستهدف تحقيق المساواة في المشاركة وتحديد أهداف وحصص عددية، وتدابير تهدف إلى تعيين نساء في مناصب عامة مثل الجهاز القضائي أو الفئات الفنية الأخرى، تضطلع بدور أساسي في الحياة اليومية لكل المجتمعات»^{١٧}.

وأوصت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة باتخاذ تدابير أخرى بغية التصدي للسلوكيات النمطية الصارخة حول أدوار المرأة والرجل ومسئولياتهما. ويتضمن ذلك القوالب النمطية غير المعلنة التي يترتب عليها استمرار التمييز ضد النساء والفتيات في كافة مناحي حياتهن. ويتمثل الهدف من هذه التدابير في تعزيز إحداث تغييرات في سلوكيات المرأة والرجل وتصورتها فيما يتعلق بدور كل منهما داخل الأسرة المعيشية، ومع عائلتهما، وفي العمل، وفي المجتمع ككل بغرض الإقرار بكرامة المرأة. وتشمل هذه التدابير ما يلي:

- تدريب هيئة التدريس على قضايا المساواة بين الجنسين ومراجعة الكتب والمناهج المدرسية بغية القضاء على القوالب النمطية الخاصة بأدوار كلا الجنسين،
- نشر المعلومات حول الاتفاقية من خلال كافة مستويات المنظومة التعليمية، بما في ذلك تعليم حقوق الإنسان والتدريب على الوعي بالنوع الاجتماعي، بغرض تغيير الرؤى والسلوكيات النمطية القائمة فيما يتعلق بأدوار المرأة والرجل،^{١٨}
- نشر الوعي وإطلاق حملات تعليمية موجهة إلى النساء والرجال، والفتيات والفتيان، والقادة الدينيين بغية القضاء على القوالب النمطية المتصلة بالأدوار التقليدية للجنسين في الأسرة والمجتمع،^{١٩}
- إطلاق حملات لنشر الوعي بين النساء والرجال، وتشجيع وسائط الإعلام على إظهار المرأة بصورة إيجابية، وتعزيز تساوي مركز المرأة والرجل ومسئولياتهما في المجالين الخاص والعام،^{٢٠}
- تشجيع الرجال على تحمل نصيبهم العادل من الأعباء المنزلية حتى تتمكن المرأة من تكريس وقتاً للحياة العامة والسياسية،^{٢١} وتأكيد التوصية الصادرة عن إعلان ومنهاج عمل بيجين التي تنص على أن «تستلزم تنشئة الأطفال المشاركة في تحمل الوالدين للمسئولية وكذلك المرأة والرجل والمجتمع ككل. ويجب ألا تشكل الولادة والأمومة والأبوة ودور المرأة في الإنجاب أساساً للتمييز ولا تعوق مشاركة المرأة مشاركة كاملة في المجتمع.»^{٢٢}

حقوق المرأة في القيادة السياسية في المجتمعات المسلمة:

جرى العرف في الدراسات الرئيسية للباحثين المسلمين على قصر الأدوار القيادية على الرجل وحرمان المرأة تماماً من تولي مهام القيادة العامة. فترى الأغلبية العظمى من علماء الشريعة التقليديين أن للولاية عناصر يجب توافرها في الولي وهي:

- أن يكون ذكراً حراً،
- أن يكون مكلفاً،
- أن يكون متصفاً بالتقوى،
- وأن يكون ملماً بأحكام الشريعة (مصري ١٩٩٤، ٦٢٥)

غير أن ثمة آراء لأقلية، منهم ابن حزم (المتوفى في ٤٥٦هـ/١٠٥٤م)، ذهبت إلى مقبولية تولي المرأة لجميع المناصب عدا الولاية العظمى. وأجاز الإمام أبو حنيفة (المتوفى في ١٤٨هـ/٧٦٥م) للمرأة تولي المناصب العامة وكذلك منصب القضاء في الأمور التي يجوز فيها قبول شهادتها. ويذهب الإمام ابن جرير الطبري (المتوفى في ٣١٠هـ/٩٢٣م) إلى أبعد من تولي المرأة المطلق للمناصب العامة إلى توليها أيضاً شؤون الدولة (ابن حجر ١٩٨٠). ويروى أيضاً عن اتخاذ الإمام مالك بن أنس (المتوفى في ١٧٩هـ/٧٩٥م) رأياً مماثلاً وإن كان لا يعتمد هذا الرأي من فقهاء المالكية إلا أقلية (سنوسي ٢٠٠١).

وثمة إجماع بين فقهاء المسلمين على أن المرأة قد تعد من بين أبرز المفكرين في العلوم الإسلامية التقليدية، بل هي بالفعل كذلك. فقد تمثلت أبرز إسهامات المرأة في علوم الحديث. ومن ثم، فيضع العلماء فتاوى المرأة على درجة فتاوى الرجل (فاضل ١٩٩٧، ١٩٠). وبالمثل، تتساوى الأحاديث التي روتها النساء مع الأحاديث التي رواها الرجال. ومن الغريب أنه برغم إجازة العلماء فتوى المرأة أو وضع فتاوها في مصاف فتاوى الرجل، فإنهم يمنعون عليها الحق في تولي منصب القضاء.^{٣٣} ويقول محمد فاضل، وهو أحد العلماء المعاصرين، أن ذلك يعود إلى تفرقة القدماء أيضاً بين أنشطة المرأة الخاصة والعامة، واعتبارهم القضاء شأنًا عامًا.

وينقلنا ذلك إلى السبب الثاني لمنع بعض العلماء الولاية على المرأة ألا وهو أن الولاية قد تستلزم انخراط المرأة في العمل بحرية مع الرجل في السياقات العامة وخارج منزلها، وهو الوضع الذي لا تقبله أغلبية العلماء. فالمجال العام هو مجال الرجل. ولذا، فمع تغير الجانب العام المتعلق بأنشطة المرأة القانونية، يجب أيضاً أن تتغير رخص انخراط المرأة في المجال العام (فاضل ١٩٩٧، ١٩٤). ويمكن أن نستنتج من هذا الرأي أن السبب وراء إقصاء المرأة عن تولي المناصب القيادية هو الاعتقاد بأن المرأة أقل خبرة في الحياة العامة أو لأن العلماء لا يحبذون تشجيع مشاركة المرأة في المجال العام.

وتتمثل المقدمة الثالثة التي يرتكن إليها العلماء في منعهم ولاية المرأة، لا سيما تولي شؤون الدولة، في اقترانها بقيادة الجيوش. وهو ما يستتبع قيادة الجيوش في المعارك وإمامة الناس في الصلاة. فيرى العلماء أنه لا يمكن الجواز للمرأة بالقيام بهذه الأعمال. ورداً على ذلك، يرى العالم المعاصر مصطفى هاشم كمالى أن القياس بين وضع المرأة قاضية ووضعتها كقائدة للدولة أمر إشكالي. وعليه، يؤيد كمالى موقف ابن جرير الطبري (المتوفى في ٣١٠هـ/٩٢٣م) الذي رأى هو أيضاً أن هذا القياس قياس شاذ أو قياس مع الفارق. فبالنسبة لكمالى تتمثل «المهمة الرئيسية للقاضي في فهم الشريعة وتطبيقها، والرجل والمرأة في ذلك سواء.» (٢٠٠٨، ٢٠٨)

وبالرغم من تنوع الأسباب التي يسوقها العلماء لتقييد تولي المرأة القيادة، فهناك مجموعة مناظرة من الآراء حول متى، وكيف، يمكن للمرأة تولي الأمر. فيرى ابن صلاح وأبو حنيفة وابن حزم جميعهم أن الذكورة لا تمثل شرطاً جوهرياً لتولي منصب القضاء. فيستخدم أبو حنيفة جواز قبول شهادة المرأة في بعض الحالات للدفع بجواز تولي المرأة للقضاء في المجالات القانونية التي تُقبل فيها شهادتها. فيرى أن «سلطة القاضي تصبح باطلة ما لم يكن لديه المؤهلات اللازمة لأن يكون شاهداً». وعليه، فيقول إنه طالما يجيز القانون للمرأة الشهادة في بعض مجالات القانون فمن الملائم للمرأة إذن أن تتولى القضاء، على الأقل في مجالات القانون هذه. ويستخدم ابن حزم مثال الخليفة عمر بن الخطاب (المتوفى في ٢٣هـ/٦٤٤م) الذي ولى امرأة تدعى الشفاء بنت عبد الله الحسبة على الأسواق. أضاف إلى ذلك أن هناك آراء لابن جرير الطبري والحسن البصري (المتوفى في ١١٠هـ/٧٢٨م)، وكلاهما يتفقان على الذكورة شرطاً لتولي القضاء. فيقولان إنه لما كانت المرأة يجوز لها أن تكون فقيهة، أي من أصحاب الفتوى الذين يصدرون أحكاماً تتطلب فكراً وتحليلاً دقيقين، فيمكنها إذن أن تتولى القضاء. (محمد وآخرون ٢٠٠٧، ١٦٧)

و تستند مقاومة ولاية المرأة إلى حد كبير إلى طريقة تفسير العلماء للآية القرآنية التالية:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾ (النساء: ٣٤)

ويرى ابن كثير، المتوفى في (٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، مع علماء آخرين، في تفسير الآية أن «الرجل قيم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت. فالله سبحانه وهب الرجل صفات القوام، كالشجاعة والقوة والاكتمال ورشادة العقل. فالمرأة تحتاج لحماية الرجل وشجاعته المعنوية والجسدية. ومفهوم القوام في هذه الحالة لا يعني أن يستخدم المرء سلطته كما يشاء. فالقوام تعني المودة والحماية والتوجيه والتعليم والإنسانية في السلطة» (ابن كثير). ولا يتناسب هذا الوصف للرجل بالشجاعة والمرأة بالاحتياج إلى الحماية مع تصور ولاية المرأة. فهو يصور المرأة تابعاً يحتاج إلى توجيه الرجل وعقله.

وعلى النقيض، يذهب علماء مثل الشيخ محمد شلتوت إلى أن المستوى الأساسي لهذه السلطة لا يشير إلى القوام على المرأة، بل يشير إلى مسؤولية الرجل عن المرأة (غير محدد، ١٥٩-٢٦٨). فالرجال مكلفون بمسؤولية إعالة أفراد أسرهم من النساء، وعليهم التزام معترف به قانونياً بتوفير الاحتياجات الحياتية الأساسية للمرأة وأسررتها المباشرة والممتدة، من غذاء ومأوى وملبس.^{٢٤}

ويرى علماء آخرون أن الآية تشير إلى ترتيب للجنسين، يكون للرجل فيه القوامة على المرأة. ومن هذا المنظور، يعطي العلماء الرجل سلطة إدارة شؤون المرأة واتخاذ القرارات لها وتحديد اختياراتها في إطار أسرتها المباشرة وأسرتها الممتدة. وعليه، فلا يجوز للفتاة الزواج دون إذن أبيها، أما الابن فيجوز له ذلك، وتخضع الزوجة لأمر زوجها. وينسحب هذا القول على منع المرأة من تولي مناصب القيادة العامة.

كما يبرر العلماء الرأي القائل بوجوب عدم ولاية المرأة استناداً إلى الحديث الشريف الذي يحذر من أخطار تولي المرأة أمور المجتمع:

«عندما بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم أن الفرس ولوا عليهم ابنة قسرى قال: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة!» (البخاري، المجلد الخامس، الكتاب التاسع والخمسين، رقم ٧٠٩)

ورأوي الحديث هو أبو بكر، وهو أحد صحابة الرسول، رواه أثناء موقعة الجمل (٣٦هـ/٦٥٦م)، التي قادت فيها السيدة عائشة زوج الرسول جمعاً من أتباعها في المعركة. وحدثت هذه الموقعة بين فريقين متخاصمين من المسلمين على قيادة المجتمع الإسلامي الأول. وقد انهزمت عائشة في هذه المعركة أمام علي بن أبي طالب صهر الرسول وابن عمه.

غير أن العلماء المحدثين فسروا هذا الحديث تفسيراً مختلفاً (سنوسي ٢٠٠١)، إذ طعنوا في دوافع الراوي ونواياه ومعنى الحديث. فشككت فاطمة ميرنيسي (١٩٩١) في موثوقية الراوي نفيح بن مسروح وكُنيتة أبو بكر. وأوضحت أولاً أن الخليفة عمر بن الخطاب عاقب أبا بكر على شهادة زور شهدها. كما أن أبا بكر لم يحدد موقفه حول انضمامه لأي من جانبي الموقعة المذكورة، غير أنه بعد هزيمة عائشة في المعركة، انتهر الظرف و «تذكر» الحديث الذي قاله النبي قبل خمسة وعشرين عاماً لينال رضا الجانب المنتصر (١٩٩١، ٤٩-٥٣). ويقول القاضي آفتاب حسين (١٩٨٧) إن أبا بكر لا يمكن أن يكون قد أراد تفسير كلامه أو حديث الرسول على أنه أمر بمنع المرأة من ولاية الأمر. حتى وإن ذكر أبو بكر هذا الحديث أثناء وقعة الجمل فإنه لم يترك عائشة قط

ولم يشر على أي أحد بفعل ذلك. فقد كان موالياً لها، تبعها في المعركة وقاتل في صفوفها. كما أنه رجع معها إلى المدينة بعد هزيمتها. ولا تشكك هبة رؤوف عزت في صحة هذا الحديث، ولكنها تشدد على ضرورة قراءة هذا الحديث في سياقه المحدد الذي نشأ فيه؛ باعتباره نبوءة تتعلق بدولة الفرس وليس له أي مضامين قانونية أبعد من ذلك (عزت).

وأخيراً، يرفض العلماء هذا الحديث باعتباره حديثاً ضعيفاً. ففي علوم الحديث، يوصف الحديث «بالغريب» إذا كانت روايته تميل إلى الضعف. ويبدأ سند هذا الحديث بأبي بكر فحسب. وطبيعة

الرواية هي أن ينقلها بعض الصحابة عن الرسول (ص)، إلا أننا لا نجد أيًا منهم في سند هذا الحديث (سليم ٢٠٠٥، ١٧). ونظراً لاختلاف الآراء حول حديث أبي بكر، يذهب لميد سانوسي إلى الرأي القائل «باعتقاد بعض العلماء على هذا الحديث لحرمان المرأة حقها في الانتخاب، غير أنه لم يتم التوصل إلى إجماع قط بين العلماء، القدماء والمعاصرين، حول هذه المسألة» (سانوسي ٢٠٠١).

وفي الوقت المعاصر، أصبحت تطلعات المرأة لتولي القيادة أيسر تحقيقاً على المستوى المحلي. ففي إندونيسيا، أصدرت جماعة نهضة العلماء^{٢٥} في عام ١٩٥٧ «فتوى تجيز للمرأة عضوية الأجهزة التشريعية، وفي عام ١٩٦٠ أجازت الجماعة تولي المرأة القيادة على مستوى القرى (كيبالا ديسا)» (هاردر ٢٠٠٦، ٨١). وانضمت ثلاث نساء على الأقل في عضوية مجلس هيئة نهضة العلماء في خمسينيات وستينيات القرن الماضي.

وتوصلت فتوى نهضة العلماء إلى «جواز مشاركة المرأة في عالم السياسة، بما في ذلك عن طريق أن تصبح (هكذا) عضواً في الهيئة التشريعية، على أساس من المصلحة الحقيقية والملحة». كما وضعت أيضاً قائمة من الشروط ينص أحدها على أن مشاركة المرأة في القيادة السياسية لا ينبغي أن «تضر بواجباتها المنزلية». وفي عام ١٩٩٩، توصلت جمعية العائشية^{٢٦} إلى نتيجة مفادها أنه «لا اعتراض على تولي المرأة الأمر ابتداءً من مستوى الأسرة إلى مستوى رئاسة البلاد طالما تمتعت بالقدرات التي تمكنها من إتمام مهمتها بأمانة، باستخدام معارفها، وفي الوقت ذاته عدم إهمال مسؤوليتها الأساسية المتمثلة في كونها ربة منزل» (هاردر ٢٠٠٦، ٨٠). وتحدد المقاربة التي اتبعتها نهضة العلماء وجمعية العائشية التحديات التي تواجهها المرأة في معرض تطلعها لتولي القيادة. إلا أن هذه التصريحات تديم التصورات الشائعة لأدوار الرجل والمرأة، وتجعل من رعاية الأطفال والقيام بالأعباء المنزلية والمسؤولية الأساسية للمرأة.

ويتخذ باحثون من أمثال هبة رؤوف عزت رأياً مماثلاً وإن كان مختلفاً اختلافاً طفيفاً. حيث تربط بين المسؤولية الاجتماعية للرجل والمرأة. فتقول إن المرأة المسلمة عليها مسؤولية ضمان سيادة العدل والإنصاف في المجتمع، مثلها في ذلك مثل الرجل. وقد توصلت إلى هذه النتيجة بقراءة الآيتين القرآنيتين التاليتين:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٧١)

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾
(آل عمران: ١١٠)

وتصل إلى استنتاج بأن «ولاية الأمر ليست إلا انشغالاً تاماً لأقلية من الناس ومن بينهم بعض النساء المؤهلات تماماً للقيام بهذا الأمر». فالمرأة التي يمكنها تحقيق التوازن بين مسؤولياتها تجاه أسرته ومجتمعها عليها «مسئولية المشاركة على هذه المستويات السياسية في المجتمع الإسلامي».

وعلى نقيض ذلك، توضح آمنة ودود أنه برغم الربط الواضح في القرآن بين المرأة وإنجاب الأبناء فإن هذه الإشارة «تقتصر على الوظيفة البيولوجية للأم» ولا تشمل الحالة النفسية أو التصورات الثقافية للأمومة. «ولا توصف رعاية الأطفال على الإطلاق بأنها صفة خلقية في الأنثى». ويمكن باستخدام حجتها هذه عمل حجج مماثلة بالنسبة للمهام المنزلية.

وفي عام ١٩٥٢، نشرت جامعة الأزهر^{٢٧} تصريحاً «بأن الشريعة الإسلامية تحظر على المرأة تولي منصب الولاية العامة وتتضمن السلطة الملزمة في شأن من شؤون الجماعة كولاية سنّ القوانين والفصل في الخصومات وتنفيذ الأحكام في مجال الدستور» (محمد وآخرون ٢٠٠٧، ١٦٦). وقد علق الشيخ يوسف القرضاوي^{٢٨} مؤخراً قائلاً إن التصريح يعكس ظروف الوقت التي ظهر فيه. وعليه، فيرى أنه «لو كان الشيوخ الذين أفتوا بهذه الفتوى أحياء اليوم وشاهدوا التغيرات الاجتماعية التي طرأت والأحوال التي تبدلت منذ ذلك الوقت وضرورة الاجتهاد لغيروا رأيهم». (أخوات في الإسلام، ٢٠٠٩، ١٨)

حقوق المرأة في القيادة السياسية في الإسلام وحقوق الإنسان وإطارهما:

هناك اختلافات واضحة بين منهجي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق المرأة. وتتطلب هذه الاختلافات أن نقيم جسوراً بين مجموعتي القوانين من أجل الدخول في حوار بناء من شأنه أن يساعد في حماية الحقوق السياسية للمرأة المسلمة وتعزيزها.

فغالباً ما يتم تبرير منهج الشريعة الإسلامية ومعاملة حقوق المرأة فيه على أساس حماية المرأة وتحقيق أمنها والحفاظ على كرامتها. ولذلك فهناك أسباب دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية وراء الشريعة الإسلامية وتأويلها وتطبيقها. وينظر إلى تأويلات الشريعة هذه على أنها تمييزية في تعاملها مع صكوك حقوق الإنسان الدولية والإقليمية. فإذا ما نظرنا إلى الحقوق السياسية للمرأة فسوف نصل إلى فهم أفضل لما يبدو تضارباً بين الشريعة وحقوق الإنسان العالمية.

والرجل والمرأة سواء أمام الله، فكلاهما عبده، عليهما واجبات ومسؤوليات تجاه الله، ولهما حقوق تنشأ من تنفيذ هذه الواجبات. إذن فمبدأ المساواة قائم بوصفه نقطة بداية، كما توضح ذلك المادة ١ (أ) من إعلان القاهرة:

• البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والبنوة لأدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسئولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات. وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان. وبرغم مبدأ التساوي في الخلق هذا، فإن الواجبات والمسئوليات لا توزع بشكل متساوٍ في الإسلام. فكما أوضحنا في القسم السابق، ينشأ الاختلاف في المعاملة عن التفسيرات المتعلقة بوضع المرأة داخل المجتمع، فوفقاً للتفسيرات الرئيسية للشريعة فإن الرجل والمرأة مختلفان، إذ خلق كلا منهما لأداء مهام مختلفة في الأرض وداخل المجتمع. وينظر للمرأة غالباً على أنها أساس الأسرة، فهي التي تجمع الأسرة وتنشئ أمة من المؤمنين الصالحين. ولذا، فالرجل والمرأة سواء أمام الخالق وهما متساويان في خلقهم، ولكن ليس فيما بينهم أو داخل المجتمع. والنتيجة هي أن الولاية التقليدية غالباً ما تكون للرجل، سواء تمثلت في ولاية أمر الجماعة أو القبيلة أو العشيرة أو الأسرة. وينظر المسلمون أحياناً لمشاركة المرأة في أمور السياسة على أنه يمثل خطراً على الأسرة. ولا يستطيع آخرون إغفال ما تحدثه هذه المشاركة من تغييرات وآثار على المرأة نفسها في الغرب (كاوزر، ١٩٩٧).

وينظر دعاة منهج عالمية حقوق الإنسان إلى هذه الحالة باعتبارها حالة تمييز ويصفونها بأنها انتهاك لمبدأ المساواة. وتتمثل فلسفة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في أن الناس جميعاً، رجالاً ونساءً، يولدون متساوين ويظلون كذلك طيلة حياتهم. ومن ثم، فليس هناك أي سبب يدعو لإقصاء المرأة من المجال العام ومن أمور السياسة (حسن، - ١٩٨٢ رفعت حسن، عالم دين باكستاني أمريكي، -١٩٤٣). وفكرة تساوي المرأة مع الرجل داخل المجال السياسي العام ليست بغريبة على الإسلام، إلا أن الحديث عنها يثير الجدل. فالتاريخ الإسلامي زاخر بنساء اضطلعن بأدوار سياسية (ميرنيسي، ١٩٩٧ - عالمة اجتماع مغربية، ١٩٤٠). وقد أزكى هذا الأمر الجدل حول إمكانية تولي المرأة رئاسة الدولة، وهو ما ترفضه المصادر الشرعية الإسلامية وتعارضه.

وقد انتهج بعض العلماء منهجاً توافقياً لتجاوز هذه الجدالات. فيرى البعض أن علينا اعتماد رؤية لتكامل الرجل والمرأة في الإسلام (بدوي، ٢٠٠٨)، أي إن الرجل والمرأة متساويان ولكنهما مختلفان. فلا يجب أن يتأثر مبدأ التساوي بالاختلافات القائمة بين الرجل والمرأة. في حين التفت آخرون مثل أمينة ودود (أستاذة الدراسات الإسلامية أمريكية الجنسية، ١٩٥٢) إلى الإسلام لإثبات أن الحقوق السياسية قائمة فيه، ومن ثم فلا يوجد تضارب بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، والإسلام (ودود، ١٩٩٩). كما

تؤيد أيضا قراءة جديدة للقرآن تعمل على تحسين جميع حقوق المرأة، بما في ذلك حقوقها السياسية. وقد دعم آخرون محاولتها لإعادة قراءة القرآن من منظور المرأة (بارلاس، ٢٠٢٠ - أكاديمية باكستانية أمريكية متخصصة في السياسة الدولية والإسلام وتأويل القرآن، ودراسات المرأة والنوع الاجتماعي، ١٩٥٠؛ مير-حسيني، ٢٠٠٧) ممن رأوا في دعوتها محاولة للترويج لتفسيرات جديدة وأساساً لتجنب وقوع تضارب قيمي مع الغرب. ومن ثم فهناك مستوى أول لتمكين المرأة المسلمة، ومستوى ثانٍ يشمل إقامة حوار دولي حول حقوق المرأة. وتهدف كل هذه المحاولات للتقريب بين الشريعة وحقوق الإنسان إلى تعزيز أعمال حقوق المرأة في البلدان الإسلامية ومشاركتها في الحياة السياسية.

وترى زيبا مير-حسيني، عالمة الأنثروبولوجيا القانونية الإيرانية الجنسية، ضرورة تغيير تفسيرات الشريعة الإسلامية للتوفيق بينها وبين أحكام اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (مير حسيني، ٢٠٠٧). وتركز تحديداً على حالات من إيران ومن المغرب: فتوضح كيف أن التفسيرات الليبرالية للقرآن والحديث الشريف تتيح مجالاً أكبر للإصلاح. ويؤثر هذا الإصلاح على الإطار القانوني العام، ويتيح إجراء تغييرات عميقة. ومن ثم، يتمكن المدافعون عن الشريعة والمدافعون عن قانون حقوق الإنسان البدء في التفاوض بشأن القضايا التي تفرق بينهم وهم يقفون على أرضية مشتركة ثابتة. وقبل إجراء الحوار بين الثقافات، يجب إجراء تعديلات على تفسير الإسلام، فينبغي على المسلمين أولاً النظر في الشريعة والثقافة والتاريخ الإسلامي لإظهار أن المصادر الشرعية الإسلامية تحث على مشاركة المرأة في الشؤون العامة. ويضيف مهنرغيز كار ضرورة تركيز المفاوضات على مبدأ المساواة، حيث إن معظم القضايا تتناول التمييز ضد المرأة في المجال العام (كار، ٢٠٠٧). وعلى غرار فاطمة ميرنيسي، تؤكد الكاتبتان على ضرورة النظر في الإسلام للبحث عن سابقة تاريخية لتولي المرأة أمور المجتمع. وتعمل أسماء بارلاس على وضع إطار لإرساء المساواة بين الجنسين. وتتفق مع مير حسيني في ضرورة إصلاح الشريعة الإسلامية من الداخل على يد أبنائها الواعين بتطورات الواقع الحديث (بارلاس، ٢٠٠٢). ولذا، فهي تذهب إلى ضرورة وجود «قراءات تحررية» للقرآن. فعندئذ ينشأ حوار داخلي تلعب المرأة خلاله دوراً في التأكيد على حقوقها، لاسيما حقوقها السياسية. ومن ثم، ينبغي وجود حوار داخلي حول دور المرأة في المجتمع. فعندما يعمل المسلمون على إصلاح تقاسير الشريعة، عادة ما يرجعون إلى النظامين القائمين اللذين هما فيما يبدو على خلاف مع بعضهما البعض: وهما الإسلام والغرب. فيستمدون حججهم من كلا المصدرين وينشئون خطاباً هجيناً يدمج الليبرالية مع القيم الإسلامية (أوسانلو، ٢٠٠٩). ومن ثم، يصبح لدينا حواراً فعلياً.

ومتى جرى إصلاح تفسيرات الإسلام، يصبح من الممكن للبلدان الإسلامية الاشتراك في حوار مع غيرها من البلدان حول ماهية حقوق الإنسان العالمية. ويشدد الرئيس محمد خاتمي، الرئيس

الإيراني السابق، على عملية التغيير الداخلية هذه وعلى حوار الحضارات الذي يمكن حينها إقامته بين الدول (خاتمي، ٢٠٠٠). وتتمثلكرته في أن البلدان متى اتفقت داخلياً على عناصر حقوق الإنسان، أمكن إقامة حوار على المستوى الدولي حول ماهية حقوق الإنسان بالنسبة للمجتمع الدولي.

المراجع (الإنجليزية):

- al-Masri. Ahmad Ibn Naqib Reliance of the Traveller. Umdat Al-Salik Wa «Uddat Al-Nasik: A Classical Manual of Islamic Sacred Law. Translated by Nuh Ha Mim Keller. Evanston, illinois: Sunna Books. 1994.
- Ali. Abdullah Yusuf. The Holy Qur-An : Text, Translation & Commentary. Lahore :: Shaikh Muhammad Ashraf.
- Bukhari. Muhammad ibn Ismail (d.870). The Translation of the Meanings of Sahih Bukhari: Arabic-English. Translated by Muhammad Muhsin Khan. Al-Medina al-Munawara :: Islamic University. 1973.
- Esposito. John L. The Oxford Dictionary of Islam. New York: Oxford University Press. 2003.
- Ezzat. Heba Raouf. «Women and the Interpretation of Islamic Sources.» http://www.crescentlife.com/thisthat/feminist%20muslims/women_and_interpretation_of_islamic_sources.htm.
- Hussain. Justice Aftab. Status of Women in Islam: Law Publications. 1987.
- Ibn Kathir. Ismil ibn Umar (d.1373). Tafsir Al-Quran Al-Azim. Beirut: Dar al-Fikr. 1994.
- Kauser. Zeenat. Political Participation of Women: Contemporary Perspectives of Gender Feminists and Islamic Revivalists. Malaysia: A.S. Noorden. 1997.
- Mernissi. Fatima. The Veil and the Male Elite : A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Harem Politique. English. Reading, Mass. :: Addison-Wesley Pub. Co.. 1991.
- Saleem. Shehzad. «Islam and Women: Misconceptions and Misperceptions.» Renaissance: A Monthly Islamic Journal. 2005.

- Sanusi. Lamido Sanusi. «Women and Political Leadership in Muslim Thought: A Critique» (2001). http://www.nigerdeltacongress.com/warticles/women_and_political_leadership_i.htm.
- Shaltut. M. Al-Islam 'Aqida Wa Shari'a. Cairo: Dar al-Shuruq. no date.
- Sisters in Islam. Women as Judges. Edited by Sisters in Islam. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2009.
- van Doorn Harder. Pieterella. Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesian. Champaign, Illinois: University of Illinois Press. 2006.
- Wadud. Amina. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York ; Oxford :: Oxford University Press. 1999.

المراجع (العربية):

- أحمد بن على بن حجر العسقلاني (المتوفى في ١٤٤٩). فتح الباري في صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠.
- أحمد بن النقيب المصري، عمدة السالك وعدة الناسك: دليل كلاسيكي للشريعة الإسلامية، عن ترجمة نوح حم كيلر. إيفانستون، إلينوي: كتب السنة، ١٩٩٤.
- إسماعيل بن عمر بن كثير (المتوفى في ١٣٧٣م). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.
- محمد شلتوت. الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة: دار الشروق، بدون تاريخ.

صكوك حقوق الإنسان الدولية:

- اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، ١٩٣ مجموعة معاهدات الأمم المتحدة ١٣٥، تاريخ بدء النفاذ ٧ يوليو/تموز ١٩٥٤.
- إعلان وبرنامج عمل فيينا، كما اعتمده المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في ٢٥ يونيو/حزيران A/CONF.157/23 1993.
- إعلان ومنهاج عمل بيجين، المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة (١٥ سبتمبر ١٩٩٥) الفقرة ١٨١.
- التوصية العامة الثالثة والعشرون الصادرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد

المرأة (الدورة السادسة عشر، ١٩٩٧): المرأة في الحياة العامة، A/52/38/Rev.1 الجزء الثاني (١٩٩٧). راجع على سبيل المثال مدغشقر CEDAW/C/MDG/CO/5 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨) الفقرة ٢٣؛ النرويج الفقرة (SUPP) 412 A/58/38 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٣)؛ الفلبين الفقرة ١٧؛ مصر الفقرة (SUPP) 340 A/56/38 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠١) CEDAW/C/LBN/CO/3؛ (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨) لبنان الفقرة ٢٤.

- الفقرة 26 CEDAW/C/SAU/CO/2 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨)
- الفقرة 16 CEDAW/C/MYS/CO/2 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٦) ماليزيا؛ راجع أيضا الصرب «تنفذ تدابير شاملة لبدء التغيير في سلوكيات وممارسات متفق عليها على نطاق واسع تعمل على الحط من شأن المرأة وخلع أدوار نمطية على كلا الجنسين؛ وينبغي أن تشمل هذه التدابير نشر الوعي وإقامة حملات تعليمية تستهدف الرجال والنساء، والفتيات والفتيات، والقادة الدينيين والمجتمعيين، والآباء والمعلمين والمسؤولين»، الصرب، الفقرة 1.20 CEDAW/C/SCG/CO/1 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٧).

الحواشي

١- وتشمل أيضا الحق في الحصول على الخدمة العامة في بلده على أساس عام من المساواة. المادة ٢٥ (ج)، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وأخيرا، فيما يتعلق بالحق في الحصول على الخدمة العامة، يجدر القول إنه قد تتخذ تدابير إيجابية في حالات مناسبة لضمان تساوي حصول جميع المواطنين على الخدمة العامة.

٢- التعليق العام رقم ٢٥ الصادر عن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة السابعة والخمسون، ١٩٩٦): المادة ٢٥: الحق في المشاركة في إدارة الشؤون العامة، وحقوق الانتخاب، والمساواة في الحصول على الخدمة العامة، A/51/40، المجلد الأول، (١٩٩٦) ٩٨، في الفقرة ٥.

٣- المرجع السابق، الفقرة ٨.

٤- المرجع السابق الفقرة ٢٦.

٥- المرجع السابق، الفقرة ١٢

٦- اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، ١٩٣ نظام معاهدات الأمم المتحدة ١٢٥، دخلت حيز النفاذ في ٧ تموز/يوليو ١٩٥٤. المادة ٢٥ كما فسرتها التوصية العامة ٢٣ «تحمي حقوق «كل مواطن» (...). ولا يجوز التمييز بين المواطنين في هذه الحقوق على أساس (... الجنس) (...)».

٧- إعلان وبرنامج عمل فيينا، كما اعتمده المؤتمر العالمي المعني بحقوق الإنسان في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٩٣، A/CONF.157/23، الفقرة ١٨. انظر أيضا الفقرة ٤.

٨- إعلان ومنهاج عمل بيجين للمؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة (١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥) الفقرة ١٨١.

٩-التوصية العامة ٢٣ الصادرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (الدورة السادسة عشر، ١٩٩٧):
المرأة في الحياة العامة. A/52/38/Rev. الجزء الثاني (١٩٩٧) ٦١ في الفقرة ٨.

١٠-المرجع السابق، الفقرتان ١٠ و ١١.

١١-المرجع السابق، الفقرة ٢٠(ج). انظر أيضا على سبيل المثال مدغشقر CEDAW/C/MDG/CO/5 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨)، الفقرة ٢٣؛ والنرويج، الفقرة ٤١٢ (A/58/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٣)؛ والفلبين، الفقرة ١٧؛ وأذربيجان، الفقرة ١٦.

١٢-الفقرة ١٨٣.

١٣- CEDAW/C/LBN/CO/3 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨)، لبنان الفقرة ٢٤، انظر أيضا CEDAW/C/MYS/CO/2 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٦)، ماليزيا، الفقرة ١٥.

١٤-التعليق العام رقم ١٦ الصادر عن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الدورة الرابعة والثلاثون، ٢٠٠٥): المادة ٣: مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 116. (2005). E/2006/22، في الفقرة ٧.

١٥- انظر، على سبيل المثال، تركمنستان، الفقرة ٢٧، CEDAW/C/TKM/CO/2 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٦)؛ أوغندا، الفقرة ١٣٨ (TER. A/57/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٢)؛ اليمن، الفقرة ٤٠٣ (TER. A/57/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٤)، الجزائر، الفقرة ١٥٦، (A/60/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٥)، بنغلاديش، الفقرة ٢٥٦ مكررا، (A/59/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٤) الأردن، الفقرة ١٨٣، (A/55/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٠).

١٦-الفقرة ٢٦، CEDAW/C/SAU/CO/2 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨).

١٧-المرجع السابق، الفقرة ١٥. انظر أيضا الفقرة ٣ ٢٩ CEDAW/C/MMR/CO/ (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨)، ميانمار.

١٨-سورينام الفقرة ١٨، CEDAW/C/SUR/CO/3 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٧)، انظر أيضا أذربيجان، الفقرة ١٦، CEDAW/C/AZE/CO/3 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٧).

١٩-الفقرة ١٦، CEDAW/C/MYS/CO/2 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٦) ماليزيا؛ انظر أيضا الصرب «تنفيذ تدابير شاملة لبدء تغيير سلوكيات وممارسات مقبولة على نطاق واسع تعمل على الحط من شأن المرأة وخلق أدوار نمطية على كلا الجنسين؛ وينبغي أن تشمل هذه التدابير نشر الوعي وإقامة حملات تعليمية تستهدف الرجال والنساء، والفتيات والفتيات، والقادة الدينيين والمجتمعيين، والآباء والمعلمين والمسؤولين»، الصرب، الفقرة ٢٠، CEDAW/C/SCG/CO/1 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٧).

٢٠-الفقرة ١٨، CEDAW/C/MDV/CO/3 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٧)، المالديف، انظر أيضا، على سبيل المثال، الفقرة ٩٨ مكرر، (A/55/38(SUPP) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٠)، مولدوفا.

٢١-الرأس الأخضر، الفقرة ٢٤، CEDAW/C/CPV/CO/6 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٦).

٢٢-الفقرة ٢٣

٢٣-تفرق الشريعة الإسلامية بين المفتي والقاضي. فالمفتي لا يجلس في محاكم للفصل في القضايا، بينما يفصل القاضي في القضايا داخل محكمة. وتتمثل وظيفة المفتي في تفسير القانون، وبذلك يسهم المفتي في تطوير القانون. أما القاضي فيجلس

في المحكمة ويفصل في القضايا التي ترفع إليه وفقا للقانون الوضعي وتوكل إليه مسؤولية تنفيذه. وتتمثل وظيفته في إصدار أحكام تطبيقا للقانون القائم. أما وظيفة المفتي فهي وظيفة خاصة يقوم بها في أي مكان حتى وإن كان داخل المنازل. في حين أن وظيفة القاضي هي وظيفة عامة لا يمكن القيام بها إلا داخل محكمة وهي بالضرورة وظيفة عامة.

٢٤- الترتيب الخاص بمسؤولية الرجل عن المرأة داخل أسرها يتبع قواعد الميراث، حيث يورث خط طويل من الأقارب إلى أن تنتهي تركة المتوفى.

٢٥- أكبر منظمة أهلية إسلامية في إندونيسيا.

٢٦- فرع مساعد لحركة المحمدية الإندونيسية، سميت بهذا الاسم تيمنا بالسيدة عائشة زوج الرسول محمد وتعنى بشؤون المرأة. وتمثل هدف المنظمة، التي أسست في ١٩١٤ واسمها الأصلي SAPA TRESNO (أي النساء المحبات)، في نشر الإسلام بين النساء. وقد شيدت جماعة العائشية العديد من المساجد والحضانات والمدارس النسائية (إسبوسيتو ٢٠٠٣، ١٢).

٢٧- أنشئ الأزهر في عام ٣٦٠هـ/٩٧٠م، وهو أقدم الجامعات الإسلامية العاملة حتى الآن في العالم الإسلامي. وهو يقف الآن موقفا وسطيا من الإسلام التقليدي. «ويعرف الأزهر بأنه أكبر جهة لنشر الإسلام السنني واللغة العربية» (أوسبوسيتو ٢٠٠٣، ٢٢).

٢٨- الشيخ يوسف القرضاوي هو أحد أهم علماء الفقه الإسلامي ويشغل حاليا منصب عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

الصحة الإيجابية للمرأة
في المواثيق الدولية
لحقوق الإنسان

لا تحتوي معاهدات حقوق الإنسان الدولية على أي حكم محدد يتناول مسألة الإجهاض، وطالما أبدت الهيئات الدولية المعنية بتفسير قانون حقوق الإنسان وإنفاذه عزوفها عن تناول هذه المسألة بصورة مباشرة. ومع ذلك، فقد تم التعرض إلى مسألة الإجهاض في سياق حق المرأة في الحياة والصحة وحقها في عدم التعرض لمعاملة مهينة.

وتكفل معظم الصكوك الأساسية لحقوق الإنسان حماية الحق في الحياة. وهو ما تقره المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة السادسة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وفي حين أن حماية هذا الحق عادة ما يجري تفسيره بمعنى عدم جواز «حرمان أحد من حياته تعسفاً» (راجع المادة ٦(١)، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية)، فإن الحق في الحياة لا ينبغي أن يفسر تفسيراً ضيقاً^١. فقد فسرت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بأنه التزامات الحكومات باعتماد «تدابير إيجابية» تهدف إلى الحفاظ على الحياة^٢، وفسرته على نحو أكثر تحديداً، في تعليقها العام ٢٨ بأنه «ضمان ألا يضطرون إلى إجراء عمليات إجهاض في الخفاء يهدد الحياة»^٣.

وأصبح عرفاً معتاداً للجان المعنية بحقوق الإنسان الربط بين ارتفاع أرقام الوفيات بين الأمهات وبين الإجهاض غير القانوني أو الذي يتم بطريقة سرية بغرض الضغط على الدول لتغيير قوانينها. فعلى سبيل المثال، في ٢٠٠٤ حثت اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مالطة على «مراجعة تشريعاتها المتعلقة بالإجهاض ومراعاة الاستثناءات على الحظر العام للإجهاض بالنسبة للحالات التي يلزم فيها الإجهاض لأغراض علاجية أو التي يتم فيها الحمل نتيجة اغتصاب أو جماع المحارم»^٤. وحثت اللجنة المعنية بالحقوق المدنية والسياسية شيلي على «إصلاح قوانين الإجهاض لمساعدة المرأة على تجنب الحمل غير المرغوب فيه أو الاضطرار إلى اللجوء إلى أساليب إجهاض غير قانونية قد تعرض حياتها للخطر»^٥. كما أشارت أيضاً إلى أن تجريم الإجهاض يخالف المواد ٢ و٦ و٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية^٦.

وتقر المادة ١٢(١) من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالحق في الصحة، حيث تشترط على الدول الأطراف في العهد «الإقرار بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه». وتقضي المادة ١٢(١) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بأن «تتخذ الحكومات جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في ميدان الرعاية الصحية...»^٧.

في الحالات التي لا يؤدي فيها الإجهاض غير المأمون إلى الوفاة، يمكن أن يكون له آثار مدمرة على صحة المرأة. ولقد تم تناول الآثار الصحية للإجهاض غير المأمون في مؤتمرات عقدا تحت

مظلة الأمم المتحدة وهما مؤتمر القاهرة في عام ١٩٩٤ (المؤتمر الدولي للسكان والتنمية)^٧ ومؤتمر بيجين ١٩٩٥ (المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة).

وأشار برنامج عمل مؤتمر القاهرة ١٩٩٤ إلى أنه «لا يجوز بأي حال من الأحوال الدعوة للإجهاض كوسيلة من وسائل تنظيم الأسرة»، وطالب الحكومات بمراجعة الآثار الصحية للإجهاض غير المأمون على المرأة.^٨ وورد فيه أيضاً أنه: «على جميع الحكومات والمنظمات الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية ذات الصلة تعزيز التزامها بالحفاظ على صحة المرأة، ومعالجة الآثار الصحية للإجهاض غير المأمون باعتباره من الشواغل الرئيسية للصحة العامة. كما يتعين تقليل اللجوء إلى الإجهاض، وذلك من خلال التوسع في خدمات تنظيم الأسرة وتحسينها. وكذلك ينبغي على الدوام إعطاء الأولوية القصوى لمنع حالات الحمل غير المرغوب فيه، وبذل كافة الجهود للقضاء على الحاجة إلى اللجوء إلى الإجهاض. أما النساء اللائي يحملن حملاً غير مرغوب فيه فينبغي أن تيسر لهن فرص الحصول على المعلومات الموثوقة والمشورة الخالصة... وفي الحالات التي لا يكون فيها الإجهاض مخالفاً للقانون، يجب الحرص على أن يكون مأموناً»^٩

وفي العام التالي، طالب إعلان ومنهاج عمل بيجين الحكومات «بالنظر في استعراض القوانين التي تنص على اتخاذ إجراءات عقابية ضد المرأة التي تجري إجهاضاً غير قانوني»^{١٠} كما طالب برنامج العمل للحكومات «بفهم العوامل الكامنة وراء الإجهاض غير المأمون والنتائج المترتبة عليه ومعالجتها على نحو أفضل»^{١١} في فقرة تتناول البحوث المعنية بصحة المرأة.

وثمة إقرار ضمني في هذه التطورات بأن الحق في الحياة والصحة يتطلب من الحكومات حماية المرأة من الآثار الضارة للإجهاض غير المأمون. وبرغم الارتباط بين القوانين المقيدة للإجهاض واللجوء الواسع الانتشار لإجراءات غير مأمونة، فلا يزال المجتمع الدولي عازفاً عن ممارسة أية ضغوط على البلدان من أجل إجراء تعديلات على قوانين الإجهاض شديدة التقييد.

وفي العديد من الحالات، سجلت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان قلقها «بشأن ارتفاع معدل وفيات النساء نتيجة لعمليات الإجهاض السرية»^{١٢} وهو ما يعد انتهاكاً للحق في الحياة^{١٣} ويعد كذلك انتهاكاً لحق المرأة في الصحة.^{١٤} وفي عام ٢٠٠٠، دعت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة الأردن إلى «الشروع في اتخاذ إجراءات تشريعية تسمح بإجهاض ضحايا الاغتصاب وجماع المحارم»^{١٥} وفي عام ٢٠٠٥، وفي عام ٢٠٠٧، دعت اللجنة باكستان إلى «استعراض القوانين المتعلقة بالإجهاض بغية إزالة الأحكام العقابية المفروضة على المرأة التي تجري الإجهاض، وتيسير حصولهن على خدمات عالية المستوى للتعامل مع المضاعفات التي تنشأ عن الإجهاض غير المأمون وخفض معدلات الوفيات النفسانية»^{١٦} كما طالبت لبنان في عام ٢٠٠٥ «بإنهاء

تجريم الإجهاض حيثما توجد ظروف مخففة»^{١٧} وأوصت «بإجراء مشاورات وطنية مع فئات المجتمع المدني، بما فيها الجماعات النسائية، لمعالجة مسألة الإجهاض، الذي يعتبر غير قانوني بموجب القانون الحالي، والذي يندرج ضمن أسباب ارتفاع معدل وفيات النساء.^{١٨} وفي حالة سلوفاكيا، بلغت اللجنة حد انتقاد الدولة لحمايتها حق العاملين في مجال الرعاية الصحية في الاعتراض على إجراء عمليات الإجهاض باعتبارها مسألة ضمير.

وتقر المادة ٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بالحق في عدم إخضاع أحد لأية معاملة لا إنسانية. وتذكر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه «من أجل تقييم مدى الامتثال للمادة ٧، وكذلك المادة ٢٤ من العهد، التي تكفل حماية خاصة للطفل، فإن اللجنة ينبغي عليها معرفة إذا ما كانت الدولة الطرف في العهد تتيح إجراء الإجهاض المأمون للنساء اللاتي لا يرغبن في الحمل الناتج عن اغتصاب.^{١٩} وقد أقرت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بذلك في تقييمها لتقرير حكومة بيرو المقدم إلى اللجنة في عام ١٩٩٦. وبالنسبة للقانون المقيد للإجهاض في بيرو، أشارت اللجنة إلى مخالفته للمادة ٧٢ من بين أمور أخرى.»^{٢٠}

وبشكل أوسع، يمكن ربط مسألة الإجهاض بالحق في المساواة والحرية من التمييز. فالحرية من التمييز في التمتع بحقوق الإنسان المشمولة بالحماية مضمونة بموجب المادة ٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة ٣ من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة ٣ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وتعريف المادة ١ من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة مصطلح «التمييز ضد المرأة» على أنه «أية تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية وعلى أساس المساواة بينها وبين الرجل».

ولكي توصف القيود بأنها شكل من أشكال التمييز ضد المرأة وفقاً للتعريف الوارد أعلاه، يتعين أن «تؤثر» أو «تهدف» إلى منع المرأة من ممارسة أي من حقوقها الإنسانية أو حرياتها الأساسية على قدم المساواة مع الرجل. ومن هذا المفهوم، فإن غياب التدابير الحكومية لضمان حصول المرأة على الخدمات العلاجية لعمليات الإجهاض يمكن أن توصف بأنها تنتقص من حق المرأة في الحياة والصحة. وفي هذا الصدد، تذكر التوصية العامة ٢٤ الصادرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أن «القوانين التي تجرم الإجراءات الطبية التي لا تحتاج

إليها إلا المرأة، والتي تعاقب من تُجرى لهن تلك الإجراءات»،^{٢١} تشكل عائقاً أمام الرعاية الصحية الملائمة للمرأة وبذلك تنتقص من حقها في عدم التمييز في المجال الصحي. وبالفعل، فإن التبعات الصحية للإجهاد غير المأمون لا تعاني منها غير المرأة وكذلك الآثار الجسمانية لإكمال الحمل غير المرغوب فيه.

وأخيراً، ينشأ حق المرأة في إنهاء حملها من حقها في اتخاذ قرارات بشأن جسدها هي وقدرتها الإنجابية. ويمكن أن يجد هذا الحق ما يدعمه في الأحكام المتعلقة بحماية الحق في الخصوصية، والحق في تحديد عدد ما تتجبه المرأة من أطفال بحرية ومسئولية، وتوقيت كل حمل والحق في سلامتها البدنية.

وتحمي المادة ١٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة ١٧ من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حرية الفرد من التدخل في خصوصياته وحياته الأسرية. فالقرارات التي يتخذها المرء بشأن جسده وتحديد قدرته الإنجابية تقع كلية في مجال اتخاذه لقراراته الشخصية. وقد أقرت اللجنة الأوروبية المعنية بحقوق الإنسان مرتين أنه «يمكن للحكومات أن تتدخل تدخلاً مشروعاً في الشؤون الشخصية لحماية حياة الأجنة» وإن ذكرت أن القوانين المقيدة للإجهاد انتهكت هذه الخصوصية.^{٢٢} كما تعرضت عدة مؤتمرات عقدت تحت مظلة الأمم المتحدة لحق الأفراد في أن يقرروا بحرية ومسئولية عدد أولادهم وتوقيت إنجابهم، من بينها مؤتمر القاهرة الذي عقد في عام ١٩٩٤ وإعلان ومنهاج عمل بيجين الذي عقد في عام ١٩٩٥.^{٢٣} وتنص المادة ١٦ (هـ) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أن الرجال والنساء يتمتعون بفرصة متساوية في ممارسة الحق في «أن يقرروا بحرية وإبداءك للنتائج، عدد أطفالهم والفاصل بين الطفل والذى يليه.» غير أنه يمكن انتهاك هذا الحق إذا ما أجبرت إحدى النساء مثلاً على وضع طفل حملت به من خلال علاقة جنسية بغير رضاها، عندما تعيش المرأة في جولا يتاح فيه تنظيم الأسرة، أو عند فشل موانع الحمل.

الحقوق الإنجابية للمرأة في المجتمعات الإسلامية

طالما دار الجدل في الشريعة الإسلامية حول مدى إمكانية الإجهاد. فقد استخدم العلماء النص القرآني المتعلق بتطور نمو الجنين في الشهور الأربعة الأولى من الحمل لإقامة حجج متينة حول وضعية الإجهاد. ويرتكز الجدل في الشريعة على رأي أحد العلماء عن الوضعية القانونية للجنين. فيتفق الأغلبية على أن إسقاط الجنين متى بثت فيه الروح، تتزايد حرمة إلى أن يصبح محرماً تماماً ما لم يكن الغرض منه إنقاذ حياة الأم. (الحبري ١٩٩٣، ٤-٥)

ويقوم الجدل الشرعي حول الإجهاض على آيات قرآنية:

﴿يَخْلُقَكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (الزمر: ٦).

و﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ - ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٢-١٤).

ويطرح الحديث التالي «إطاراً زمنياً أكثر تفصيلاً لفهم حركة نمو الجنين» (شيخ ٢٠٠٣، ٤):

«إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه في أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة، مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد؛ فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ثم يسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخلها. وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ثم يسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها» (البخاري، المجلد ٤، الكتاب ٥٤، رقم ٤٣٠)

وتصف الآيات السابقة والحديث الوارد أعلاه «عملية تطور زمني» (شيخ ٢٠٠٣، ٤) لنمو الجنين. فمنذ لحظة الحمل، يتطور الجنين ليصبح كالعلاقة، ثم كالمضغة وأخيراً، عندما تنفخ فيه الروح، يصبح الجنين إنساناً.

وثمة اختلاف بين العلماء حول توقيت نفخ الروح. ويفتح هذا الاختلاف مجالاً زمنياً يمكن أن يعتبر خلاله الإجهاض مقبولاً إلى حد ما. ومن بين المذاهب الفقهية السنية، يمثل رأي أغلبية الحنفية ورأي المالكية طريقتين نقيضتين لما يعتقد أنه مباح. حيث ترى الأغلبية الحنفية إباحة الإجهاض في الأشهر الأربعة الأولى من الحمل إلى أن تثبت الروح حسب الاعتقاد (مدكور ١٩٦٩، ٣٠٢-٣٠١؛ عمران ١٩٩٢، ١٩١؛ البر ١٩٨٥، ٤٢). وعلى الطرف الآخر، ترى المالكية حرمانية الإجهاض منذ تعلق البويضة المخصبة بالرحم. وتجزئ أغلبية الشافعية إسقاط الجنين قبل فترة الأربعين يوماً الأولى (مدكور). إلا أن هناك رأياً أيضاً لأقلية من الشافعية، يماثل رأي الإمام الغزالي الذي يعتبر الإجهاض جناية (حبري ١٩٩٣، ٤). ويجيز الحنابلة الإجهاض قبل انقضاء أربعين يوماً من الحمل (بتناول دواء) «في حين يحرم الجعفرية والمالكية الإجهاض في أي وقت من الأوقات» (حبري ١٩٩٣، ٤-٥).

ويلخص الشيخ جاد الحق، شيخ الأزهر الأسبق،^{٢٤} اختلاف الآراء المذاهب الفقهية في إباحة الإجهاض في غضون الشهور الأربعة الأولى فيما يلي:^{٢٥}

جواز الإجهاض قبل انقضاء الأشهر الأربعة لتكوّن الجنين:

نوع الإباحة	المذهب الفقهي
إباحة مطلقة من غير التوقف على وجود عذر أو عيب في الجنين	الزيدية بعض الحنفية بعض الشافعية
إباحة مطلقة بغير عذر أو عيب في الجنين ولكن لفترة أربعين يوماً فقط	الحنابلة - بشرب دواء
إباحة مشروطة بوجود عذر مقبول. ويعتبر مكروها وليس حراماً دون وجود عذر	أغلبية الحنفية أغلبية الشافعية
كراهة مطلقة	بعض المالكية
حرمة بغير شرط	رأي أغلبية المالكية الظاهرية الإباضية والإمامية

ويجمع العلماء على أن الإجهاض بعد انقضاء ١٢٠ يوماً من الحمل يمثل «عملاً جنائياً». إلا أن هذا لا يمنع الإجهاض إذا كان في استمرار الحمل «خطراً على حياة الأم، أو عندما يضر الحمل بحياة رضيع، أو في حال كان من المتوقع أن يولد الجنين مشوهاً». (شيخ ٢٠٠٣، ٤)

فعندما يعترض العلماء على الإجهاض اعتراضاً تاماً، يكون ذلك في بعض الأحيان مراعاة للغرض من الإجهاض. ويعتمد الرافضون للإجهاض على الآية القرآنية التالية:

﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم، إن قتلهم كان خطئاً كبيراً﴾ (الإسراء: ٣١)

غير أن ثمة قولاً آخر يذهب إلى أن الآية المذكورة عاليه تشير تحديداً إلى عادة أهل الجاهلية بواد الإناث، لتفضيلهم البنين على البنات. ويقول رفعت حسن إن الآية تشير إلى المولود من الأطفال وليس الأجنة التي لم تولد بعد (حسن). ويتخذ علماء من أمثال الحبري موقفاً يرى فيه أن المرأة عندما تواجه مصاعب قد يكون حلها بالإجهاض «وإن هي حقا اقتنعت، بعد تدبر، باجتهد فرقة من الفرق التي تجيز الإجهاض (مثل رأي أغلبية الحنفية)، فلا ينبغي أن يثبها عن أمرها شئ. وينبغي أن تشعر بالحرية في الاستفادة من الرخصة التي يمنحها الرأي الاجتهادي الذي فضلته». (٥)

وبرغم ثراء النقاشات حول الإجهاض في الشريعة الإسلامية واستمرارها، اتخذ معظم البلدان ذات الأغلبية المسلمة موقفاً موحداً مناهضاً للإجهاض. وهو الموقف الذي يعكس موقف الكنيسة الكاثوليكية أكثر من موقف الفقهاء المسلمين القدماء أو المعاصرين. فلا يزال القانون الاستعماري الفرنسي يؤثر في سياسات الإجهاض المتبعة في الجزائر وإيران ولبنان وموريتانيا والمغرب وسوريا وتونس، في حين لا تزال القوانين البريطانية مطبقة في قطر وكثير من دول الخليج. أما ليبيا فتستند تشريعاتها إلى القانون الإيطالي. (حسيني ٢٠٠٧، ٧٨)

رد جمهور الفقهاء على المصاعب التي تواجهها المرأة المسلمة

يقول المدافعون عن حقوق المرأة إنها عندما تواجه مشقات جسيمة فإنها غالباً ما تتخذ منهجاً «أكثر براغماتية وأقل أخلاقية» إزاء الإجهاض؛ حيث تعتمد على «رحمة الله» بدلاً من اعتمادها على المرجعيات الدينية لتبرير إجراء الإجهاض (حسيني ٢٠٠٧، ٥٢-٥٤). وعندما تحمل حملاً غير مقصود، «تلجأ النساء من كافة الأعمار الإنجابية إلى الإجهاض» وعلى عكس الاعتقاد الشائع فإن أكثر من ٥٠٪ من النساء اللاتي يسعين إلى الإجهاض هن من المتزوجات أو اللاتي يعشن حياة زوجية مستقرة ولديهن عدة أطفال بالفعل (شاه ٢٠٠٤، ٩). وقد تلجأ المرأة إلى الإجهاض لتحديد حجم أسرتها أو المباحدة بين فترات الإنجاب، وأحياناً بسبب فشل موانع الحمل أو بسبب عدم قدرتها على الحصول على الموانع الحديثة. (شاه ٢٠٠٤، ٩)

وقد استشهد بعض العلماء المعاصرين بطيف واسع من الآراء حول الإجهاض قبل مرور أربعة أشهر من الحمل، لمعالجة مواقف الأزمات والتغيرات التي تطرأ على المعايير الاجتماعية وتخفيفاً للمشقات التي تتعرض لها المرأة. وقد أجاز الشيخ عبد الحي اللكنوي، أحد علماء القرن التاسع عشر، الإجهاض في حالة الحمل غير المقصود خارج عقدة النكاح. ويعتقد إبراهيم موسى أن السبب وراء هذا الرأي قد يكون «تضاؤل فرص المرأة غير المتزوجة بشدة في المجتمع» (مجمع اللكنوي). (شيخ ٢٠٠٣، ٤). وفي أعقاب الحرب الصربية البوسنية، صدرت فتوى تبيح الإجهاض للنساء البوسنيات اللاتي تعرضن للاغتصاب من الجنود الصرب. وطلب إليهن إتمام الإجهاض قبل انقضاء الأشهر الأربعة الأولى من الحمل. كما صدرت فتوى مماثلة في نيجيريا عندما تعرضت نساء للاغتصاب من الميليشيات في عام ١٩٩٨. (أرامش ٢٠٠٦، ٣٢).

وفي مصر، أفتى الشيخ نصر فريد واصل، في عام ١٩٩٨، «بإباحة إسقاط الجنين الذي يعاني من عيوب ما لم يمض على الحمل أكثر من سبعة عشر أسبوعاً (أي أكثر من أربعة أشهر)» (الواصل، ١٩٩٨ في ريسبلر ٢٠٠٣، ٨٦). وقد أيدت اللجنة القضائية التابعة للمجلس الإسلامي لجنوب أفريقيا في تعليقها شرعية «إنهاء الحمل لضعف القدرة الذهنية للمرأة أو سلامتها وكذلك قدرة المرأة على تحمل مسؤوليتها كأم أو رغبتها في ذلك» (شيخ ٢٠٠٣، ٤). وفي عام ٢٠٠٥، صادق

مجلس الشورى الإسلامي على قانون الإجهاض العلاجي رقم ٢١ الذي أجاز الإجهاض لأسباب علاجية (هدايت ٢٠٠٦، ٦٥٤). ويجيز هذا الحكم للمرأة إجهاض جنينها بعد إجراء تشخيص دقيق يثبت تعرض جنينها أو تعرضها شخصياً لمرض قد يهدد صحتها أو يعرضها لتحمل «عبء لا طاقة لها به». ومن أمثلة ذلك تعرض «الجنين لتشوهات حادة أو تخلف حاد أو تعرض الأم لأمراض تهدد حياتها». (أرامش ٢٠٠٦، ٣٢).

وفي يناير ٢٠٠٦، سّع مجلس علماء إندونيسيا قاعدة إجازة الإجهاض. وأكد المجلس «أن المرأة التي تعرضت للاغتصاب ونتج عنه حمل يجوز لها الإجهاض في فترة لا تتجاوز أربعين يوماً من الحمل ولا يجوز بعد تلك الفترة». ويفرض القانون إجراءات صارمة على الإجهاض بحيث لا يسمح به إلا في حالة تعرض حياة الأم للخطر، أو تشوه الجنين، أو في حالات جماع المحارم أو الاغتصاب. ورغم ذلك، يقدر عدد حالات الإجهاض التي أجريت في إندونيسيا في عام ٢٠٠٠ بمليون حالة على الأقل (سيدغ وبول ٢٠٠٨، ١).

ولا تزال مسألة الإجهاض مثار جدل مشروع في الشريعة الإسلامية، وطالما اختلفت الآراء حولها. ويعد اختلاف الآراء هذا جانباً جوهرياً في الشريعة الإسلامية وإحدى سماتها. فهو يحول دون ركود القانون ويسمح له بتلبية احتياجات الفئات الأشد ضعفاً، ويؤكد روح الحديث النبوي الشريف الذي أكد فيه الرسول أن اختلاف الآراء رحمة إلهية.

الحقوق الإيجابية للمرأة في إطار الإسلام وحقوق الإنسان

تشكل قضية الإجهاض صعوبة في العالم أجمع وليس في المجتمعات المسلمة فحسب. إذ لم تبدأ بعض المجتمعات الأوروبية في عمل تحركات مؤثرة إلا مؤخراً لتغيير قوانينها التي تجيز للمرأة إجهاض جنينها. ففي الوقت الحالي، تُقدّم بلدان مثل إيطاليا وإسبانيا على انتهاك معايير حقوق الإنسان الدولية انتهاكاً صارخاً إذ تتنافى قوانينها مع حق المرأة في الحياة والصحة. كما يمثل الإجهاض قضية داخلية في الشريعة الإسلامية، ولكل مذهب أو اتجاه فقهي رأي مختلف بشأنها. وفي ذلك السياق، يجدر القول بأن الحدود المفروضة على الإجهاض لا تقتصر على كثير من قوانين البلدان الإسلامية فحسب بل هي قائمة كذلك في القوانين الغربية المطبقة حول العالم. وتكمن المشكلة الرئيسية لحظر الإجهاض أو تقييده في تأثيره على حق المرأة في الصحة والأمن. ويترتب على هذه القوانين لجوء المرأة غالباً إلى استخدام أساليب غير مأمونة تؤدي إلى تعرضها لمشكلات صحية وارتفاع معدل الوفيات النفاسية، وهو الأمر الذي يتعارض مع المادة ٢، وكذلك المادة ١٨ (أ)، من إعلان القاهرة لحقوق الإنسان.

المادة ٢:

- الحياة هبة الله وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي.
- يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي إلى إفناء النوع البشري.
- المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي.
- سلامة جسد الإنسان مصونة، ولا يجوز الاعتداء عليها، كما لا يجوز المساس بها بغير مسوغ شرعي، وتكفل الدولة حماية ذلك.

المادة ١٨:

- لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

ويأتي الحل في إتاحة المجال للمرأة لإجراء إجهاض مأمون من التفسيرات الجديدة للإسلام (حسيني، ٢٠٠٧). وينبغي أن يوجه ذلك من خلال إقامة حوار بين الناشطين ومناصري الحقوق وقادة المجتمع ورجال الدين ومسؤولي الحكومات والعاملين في مجال الصحة. ومن الضروري فهم مختلف المعتقدات والتقاليد الإسلامية حول هذا الموضوع قبل فتح أي حوار. وهذه بعض الظروف الواجب توافرها من أجل زيادة حقوق المرأة الجنسية ولا سيما فيما يتعلق بالإجهاض.

وترى ليلي حسيني ضرورة مراعاة العوامل الاجتماعية والاقتصادية من أجل تشجيع هذا الحوار. فإمكانية إجراء حوار حول قضية الإجهاض قائمة، إذ يرى أغلبية من الزعماء الدينيين مقبوليته في حالة وجود خطر على حياة الأم، ويمكن تدعيم هذا الرأي بإضافة ضرورة منح الحق في الإجهاض للأم التي تتعرض حياتها للخطر نظراً لضرورة اعتنائها بأسرتها. وعليه، فيمكن للحجج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يرفضها الغرب للوهلة الأولى باعتبارها جزءاً من النسبية الثقافية أن تصبح بالفعل أساساً مشتركاً للتفاوض: فالهدف هو تحقيق رفاهية المرأة واحترام حقوقها. وعليه، فمن الممكن استخدام الحجج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لتوضيح ضرورة وجود حق كالحق في الإجهاض في القوانين الإسلامية، وأن وجوده يقوّي من البنية المجتمعية ولا يهددها. وهو ما تطلق عليه ليلي حسيني قوة اللامساواة الاقتصادية (حسيني ٢٠٠٤، ٤٦). وثمة حجة أخرى تقول بالتنمية الذاتية للمرأة: فقد تتغير حياة شابة جامعية متزوجة تغيراً جذرياً إن أكملت حملها. فإذا ما توفي زوجها أو اختفى أو صار غير قادر على العمل، فقد تشعر حينها بالضعف أو العجز عن تلبية احتياجات أسرتها. لذا، فمن الأهمية بمكان تمكين المرأة من رعاية نفسها وأسررتها والإسهام في مجتمعها. فإباحة الإجهاض تنهض بمنهج «منع الفقر». ومن ثم، فهي تمثل سبيلاً لمنع حدوث الإجهاض غير المأمون والحمل غير المرغوب فيه من خلال نشر الوعي حول منع الحمل ومن خلال



تغيير القوانين بما يتماشى مع المعايير العالمية. وتعد حملات إصلاح قوانين الإجهاض الجارية في مختلف أقطار العالم الإسلامي أمثلة جيدة لإقامة حوار بين المنظمات والحكومات التي تستند إلى الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان والتقريب بينهما خلال هذه العملية.

ومن الطرق الأخرى للتوفيق بين معايير حقوق الإنسان الدولية والشريعة والتقاليد الإسلامية النظر في عملية الإصلاح الداخلي للشريعة الإسلامية (النعيم، ١٩٩٠ ب). فيرى ماسدار مسعودي أهمية إعادة تعريف المصطلحات المستخدمة في القرآن (مسعودي، ٢٠٠٢). وهو في ذلك يتفق مع أسماء بارلاس التي تنادي بضرورة إقامة حوار في إطار الاصطلاح الإسلامي (بارلاس، ٢٠٠٩). كما تشير بارلاس أيضاً إلى قوة الخطاب: فمن الأهمية الحاسمة تغيير الخطاب واللغة المحيطين بمسألة الإجهاض (حسيني، ٢٠٠٤). فيمكن قراءة القرآن على نحو يتجاوب مع احتياجات المجتمع وتوقعاته. فعبارة واحدة يمكن أن يكون لها عدة تفاسير. ويطبق مسعودي نظريته هذه على المرأة وصحتها الإنجابية. فيقول، بناء على قراءته الجديدة للقرآن، إن الحق في الصحة والحق في الأمن والحق في الرفاهية الاجتماعية، وكذلك حق الفرد في كسب عيشه وحق المرأة في اتخاذ قرارها بنفسها بشأن الحمل والإجهاض هي حقوق قائمة في القرآن. إلا أن قبول هذه الحقوق يجب أن يتم بوساطة المجتمع. وتوضح رشيدة عبد الله أهمية اضطلاع جميع الأطراف المعنية داخل المجتمع المدني بدور على هذا المستوى وإقامة حوار فيما بينهم (عبد الله، ٢٠٠٣). وتقتترح إقامة حوار داخلي حول قضايا الإنجاب باعتباره استراتيجية للنهوض بحقوق المرأة في العالم الإسلامي. وتقول ليلي حسيني إن إجراء إصلاحات قانونية وتغيير الآراء في المجتمعات الإسلامية يمثلان سبيلاً لضمان إجراء الإجهاض المأمون: فتنادي بتحويل ديناميات القوة، أي ضرورة تمكين الناس من المطالبة بحقوقهم (حسيني، ٢٠٠٤). ويعد هذا الحوار المحلي، مرة أخرى، على درجة كبيرة من الأهمية إذ لا يمكن إقامة حوار بين الثقافات المختلفة على أي مستوى دولي ما لم تتخذ هذه الخطوة المبدئية (النعيم، ٢٠٠٤).

ولا يوجد تضارب قيمي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات التي تنتهج أطر حقوق الإنسان. ولكن هناك أشخاص لديهم أجندات وقيم مختلفة داخل الثقافات. ولا يعني ذلك أن كل أبواب الحوار بين الإسلام وحقوق الإنسان موصدة، حتى بشأن قضايا حساسة مثل قضية الإجهاض. فالاعتقاد بعدم إمكانية الحوار يفترض عدم تجاوب الإسلام مع وقائع حياة البشر، في حين أن الواقع هو أن حقوق المرأة تلعب دوراً مهماً في الخطاب الإسلامي. فكافة الأطراف المعنية تضع صحة المرأة وأمنها في الاعتبار، بما فيها المدافعون عن الإجهاض. وما يبقى هو أن يحدث تحرك صوب إصلاح تفاسير الشريعة الإسلامية من أجل تعزيز الحقوق التي أوضحها مسعودي. ويلقى أسلوب القراءات والتفاسير الجديدة للقرآن هذا دعماً ومؤازرة من قبل علماء من أمثال عبد الله النعيم في شتى أنحاء العالم الإسلامي (١٩٩٠ أ).

المراجع (الإنجليزية):

- al-Hibri. Aziza. «Family Planning and Islamic Jurisprudence.» In International Conference on Population and Development at the United Nations: The Religious Consultation on Population, Reproductive Health & Ethics. 1993.
- An-Na'im Abdullahi. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. New York: Syracuse University Press. 1990 a
- _____. «Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights.» in Abdullahi An-Na'im and F. M. Deng, editors. Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives. Washington, D.C., USA: The Brookings Institution. 1990 b: 331-67.
- Barlas. Asma. «Islamic Reform and Gender Equality: Fiqh, Feminism, or CEDAW?». Conference on Gender Equality and Women's Empowerment in Muslim Societies. 11-12 March 2009. Jakarta. Indonesia
- Bukhari. Muhammad ibn Ismail (d.870). The Translation of the Meanings of Sahih Bukhari: Arabic-English. Translated by Muhammad Muhsin Khan. Al-Medina al-Munawara :: Islamic University. 1973.
- Hassan. Riffat. «Members. One of Another: Gender Equality and Justice in Islam.» <http://www.religiousconsultation.org/hassan.htm#contents>.
- Hedayat. K M. P Shooshtarizadeh. and M Raza. «Therapeutic Abortion in Islam: Contemporary Views of Muslim Shiite Scholars and Effect of Recent Iranian Legislation.» J Med Ethics 32. no. 11 (2006): 652-57.
- Hessini. L. «Abortion and Islam: Policies and Practices.» Reproductive Health Matters 15. no. 29 (2007): 75-84.
- Hessini. Leila and Braam. Tamara. «The Power Dynamics Perpetuating Unsafe Abortion in Africa: A Feminist Perspective.» African Journal of Reproductive Health 8:1 (April 2004):43-51
- Mas'udi. Masdar. Islam and the Reproductive Health of Women. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2002.
- Shah. Iqbal and Ahman. Elisabeth. «Age Patterns of Unsafe Abortion in

Developing Country Regions.» Reproductive Health Matters 12, no. 24. Supplement 1 (2004): 9-17.

- Shaikh, Sa'diyya. «Family Planning, Contraception and Abortion in Islam: Undertaking Khilafah: Moral Agency, Justice and Compassion.» In Sacred Choices: The Case for Contraception and Abortion in World Religions. edited by D. Maguire. Oxford: Oxford University Press. 2003.

المراجع (العربية):

- محمد البر، مشكلة الاجتهاد. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

الحواشي

١-التعليق العام السادس الصادر عن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة السادسة والعشرون، ١٩٨٢): المادة ٦: الحق في الحياة، ٤٠/٣٧/A، (١٩٨٢) ٩٣، في الفقرة ١.

٢-المرجع السابق، الفقرة ٥.

٣-التعليق العام ٢٨: المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة (المادة ٣): CCPR/C/21/Rev.1/Add.1. ٢٠٠٠/٣/٢٩. «وينبغي للدول الأطراف أن تقدم معلومات عن أي تدابير تتخذها الدولة لمساعدة النساء لمنع حالات الحمل غير المرغوبة، ولضمان ألا يضطرن إلى إجراء عمليات إجهاض في الخفاء تهدد حياتهن.» CCPR/C/21/Rev.1/Add.1. ٢٠٠٩/٣/٢٩.

٤-النظر في التقارير التي قدمتها الدول الأطراف بموجب المادتين ١٦ و١٧ من العهد: الملاحظات الختامية للجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: ماطة E/C.12/1/Add.101، ١٤ ديسمبر/كانون أول ٢٠٠٤.

٥-الفقرة ٨، CCPR/C/CHL/CO/5 (اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، ٢٠٠٧):

٦-بيرو، الفقرة ٢٠، CCPR/CO/70/PER، (اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، ٢٠٠٠).

٧-برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، مصر، ٥-١٣ سبتمبر/أيلول ١٩٩٤، في تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، الفقرة ٨، ٢٥، وثيقة الأمم المتحدة A/CONF.171/13/Rev.1 (١٩٩٥).

٨-المرجع السابق.

٩-المرجع السابق.

١٠-إعلان ومنهاج عمل بيجين، المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة، بيجين، الصين، ٤-١٥ سبتمبر/أيلول ١٩٩٥، الفقرة ١٠٦ كاف، وثيقة الأمم المتحدة، DPI/1766/Wom (١٩٩٦).

١١-المرجع السابق، الفقرة ١٠٩.

١٢-كولومبيا، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/52/40 المجلد الأول (١٩٩٧) ٤٤ في الفقرة ٢٨٧: انظر أيضاً السلفادور الفقرة ٢٥، E/C.12/SLV/CO/2 (لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ٢٠٠٧).

١٣-المرجع السابق، الفقرة ٣٠٠. انظر أيضاً جمهورية تنزانيا المتحدة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/53/40 المجلد الأول (١٩٩٨) ٥٧ في الفقرة ٣٩٩.

١٤-انظر الفقرة ٢٩، بولندا E/C.12/1/ADD.82، (لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ٢٠٠٢)، انظر أيضاً



المغرب الفقرة ٢٩، CCPR/CO/82/MAR (اللجنة المعنية بحقوق الإنسان ٢٠٠٤).

١٥-الأردن، الفقرة ١٨١، A/55/38(SUPP)، (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٠).

١٦-باكستان، الفقرة ٤٠، CEDAW/C/PAK/CO/3 (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٧).

١٧-لبنان، الفقرة ١٢٢ مكررا، A/60/38(SUPP)، (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٥).

١٨-المرجع السابق، الفقرة ٢٨٨.

١٩-التوصية العامة رقم ٢٨.

٢٠-شعرت بالقلق إزاء اعتبار الإجهاض عملاً جنائياً يستوجب العقوبة حتى وإن حملت المرأة نتيجة لتعرضها للاغتصاب وأن حالات الإجهاض السري تمثل السبب الرئيسي لوفيات الأمهات. وهذه النصوص لا تعني فحسب تعرض المرأة لمعاملة غير إنسانية بل إنه من الممكن أن تتناقض مع ما جاء في المواد ٣ و٦ و٧ من العهد الدولي؛ انظر أيضاً إلى المغرب، الفقرة (س) ٢٩، CCPR/CO/82/MAR (اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، ٢٠٠٤).

٢١-لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة، التوصية العامة ٢٤ بشأن المرأة والصحة، الفقرة ١٤، ١٩٩٩/٢/٢.

٢٢-بروغمان وشويتن ضد جمهورية ألمانيا الاتحادية، ١٢ يوليو ١٩٧٧، ٣ التقرير الأوروبي لحقوق الإنسان ٢٤٤ (١٩٨١) وباتون ضد المملكة المتحدة (الطلب رقم ٧٨/٨٤١٦) المفوضية الأوروبية لحقوق الإنسان، ١٣ مايو ١٩٨٠، الفقرة ٢٧، ٣ التقرير الأوروبي لحقوق الإنسان ٤٠٨ (١٩٨١).

٢٣-انظر إعلان ومنهاج عمل بيجين، المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة، بيجين، الصين، ٤-١٥ سبتمبر ١٩٩٥، وثيقة الأمم المتحدة DPI/1766/Wom (١٩٩٦)، الفقرتان ٩٥ و٩٦ «تشمل حقوق الإنسان الخاصة بالمرأة حقها في التحكم في الأمور المتعلقة بشؤونها الجنسية واتخاذ قرارات حرة بشأنها، بما في ذلك صحتها الجنسية والإنجابية، دون أن تتعرض للإكراه والتمييز والعنف.»

٢٤-أكبر علماء جامعة الأزهر بالقاهرة.

٢٥-منقولة بتصريف عن شيخ (٢٠٠٢).

حقوق المرأة في الزواج:
الرضا وزواج الأطفال
والأمور المالية

يركز هذا الفصل على الزواج وحقوق المرأة في إطار الزواج. وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أجزاء.

- يتناول الجزء الأول مسألة الرضا.
- يبحث الجزء الثاني في زواج الأطفال.
- ويركز الجزء الثالث على حصول المرأة على المال أثناء الزواج وبعده.

الجزء الأول: الرضا:

يجمع قانون حقوق الإنسان الدولي بين المسائل المتعلقة بالرضا وسن الفرد المقدم على الزواج. في الزواج الإسلامي، يتعلق الرضا برضا كل من الوصي والفرد المقدم على الزواج. ولعل هذه المقاربات المختلفة لمسألة الرضا تتطلب أسلوباً مبتكراً في التحليل يهدف إلى:

١. حماية حق المرأة في الزواج برضا كامل لا إكراه فيه، بغض النظر عن رضا الوصي عليها.
٢. حماية الفتاة الصغيرة من أن يتم تزويجها وهي لا تزال طفلة.

١. حق المرأة في الزواج برضا كامل لا إكراه فيه (بغض النظر عن رضا الوصي): المواثيق الدولية لحقوق الإنسان:

تنص الفقرة ٢ من المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) على أنه: «لا يبرم عقد الزواج إلا برضا الطرفين الراغبين في الزواج رضا كاملاً لا إكراه فيه». وفي قرار الجمعية العامة التابعة للأمم المتحدة رقم ٨٤٣ (٤) المؤرخ ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٤، أعلنت الجمعية أن ثمة عادات وقوانين وممارسات عتيقة تتعلق بالزواج والأسرة لم تكن متسقة والمبادئ المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وتنص اتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج (١٩٦٢/٦٤)،^١ في الفقرة ١ من المادة (١) على أن «لا ينعقد الزواج قانوناً إلا برضا الطرفين رضا كاملاً لا إكراه فيه، وبإعرابهما عنه بشخصيهما بعد تأمين العلانية اللازمة وبحضور السلطة المختصة بعقد الزواج، وبحضور شهود وفقاً لأحكام القانون».

وتنص الفقرة ٣ من المادة (٢٣) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن «لا ينعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضا كاملاً لا إكراه فيه».

ولقد ذكرت اللجنة المعنية بالحقوق المدنية والسياسية في تعليقها العام رقم ٢٨ أنه «يقع على عاتق الدول التزام بحماية تمتع الرجل والمرأة بالحق في الزواج برضاها رضا كاملاً لا إكراه فيه»

وأدرجت عدداً من العوامل التي قد تعوق النساء من التمكن من اتخاذ قرار الزواج بحرية، ومن ثم، ينبغي على الدول التصدي لهذه العوامل التي تشمل: «السن، وعدم القدرة على إعطاء الموافقة بأنفسهن، ومواقف اجتماعية قد تجبر النساء ضحايا الاغتصاب على الزواج خوفاً من التهميش»^٢ وفيما يتعلق بالعامل الثاني، فالإشارة إلى حالة بعض الدول التي يقوم فيها وصي، يكون عادة من الذكور، بالموافقة على الزواج بدلاً من المرأة نفسها، مما يمنع المرأة من ممارسة حقها في الاختيار بكامل حريتها.^٣

وتطبيقاً لهذه المبادئ، نبذت اللجنة المعنية بالحقوق المدنية والسياسية القوانين العرفية وبعض الممارسات المتبعة في السودان والتي تجعل الوصي وسيطاً في مسألة رضا المرأة بالزواج. وطالبت اللجنة بإزالة هذه القيود حيث تعوق حرية المرأة في اختيار الزوج، كما أنها لا تتماشى مع المواد ٣، ١٦، ٢٣، و٢٦ من العهد.

وتذكر الفقرة ١ من المادة (١٠) من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أنه «يجب أن ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضا لا إكراه فيه».

وينص البند (ب) من الفقرة (١) من المادة ١٦ من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو) على أن «تضمن الدول الأطراف، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة، نفس الحق في حرية اختيار الزوج وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر والكامل».

وعام ١٩٩٤، أصرت لجنة السيداو في توصيتها العامة رقم ٢١ على إيجاد رابط بين الحرية في الرضا وزواج القاصر. وذكرت لجنة السيداو في تفسيرها للفقرة (١) من المادة ١٦ أنه رغم أن الدساتير والأعراف في معظم الدول تتماشى مع الأحكام الواردة في اتفاقية السيداو بشأن الزواج، فإن «عرفها، وتقاليدها وعدم تنفيذها لهذه القوانين يخالف هذه الاتفاقية فعلاً»^٤ وتصر اللجنة على حقيقة أن «حق المرأة في اختيار زوجها وفي التزوج بحرية حق أساسي لحياتها وكرامتها ومساواتها كإنسان». وأنه «رهنأ بقيود معقولة على هذا الحق تستند مثلاً إلى حداثة سن المرأة أو قرابة الدم التي تربطها بالشريك، يجب صون حق المرأة في الموافقة على مبدأ الزواج وموعده والشخص الذي تتزوجه، وإنفاذ ذلك قانوناً»^٥.

٢. حق المرأة في التزوج برضا كامل لا إكراه فيه في البلدان الإسلامية، دون النظر لرضا الوصي عليها:

يتبنى العلماء الرأي الذي مفاده أن الفتاة القاصر لا تتمتع بالحق في الموافقة على الزواج، ولهذا فقبول ولي الأمر هو كل ما يلزم كي يكون زواج فتاة قاصر زواجاً سليماً. والفتيات اللاتي

لم يبلغن ولم يسبق لهن الزواج مطلقاً لا يتمتعن بحق تقرير ما إذا كن يرغبن في الزواج أو لا، فهذا حق مقصور على الأوصياء عليهن.

وبالنسبة للنساء البالغات، يتفق أغلب العلماء على أن رضا المرأة أساسي لعقد الزواج. وحسب الشريعة الإسلامية، تعتبر المرأة راشدة فور بلوغها. ومعظم العلماء يعتبرون الزواج دون موافقة المرأة البالغ زواجاً باطلاً.

ويستند العلماء في هذا الصدد إلى مصادر من القرآن والحديث.

﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ «سورة النساء: آية ١٩»

عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر. فقيل: يا رسول الله، كيف إذن؟ قال: إذا سكت.» (البخاري، المجلد التاسع، الكتاب ٨٦، رقم ٩٨)

روت الخنساء بنت خدام الأنصارية «أن أباه زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد نكاحه» (المجلد السابع، الكتاب الثاني والستون، رقم ٦٩).

عن ابن عباس أن جارية بكراً أتت النبي (ص) فذكرت أن أباه زوجها وهي كارهة فخيرها النبي «بين القبول وإبطال الزواج». (أحمد، الحديث رقم ٢٤٦٩).

وفي رواية أخرى، «فقال قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء». (سنن ابن ماجه).

وكما أورد الميرغيناني في الباب الثاني من كتابه أن موافقة المرأة تتحدد بطرق شتى، ويفرق جمهور العلماء فيما بين النساء حسب ما إذا كن قد تزوجن من قبل أو لا. لا بد أن تسأل المرأة البالغة التي لم يسبق لها الزواج عن قبولها للزواج ورضاها به، ولها أن تعطي موافقتها في غضون أيام عدة، بشكل مباشر أو غير مباشر. ويصر المذهب الحنفي على وجوب إعطاء المرأة البالغ التي لم يسبق لها الزواج لموافقتها لفظياً وصراحة إن كان وليها أي شخص غير أبيها، أو أخيها أو عمها. ويوافق المذهب الحنفي أيضاً على أنه لا يمكن إكراه المرأة البالغة التي لم يسبق لها الزواج على الزواج دون إرادتها، ويقول هذا المذهب أيضاً أنه إذا ما أبرم عقد زواج هذه المرأة دون علمها، فلها الحق في قبول هذا الزواج أو رفضه فور علمها به.

ويورد الميرغيناني في نفس الموضوع وجوب أن تعطي المرأة التي سبق لها الزواج موافقتها، ولها أن تعطيها لفظياً أو بأي شكل آخر. ويشترط المذهب الحنفي الموافقة اللفظية والصريحة. ويشترط

المذهب الشافعي أيضاً وجوب سؤال الطفلة التي سبق لها الزواج عن موافقتها ولا يمكن لأحد أن يكرهها على الزواج.

إن اشتراط قبول البالغين بالزواج ثابت في الفقه الإسلامي. وفي حين تكفل معظم البلدان الإسلامية إعطاء الرجال موافقة صريحة ومباشرة، فتجد أن هذه البلدان تعتمد على سبل أقل مباشرة تعرب بها النساء عن موافقتهن. ويبني العلماء هذا التفريق على فرضية أن النساء على قدر كبير من الحياء ليعطين موافقتهن بلفظ صريح على زواج رتبته لهن الأوصياء عليهن. ويمكن الخطر هنا عندما تختار المرأة السكوت كوسيلة للتعبير عن رفضها. وفي هذه الحال، سيفسر سكوتها خطأ على أنه قبول. وعندما تعطي الأعراف الاجتماعية قيمة إضافية لاتباع سلوك «الحياء»، قد يتم إكراه النساء بشكل خفي على قبول زواج لا يرضين به.

ويجيز المذهب المالكي للأب فقط أن يجبر ابنته البالغ على زواج لا ترتضيه بيد أنه يرى أن هذا الزواج في صالحها، سواء كان قد سبق لها الزواج أو لا. وبالإضافة إلى الحق في الرضا بالزواج، لا يجب إكراه النساء على الزواج. عندما يتولى الوصي تزويج الفتيات الصغيرات، ورغم أنه يمكن البرهنة على أن الفتيات قد أعطين موافقتهن، فإنه لا يمكن القول إنهن أعطين موافقة مستنيرة.

الجزء الثاني: زواج الصغيرة:

١. حق الفتاة من الحماية من التزويج وهي لا تزال قاصراً: المواثيق الدولية لحقوق الإنسان:

هذه الحماية قائمة على مبدئين:

- حقيقة أن الفتاة لا يمكنها إعطاء موافقة مستنيرة بحكم كونها ليست ناضجة،
- حقيقة أنه من الضروري تعيين الحد الأدنى لسن الزواج قانوناً. فالزواج المبكر يمكن أن ينتج عنه إنكار حق الفتاة في التعليم والصحة، ويمكن أن يكون له أثر على قدرتها على أن تصبح مستقلة.

١-١ عدم رضا الصغيرة رضاً مستنيراً نظراً لحدثة السن:

تمثل القضية المتعلقة بإعطاء النساء موافقة مستنيرة خيطاً دائماً في كافة النقاشات القانونية حول مسألة الرضا، ولا سيما في النقاشات المعنية بالزواج دون السن القانونية. ويبرهن مناصرو الحقوق أن الفتية والفتيات صغار السن لا يتمتعون بالنضج الذهني الذي يمكنهم من إعطاء موافقتهم على الزواج. علاوة على ذلك، يبرهنون على أن الشباب غالباً ما يعتمدون على أعضاء العائلة الأكبر سناً، وبالتالي فهم عرضة لضغوط عائلية واجتماعية هائلة تحد بدرجة أكبر من قدرتهم على الاختيار؛ وهذا بدوره يقضي على فكرة أن يكون رضاهم خلواً من الخوف أو الضرر.

يعتبر زواج الأطفال انتهاكاً لحقوق الإنسان. ولقد أقيمت صلة بين زواج القصر والرضا في عدد من مواثيق حقوق الإنسان. إن اتفاقية الرضا، والسن الأدنى للزواج وتسجيل الزواج (١٩٦٢/٦٤)^٧ تصر على ضرورة رضا زوج المستقبل بالزواج رضاً تاماً دون إكراه، وإن لم تحدد سناً، ففي التوصيات التي أصدرتها فيما بعد هذه الاتفاقية (قرار ٢٠١٨ (٢٠) لسنة ١٩٦٥^٨ حددت سن الخامسة عشرة سناً قانونياً يمكن الزواج عنده، أو ما دون الخامسة عشرة في ظروف معينة.

وتنص الفقرة (٣) من المادة ٢٣ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أنه «لا ينعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاً كاملاً لا إكراه فيه».

ولقد ألفت التعليقات العامة الضوء على تفسير هذه المادة: التعليق العام ١٩ (١٩٩٠)^٩ والتعليق العام ٢٨^{١١}.

في التعليق العام رقم ١٩^{١٢}، تصر لجنة حقوق الإنسان على ضرورة رضا الطرفين المزمع زواجهما رضاً كاملاً لا إكراه فيه وذكرت أن «العهد لا يحدد صراحة سناً أدنى للزواج لا للرجل ولا للمرأة؛ ولكن ينبغي أن يكون هذا السن كافياً لتمكين كل من الزوجين المقبلين من أن يعرب بحرية عن رضاه الشخصي الكامل».

وفي التعليق العام رقم ٢٨، بينت اللجنة المعنية بالحقوق المدنية والسياسية أنه «من حق الرجل والمرأة التعاقد على الزواج برضاها رضاً كاملاً لا إكراه فيه، ويقع على عاتق الدول التزام بحماية التمتع بالحق على أساس المساواة» وأدرجت عدداً من العوامل قد تمنع المرأة من اتخاذ قرار بالزواج دون إكراه، وبالتالي يتعين على الدول التصدي لهذه العوامل، التي تشمل: «السن، عدم القدرة على إعطاء الموافقة بأنفسهن، ووجود مواقف اجتماعية قد تجبر النساء ضحايا الاغتصاب على الزواج خوفاً من التهميش»^{١٣} وفيما يتعلق بالعامل الأول،

أصرت اللجنة على مطلب السن الأدنى للزواج كي يحقق «الرضا بالزواج الهدف الذي يكفل قدرة المرأة على اتخاذ قرار مستتير لا إكراه فيه»^{١٤}

ولقد بينت المادة ٢ من الاتفاقية التكميلية للقضاء على الرق وتجارة الرقيق والأعراف والممارسات المماثلة الصادرة عام ١٩٥٦ هذه الصلة بين السن وحرية الرضا.^{١٥}

وعام ١٩٩٩، طلبت لجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية من شيلي رفع السن الأدنى القانوني للزواج، ملاحظة أن «الزواج في هذه السن الصغيرة (سن ١٢ سنة بالنسبة للرجال)

يعني بشكل عام أن الأشخاص المعنيين لا يتمتعون بالنضج الذهني الذي يكفل إقدامهم على الزواج برضا كامل ودون إكراه، على النحو المطلوب بموجب الفقرة ٣ من المادة ٢٣ من العهد»^{١٦}

٢-١ تعيين سن أدنى محدد للزواج:

يعد زواج الأطفال انتهاكاً لحقوق الإنسان ومحظور بموجب عدد من موثيق حقوق الإنسان الدولية التي تشجع على وجود معايير معينة للحد الأدنى لسن الزواج.

قرار الجمعية العامة رقم ٢٠١٨ المعنون «توصية بشأن الرضا بالزواج، والسن الأدنى للزواج وتسجيل عقود الزواج»^{١٧} يسد الفجوة التي خلفتها اتفاقية الرضا بالزواج، والسن الأدنى للزواج وتسجيل عقود الزواج (٦٤/١٩٦٢)^{١٨}، ألا وهي السن القانوني الذي يمكن تزويج الأطفال عنده. في المبدأ الثاني الوارد في القرار، تم تعيين الحد الأدنى لسن الزواج على ألا يقل عن خمسة عشر عاماً، أو أقل من ذلك في ظروف معينة.^{١٩}

والتوصية العامة رقم ٢١ الصادرة عن لجنة السيداو ذهبت لأبعد من ذلك حيث حددت الحد الأدنى لسن الزواج عند ١٨ سنة لكل من الرجال والنساء.^{٢٠}

وتنص الفقرة (٢) من المادة ١٦ من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة على أن «لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية، بما في ذلك التشريعي منها، لتحديد سن أدنى للزواج ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمراً إلزامياً»

٣-١ أثر الزواج دون بلوغ سن الزواج على تمتع الفتيات بحقوقهن:

إن زواج الفتية والفتيات في سن صغيرة جداً يؤثر على صحتهم، وتعليمهم وأفاق توظيفهم. ولقد تناولت موثيق حقوق الإنسان هذه القضايا المتعددة في سياقات صحة الطفل، والتعليم، والتهديد بالعنف الأسري، وأخطار الزيجات غير المسجلة.

يسهل جداً إجبار الفتيات الصغيرات المتزوجات من رجال أكبر منهن بكثير على ممارسة الجماع الجنسي ضد رغبتهن؛ مما تترتب عليه تداعيات صحية خطيرة، حيث لا تكون الفتاة في الغالب ناضجة نفسياً، ولا بدنياً، ولا جنسياً لممارسة جماع جنسي. كما يرجح أن تصبح العرائس من الأطفال حوامل في سن مبكرة؛ وثمة صلة قوية بين سن الأم ومعدلات الوفاة والإصابة بالأمراض. ولقد قامت واحدة من المنظمات غير الحكومية النيجيرية بتوثيق حالات ناسور مثاني مهلي بين الفتيات الصغيرات التي لا تكون أجسادهن مستعدة لإنجاب الأطفال.^{٢١} بالإضافة إلى المضاعفات المرتبطة بالحمل، فالفتيات الصغيرات معرضات أيضاً بدرجة كبيرة لخطر الإصابة بفيروس نقص المناعة البشرية/ الإيدز.

وتنص المادة ٢٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن «يكون لكل ولد، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب، حق على أسرته وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تدابير الحماية التي يقتضيها كونه قاصراً.» وفي حين أن التعليق العام رقم ١٧ على المادة ٢٤^{٢٢} من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لا يتطرق لهذه القضية، طلبت اللجنة الخاصة بالعهد من شيلي أن تعدل قانونها كي يتم رفع الحد الأدنى لسن زواج البنات والبنين كي تتماشى «مع واجبها بموجب الفقرة (١) من المادة ٢٤ التي تنص على توفير الحماية للقصر.»^{٢٣}

ولقد أوصت لجنة السيداو بتعيين سن الثامنة عشرة حداً أدنى لسن الزواج، وهذا يبرره أن الزواج دون هذه السن يتعدى على تمتع الفتيات والنساء بحقهن في الصحة (المادة ١٢ من اتفاقية السيداو، والمادة ٢٤ من اتفاقية حقوق الطفل - «التمتع بأعلى مستوى من الصحة يمكن بلوغه»)، وفي التعليم (المادة ١٠ من اتفاقية السيداو، والمادة ٢٨ من اتفاقية حقوق الطفل)، وفي العمل (المادة ١١ من اتفاقية السيداو)، كما أن هذا يسبب ضرراً للفتيات بشكل عام. وطبقاً لما أوردته اللجنة، «عندما يتزوج القصر، ولا سيما الفتيات وينجبن أطفالاً، فإن صحتهن يمكن أن تتضرر ويمكن أن يتعطل تعليمهن. ونتيجة لذلك، يصبح استقلالهن الاقتصادي مقيداً»^{٢٤}

اتفاقية حقوق الطفل لا تعين حداً أدنى لسن الزواج. إلا أنها تذكر بوضوح في الفقرة ٣ من المادة ٢٤ أن «تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير الفعالة والملائمة بغية إلغاء الممارسات التقليدية التي تضر بصحة الطفل.»

وعام ٢٠٠٣، وصف التعليق العام رقم ٣^{٢٥} «الزواج المبكر أو القصري» أو كليهما على أنه «ممارسات تقليدية ضارة» تنتهك حقوق الطفلة «وتجعلها أكثر هشاشة للإصابة بعدوى فيروس نقص المناعة البشرية، لأن هذه الممارسات تشمل غالباً تعويق إمكانية الحصول على التعليم والمعلومات.» وهذا التوصيف يتوازي مع عمل لجنة السيداو التي وصفت هذه الزيجات بأنها ممارسات تقليدية ضارة في سيراليون.^{٢٦}

عادة ما تكون العرائس الأطفال حاصلات على مستويات أقل من التعليم مقارنة بالفتيات اللاتي تزوجن في سن أكبر. وبالتالي ينظر إلى التعليم على أنه طريقة تمنع زيجات الأطفال. فبمجرد أن تتزوج الفتاة، يعوقها انعدام استقلاليتها عن اتخاذ قرارات شخصية بشأن حياتها. فالزيجات المبكرة، مع مستويات التعليم المنخفضة المرتبطة بهذا الأمر، وارتفاع مستويات العنف والإساءة، والأخطار الصحية الجسيمة وديناميكيات القوة الضارة تؤدي إلى زيادة درجة هشاشة الفتيات والنساء الشابات اللاتي يطالهن الفقر. وعام ٢٠٠٨، استشهدت لجنة السيداو بالتعديل الذي

أدخلته اليمن على قانون الأحوال الشخصية بها رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٢، وقانون رقم ٢٤ لسنة ١٩٩٩ الذي قنن زواج الطفلة دون الخامسة عشرة من العمر بموافقة الوصي عليها.^{٢٧}

وارتأت اللجنة أن هذا القانون يعد انتهاكاً خطيراً لالتزامات الدولة الطرف بموجب الاتفاقية، وبينت أن هذا الزواج يرقى إلى مرتبة العنف ضد (الفتيات)، وتترتب عليه مخاطر صحية جسيمة على هؤلاء الفتيات، كما يمنعهن من استكمال تعليمهن.

كما لاحظت لجنة السيداو عام ٢٠٠٨ الأثر المباشر للزواج المبكر على التعليم حيث تتسرب الفتيات الصغيرات المتزوجات من المدارس وينكر عليهن التعليم، «الذي يعد أمراً أساسياً للنهوض بالمرأة، حيث يظل انخفاض مستوى تعليم النساء والفتيات واحداً من أخطر العراقيل أمام تمتعهن بحقوق الإنسان خاصتهن تمتعاً كاملاً»^{٢٨} ولقد اقترحت لجنة السيداو فرض التعليم كي لا تشجع على الزواج المبكر.^{٢٩}

وعام ١٩٩٦، وصفت السيدة راضيكا كوماراسوامي الزواج في الطفولة المبكرة على أنه عنف على أساس النوع الاجتماعي.^{٣٠} فاحتمالية أن تمر الفتيات والنساء اللاتي يتزوجن في سن مبكرة بتجربة العنف الأسري أكبر، ولاسيما هؤلاء اللاتي تزوجن وهن لازلن أطفالاً؛ فضلاً عن الاعتقاد أنه مسموح للرجل أن يضرب زوجته. بالإضافة إلى ذلك، هناك احتمال ضئيل أن تتخذ العرائس من الأطفال خطوة ضد هذا الانتهاك. إن العنف الأسري يهدد الصحة البدنية والذهنية للنساء والفتيات بالخطر تهديداً كبيراً، ويمكن حتى أن يعرض حيواتهن للخطر.

ولضمان المحافظة على هذه الحقوق، حثت لجنة السيداو الدول على «أن تشترط تسجيل جميع الزيجات سواء كانت بعقود مدنية أو بعقود عرفية أو وفقاً للشرائع الدينية»^{٣١} وفي التوصية رقم ١٩، طلبت لجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن يتم تسجيل الزواج بغية رصد الالتزام بالمعايير الخاصة بالحد الأدنى لسن الزواج. ففي اليمن على سبيل المثال، حثت لجنة السيداو الدولة الطرف على «إنفاذ المطلب بتسجيل كافة الزيجات بغية رصد قانونيتها ومدى الالتزام بالحظر الصارم على الزيجات المبكرة، وكذا ملاحقة من يرتكبون انتهاكات لهذه الأحكام قضائياً. كما أوصت أيضاً بتطوير حملات لرفع الوعي، بدعم من منظمات المجتمع المدني والسلطات الدينية، حول الآثار السلبية للزواج المبكر على رفاة الفتيات، وصحتهن وتعليمهن»^{٣٢}

٤-١ التمييز في سن الزواج بالنسبة للبنين والبنات:

تنص الفقرة (١) من المادة ١٠ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أنه «يجب أن ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاً لا إكراه فيه» ويورد

التعليق العام رقم ١٦^{٣٣} للجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أنه «تنفيذاً للمادة ٣ فيما يتعلق بالمادة ١٠، يطلب إلى الدول الأطراف أن تكفل تمتع الرجل والمرأة بحق متكافئ في الموافقة على مبدأ الزواج وموعده والشخص الذي يتم الزواج به - وينبغي بصفة خاصة أن يكون الزواج واحداً بالنسبة للرجال والنساء، وينبغي حماية البنين والبنات على نحو متساو من الممارسات التي تشجع على زواج الأطفال، والزواج بالوكالة أو بالإكراه».

ولقد أعربت لجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية عن قلقها إزاء نص التشريع على معايير غامضة حول السن الذي يسمح عنده بالزواج، مثل «الوصول لسن البلوغ»^{٣٤} وحقيقة أن المحاكم الدينية يمكن أن تخفض من الحد الأدنى لسن الزواج القانوني بالنسبة للفتيات.^{٣٥} ووجهت اللجنة نقداً لفرنسا لتحديد حد أدنى لسن الزواج مختلف بالنسبة للفتيات (١٥ سنة) والفتية (١٨ سنة)، مطالبة «برفع الحد الأدنى لسن الزواج بالنسبة للفتيات»^{٣٦}، الأمر الذي حدث عام ٢٠٠٦ عن طريق قانون يمنع العنف الأسري.^{٣٧}

يعد عدم المساواة بين الجنسين سبباً لزواج الأطفال، وأيضاً نتيجة تترتب عليه. وطالبت لجنة السيدا وفي التوصية العامة رقم ٢١ الصادرة عنها عام ١٩٩٤ بإلغاء الأحكام القانونية التي تحدد سنًا لزواج البنين يختلف عن سن زواج البنات. واعتبرت اللجنة أن هذه الأحكام تتطوي على افتراض خاطئ مؤداه أن «معدل النمو الفكري لدى المرأة يختلف عنه لدى الرجل، أو أن طور النمو البدني والفكري عند الزواج لا أهمية له»^{٣٨} واتباعاً لإعلان فيينا وبرنامج عمل عام ١٩٩٣،^{٣٩} أصرت اللجنة على ضرورة إلغاء القوانين واللوائح القائمة بالفعل، ولكن ليس هذا فحسب، بل أصرت أيضاً على التخلص من العادات والممارسات، بما يتماشى مع الفقرة (و) من المادة ٢ من اتفاقية السيدا والتي تحث الدول على «اتخاذ جميع التدابير المناسبة بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضد المرأة»، وكذا المادة ٥ التي تدعو الدول الأطراف لاتخاذ جميع التدابير المناسبة لتغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التحيزات. كما تدعو أيضاً كل الدول الأطراف إلى تغيير العادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أي من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة على النحو الذي تكرر في إعلان وبرنامج عمل بيجين.

وعام ١٩٩٢، أكدت التوصية العامة رقم ١٩^{٤٠} على أن «التمييز في الاتفاقية لا يقتصر على أعمال من الحكومات أو باسمها» بل يتضمن أيضاً الأعمال من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة. كما ذكرت أيضاً أنه «يقضي القانون الدولي العمومي وعهود معينة لحقوق الإنسان بإمكانية مساءلة الدول أيضاً عن الأعمال الخاصة إذا لم تتصرف بالجدية الواجبة لمنع انتهاكات الحقوق أو لاستقصاء جرائم العنف ومعاقبها وتقديم التعويض».

٢. في المجتمعات الإسلامية: حق الفتاة في الحماية من أن يتم تزويجها وهي لا تزال طفلة:

إن زواج الأطفال ممارسة تاريخية مستمرة حتى يومنا الحالي بحكم العادة. وغالباً ما يحتج مؤيدو هذه الممارسة بالعبادات العرفية والتقاليد التي تأتي في الصدارة بالنسبة لهم قبل النصوص الدينية؛ وذلك لتبرير اتباعهم لهذه الممارسة. لا يوجد أي نص قرآني يشجع على زواج الأطفال، ولكن ثمة نصوص قانونية تناولت ممارسة زواج الأطفال.

القانون الكلاسيكي لا يعترف بحق الطفل في الاختيار، ومن ثم يعطي الأوصياء على الطفل سلطة إبرام عقد زواج للطفل باعتبار هذا مسألة لتأمين مصالحه. كما يضع القانون أيضاً مبادئ توجيهية حول من يجوز له إبرام عقد زواج الطفل. وهذا الحكم ينطبق على البنين والبنات. والمذهب المالكي لا يجيز لأحد خلافاً للأب إبرام عقد زواج الطفل. والمذهب الشافعي يجيز للأب والجد فقط القيام بهذا الأمر، ولكنه يمنع الأب أو الجد من تزويج الطفل القاصر الذي سبق له الزواج مرة أخرى.

وفي حين أوصى العلماء بضرورة عدم إتمام الزواج إلا عندما يصل الأطفال لسن البلوغ، لا يوجد نص ضد إتمامه قبل ذلك. والأطفال القصر «قد يتزوجون وهم لا يزالون دون سن البلوغ ودون رضاهم» (كوستوريانو ١٩٩٠، ١٦١).

وعند الإشارة إلى زواج الأطفال قبل البلوغ، غالباً ما يشير العلماء إلى حكم «خيار البلوغ»، وهو حق قانوني مكفول للطفلة القاصر يمكنها بموجبه أن تقوم عند بلوغها بفسخ عقد زواجها الذي أبرم قبل وصولها لسن البلوغ. ولكن علماء المذهبين الحنفي والشافعي يقصرون هذا الحق على الحالة التي يكون فيها الأب أو الجد هو من زوجها (بولتر ١٩٩٠، ١٥١).

هو من زوجها (بولتر ١٩٩٠، ١٥١). وما يحدث في الواقع هو أنه غالباً ما يغض الطرف عن هذا الخيار ونادراً ما يسمح للصغيرات بإنهاء زيجاتهن التي لم يرضين بها. إلا أنه في قضية يمنية تناولها الإعلام حديثاً، توجهت فتاة صغيرة للمحاكم لإنهاء عقد زواجها الذي أبرمه عنها والدها، ولكن المحكمة رفضت إنهاء العقد، إلا أنها أبتت على حق الصغيرة في إنهاء الزواج فور بلوغها.^{٤١}

وتماشياً مع الاتجاهات العالمية، تزيد المجتمعات المسلمة من استخدامها لفرص التعليم المتاحة حالياً أمام الفتيات الصغيرات بوصفها وسيلة لتأجيل الزواج حتى سن أكبر (معرفة حقوقنا ٢٠٠٧، ١٢٩؛ كاماك وزملاؤه ٢٠٠٨، ٣٠٥-٦). ورغم تصاعد هذه الاتجاه، فهناك الكثير من التقارير الإعلامية التي ألفت الضوء مؤخراً على حالات زواج قصر في اليمن^{٤٢} والمملكة العربية السعودية.^{٤٣} وفي الحالتين، تبذل جهود على الصعيد الوطني لتعيين حد أدنى لسن الزواج.

تفرد العائلات أسباباً متنوعة لتبرير تزويج بناتها مبكراً. فأحياناً ما ينظر إلى الفتيات على أنهن يمثلن عبئاً اقتصادياً أفضل ما يخففه هو الزواج (المركز الدولي لبحوث المرأة، ٢٠٠٧، ٥). ولقد وجد النشطاء الذين يعملون على مناهضة زواج القصر أن زواج «الأطفال أكثر شيوعاً في أفقر بلدان العالم وبين أفقر الأسر. فالنسبة المحتملة لأن تتزوج الفتيات اللاتي يعشن في أسر فقيرة قبل بلوغهن الثامنة عشرة من العمر تقريباً تبلغ ضعف النسبة في حالة الفتيات اللاتي يعشن في أسر أغنى» (المركز الدولي لبحوث المرأة ٢٠٠٧، ٥). كما أن الأسر تخشى ألا تجد الفتيات الصغيرات شركاء يتزوجهن عندما يكبرن في السن، لذا نجد الأسر تحض على الزواج المبكر.

علاوة على ذلك، تشير الأبحاث إلى أنه في المناطق التي تهيمن عليها جماعات دينية - سياسية متطرفة، تؤجج هذه الجماعات شعوراً بالخوف حيال الجوانب الجنسية في حياة الصغيرات (منظمة النساء اللاتي تعشن في ظل القوانين الإسلامية ٢٠٠٧ / ١٢٩). وتدعو للزواج على أنه وسيلة للسيطرة على الجوانب الجنسية عند الصغيرات.

بعض المجتمعات تتبع ممارسة تتمثل في ترتيب خطبات مبكرة بين الأولاد والبنات ولكنها ترجئ إتمام الزواج فعلياً حتى وقت لاحق. وهذا يحول دون أن تصبح الفتيات الصغيرات أرامل صغيرات، كما يكفل أن من سينجب الأطفال سيكون أمهات بالغات ناضجات. ويمكن إظهار الضرر الذي يلحقه الزواج المبكر بالنمو الذهني والجسدي للعروس الصغيرة القاصر. ولقد برهن بعض العلماء على تمتع الحكومات الإسلامية بالحرية في الحد من بعض الممارسات، مثل زواج الأطفال، إن وجدت أدلة تبرهن على أن هذه الممارسات تضر أكثر مما تنفع. وإذا ما نظرت الدول الإسلامية إلى الأخطار الصحية المحتملة على الفتيات الصغيرات اللاتي يتعرضن للحمل المبكر أو خطر الإتجار بهن في صناعة جنس الأطفال، ستجد هذا سبباً كافياً يدفعها إلى حظر زواج الأطفال وفرض عقوبات صارمة على من ينتهك هذا الحظر.

في إندونيسيا، لم ينجح قانون الزواج في منع زواج القصر (كاماك وزملاؤه ٢٠٠٨، ٣٠٨) رغم الأحكام القانونية بشأن الحد الأدنى لسن الزواج. وهناك منظمات نسائية، مثل آيسايا، تركز انتباهها على برامج التعليم التي تروج لأفكار مثل الزواج برضا الطرفين، وتقليل الفارق العمري بين الزوجين، وإشراك الأم في القرار بشأن تزويج ابنتها. تعتمد هذه المنظمات في توصياتها على الفكرة التي مؤداها أنه ينبغي أن يكون الرجل والمرأة شريكين متساويين في الزواج.

٣. حق الفتاة في الحماية من أن يتم تزويجها وهي لا تزال طفلة، في سياق الإسلام وحقوق الإنسان:

إن الشريعة الإسلامية تؤثر على تحديد سن الزواج في البلدان الإسلامية. فحسبما أجمع أغلب العلماء، يعد البلوغ هو سن النضج، وهو عامة ما يكون الثانية عشرة بالنسبة للبنين وتسع سنوات بالنسبة للبنات (العلمي وهينشكليف، ١٩٩٦، ٦-٨). في تلك المقاربة نحو تحديد سن قانونية للزواج، تلعب المصلحة العليا للطفل دوراً حيوياً. فالإسلام ينظر إلى الزواج باعتباره مؤسسة وحماية من المخاطر الاجتماعية، وهذا استناداً إلى حالة السيدة عائشة التي تزوجت من النبي وهي في التاسعة من العمر (العلمي وهينشكليف، ١٩٩٦).

وفيما يتعلق بالنضج القانوني للزواج، فالمادة ١ من اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩ تنص على أن «يعنى الطفل كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة، ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه». والشريعة الإسلامية تحدد سن البلوغ باعتباره بلوغ سن الرشد (رحمن، ٢٠٠٧)، ووجد أن هذا معيار مطبق في دول جنوب الصحراء الإفريقية، والمغرب والمملكة العربية السعودية. إلى حد ما، لا تتعارض الشريعة الإسلامية تعارضاً صريحاً مع القانون الدولي. والبلدان الإسلامية حرة في أن تحدد سن الرشد دون الثامنة عشرة من العمر. ولكن المشكلة تكمن في كون مفهوم سن البلوغ هذا مفهوماً غامضاً لينبني عليه عرف للدخول في زواج. وحقيقة أن السواد الأعظم من البلدان الإسلامية مثل ساحل العاج أو إندونيسيا لا تحدد سنًا معينًا، فهذا يفتح المجال أمام الانتهاكات فثمة فرق هائل بين الزواج من فتاة في التاسعة وأخرى في السابعة عشرة من العمر. تستخدم الحجج الاقتصادية والاجتماعية لتبرير زيجات الأطفال، فالفتاة المتزوجة هي فتاة مهذبة لن تتصاحب مع أولاد بطريقة غير لائقة، كما أنها أيضاً محمية من الفقر، الأمر الذي يتماشى مع المادة ٤ من إعلان القاهرة (فيما يتصل بفكرة الحق في الشرف).

ينبغي رفع الوعي بعواقب الزواج المبكر كوسيلة تستخدم في المناصرة. هذه البرامج موجودة بالفعل في مختلف أنحاء العالم ويمكن استخدامها كنماذج للجمع بين التقاليد، والقانون، واحترام حقوق المرأة. وتتضمن بعض البرامج ما يلي:

- BRAC، برامج تنمية المراهقين، بنجلاديش (٢٠٠٠ - لا يزال جارياً): البرنامج يسعى إلى تحسين نوعية حياة المراهقين الضعفاء، والحد من زواج الأطفال عن طريق رفع وعي المجتمع بحقوق الطفل، والدعوة
- لمناهضة زواج الأطفال وفيروس نقص المناعة البشرية/ الإيدز، وإشراك الوالدين والمجتمع في مشاركة الفتيات في المجتمع. هذا البرنامج يعمل عن طريق أنشطة المهارات الحياتية، والتعليم غير الرسمي، والوعي المجتمعي ومشروعات توليد الدخل.

• مجلس السكان، مشروعات صحة المراهقين والمعلومات، اتحاد رابطات النساء المسلمات في نيجيريا - يتناول مسألة زواج الأطفال في شمال نيجيريا (٢٠٠٥-٢٠٠٩): بالتعاون مع القائدات الدينيات ورائدات المجتمع حيث تقوم المداخلة برفع الوعي والتشجيع على إقامة حوار بشأن زواج الأطفال عن طريق المنتديات المجتمعية الموجودة بالفعل وكذا بث إعلانات في الراديو.

• مجلس السكان، خلق فرص للمراهقات في مايان، جواتيمالا (٢٠٠٤ - لا يزال جارياً): هذا المشروع يدعم تعليم الفتيات في المدارس وزيادة مهارات كسب العيش. تلتقي الفتيات كل أسبوع لتعلم المهارات الحياتية، وتعلم المهارات المالية والوظيفية، وممارسة الرياضة، وربما القيام ببعض أنشطة التمويل متناهي الصغر، وكل هذا يهدف في الأساس إلى تأخير سن الزواج.

عندما يتطرق صندوق الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسف) لمشاكل الزواج المبكر، نجده يتناول مسألة إنكار الطفولة، وإنكار التعليم، وظهور المشاكل الصحية، والانتهاكات. وتعتمد الإستراتيجيات التي يتبناها اليونيسف على الحوار مع الممثلين المحليين، والتعليم، والتشجيع على إحداث تغيير في القوانين عن طريق الإعلام. وتعتمد اليونيسف اعتماداً كبيراً على علماء المسلمين والخبراء الذين يطرحون تفسيرات جديدة للشريعة الإسلامية ويعيدون التفكير في سياق زواج السيدة عائشة بالنبي.

وضعت أغلب القواعد في الشريعة الإسلامية نتيجة الرغبة في حماية النساء وصون كرامتهن. وأحياناً ما يساء فهم هذه التفسيرات الثقافية أو الاجتماعية الاقتصادية في الغرب. فبدلاً من الحكم على الدوافع وراء زواج الأطفال ومسائل أخرى، يمكننا أن نتناول الأمر على نحو مختلف، أي، عن طريق التفاوض. الفكرة المحورية هنا هي أن نقلب حجة الفقر والشرف رأساً على عقب، لنبين أن احترام المعايير العالمية لحقوق الإنسان سي جلب مزيداً من الأمن للنساء المسلمات مقارنة بالقوانين الحالية. هذه المقاربة تنطوي على المزيد من الاحترام للشريعة الإسلامية وللبيئة الثقافية، وفي نفس الوقت إنفاذ حقوق الإنسان العالمية (النعيم، ١٩٩٠، ص. ٢٣١). وتوجد الكثير من المسارات الممكن السير فيها للدعوة للتغيير لصالح الفتيات والنساء المسلمات. وينبغي أن نحافظ على قنوات الاتصال التي تدعم التغييرات التي يشجع عليها المسلمون أنفسهم ويسعون لإحداثها بغية السماح بإحداث التغيير المنشود في العالم الإسلامي. ويمكن أن تحدث التغييرات بالأفعال، مثل إصلاح القوانين، أو عن طريق الحجج القانونية المبتكرة التي تضع مصالح النساء في الأولوية. وينبغي تعريف مصالح النساء على أنها مستقبلهن في المجتمع والمجتمع المحلي، وكذا مصالحنهن في سياق تتبدى فيه بوضوح مظاهر عدم اليقين الاقتصادي، وحيث تعتبر رفاهية المرأة أمراً جوهرياً لضمان تماسك المجتمع ككل. ولإدراك هذه الغاية، لابد من إقامة حوار مستدام مع السلطات الوطنية، والمنظمات المحلية وقادة المجتمع (النعيم، ٢٠٠٤، بادرين ٢٠٠٧). ومقاربة الحوار هذه ستبين أن حقوق الإنسان ليست مفاهيم غريبة يمكن تطبيقها على نطاق محدود، بل إنها تأخذ في الحسبان الفروق المحلية (بوليس وشواب، ١٩٧٩، بيلفلد ٢٠٠٠).

الحجة الأولى التي حتماً ستثير حواراً هي تلك المتعلقة بصحة المرأة المسلمة ورفاهها. وتعد حالة الإجهاد وسن الزواج خير بيان على ذلك. فالطفلة التي تتزوج قبل بلوغها سن الرشد، حسبما تقترح اتفاقية حقوق الطفل، ستتاح أمامها فرص أقل للذهاب للمدرسة أو الالتحاق بالجامعة، أو الحصول على تدريب مهني مما سيحليها في موقف ضعف. وإذا ما توفى الزوج، أو طلقها، أو تركها، لن تجد ملاذاً سوى التسول، أو ربما حتى الانخراط في تجارة الجنس. ويقال إن الوقاية من هذه النتائج هي الغرض الأساسي من الزواج المبكر. ولكن يمكن الحد من التعرض للفقر بدرجة كبيرة إذا ما أتيحت أمام الطفلة فرصة الذهاب إلى المدرسة، وتعلم تجارة ما، كي تصبح عندئذ قادرة على الاعتماد على نفسها. علاوة على ذلك، هذا سيقفل من المخاطر الصحية حيث تتعرض صحة الطفلة المتزوجة لخطر هائل في حالة حدوث حمل. ومن ثم، يمكن أن يعتمد الحوار في جزء منه على الاهتمام الحقيقي بحيوات الفتيات؛ ويمكن أن ينطلق أيضاً من الشواغل الاقتصادية والاجتماعية الواضحة والجلية (النعيم، ١٩٩٠). في حقيقة الأمر، إن الحق في الصحة ورفاهة المرأة المذكوران في ديباجة إعلان القاهرة لحقوق الإنسان، والمادة ٢ والمادة ٢٠ المعنيتين بالحق في الصحة والأمن، والمادة ٥ المعنية برعاية الأسرة.

لم يرد في القرآن ذكر للسن القانونية للزواج، وبالتالي فالمجال مفتوح أمام التأويل، كل دولة ومدرسة فكرية تتبنى السن القانونية خاصتها، رغم أن البلوغ لا يزال هو المبدأ التوجيهي بالنسبة للكثيرين. وبما أن معظم البلدان الإسلامية حددت الثامنة عشرة من العمر سنّاً للرشد وسنّاً للزواج، فهي تتعامل مع الزواج دون هذه السن على أنه زواج بالإكراه؛ الأمر الذي يتنافى مع حقوق الإنسان العالمية. ولتفادي النزاع، لا بد من إقامة حوار. ذلك الحوار الذي يمكن أن يقام إذا ما وجدت مفاوضات محلية داخل البلاد. ويجب أن تتضمن هذه الحوارات المحلية كل الفاعلين في المجتمع المدني (النعيم، ٢٠٠٤). توجد الكثير من السياقات الإسلامية التي تشهد هذه الحوارات بالفعل والتي تسير أيضاً بتقدم لا بأس به، هذا علاوة على تطور أشكال من الفهم البديل للشريعة الإسلامية.

هناك حالة في اليمن تعطينا مثلاً جيداً: تزوجت نجود وهي في الثامنة من العمر. وسئمت ضرب زوجها لها. لم تتمكن من الذهاب للمدرسة بعد الزواج وكان يتعين عليها أن تؤدي المهام المنزلية عوضاً عن أن تلعب بدميتها. وقررت أن تتوجه لقاض طلاق. وأصغى القاضي الذي اندهش لطلبها ومنحها الحق في طلب الطلاق الذي حصلت عليه فيما بعد.

حالة نجود مشجعة للغاية لأنها تبين لنا كيف يمكن للمنظومة القانونية أن تصلح من القوانين أو الفقه القانوني بأن تأخذ في الحسبان الواقع المعيش وسياق العالم، مع الاستفادة من نموذج خارجي، ألا وهو: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى إعادة التفكير بشكل نقدي في الشريعة (بيلفلد ٢٠٠٠، ص ١٠٨)، وهي عملية ستتم فيها مراجعة الشريعة لتتضمن إصلاحات

تدرجية دون الطعن في جوهر الشريعة التقليدية (النعيم، ١٩٩٠ب). إن نظرية التفسير الجديد للشريعة تقترح ضرورة تأويل الشريعة (القانون الإسلامي) في ضوء السياق الراهن، ومن ثم، ضرورة إدماج حقوق الإنسان العالمية بدرجة ما. عندما تمثل الهوية الإسلامية، لا بد من إيجاد حلول من داخل البنيان القانوني الإسلامي (النعيم، ١٩٩٢). وتسمح هذه المقاربة الديناميكية بإقامة حوار بين مجموعتين من القوانين؛ وهو الأمر ذو الفائدة العظيمة في مجال حقوق المرأة، والذي نجح بالفعل في العديد من الدول مثل المغرب وإيران (شاه، ٢٠٠٦).

وحالة أريان جولشاني تعطينا مثلاً آخر على النجاح في إدخال تعديلات على القانون الإسلامي في إيران. فبمقتضى الشريعة الإسلامية، يؤول الحق في حضانة الأطفال بعد الطلاق إلى الزوج، وبالتالي أعطت المحكمة

حضانة أريان لوالدها. وحدث هذا رغم أنه كان مدمناً على المخدرات وله سجل جنائي، ورغم أن أم أريان، ناهد ناجدبور، أثبتت بالوثائق إساءة هذا الأب بدنياً لأريان. لقيت أريان حتفها نتيجة سوء المعاملة، وفجر هذا ثورة داخل المجتمع المدني الإيراني وسرعان ما شرع المجلس في تعديل قانون حضانة الأطفال ليأخذ في الحسبان المصلحة العليا للطفل. إن وضع المقاربات الثقافية، والدينية وكذا الاقتصادية الاجتماعية نصب الأعين أثناء عملية الإصلاح من الأمور الحاسمة والجوهرية (بادرين ٢٠٠٧، ص ٣). وفي الوقت ذاته، ينبغي أن يكون القانون الدولي أكثر التفاتاً إلى الأصوات المسلمة بغية التشجيع على إقامة حوار بناء (بيلينفيلت، ١٩٩٥).

سن الزواج في دول أسيوية مختارة:

سن الزواج للذكور	سن الزواج للإناث	آسيا
٢١	١٨	بنجلاديش
لا يوجد	لا يوجد	بروناي
٢١	١٨	الهند
١٩	١٦	إندونيسيا
١٨	١٦	ماليزيا
١٥	١٥	مالديف
١٨	١٦	باكستان

١٥	(١٢-١٥) البلوغ	الفلبين
١٦	١٦	سنغافورة
١٨	١٨ (حد أدنى ١٢ سنة بالنسبة للمسلمين)	سريلانكا

المصدر: <http://www.learningpartnership.org/en/node/174> accessed 30 March 2009

الجزء الثالث: حصول النساء على مال أثناء الزواج وبعده:

١. حصول النساء على مال أثناء الزواج وبعده: المواثيق الدولية لحقوق الإنسان:

١-١ نظرة عامة:

شهدت الخمسين سنة الماضية تطور فكرة الزواج على أنه شراكة اقتصادية متساوية بين الزوجين كأداة لتمكين المرأة. وتنطبق هذه الفكرة بشكل أساسي على النساء اللاتي لا تعملن خارج منازلهن، واللاتي يقمن بشكل أساسي بتوفير الرعاية، ويتحملن المسؤولية الأساسية عن إدارة شؤون المنزل وتعليم الأبناء. وينتج عن تكليف النساء بهذه المهام واختصاصها بها سنوات طويلة من المشاركة الضئيلة أو المعدومة في القوى العاملة، وبالتبعية، تقلص قدرة المرأة على الكسب. وتتبدى هذه التفاوتات الناتجة بشكل أكبر في حالة انهيار الزواج.

وللتصدي لهذه التباينات الاقتصادية وللتشجيع على تمكين النساء المتزوجات والمطلقات اقتصادياً، تم استحداث اثنين من التدابير القانونية التكميلية: تقسيم ممتلكات الأسرة بالتساوي/ الإنصاف، والنفقة الزوجية للمرأة.

يحمي القانون الأهلية القانونية للمرأة أثناء الزواج كي تستطيع التصرف باستقلالية في ثروتها والمشاركة في إدارة الممتلكات التي تملكها هي والزوج ملكية مشتركة؛ مما يكفل عدم حرمان المرأة مالياً بعد انهيار الزواج.

كما يجيز القانون أيضاً أن يدفع الزوج نفقة زوجية على سبيل التعويض؛ الأمر المستقى من مبدأ مشاركة الزوجين بالتساوي في الواجبات المنزلية والذي يقضي بالتعويض مالياً عن عدم المساواة في المشاركة. في واقع الأمر، لقد تبرهن أنه عندما تقوم الزوجة بالاعتناء بكافة المهام المنزلية وأداء هذه المهام، فضلاً عن تولي مهام رعاية الأطفال، فهذا يمكن الزوج من التفرغ لمتابعة مساره المهني في حين تحيا هي على نحو يعيبه تساؤل قدرتها على أن تصبح مكتفية ذاتياً. وبالتالي، يجب تعويضها عن ذلك.

من الأهمية بمكان هنا أن نذكر أنه مع النظر بعين الاعتبار إلى الإسهامات المالية وغير المالية للأسرة، سنجد أن مبدأ المشاركة بالتساوي في الواجبات المنزلية يجعل كل طرف في الزواج شريكاً بالتساوي في علاقة شراكة اقتصادية. وعند فض هذه الشراكة نظراً لانتهاء الزواج، يجب حماية مصالح الطرفين.

٢-١ الأهلية القانونية - تساوي الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج:

اعترافاً بكرامة^{٤٤} المرأة واستقلاليتها يوصفها إنساناً، شددت اتفاقيات حقوق الإنسان ومواثيق أخرى مثل التعليقات العامة على الحقيقة التي مفادها أنه لا يجب أن تفقد المرأة أهليتها القانونية في التصرف عندما تتزوج، وأن لها نفس ما للزوج من حقوق وعليها نفس ما عليه من مسؤوليات أثناء الزواج وبعد انهياره.

المادة ١٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية تضع الأساس للأهلية القانونية للمرأة المتزوجة في التصرف، وتنص على أنه «لكل إنسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية»^{٤٥} وفي الحقيقة، وفقاً للتفسير الوارد في التعليق العام رقم ٢٨ «هذا الحق يقتضي بعدم تقييد قدرة المرأة على حيازة الملكية أو على إبرام عقد أو على ممارسة حقوق مدنية أخرى بسبب وضعها في إطار الزواج»^{٤٦}.

الأحكام الواردة في اتفاقية السيداو تتفق مع ذلك، ونصها على النحو التالي:

- الفقرة (١) من المادة ١٥: تعترف الدول الأطراف للمرأة بالمساواة مع الرجل أمام القانون.
- الفقرة (٢) من المادة ١٥: تمنح الدول الأطراف المرأة، في الشؤون المدنية، أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل، وتساوي بينها وبينه في فرص ممارسة تلك الأهلية. وتكفل للمرأة، بوجه خاص، حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود وإدارة الممتلكات، وتعاملهما على قدم المساواة في جميع مراحل الإجراءات القضائية.
- الفقرة (١) من المادة ١٦: تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وبوجه خاص تضمن، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة:

(ج) نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه،

(ح) نفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية الممتلكات وحيازتها والإشراف عليها وإدارتها والتمتع بها والتصرف فيها، سواء بلا مقابل أو مقابل عوض.

وحسب التفسير الوارد في التوصية رقم ٢١ بشأن المساواة في الزواج والعلاقات الأسرية، فالمادة ١٦ من اتفاقية السيداو تلزم الدول «بمنح المرأة حقوقاً مساوية للدخول في التعاقدات وإبرام العقود وحيازة الممتلكات وإدارتها والتمتع بها والتصرف فيها».^{٤٧}

هذا أمر بالغ الأهمية حيث تؤثر عدم قدرة المرأة على التحكم في التصرف في الممتلكات أو الدخل المتأتي عنها أثناء الزواج بعض التأثير بعد الزواج، عندما تكون مسألة تقسيم الممتلكات على المحك.^{٤٨}

علاوة على ذلك، وفقاً للفقرة (و) من المادة ٢ التي تنص على أن تتخذ الدول «جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضد المرأة». يتعين على الدول أن تكفل عدم وجود ممارسات أو عادات عرفية تعوق تمتع المرأة بحقوقها في امتلاك حصة متساوية من الأصول التي تملكها الأسرة.^{٤٩}

وأوضحت لجنة السيداو في توصيتها العامة رقم ٢١ بشأن المساواة في الزواج والعلاقات الأسرية الصادرة عام ١٩٩٤ أنها كانت على دراية تامة بأثر الأعراف الدينية والعادات العرفية التي «تترتب عليها عواقب واسعة المدى على المرأة، وتقيّد دائماً حقوقها في تساوي المركز والمسئولية داخل الزواج». وأشارت إلى أن «هذه القيود كثيراً ما تؤدي إلى إعطاء الزوج مركز رب الأسرة وصاحب الكلمة الأولى في اتخاذ القرارات، وبالتالي تخالف أحكام الاتفاقية».^{٥٠}

وهذا دفع لجنة السيداو لتوجيه انتقادات لاذعة للمفهوم العرفي لوصاية الرجال على النساء في المملكة العربية السعودية. وفي تعليقاتها الختامية، ذكرت اللجنة أنه رغم أنه لم يتم النص قانوناً على وصاية الرجال على النساء، يبدو أن هذه الوصاية مقبولة بدرجة كبيرة وأسهمت في انتشار الأيدولوجيا الذكورية مع أنماط تقليدية، واستمرار الأعراف والعادات والتقاليد الثقافية المترسخة التي تميز ضد المرأة وتضع عقبات جسام أمام تمتعها بحقوق الإنسان خاصتها. وفي حقيقة الأمر، طبقاً لما أوردته اللجنة، وصاية الرجال تحد من ممارسة النساء لحقوقهن المكفولة بموجب الاتفاقية بشكل هائل، ولاسيما فيما يتعلق بأهليتهن القانونية وما يتصل «بقضايا حيازة الممتلكات وصنع القرار داخل الأسرة، واختيار الإقامة، والتعليم، والعمل».^{٥١}

١-٣ الحقوق والمسئوليات المتساوية:

تساوي حقوق الزوجين ومسئولياتهما أثناء قيام الزواج ولدى انحلاله منصوص عليها أيضاً في الفقرة (٤) من المادة ٢٣ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. والتعليق العام رقم ٢٨ على هذا العهد يشدد على أنه «يتعين على الدول للوفاء بالتزاماتها بموجب الفقرة ٤ من

المادة ٢٣، وكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما، فيما يتعلق بـ (...) وحيازة الممتلكات أو إدارتها، سواء كانت ملكية مشتركة أو ملكية خاصة لأي من الزوجين». علاوة على ذلك، أضافت لجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن «تنطوي المساواة خلال الزواج على أن يشترك الزوج والزوجة في المسؤولية والسلطة على قدم المساواة في إطار الأسرة.»^{٥٢} ولقد دفع التطبيق اللاحق لهذا المبدأ لجنة العهد إلى أن تؤكد في تعليقاتها الختامية أن أعمال الدول لهذا الحق يتطلب منها التخلي عن مبدأ أن «الرجل هو رب الأسرة.»^{٥٣}

ويورد التعليق العام رقم ١٦^{٥٤} على العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أنه لتنفيذ المادة ٣ المتعلقة بتساوي الرجال مع النساء في الحق بالتمتع بكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها فيما يتصل بالمادة ١٠، تقتضي أن تكفل الدول الأطراف (...) أن «يتمتع الرجال بحقوق متساوية في الممتلكات الزوجية». وحقيقة أن تشير لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هنا إلى المادة ١٠ التي تركز على مسؤولية الأسرة في تعهد الأولاد الذين تعيّلهم وتربيتهم، وتذكر أنه على الدول أن تقر بتوفير أكبر حماية ومساعدة للأسر لتحقيق هذا الغرض؛ إنما يبين بشكل ضمني أن اللجنة تعترف بأن النساء يبقين على الأسرة بعد حل الزواج. وأعربت لجنة السيداو أيضاً عن هذه الفرضية في توصيتها العامة رقم ٢١ عندما ذكرت أنه «توجد في معظم البلدان نسبة كبيرة من النساء العازبات أو المطلقات وكثير منهن يتحملن وحدهن مسؤولية إعالة أسرة.»^{٥٥}

وللتصدي للمثالب الاقتصادية التي تواجهها النساء بعد طلاقهن، مطلوب عمل توزيع عادل للموارد. فثمة عواقب اقتصادية تترتب على النساء عندما يحتفظن بحضانة الأطفال بعد الطلاق، مع العلم أنهن عادة ما يكن هن المسؤولات الأساسيات عن رعاية الأطفال أثناء قيام الزواج وبعد انحلاله. إن ضعف القدرة على الكسب التي تدخل بها الزوجة السابقة في القوى العاملة بعد سنوات من انخفاض مستوى المشاركة في هذه القوى أو عدمه يمثل عقبة كبيرة يصعب التغلب عليها.

١-٤ انتهاء الزواج: تقسيم ممتلكات الأسرة وسبل النفقة الزوجية:

كما ذكر في المقدمة، هذان التدييران تكميليان. وللأسف، شكلت الصور النمطية عن الجنسين في بعض البلدان تشريعاً لتعويض الرجال بإعطائهم الحصة الأكبر عند تقسيم الممتلكات الأسرية عند نهاية الزواج، بناءً على فرضية أنه كان رب الأسرة، والعائل الوحيد لزوجته وأولاده، دون الاعتراف بالإسهامات غير المالية التي قدمتها زوجته. ولقد وجهت انتقادات لهذه الصور النمطية والآثار القانونية المترتبة عليها.

ولقد أشار النقد المتضمن في التوصية العامة رقم ٢١ التي أصدرتها لجنة السيداو إلى أن «أي تمييز في تقسيم الممتلكات يقوم على أساس أن الرجل وحده مسئول عن إعالة المرأة والأطفال في أسرته، وأنه يستطيع ويعتزم أن يؤدي هذه المسئولية بشرف، إنما هو تمييز غير واقعي بشكل واضح. وبالتالي فإن أي قانون أو عرف يعطي الرجل حقاً في حصة من الممتلكات أكبر من حصة المرأة عند إنهاء الزواج (...)، إنما هو قانون تمييزي وسوف يكون له تأثير خطير على استطاعة المرأة عملياً الطلاق من زوجها، وإعالة نفسها أو أسرته، والعيش في كرامة بوصفها شخصاً مستقلاً».^{٥٦}

١-٥ نفقة الزوجة بعد الطلاق:

لقد نصت التوصية العامة رقم ٢١ للجنة السيداو على ضرورة النظر بعين الاعتبار إلى الإسهامات غير المالية في الأسرة، حيث أوردت أنه «وفي بعض البلدان، يكون التركيز موجهاً بدرجة أكبر عند تقسيم ممتلكات الزوجية، إلى المساهمات المالية في الملكية المكتسبة أثناء الزواج، بينما ينتقص من قدر الإسهامات الأخرى مثل تربية الأطفال ورعاية الأقرباء المسنين وأداء الواجبات المنزلية. وهذه الإسهامات ذات الطابع غير المالي التي تقدمها الزوجة، كثيراً ما تمكن الزوج من كسب الدخل ومن زيادة الأصول المالية. فيجب إعطاء الإسهامات المالية وغير المالية نفس الوزن».^{٥٧}

تتعامل لجنة السيداو بحساسية مع قضية الفقر / الوضع الاقتصادي بالنسبة للنساء اللاتي يطلقن، ولاسيما عندما يكون لديهن أطفال. على سبيل المثال، «شجعت اللجنة عام ٢٠٠٠ حكومة كوبا على أن ترصد بعناية إتمام الطلاق بالتراضي، وأن ترصد على وجه الخصوص أي أثر سلبي قد يتركه هذا الخيار على النساء فيما يتعلق بأمور مثل دفع النفقة وتوزيع الممتلكات».^{٥٨} وعام ٢٠٠٨، طلبت إلى لوكسمبورج أن «تعدل نظام النفقة ليكون أكثر إنصافاً للنساء وأن تقوم بإصلاح النظام بهدف التعويض عن التفاوتات التي غالباً ما يتسبب فيها فسخ الزواج».^{٥٩}

ولمواجهة عدم المساواة في المسئوليات والحقوق في الأسرة، أوصت اللجنة الدول باستخدام «التوصية رقم ٣٢ بشأن النساء في الحياة العامة وأن تشجع على إحداث تغييرات في المواقف والمدرجات لدى كل من النساء والرجال فيما يتعلق بدور كل منهم في المنزل والأسرة».^{٦٠}

وتمثل قضية خسارة الزوجة لحقها في النفقة شاغلاً للجنة السيداو، وكذا الشروط الأخلاقية المحددة المرتبطة به. ففي تعليقاتها الختامية الخاصة بمصر، أوصت بمراجعة القانون رقم (١) (الذي تم سنه عام ٢٠٠٠)، للقضاء على هذا التمييز المالي ضد النساء حيث «يتوجب على المرأة التي تحاول الطلاق عن طريق إنهاء عقد الزواج بإرادتها المنفردة بموجب القانون رقم ١ لعام ٢٠٠٠ (الخُلع) أن تتخلى في كل الحالات عن حقوقها في الحصول على نفقة، بما فيها المهر».^{٦١} وأعربت لجنة السيداو عام ٢٠٠٦ عن قلقها إزاء استمرار الأحكام التمييزية في مالي التي تنكر على

النساء الحصول على حقوق مساوية لتلك التي يحصل عليها الرجال في المسائل المتعلقة بالعلاقات الأسرية مثل: «في حالة الطلاق، التوقف عن دفع نفقة الزوجة السابقة على أساس أنها أتت بسلك غير أخلاقي، مما يعيد للزوج المزايا التي كانت تعطى لزوجته»^{٦٢} وأثير شاغل مماثل حول التشريع المعمول به في أوجواي، «حيث أحيطت للجنة علماً أن القانون المدني لا يزال يضم أحكاماً تميز ضد النساء فيما يتعلق بالأسرة والزواج، وخاصة تلك الأحكام التي تقضي بحجب النفقة عن النساء اللاتي يعشن حياة مضطربة»^{٦٣}

٢. حصول النساء على موارد مالية أثناء قيام الزواج وبعد انحلاله في المجتمعات الإسلامية:

٢-١ الأهلية القانونية:

يعترف الإسلام بالصفة القانونية للمرأة وتمتعها بكامل الأهلية القانونية لإدارة ممتلكاتها. ولا يوجد أي إلزام يفرض على الزوجة أن تقوم عند الزواج بجمع ما تملكه من أصول مع ما يملكه زوجها. بل تبقى ذمتها المالية منفصلة ومستقلة وتظل هي متحكمة بالكامل، بموجب القانون، في أصولها الشخصية ما لم تختر خلاف ذلك. قد تراث أو تمارس التجارة، أو تجني ثروة أو تقوم بتدويرها أو التصرف فيها كما يحلو لها ولا تخضع في أي وقت من الأوقات إلى الإشراف القانوني من قبل زوجها. وتظل في كل الأوقات شخصاً بالغاً عاقلاً ذا أهلية قانونية غير مقيدة في إدارة ممتلكاتها.

علاوة على ذلك، رغم أن المرأة قد تملك أصولها الخاصة وقد تكون عاملة، تحتوي الشريعة الإسلامية على أحكام توجب الإنفاق عليها أثناء الزواج وبعد فسخه. أثناء قيام الزواج، يلتزم الأزواج التزاماً حصرياً بإعالة زوجاتهم وأولادهم. وعند إنهاء الزواج، تتغير مسؤوليات الزوج تجاه الزوجة السابقة، فلا يعد مسؤولاً عن إعالتها مالياً، ولكنه يظل مسؤولاً مسؤولية كاملة وحصرية عن الإنفاق على أولاده.

وعندما تعمل المرأة خارج المنزل، تعتبر المكاسب التي تجنيها ملكاً حصرياً لها ولا يملك زوجها أية حقوق فيما تكسبه. ولا يوجد أي التزام عليها بإنفاق ما تجنيه في إعالة نفسها، أو أبنائها، أو الإنفاق على بيتها أو زوجها.

٢-٢ الترتيبات المالية أثناء الزواج:

الزواج الإسلامي مثله مثل العقد. وهذا العقد يتضمن أن يدفع زوج المستقبل مهراً أو صداقاً لزوجته المستقبل. وتحديد المهر يختلف من مجتمع إسلامي لآخر. والوضع المثالي أن يكون المهر ملكية حصرية للزوجة.

وعن طريق عقد الزواج، يصبح الزوج ملزماً قانوناً بإعالة زوجته وأولاده. والزوجة غير ملزمة بنفس الإلزام. ولقد أجمع العلماء على أنه يقع على رجال المسلمين واجب إعالة زوجاتهم بتوفير ضروريات الحياة الأساسية لهن طوال فترة قيام الزواج. ولكن اختلف العلماء حول ما تشمله هذه الإعالة. وقام كل العلماء بتضمين الغذاء، والكسوة والمسكن، وضمن أغلبهم أيضاً مصاريف العلاج والتعليم. وينبع هذا الالتزام في الأساس من الجزء الأول من آية ٣٤ من سورة النساء:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..﴾
(سورة النساء: آية ٣٤)

ويختلف العلماء بشأن معايير الإنفاق التي للزوجة أن تتوقعها، وينطلقون في اختلافهم هذا من الآية القرآنية التالية:

﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُفِيقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (سورة الطلاق: آية ٧)

ويستندون في آرائهم إلى مستويات معيشة كل من الزوجين قبل الزواج. وعلماء المذهب الحنفي يرون أنه إن كان كل من الزوج والزوجة على مستو مالي متماثل، عندئذ يجب أن يتم الإنفاق على الزوجة على النحو الذي اعتادته، موسرة كانت أو فقيرة، وحال وجود تباينات في مستوى الثروات بين الزوج والزوجة، ذكر ابن عابدين أن «تحصل الزوجة على نفقة متوسطة». (١٩٧٩، ٥٧٤/٣ - ٥٧٥)

ويجادل بعض العلماء أن الزوج الذي لا يعول زوجته، والذي تتولى زوجته إعالة نفسها، قد يصبح مديناً لزوجته. فإذا لم يقدّم الزوج بتوفير النفقة، يجوز أن تتراكم ديناً عليه أن يوفيه لزوجته، إذا ما فصل قاض بهذا. (ابن عابدين، ٥٩٤/٣). كما يتبنى العلماء أيضاً الرأي الذي مفاده أن حق المرأة في النفقة يقابله أن تكون دوماً متاحة جنسياً لزوجها، ويستندون في هذا إلى الجزء الثاني من آية ٣٤ من سورة النساء:

﴿... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ...﴾ (سورة النساء: آية ٣٤)

٢-٣ المساواة المالية في الزواج:

تركز الجدلالات الدائرة حول المساواة بين الرجل والمرأة في الزواج الإسلامي على واجب الزوج بإعالة زوجته. ومن باب المعاملة بالمثل، يقع على الزوجة واجب أن تلبّي دوماً احتياجات زوجها الجنسية، والزوج هو المسئول مسئولية حصرية عن إعالة زوجته وأسرته مالياً.

ربط الإعالة بالطاعة أو الإتاحة الجنسية: ربط القانون الكلاسيكي واجب الرجل بالإعالة بواجب المرأة أن تكون مطيعة أو متاحة جنسياً. ويحتج مدافعو الحقوق ضد هذه المبادلة بين الإعالة المالية التي يقوم بها الرجل في مقابل طاعة المرأة. ويحتج المدافعون قائلين إن ربط حق المرأة في الإعالة بطاعة زوجها، بغض النظر عن كيفية تعريف الطاعة، يؤدي إلى أن يصبح حقها في النفقة أثناء الزواج حقاً مشروطاً (في مقابل كونه حقاً أصيلاً للمرأة المتزوجة). إن ربط الإعالة المالية بالحصول على الجنس يسمح للأزواج أن يحرموا زوجاتهم من الإنفاق عليهن كوسيلة للسيطرة عليهن جنسياً (منظمة نساء يعيشن في ظل القوانين الإسلامية، ٢٠٠٧، ٢١٩). وفي الحالات التي لا تشجع فيها العادات والتقاليد المرأة على العمل، تصبح النساء معتمدات بالكامل على ذويهن من الذكور، وخاصة الأزواج، من أجل الحصول على الدعم المالي. إن ربط هذا الدعم بالطاعة يجعل النساء معرضات للحرمان من احتياجاتهن الأساسية من الغذاء والسكن. في إندونيسيا، يجوز إنكار حق الزوجة في أن ينفق عليها زوجها أثناء الزواج إذا لم تلب هذه الزوجة طلبات زوجها الجنسية أو إذا كانت تغادر المنزل كثيراً دون إذنه. (مونتي ٢٠٠٣، ٤٥).

ومن بين مجموعة الأطر التشريعية الوطنية التي تربط الإنفاق على الزوجة أثناء الزواج بطاعتها لزوجها، تعتبر الأطر القانونية التي تقيم هذه الصلة الوثيقة والمباشرة أقل الأطر مراعاة لصالح المرأة. وتأتي ماليزيا، ونيجيريا، والسودان، واليمن، وإيران، ومصر، وإندونيسيا من بين البلدان التي توجد بها نماذج لهذا النوع من الأطر.

أما قائمة الدول التي لا تربط بين الإنفاق والطاعة فتضم فيجي، وتركيا وأوزبكستان، وجامبيا. والتشريع الذي يقدم معظم الخيارات فيما يتعلق بهذا الصدد سيكون التشريع الذي تتوافر فيه الصفات التالية:

- لا يربط حق الزوجة في أن ينفق عليها زوجها أثناء الزواج بطاعتها له.
- يعترف بحق الزوجة في الحصول على النفقة بأثر رجعي.
- يعترف بحق الزوجة في التقدم بطلب للحصول على نفقة معيشة أثناء عيشها مع زوجها.
- ينص على آليات إنفاذ ناجعة،
- يقر بأن عدم الإنفاق يعد مسوغاً للطلاق (منظمة نساء يعيشن في ظل قوانين إسلامية ٢٠٠٧، ٢٢٢).

المسئولية الحصرية على الزوج بإعالة زوجته وأسرته مالياً: الشريعة الإسلامية تُنصب الزوج المسئول الأوحد عن الإنفاق على زوجته وأبنائه. حتى إذا كانت الزوجة تكسب مالا، فلا إلزام عليها بإنفاق ما تكسبه في إعالة نفسها أو أبنائها. يجوز أن يجادل البعض بأن هذا الحكم ينطوي على تمييز ضد الرجال. ولكن ثمة مجموعات نسائية مثل حركة مساواة التي تم تدشينها حديثاً احتجت

بأن هذا « إنما يمثل مساواة مطلقة بمطالبة الرجال بتحمل مسؤوليات أكبر في تقديم إسهامات مالية للأسرة. » ويحتجون بأنه بالنظر إلى التباينات المنهجية التي تواجهها النساء في العمل، وكذا فرص التعليم والتقدم في المسار الوظيفي التي يضحون بها أثناء إنجاب الأطفال وتربيتهم، فلا يمكن الزعم أن تكون مواصلة الرجال في تحمل مسؤوليتهم في الإنفاق على الأسرة أمراً غير مقبول.^{٦٤} إلا أن قصر الالتزام بالإنفاق على الأسرة على الزوج وحده يجعل الكثير من الرجال يشعرون أنهم متحكمون في حياة زوجاتهم العملية. ونظراً لعدم فرض الإسلام أية التزامات على النساء بتوفير النفقة لأبنائهن أو أزواجهن، يجد الرجال أنه من المقبول تقييد حق المرأة في العمل. ولكن في واقع الأمر، هذه الاشتراطات من قبلهم لا تمنعهم من عدم الإنفاق على أسرهم. إن النضال الرامي إلى جعل الرجال مسئولين دون قيد أو شرط عن إعالة أسرهم يعتمد على مدى كفاءة التشريع في الدولة.

٢-٤ الترتيبات المالية بعد فسخ الزواج:

عندما ينتهي زواج امرأة، سواء كان هذا بسبب الموت أو الطلاق، تقضى الشريعة الإسلامية بأنه يجب على المرأة أن ترجى زوجها لفترة محددة من الزمن هي «العدة». وبعد الوفاة، تمتد فترة العدة إلى أربع دورات حيض، أو أربعة أشهر وعشرة أيام. وعقب الطلاق، المدة هي ثلاث دورات حيض أو ثلاثة أشهر. ويحق للمرأة المطلقة أن تحصل على نفقة من زوجها السابق طوال هذه الفترة.

الآيات القرآنية ذات الصلة بهذا الوضع هي:

﴿أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِبَنِيكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ نَعَسْتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى﴾ (سورة الطلاق: آية ٦)

ومن ثم، فالزوجة تتمتع بالحق في الحصول على النفقة بعد انتهاء زواجها طوال مدة العدة، وإذا كانت ذات حمل، لها الحق في النفقة طوال فترة الحمل. فضلاً عن ذلك، تجيز الشريعة الإسلامية للمطلقة أن تحصل على (متاع) عند انتهاء الزواج.

﴿وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة البقرة: آية ٢٤١)

علاوة على ذلك، تجيز الشريعة للأرامل أن يرثن من ممتلكات أزواجهن وأن يحصلن على نفقة لمدة عام بعد وفاة الزوج.

﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾ (سورة البقرة، آية ٢٤٠)

معظم مدارس العالم التقليدية لا تقضي بإنفاق الأزواج على النساء لدى انتهاء الزواج. وفي المجتمعات التقليدية حيث لم تكن النساء مسئولات عن أنفسهن ولا يعلن أنفسهن، وبالتالي لم يعملن خارج المنزل، كن يعدن إذا ما طلقن إلى أسرهن التي ولدن لها. يتمثل موطن الخروج عن القياس في السياق الراهن في أن النساء غالباً ما يمنعن من العمل، سواء بشكل صريح أو بتوقع أن يتحملن هن بمفردهن المسئولية الحصرية عن رعاية الأطفال وتديير الشؤون المنزلية. ونظراً لانهايار نظام الأسرة الموسعة التقليدي، لا يمكن للنساء المطلقات الآن الاعتماد على الحصول على الدعم من أسرهن التي ولدن لها. فبمجرد أن تطلق المرأة، يتوقف زوجها السابق عن الإنفاق عليها. ونتيجة لذلك، تحتفظ معظم النساء بمنازل مستقلة لأنفسهن ولأولادهن. وفي حين يملئ العرف الاجتماعي أن تحتفظ النساء بحضانة الأولاد، تصبح هؤلاء النساء بالتبعية هن المعيلات الوحيدات لأسرهن، ويتحملن المسئوليات المترابكة عن توفير الرعاية والتعليم والتربية وكسب العيش.

وفي غياب شبكات الدعم التقليدية، لا يمكن للنساء الاعتماد على الآخرين من أجل رفاهن الشخصي أو رفاهة أبنائهن. والنساء اللاتي يخرجن من فترات طويلة من اللاعمل يحتجن إلى إعادة التدريب وإعادة الإدماج ضمن القوى العاملة، وهي بالطبع عملية تتطلب وقتاً وتكلفة. وستكون هؤلاء النساء في وضع أسوأ بسبب السنوات التي غبنها عن القوى العاملة وبالتالي سيأتي ذلك على حساب قدرتهن على الكسب. هذه بعض من الحجج التي يمكن الاستناد إليها كي تحصل هؤلاء النساء على نفقة بعد الزواج.

وفي الحالات التي تعترف فيها المحاكم بدعاوى النفقة، قد لا تحصل المدعية إلا على راتب موظف عمومي لكفالة دفع النفقة. وفي حالات أخرى، تواجه الزوجات صعوبات في إثبات الدخل الفعلي الذي يحصل عليه أزواجهن الضالين. ونتيجة لذلك، ما قد يتنامى إلى علم المحكمة بشأن دخل الرجل قد يكون هو الحد الأدنى لقدرات هذا الرجل المالية وما يتعين عليه أن يستخدمه للإنفاق على أسرته (مونتي ٢٠٠٣، ٤٥)

النساء أصبحن يعشن تحت ضغط هائل حيث يتنامى الفقر وتزايد الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، مع ارتفاع معدلات هجرة العمالة والنزاعات المسلحة. وأصبح عدد أكبر من «النساء المسلمات معيلات لأسرهن». ولكن نظراً لعدم تغير الأعراف الاجتماعية بنفس الوتيرة التي تتغير بها الأعراف الاقتصادية، «لا تعترف المجتمعات والدول بقيادتها للأسرة». ونتيجة ذلك «تواجه هؤلاء النساء عواقب في إعالة أسرهن وينكر عليهن الحق في الحصول على استحقاقاتهن»

(منظمة أخوات في الإسلام، حقائق منزلية ٢٠٠٩، ١٦). وثمة مثال مخالف للقياس هنا هو القانون الإندونيسي بشأن تقسيم الأصول عند حل الزواج. فقانون الزواج لعام ١٩٧٤ ينص على أن الزوج هورب الأسرة ويعترف بالزوجة على أنها ليست إرثة منزل (منظمة الأخوات في الإسلام، حقائق منزلية ٢٠٠٩، ١٦). ولكن عند تقسيم الأصول، يتم التشديد على الإسهامات المالية ولا يولى سوى اعتبار قليل إلى الإسهامات غير المالية التي تقدمها النساء كربات بيوت (مونتي ٢٠٠٣، ٤٥). وعلى النقيض الفج من ذلك، يعترف القانون الإيراني بالإسهامات غير المالية التي تقدمها النساء بالنص على إعطائهن « أجرًا نظير العمل المنزلي ».

ومما لا شك فيه أن النساء اللاتي لا يعملن خارج المنزل واللاتي يقضين أفضل أوقات حياتهن يؤديين دورهن كأمهات، وزوجات، ومدبرات للشئون المنزلية، وراعات، سيخرجن بعد الطلاق وخبرتهن بسوق العمل محدودة أو معدومة، ونفس الأمر ينطبق على تراكم الثروة لديهن. ولتخفيف العبء المالي على هؤلاء النساء وكوسيلة للاعتراف بقيمة العمل الذي تقمن به أثناء الزواج، أقر التشريع الإيراني بحقوق المرأة في الحصول على أجر نظير العمل المنزلي.

العدالة من أجل ربات البيوت: إن العدد الكبير من النساء اللاتي يخرجن من زيجاتهن بموارد مالية محدودة أو معدومة دفعن المجتمعات الإسلامية إلى إعادة النظر في الطريقة التي تكفل بها عدم مواجهة النساء المطلقات والأرامل لفقر مدى الحياة. ولقد أظهرت قضية شاه بانو في الهند عام ١٩٧٨ بعض الصعوبات التي تواجهها النساء المسلمات. وحكمت محكمة هندية بحق المرأة المطلقة البالغة من العمر ٦٨ عاماً والأم لخمسة أبناء ولم تعمل قط خارج منزلها في الحصول على نفقة. وجاءت ردة فعل المجتمع الإسلامي محتجة على ذلك الحكم، مكيلة اتهامات إلى دولة الهند على أنها تصرفت بشكل مخالف لقانون الأسرة الإسلامي الذي لا يضم حكماً بهذا الشأن. وبالتالي، مررت حكومة الهند تشريعاً جديداً يمنع النساء المسلمات من الحصول على نفقة زوجية بعد الطلاق. ولم يحدث أن أقرت المحكمة العليا في الهند بصحة الحكم في قضية شاه بانو إلا عام ٢٠٠١ (سوبرامانيان ٢٠٠٥). وفي أغلب القضايا التي يتم فيها الإقرار بالحقوق في النفقة، لا تكون المبالغ المالية المدفوعة كافية (تركيا، جمهوريات آسيا الوسطى)، ولا تكون عملية التنفيذ عملية يسيرة (نساء يعشن في ظل القوانين الإسلامية ٢٠٠٧، ٣١٤).

إن دفع المتاع يجيز للمرأة المطلقة أن تحصل على نفقة بعد فترة العدة. ولكن بعض الدول تفرض قيوداً على المتاع أو تقضي عليه بالكامل. سريلانكا مثلاً لا تسمح إلا بدفع مبلغ على دفعة واحدة، وترفض كل من نيجيريا وباكستان الاعتراف بالمتاع بأية حال من الأحوال. وتعترف تونس بدفع المتاع بوصفه شكلاً من أشكال التعويض الذي يمكن سداه على أقساط شهرية أو دفعة واحدة. ويمكن أيضاً سداه في شكل ممتلكات. (نساء يعشن في ظل قوانين إسلامية ٢٠٠٧، ٣١١).

يتضح النزوع نحو التغيير في الشريعة الإسلامية في التفسيرات البديلة التي ظهرت في السنوات الأخيرة. وتشهد إيران مثالا على ميلاد حركة إيجابية تتعلق بالوضع المالي للمرأة المطلقة حيث تحاول تعويض النساء عن العمل لسنوات طوال في منازلهن وعن الخروج من زيجاتهن بما قل من المال أو بلا مال أصلا. وبالاستعانة بالتفسيرات البديلة للشريعة الإسلامية والنصوص القانونية، قام التشريع الإيراني بتعديل قانون الطلاق عام ١٩٩٣. وتمثل أهم جانب في هذا التعديل في إدخال «الأجر نظير العمل المنزلي». وطرح هذا القانون الجديد يسر الأمر كثيرا على القضاة ليقضوا بشأن هذا الحق وليستجيبوا للاحتياجات المالية للنساء. كما جعل هذا التشريع النساء أكثر وعيا بحقوقهن في هذا السياق. وعملا بالمادة ١ من قانون الطلاق المعدل، يجوز للمرأة أن تطالب بأجر نظير العمل الذي قامت به خارج نطاق مسؤوليتها الدينية. وإذا حدث الطلاق بناء على طلب الزوج ولم تكن الزوجة مخطئة، يعتمد المبلغ الإجمالي على طول المدة التي قضاها الزوجان معا والعمل الذي قامت به الزوجة، والوضع المالي للزوج. وعام ١٩٩٥، فرض البرلمان إلزاما على الرجال بدفع أجور نظير العمل المنزلي بجانب الحقوق الأخرى للزوجة، مثل المهر والنفقة، قبل تسجيل الطلاق. لقد كان تنفيذ القانون صعبا، ومن المشكوك فيه أن يكون القانون قد أحدث فارقا جوهريا في الوضع المالي للنساء المطلقات، لأن عددا قليلا من الأزواج يتمتعون بالقدرة على الدفع. ولكن القانون له أهمية رمزية حيث يعترف بالإسهام الاقتصادي الذي تقوم به المرأة عن طريق العمل غير مدفوع الأجر الذي تقوم به.

هودفار، هـ (ed) (١٩٩٦)، نساء يعشن في ظل القوانين الإسلامية، ملف خاص، تحريك الحدود في الزواج والطلاق في المجتمعات الإسلامية، نساء يعشن في ظل القوانين الإسلامية، جريبلز، مأخوذة من منظمة نساء يعشن في ظل القوانين الإسلامية ٢٠٠٧، ١٦٥ - ١٦٦.

المراجع:

- Bukhari. Muhammad ibn Ismail (d.870). The Translation of the Meanings of Sahih Bukhari: Arabic-English. Translated by Muhammad Muhsin Khan. Al-Medina al-Munawwara :: Islamic University. 1973.
- Cammack. Mark; Young. Lawrence A.; Heaton. Tim. «Legislating Social Change in Islamic Society: Indonesia's Marriage Law.» In Indonesia. Law and Society. edited by Tomothy Lindsey. Annandale. NSW: The Federation Press. 2008.
- Ibn Abidin. Muhammad Amin ibn Umar. Muhammad ibn Muhammad Amin Ibn Abidin. Muhammad ibn Ali Haskafi. and Muhammad ibn Abd Allah Timirtashi. Hashiyat Radd Al-Muhtar. Radd Al-Muhtar. Beirut: Dar al-Fikr. 1979.
- Kastoryano. Riva. «Muslim Migrants in France and Germany.» In Islamic Family Law. edited by Chibli Mallat and Jane Frances Connors. London: Graham and Trotman. 1990.

- Marghinani. Ali ibn Abi Bakr. Hafiz Ashur Hafiz. and Muhammad Muhammad Tamir. Al-Hidayah : Sharh Bidayat Al-Mubtadi. al-Qahirah. Misr :: Dar al-Salam. 2000.
- ———. Al-Hidayah: Sharh Bidayat Al-Mubtadi. al-Qahirah. Misr: Dar al-Salam. 2000.
- Marghinani. Ali ibn Abi Bakr. and Imran Ahsan Khan Nyazee. Al-Hidayah = the Guidance : A Translation of Al-Hidayah Fi Sharh Bidayat Al-Mubtadi. a Classical Manual of Hanafi Law. Guidance. Bristol. England :: Amal Press. 2006.
- Munti. Ratna Batara. «Financial Provision: Indonesia.» In Islamic Family Law and Justice for Muslim Women. edited by Nik Norani Nik Balishah. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2003.
- Poulter. Sebastian. «The Claim to a Separate Islamic System.» In Islamic Family Law. edited by Chibli Mallat. Jane Frances Connors and London University of. London ; Boston :: Graham & Trotman. 1990.
- Sisters in Islam. Home Truths. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2009.
- Subramanian. Narendra. «Legal Change and Gender Inequality: Changes in Muslim Family Law in India.» Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association. Marriott Hotel. Loews Philadelphia Hotel. Philadelphia. PA. Aug 12. 2005 <http://www.allacademic.com/meta/p19019__index.html>
- WLUML. Knowing Our Rights. 2nd ed. London: Women Living Under Muslim Laws. 2009.

الحواشي:

- ١ - باب التوقيع على اتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج، والمصادقة عليها مفتوح بموجب قرار الجمعية العامة رقم ١٧٦٣ أ (١٧) المؤرخ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٢، ودخلت حيز التنفيذ يوم ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤.
- ٢ - الفقرة ٢٤
- ٣ - الفقرة ٢٤
- ٤ - السودان، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/53/40، مجلد ١ (١٩٩٨) ٢٢ في الفقرة ١٢٢.
- ٥ - التعليق العام رقم ٢١، فقرة ١٥
- ٦ - نفس المصدر السابق، فقرة ١٦
- ٧ - باب التوقيع اتفاقية الرضا بسن بالزواج، والسن الأدنى للزواج، وتسجيل عقود الزواج، والمصادقة عليها مفتوح بموجب قرار الجمعية العامة رقم ١٧٦٣ أ (١٧) المؤرخ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٢، ودخلت حيز التنفيذ بتاريخ ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤.
- ٨ - لم تنص المادة ٢ من الاتفاقية على أي سن. والتوصية بشأن الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج الواردة في قرار الجمعية العامة رقم ٢٠١٨ (٢٠) المؤرخ ١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٥ - المبدأ الثاني. تتخذ الدول الأعضاء إجراءً تشريعياً لتعيين حد أدنى لسن الزواج، والذي يجب ألا يقل بأية حال من الأحوال عن ١٥ عاماً. ولا ينعقد قانوناً زواج من هم دون هذه السن، ما لم تقرر السلطة المختصة الإعفاء من شرط السن لأسباب جدية، لمصلحة الطرفين المزمع زواجهما.
- ٩ - انظر المبدأ ١ (أ) لا ينعقد الزواج قانوناً إلا برضا الطرفين رضا كاملاً لا إكراه فيه، وبإعراجهما عنه بشخصيهما.
- ١٠ - التعليق العام رقم ١٩ للجنة الحقوق المدنية والسياسية (الدورة التاسعة والثلاثين، ١٩٩٠)، المادة ٢٣: حماية الأسرة والحق في الزواج والمساواة بين الزوجين، A/45/40، مجلد ١ (١٩٩٠) ١٧٥، الفقرات ٤ و ٦.
- ١١ - التوصية العامة رقم ٢٨، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ٣.
- ١٢ انظر الفقرة ٤.
- ١٣ انظر فقرة ٢٤.
- ١٤ انظر فقرة ٢٣.
- ١٥ - الاتفاقية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرق والأعراف والممارسات الشبيهة بالرق، ٣ مجموعة معاهدات الأمم المتحدة، ٢٢٦، دخلت حيز التنفيذ يوم ٣٠ نيسان/ إبريل ١٩٥٧، المادة ٢ «حدوداً دنياً مناسبة لسن الزواج، وتشجيع اللجوء إلى إجراءات تسمح لكل من الزوجين المقبلين بأن يعرب إعراباً حراً عن موافقته علي الزواج بحضور سلطة مدنية أو دينية مختصة، وتشجيع تسجيل عقود الزواج.»
- ١٦ - شيلي، ICCPR. A/54/40، مجلد ١ (١٩٩٩) ٤٤ فقرات ٢١٢، ٢١٣، و٢١٧. فقرة ٢١٧.
- ١٧ - لم تنص المادة ٢ من الاتفاقية على أي سن. وحسبما ورد في التوصية الخاصة بالرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج الواردة في قرار الجمعية العامة رقم ٢٠١٨ (٢٠) المؤرخ ١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٥ - المبدأ ٢: تتخذ الدول الأعضاء إجراءً تشريعياً لتعيين حد أدنى لسن الزواج، والذي يجب ألا يقل بأية حال من الأحوال عن ١٥ عاماً. ولا ينعقد قانوناً زواج من هم دون هذه السن، ما لم تقرر السلطة المختصة الإعفاء من شرط السن لأسباب جدية، لمصلحة الطرفين المزمع زواجهما.
- ١٨ - باب التوقيع والمصادقة على اتفاقية الرضا بسن بالزواج، والسن الأدنى للزواج، وتسجيل عقود الزواج مفتوح بموجب قرار الجمعية العامة رقم ١٧٦٣ أ (١٧) المؤرخ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٢، ودخلت حيز التنفيذ بتاريخ ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤.
- ١٩ - انظر المبدأ ٢: تتخذ الدول الأعضاء إجراءً تشريعياً لتعيين حد أدنى لسن الزواج، والذي يجب ألا يقل بأية حال من الأحوال عن ١٥ عاماً. ولا ينعقد قانوناً زواج من هم دون هذه السن، ما لم تقرر السلطة المختصة الإعفاء من شرط السن لأسباب جدية، لمصلحة الطرفين المزمع زواجهما.

٢٠ - انظر التعليق العام ٢١، فقرة ٣٦.

٢١ - تحدث هذه الحالة عند حدوث مزق في مسار الولادة. عادة تكون المريضات نساء صغيرات في السن والتي ينظر إليهن على أنهن جلبن العار لعائلاتهم نظراً للمضاعفات الصحية التي تلت الولادة. كما قد يفقدن دعم أزواجهن لهن، وخاصة إذا استمرت الحالة لوقت طويل. وفي المجتمعات التي تولي قيمة كبيرة لإنجاب الأطفال، لا يوجد أمام هؤلاء النساء أمل كبير في مستقبل صحي. (ميرفي ١٩٨١).

٢٢ - التعليق العام رقم ١٧ للجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة التاسعة والثلاثون، ١٩٨٩): مادة ٢٤: حقوق الطفل، ١٧٣ (١٩٨٩) A/44/40.

٢٣ - شيلي، ICCPR. A/54/40، مجلد ١ (١٩٩٩) ٤٤ فقرة ٢١٧. انظر أيضاً فنزويلا، ICCPR. A/56/40، فقرة ٢١٧^{٢٨}

٢٤ - نفس المرجع السابق، الفقرتان ٣٦ و٣٧.

٢٥ - التعليق العام رقم ٣ الخاص باتفاقية حقوق الطفل (الدورة الثانية والثلاثين، ٢٠٠٣): فيروس نقص المناعة البشرية/الإيدز وحقوق الطفل، 89 (2004) A/59/41، في الفقرات ١-٤٢.

٢٦ - فقرة ٣٦ (CEDAW. 2007) CEDAW/C/SLE/CO/5

٢٧ - اليمن 379 2008 CEDAW/C/YEM/CO/6

٢٨ - CEDAW/C/TZA/CO، فقرة ١٢٩

٢٩ - انظر على سبيل المثال، الفلبين فيما يتعلق بالفتيات المسلمات: الفقرة ٣٠، CEDAW/C/PHI/CO/6 (CEDAW، 2006).

٣٠ - المزيد من تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتشجيع عليها، بما في ذلك مسألة برنامج اللجنة والأساليب التي تتبعها في العمل، والمقاربات البديلة والسبل المتاحة في ظل منظومة الأمم المتحدة لتحسين التمتع بحقوق الإنسان والحريات الأساسية على نحو فعال. تقرير المقرر الخاصة بالعنف ضد النساء، أسبابه وتبعاته. السيدة راضيكا كوماراسوامي، تم تقديمه تماشياً مع قرار لجنة حقوق الإنسان رقم ١٩٩٥/٨٥.

٣١ - لجنة السيداو، التوصية العامة رقم ١٩ (الدورة الحادية عشرة، ١٩٩٢): العنف ضد النساء: ٥ (1992) A/47/38، فقرة ٣٩.

٣٢ - اليمن، CEDAW/C/YEM/CO/6 2008، فقرة ٣٨٠.

٣٣ - التعليق العام رقم ١٦ الصادر عن لجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الدورة الرابعة والثلاثين، ٢٠٠٥)، المادة ٣: تساوي حقوق الرجال والنساء في التمتع بكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 116 (2005) E/2006/22، في فقرة ٢٧.

٣٤ - قبرص، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/49/40، مجلد ١ (١٩٩٤) ٥٣ في فقرة ٣٢٤.

٣٥ - إسرائيل، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/53/40، مجلد ١ (١٩٩٨) ٤٥، في فقرة ٣٢٥.

٣٦ - فرنسا، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/52/40، مجلد ١ (١٩٩٧) ٦٢ في فقرة ٤١٢.

٣٧ - قانون رقم ٣٩٩ لسنة ٢٠٠٦ المؤرخ ٤ نيسان/إبريل، renforcement la prévention et la répression des violences au sein du couple ou commises contre les mineurs

٣٨ - فقرة ٣٨.

٣٩ - A/CONF.157/24 (جزء ١) الفصل ٣: انظر فقرة ٤٩ «يدعم المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان كافة التدابير التي تتخذها الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة التابعة لها لضمان حماية حقوق الإنسان للطفلة وتعزيزها على نحو فعال. ويحث المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الدول للقضاء على كافة القوانين واللوائح القائمة والتخلص من العادات والممارسات التي تميز ضد الفتاة وتسبب لها أذى.»

٤٠ - التوصية العامة رقم ١٩ الصادرة عن لجنة السيداو (الدورة الحادية عشرة، ١٩٩٢): العنف ضد النساء، A/47/38 (1992) ٥، في فقرة ٩.

٤١ - انظر نيويورك تايمز، ٢٩ حزيران/يونيو ٢٠٠٨:

<http://www.nytimes.com/2008/06/29/world/middleeast/29marriage.html>

- ٤٢ - انظر نيو يورك تايمز، ٢٩ حزيران / يونيو ٢٠٠٨: <http://www.nytimes.com/2008/06/29/world/middleeast/29marriage.html>
- ٤٣ - <http://www.globalpost.com/dispatch/saudi-arabia/090416/child-marriage-case-showcases-deep-splits-saudi-society>
- ٤٤ - المادة ١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- ٤٥ - مالي، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/58/40، مجلد ١ (٢٠٠٣) / ٤٧، فقرة ٨١ (١٠).
- ٤٦ - التعليق العام رقم ٢٨، فقرة ١٩.
- ٤٧ - التوصية العامة رقم ٢١، الفقرتان ٢٥، ٢٦.
- ٤٨ - التوصية العامة رقم ٢١ بشأن تفسير البند ح من المادة ١٦، فقرة ٣١: وحتى عندما تكون هذه الحقوق القانونية ثابتة للمرأة، وتقوم المحاكم بإنفاذها، فإن الرجل هو الذي قد يدير الممتلكات التي تملكها المرأة أثناء الزواج أو عند الطلاق. وفي كثير من الدول، بما فيها تلك الدول التي يوجد فيها نظام الملكية المشتركة، ليس ثمة حكم قانوني يشترط استشارة المرأة عند بيع الممتلكات التي كان يملكها الطرفان أثناء الزواج أو علاقة المعاشرة بحكم الواقع، أو عند التصرف في تلك الممتلكات بشكل آخر. وهذا يقيد قدرة المرأة على مراقبة التصرف في الممتلكات أو الدخل المتحصل منها.
- ٤٩ - التوصية العامة رقم ٢١، فقرة ٣٠. ثمة بلدان لا تعترف بحق المرأة في أن تمتلك حصة من الممتلكات مساوية لحصة الزوج أثناء الزواج (...) وعند (...) ذلك الزواج (...). ويسلم كثير من البلدان بذلك الحق ولكن قدرة المرأة عملياً على ممارسته قد تكون مقيدة بسوابق قانونية أو بالعرف.
- ٥٠ - الفقرة ١٧ من التعليق العام رقم ٢١ بشأن تفسير البند ج من الفقرة ١ من المادة ١٦.
- ٥١ - الفقرة ١٥، CEDAW/C/SAU/CO/2 (سيداو، ٢٠٠٨).
- ٥٢ - نفس المرجع السابق، فقرة ٢٨.
- ٥٣ - انظر على سبيل المثال: مالي، CEDAW/C/MLI/CO/، فقرة ١١: تقرير لجنة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة أمام الدورة الرابعة والعشرين (١٥ كانون الثاني / يناير - ٢ شباط / فبراير ٢٠٠١)، مصر، فقرة ٢٨.
- ٥٤ - التعليق العام رقم ١٦ للجنة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة الرابعة والثلاثون، ٢٠٠٥)، المادة ٣: الحقوق المتساوية للرجال والنساء في التمتع بكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 116. (2005) E/2006/22، فقرة ٢٧.
- ٥٥ - فقرة ٢٨.
- ٥٦ - فقرة ٢٥.
- ٥٧ - فقرة ٣٢.
- ٥٨ - تقرير لجنة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، الدورة الثانية والعشرون (١٧ كانون الثاني / يناير - ٤ شباط / فبراير ٢٠٠٠) والدورة الثالثة والعشرون (١٢-٣٠ حزيران / يونيو ٢٠٠٠)، كوبا 268 A/55/38 (تكملة) (سيداو، ٢٠٠٠).
- ٥٩ - لوكسمبورج، فقرة ٣٤، CEDAW/C/LUX/CO/5 (سيداو، ٢٠٠٨).
- ٦٠ - انظر مالطا، فقرة ١٦٦، A/59/38(SUPP)، (سيداو، ٢٠٠٤).
- ٦١ - الفقرتان ٣٢٩-٣٢٨، A/56/38 (تكملة) (سيداو، ٢٠٠١) مصر.
- ٦٢ - مالي، الفقرة ٣٦، CEDAW/C/MLI/CO/5 (سيداو، ٢٠٠٦)، ١١، تعليقات ختامية للجنة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة: مالي.
- ٦٣ - انظر أيضاً الملاحظات الختامية للجنة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة بخصوص أوروغواي: أوروغواي ٤٦ «تشعر اللجنة بقلق بالغ إزاء استمرار القانون المدني في الاحتواء على أحكام تميز ضد النساء فيما يتعلق بالأسرة والزواج، ولاسيما تلك التي ترسخ (...) لحجب النفقة عن النساء اللاتي يعشن حياة «مضطربة».
- ٦٤ - http://musawah.org/rk_financial.asp

حقوق المرأة في حرية
التنقل واختيار الملابس
في القانون الدولي
لحقوق الإنسان

الصكوك الدولية المتعلقة بقواعد الملبس في المجال العام:

تتعلق قضية الملبس بعدد من الأحكام الواردة في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية كما ترد إليه الإشارة في التعليق العام رقم ٢٨: ^١ «ينبغي للدول الأطراف أن تقدم معلومات عن أية قواعد محددة تتعلق بما ينبغي أن ترتديه المرأة في الأماكن العامة». وتشدد اللجنة على أن هذه القواعد يمكن أن تنطوي على انتهاك لعدد من حقوق الإنسان المكفولة في العهد، مثل: المادة ٢٦ بشأن عدم التمييز؛ والمادة ٧، إذا فرض عقاب جسدي تنفيذاً لهذه القواعد؛ والمادة ٩، إذا عوقب على عدم الامتثال للقواعد بتوقيف الشخص؛ والمادة ١٢، إذا كانت حرية التنقل خاضعة لهذه القيود؛ والمادة ١٧، التي تكفل لجميع الأشخاص الحق في الخصوصية دونما تدخل على نحو تعسفي أو غير قانوني؛ والمادتين ١٨ و ١٩، إذا جرى إخضاع النساء لشروط تتعلق بالملبس ولا تتماشى مع دينهن أو حقهن في التعبير عن الذات؛ وأخيراً، المادة ٢٧، إذا كانت الشروط المتعلقة بالملبس تتعارض مع الثقافة التي يمكن أن تدعي المرأة الانتماء إليها.

الصكوك الدولية المتعلقة بالحق في حرية التنقل:

يرد هذا الحق في العديد من المعاهدات الدولية:

فتنص الفقرة ١ من المادة ١٢ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن «لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته». وتنص الفقرة ٣ على أنه «لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة أعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم، وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد». وقد طبق هذا الحكم أساساً فيما يتعلق باختيار مكان الإقامة^٢، وحرية مغادرة أي بلد بما في ذلك البلد الذي ينتمي إليه الشخص، وحق دخوله إلى بلده^٣. وفضلاً عن ذلك، طبقت اللجنة المادة المتعلقة بالمرأة، وذكرت أن «القيود المفروضة على حرية المرأة بموجب قانون الأحوال الشخصية للمسلمين لعام ١٩٩٢ تمثل مثار قلق بموجب المواد ٣ و ٩ و ١٢ من العهد. وبناء عليه، من واجب الدولة الطرف تأمين أن تتماشى مع العهد كل قوانينها، بما في ذلك القوانين التي تتناول الأحوال الشخصية.»^٤ «فعدم قدرة الزوجة على الخروج من منزلها دون موافقة زوجها يتعارض مع المواد ٣ و ١٢ و ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.»^٥

وتتمشى أعمال اللجنة مع التفسير الذي قدمته للمادة ١٢ في سياق تعليقها العام رقم ٢٧، حيث ذكرت أنه حق مكفول يجب على الدولة الطرف حمايته من أي تدخل، «سواء كان من جهات عامة أو من جهات خاصة». ولهذا الالتزام أهمية خاصة بالنسبة لحماية حقوق المرأة. فعلى سبيل المثال،

يعد «إخضاع حق المرأة في حرية التنقل واختيار مكان إقامتها لقرار شخص آخر، حتى لو كانت تربطه بها علاقة قرابة، سواء بالقانون أو بالممارسة العرفية»، أمر يتعارض مع أحكام الفقرة ١ من المادة ١٢.٦ وقد فسره أيضا التعليق العام رقم ٢٨^٧ على أنه يشمل «أي أحكام قانونية أو ممارسات تقيد حق المرأة في حرية التنقل، مثل ممارسة السلطات الزوجية على الزوجة أو السلطات الأبوية على البنات الراشداً؛ والمتطلبات القانونية أو بحكم الواقع التي تمنع النساء من السفر، مثل شرط موافقة طرف ثالث على إصدار جواز السفر أو أي نوع آخر من وثائق السفر لامرأة راشدة.»

المادة ٣ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

استخدمت اللجنة هذا الحكم للتشديد على استمرار اللامساواة بين الرجال والنساء فيما يتعلق بمسألة حرية التنقل^٨ في القانون وفي الواقع العملي^٩، والإعراب عن قلقها الشديد «إزاء استمرار جلد أو ضرب النساء اللواتي يزعم أنهن يرتدين ملابس غير محتشمة أو اللواتي يبقين في الشارع بعد الغسق، استناداً إلى قانون النظام العام لسنة ١٩٩٦، الذي حد بشكل خطير من حرية المرأة في التنقل والتعبير.»^{١٠}

وتحظر المادة ٥ (د) «١» من لجنة القضاء على التمييز العنصري التمييز العنصري في التمتع «بالحق في حرية الحركة والإقامة داخل حدود الدولة»، وطبقت لجنة القضاء على التمييز العنصري هذا الحكم فيما يتعلق بإقامة أسر الأقليات العرقية.^{١١}

وتنص المادة ١٥ (٤) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على أن «تمنح الدول الأطراف الرجل والمرأة نفس الحقوق فيما يتعلق بالتشريع المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكنهم وإقامتهم». وقد فسرت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة هذا الحق فيما يتعلق بالحقوق السياسية في توصيتها العامة رقم ٢٣، الفقرة ٢٠ (د)، التي ذكرت فيها أن «من بين العوامل الأخرى التي تمنع في بعض البلدان مشاركة المرأة في الحياة العامة أو السياسية لمجتمعها القيود المفروضة على حريتها في الحركة...».

وقد انتقدت ياكين إرتورك، المقررة الخاصة المعنية بمسألة العنف ضد المرأة، هذا التفسير في تقريرها لعام ٢٠٠٦. فبعد انتهاء بعثتها في إيران، علقت على أسباب ما تواجهه المرأة من تحديات وعواقبه، موضحة أنه «برغم ارتكاز المنطلقات الإيديولوجية للخطاب الجنساني الذي تعتمده الدولة على فكرة أن المرأة في الجمهورية الإسلامية تمثل قيم العرض والشرف، فقد استخدمت هذه الإيديولوجية ذاتها لتبرير إخضاع المرأة والتمييز ضدها وتعرضها للعنف. إضافة إلى أهمية هذه الإيديولوجية في إسكات أصوات الرفض وفرض الامتثال.»^{١٢} واختتمت تقريرها بذكر «أن معايير وضع المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتصل اتصالاً وثيقاً بالمبادئ الأساسية التي

يقوم عليها تكوين الدولة، والتي تهدف إلى تخليص المرأة من الفساد واستعادة كرامتها، وأشارت إلى أن حرية التعبير المستقلة للمرأة الإيرانية تقوم على أرضية رخوة.^{١٣} كما أوصت «بأن يشرع النظام الإيراني في إعادة تفسير المعايير الأساسية التي يقوم عليها، بما فيها المبادئ الإسلامية، إذا كان صادقاً بشأن استعادة كرامة المرأة، بما يتمشى مع احتياجات المرأة ومساهماتها الاجتماعية الحالية ومعايير حقوق الإنسان العالمية».^{١٤}

وقد انتقدت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة، في عدد من الحالات، «القوانين والسلوكيات التقليدية» وأثرها على حقوق المرأة بما فيها حرية التنقل. ففي الحالة النيجيرية، أوصت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة في تعليقها عام ٢٠٠٠ «باتخاذ تدابير فعالة لتغيير القوانين والأعراف الثقافية التي تسمح فضلاً عن منع المرأة من السفر (...) دون إذن من قريب ذكر لها».^{١٥} كما أعربت اللجنة عن قلقها إزاء المراسيم التي أصدرتها الأردن بشأن سفر المرأة بمفردها.^{١٦}

كما انتقدت أيضاً المعايير الدينية والإيديولوجية الذكورية لتقييدها حرية المرأة في التنقل. وفي عام ٢٠٠٨، انتقدت اللجنة «التقاليد المحافظة للغاية والتفسير المتشدد للقواعد الدينية» التي نتج عنها «أن نساء وفتيات مسلمات يعانين من قيود متعددة وأشكال من التمييز تؤثر على جميع مناحي حياتهن، من بينها وجود قيود شديدة مفروضة على حريتهن في الحركة».^{١٧} ومرة أخرى في عام ٢٠٠٨، انتقدت لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة بشدة المملكة العربية السعودية لفرضها «حظر السياقة على النساء بحكم الواقع الذي يعتبر تقييداً لحرية حركتهن».^{١٨}

وتناولت السيدة/ أسما جاهانير، المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين والمعتقد، قضية الملابس و«الرموز الدينية» في تقريرها المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان لسنة ٢٠٠٦.^{١٩} فأشارت إلى عدة صكوك لحقوق الإنسان التي تنادي بالحرية الدينية باعتبارها ممارسة يمكن أن تتضمن «الاكتماء بملابس أو أعطية رأس متميزة».^{٢٠} ثم تناولت قضية مقبولة بعض القيود التي تفرض على حرية جهر المرء بدينه أو معتقه، وذكرت أن «هذه القيود يجب أن تنص عليها القوانين أو أن تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي - لحماية السلامة أو النظام أو الصحة أو الأخلاق أو الحقوق أو الحريات الأساسية للآخرين».^{٢١} وتحلل الحق في حرية الدين والاعتقاد من منظورين: أولهما يوصف بالمنظور الإيجابي ويستوجب منع الأفراد من ارتداء رموز دينية علناً. أما الثاني فهو منظور سلبي يستوجب فرض ارتداء الأفراد للرموز الدينية.

ويمكن أن يتنافس الحق في حرية الدين مع غيره من حقوق الإنسان مثل «الحق المتساوي للرجال والنساء في التمتع بجميع حقوقهم المدنية والسياسية»، و«مبدأ حماية الحق من التمييز من أي نوع،

بما في ذلك على أساس الدين.» ومن الممكن أن تتعارض القيود المفروضة على ارتداء الحجاب مع الحق في التعليم (على سبيل المثال، عندما يطرد تلاميذ لارتدائهم رموزاً دينية وفقاً لمعاييرهم الدينية أو معتقدتهم).

وفيما يتعلق بفرض ارتداء الزي الديني في العلن، استخدمت أسما جاناهير عبارة اقتبسها من سلفها السيد/ عبد الفتاح عمر إذ قال إن «النساء هن من الفئات التي تعاني إلى أقصى حد من قيود خطيرة في مجالي التعليم والعمل ومن فرض ما يسمى بالرداء الإسلامي»،^{٢٢} واستنكرت إمكانية معاقبة من لا تلتزم بارتداء الحجاب بالجلد و/أو الغرامة.^{٢٣} فقد تعرضت نساء للهجوم في الشارع^{٢٤} والاعتقال والتهديد، وفي بعض الأحيان، القتل بسبب عدم وضع الرموز الدينية.^{٢٥} وفي النهاية، خلص كل من أسما جاناهير وعبد الفتاح عمر إلى أنه مع وجود احترام العادات والتقاليد، «فإنه لا ينبغي جعل الثياب أداة سياسية ودعياً إلى اتخاذ مواقف مرنة ومتسامحة في هذا المجال».^{٢٦}

وفي عام ٢٠٠٤، نظرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في طعن مقدم ضد القانون الفرنسي الذي يمنع التلاميذ من ارتداء رموز دينية ظاهرة في المدارس. وقد استهدف هذا القانون الحجاب من بين رموز دينية أخرى. ورأت المحكمة^{٢٧} أن طرد تلميذة استناداً إلى هذا القانون لا ينتهك الحرية الدينية،^{٢٨} ولا يتعارض مع الحق في التعليم. إذ رأت المحكمة أن تلك القيود المفروضة على حق التلميذة في إظهار معتقدها الديني تتماشى مع القانون العلماني المطبق في مدارس الدولة. كما ذكرت أيضاً أن «العلمانية في فرنسا، كما هو الحال في تركيا وسويسرا، تمثل مبدأً دستورياً وتأسيسياً للدولة، يلتزم به جميع السكان ويظهر أن حمايته تمثل أهمية كبرى، لا سيما في المدارس». ورأت المحكمة أنه «بعد النظر بعين الاعتبار إلى الهامش الذي ينبغي تركه لتقدير الدول الأعضاء بالنسبة لإقامة علاقات بين دور العبادة والدولة، فتبدو الحرية الدينية حسبما تقرها شروط العلمانية وتقيدها مشروعة في ضوء القيم التي تستند إليها الاتفاقية».

حقوق المرأة في حرية التنقل واختيار الملابس وتسييس الشريعة:

تشير عبارة تسييس الشريعة إلى العملية التي يقوم فيها الفاعلون السياسيون بإبراز نسخ متطرفة للقواعد الشرعية بغرض تعزيز مكاسبهم السياسية. حيث يدفعهم السعي وراء الكسب السياسي إلى فرض قيود شديدة في مجالات الحياة العامة والخاصة التي قد لا تكون مقننة فيما سبق. وتأتي النساء كأكثر فئات البشر تأثراً بهذه الفروض. فيمثل قيام الدولة بفرض ارتداء النساء للزي الإسلامي تسييساً لجسد المرأة ودورها الثقالي. وتتعرض المرأة، على نحو متزايد، للاستهداف باعتبارها ممثلة لدينها وحافضة للمعايير الاجتماعية. ولا يقتصر تسييس الشريعة

على العالم الإسلامي فحسب، فقد ظهرت على السطح قيود قانونية مفروضة على رداء المرأة المسلمة في الدول الغربية وغير الغربية على حد سواء، في بلدان ذات ثقافات متباينة مثل نيجيريا وفرنسا.

ويقول البعض إن القانون الفرنسي الذي يحظر على التلاميذ ارتداء أي رمز ديني ظاهر في المدارس قد قيد من حرية التعبير الدينية لدى الفتيات الفرنسيات وحصولهن على التعليم. غير أن هذه ليست النتيجة التي توصلت إليها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، كما رأينا أعلاه.

ولفتت أسما جاناهير، المقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان المعنية بحرية الدين والاعتقاد، انتباه الحكومة الفرنسية إلى إمكانية حدوث تمييز قد ينجم عن هذا القانون الجديد، وخطورة تزايد التوتر والخوف من الإسلام، وإلى احتمال أن يتسبب هذا القانون في الإضرار بمبدأ التنوع الثقافي والديني في حد ذاته.^{٢٩}

ويمثل حظر السلطات التركية لارتداء الحجاب داخل مؤسسات الدولة، بما فيها الجامعات، قيلاً مماثلاً على كيفية اختيار المرأة ممارسة دينها، وحصولها على التعليم والخدمات الحكومية. وفي ألمانيا، يعتبر الحظر الذي فرض على ارتداء المعلمين والمعلمات رموزاً دينية انتهاكاً لحقهم في التعبير عن معتقداتهم الدينية. وقد أثبتت الأبحاث أنها تستهدف بشكل خاص النساء المسلمات واختيارهن للملابسهن (منظمة مراقبة حقوق الإنسان، ٢٠٠٨). فقد نقلت منظمة العفو الدولية عن تعرض نساء تونسيات يرتدين الحجاب إلى تزايد التحرش بهن في عام ٢٠٠٧، ووصمت المحجبات بالتخلف والتطرف في سياستهن. وزعمت بعض الأنباء أن «بعض النساء أمرن بخلع حجابهن قبل السماح لهن بدخول المدارس أو الجامعات أو أماكن العمل؛ في حين أجبرت أخريات على نزع الحجاب من قبل بعض المارة في الشارع». (ويليامز ٢٠٠٨).

وتتبع القواعد المتعلقة بحجاب المرأة المسلمة في أوروبا ثلاثة نماذج (شكاير ٢٠٠٧، ١٠٣ في كيليتش ٢٠٠٨). فيحظر أحد الأساليب المنعوية غطاء الرأس والجسد بجميع أشكاله في المؤسسات العامة، كما هو الحال في فرنسا وتركيا وبعض الولايات الفيدرالية الألمانية. ويطبق منهج انتقائي على بضعة «أنواع فحسب من أنواع غطاء الجسد، كالتنقاب والبرقع»، في بلدان مثل فنلندا والسويد وهولندا. وأخيراً، ثمة منهج آخر يتسم ب«عدم التقييد والتسامح، يطبق في الدنمارك والمملكة المتحدة واليونان والنمسا، يسمح بجميع أشكال الغطاء، من حجاب وبرقع ونقاب». (كيليتش ٢٠٠٨، ٣٩٨).

وتشير اللوائح الخاصة بزي المرأة المسلمة في السياقات العلمانية إلى تصور وجود صلة بين الحجاب والأصولية. ومن المفارقات أن الحركات الأصولية الإسلامية قد استخدمت لصالحها أيضاً هذه الصلة بين الحجاب والتفاسير المحافظة للإسلام. وعلى خلاف الدول العلمانية التي تحظر ارتداء

النساء المسلمات الحجاب، فرضت دول مثل أفغانستان، في ظل نظام طالبان قيوداً شديدة على الرداء الإسلامي للمرأة وتنقلها في الأماكن العامة. ولا يزال هذا التوجه سارياً إلى اليوم في مناطق مثل إقليم آتشه حيث تفرض اللوائح الشرعية الإقليمية (بردا) إلزامات قانونية على المرأة بارتداء الحجاب وتقييد تنقلها في الأماكن العامة.

كما فرضت الولايات الشمالية في نيجيريا هي الأخرى قيوداً على تنقل المرأة وظهورها في الأماكن العامة على غرار القيود التي فرضت في أندونيسيا. ففي نيجيريا، استحدثت ولايتا كانو وزامفرا مؤخراً قانوناً شرعياً يتضمن «فرض واسع النطاق لما ترتديه المرأة، ومحاولة إجبار النساء على الجلوس في المقاعد الخلفية في المواصلات العامة، وفرض حظر ليلي عليهن في بعض أجزاء البلاد». ويستخدم محافظ ولاية زامفرا لفظة شرعنة لوصف برنامجه لتسييس الشريعة. وقد بدأ هذا البرنامج في عام ٢٠٠٠ كاستراتيجية للمصلحة السياسية بغرض تعزيز شرعية محافظ ولاية زامفرا. وعلى نهجه سار محافظو إحدى عشرة ولاية أخرى (إمام ٢٠٠٤، ١٢٥). وبسرعة أُتبعَت التدابير المقيدة لحركة المرأة في المجال العام بقانون يعتبر العلاقات الجنسية خارج الزواج جريمة ويفرض عقوبة الجلد أو الرجم على مرتكبيها (إمام ٢٠٠٤، ١٢٥). ويقوم على تنفيذ هذه القيود في ولاية زامفرا جماعات من خارج إطار القانون من الشباب وأحيانا ما يتم ذلك بدعم صريح من حكومة الولاية (إمام ٢٠٠٢). وفي وضع مواز، اقتيد رجل وامرأة في طرقات بلدة آتشه في عرض مخزٍ أمام المئات من سكان البلدة لاتهامهما بالخلو غير الشرعية. (ميجالوس ٢٠٠٧، ٢٩٧).

ولا يعد تسييس الشريعة بالأمر الجديد. ففي الجزائر، في ثمانينيات القرن الماضي، كان الأشخاص، الذين شكلوا في نهاية الأمر جبهة الإنقاذ الإسلامي (FIS)، «يستخدمون العنف أو يهددون باستخدامه لإجبار النساء على الالتزام بطريقة زي محددة». وعندما تم حظر هذا الحزب في عام ١٩٩٢، «تعرضت النساء لتهديدات بالقتل أو تعرضن بالفعل للقتل لعدم ارتدائهن الحجاب» (رابطة حقوق المرأة في التنمية، ٢٠٠٢). وهذا القمع، كما يوضح الناشطون في مجال حقوق المرأة، «ليس له علاقة بالدين؛ وإنما هو أداة سياسية لتحقيق السيطرة وتقويتها» (غودوين ٢٠٠١).

ومن المفارقة أن تسعى الأنظمة الأصولية والعلمانية على حد سواء إلى التحكم في كيفية ملبس المرأة المسلمة. فتقوم دول علمانية كفرنسا بذلك سعياً للحفاظ على فكرة الهوية الفرنسية وتأكيد الفصل بين الدين والحياة العامة. وتقوم أنظمة، كنظام ولاية زامفرا النيجيرية، بذلك بدافع تعزيز فكرة الهوية المحلية وإظهار الصلة بين الحياة العامة والدين. وفي كلتا الحالتين، تبدو المعايير الاجتماعية وقد وسمت جسد المرأة ونقشت عليه. ففي كلتا الحالتين، صارت المرأة المسلمة تجسيدا للثقافة العامة وأصبح لباسها أو سلوكها يفسر على أنه انعكاس لإيديولوجية الدولة. ولا يراعي أي الموقفين

الاختيارات المستقلة للمرأة. فبفرض ما يجوز للمرأة المسلمة ارتداؤه وما لا يجوز أو أين يجوز لها أن تذهب وأين لا يجوز، يعمل المتطرفون والعلمانيون على السواء على حرمان المرأة من القدرة على التعبير عن نفسها وعن إيمانها الذي هو من اختيارها.

وتقول النساء المسلمات بأن أفضل فهم للحجاب في المجتمعات المسلمة يحدث عند وضعه في سياق كلي (جندي ١٩٩٩، ١٢). فهو شكل من أشكال الزي المنغرس في معايير المجتمع يعمل على توصيل العديد من الأشياء وخلقها - من القداسة إلى الوضع الاجتماعي والسلطة، ومن الهوية المجتمعية إلى المقاومة السياسية (أبولغد ٢٠٠٠، ٦٧٣). وقد قاومت النساء اللاتي لا ترغبن في ارتداء الحجاب، ولكن فرض عليهن، عن طريق الاحتجاج والرفض البسيط (إيران فوكاس ٢٠٠٤). فيجادلن ضد فرض ارتداء الحجاب من منظور أن الإلزام بارتداء الحجاب يقيد اختيارات المرأة الدينية ويعلي من تفسير واحد للممارسات الإسلامية على غيره (واربورتن ٢٠٠٨، ٢). فالإلزام على ارتداء الحجاب ينجم عنه إخضاع جنساني. فيرى بعض النساء أن الإكراه على ارتداء الحجاب يتضمن فكرة أن المرأة مخلوق خطر ينبغي السيطرة عليه، وأن المرأة تفرض تهديداً للنظام الاجتماعي للحياة العامة الإسلامية وأن المرأة يجب عليها إذن أن تحتجب وتخضع للسيطرة (ميرنيسي، ١٩٩١). والحجاب من منظور المرأة المسلمة يمكن أن يمثل قوة لتمكين المرأة وتحريرها (بولوك ٢٠٠٢، ١٩٩١). وتقول هؤلاء النساء إن الحجاب بمثابة «أداة تمكين لمقاومة الثقافة الاستعمارية الاستهلاكية للمجتمع المعاصر الذي طالما أتى بأثر سلبي ضار على احترام المرأة لذاتها وصحتها البدنية» (بولوك ٢٠٠٢، ٢١٩). وتقلن أيضا إن الحجاب بمثابة تحرير لهن من تسليع جسد المرأة وتعبير شخصي عن إيمانهن.

والمشكلة هنا تكمن في الاختيار. ففي المجتمعات التي تنظر إلى المرأة باعتبارها حاملة للتقاليد ومستودعاً للثقافة، تتحمل المرأة عبئاً غير منصف. فزيها تمليه مراسيم، وتزل داخل بيتها وتخضع حرية تنقلها لقواعد صارمة. (رابطة حقوق المرأة في التنمية، ٢٠٠٢).

حقوق المرأة في التنقل واختيار الملابس في السياق الإسلامي وسياق حقوق الإنسان

تنحو البلدان الغربية منحى متشدداً في نقدها لحجاب المرأة المسلمة. فبالنسبة للغرب، يمثل الحجاب بؤرة تركيز لجميع أشكال التمييز ضد المرأة في العالم الإسلامي. لذا، عندما يتطرق الأمر لتشجيع الحوار حول حقوق الإنسان تصبح هذه القضية قضية إشكالية. والحل ليس في فرض المفاهيم الغربية التي قد لا تتناسب مع النساء المسلمات، وقضية الحجاب تبدو أحياناً للمرأة المسلمة على أنها ليست بقضية على الإطلاق. فللساء أساليب أخرى للدفاع عن حقوقهن مع الحفاظ على ارتباطهن بمعتقداتهن وتقاليدهن. لذا، فإن ارتداء الحجاب لا يمنع المرأة المسلمة من الاستفادة من هذه الحقوق. وهناك أيضا من المسلمين ممن يخافون من التحدث عن حالة الحجاب إذ

يشعرون كأنهم يسيرون على حبل رفيع. وهناك أسباب لعدم حدوث نقاش مهم إلى الآن: فمن الصعوبة البالغة أن يناقش المسلمون هذه القضية لأسباب دينية وثقافية وسياسية وقانونية عدة (مير حسيني، ٢٠٠٢، ٤١). فلا يوجد مجال كبير لمناقشة قضية الحجاب. وحيث إن الغرب يبدو أنه ينظر في مسألة الحجاب بعين القلق، فمن الأهمية بمكان إبقاء قنوات الاتصال مفتوحة لتجنب حدوث صدام ناجم عن الجهل (سعيد، ٢٠٠١).

ولإيجاد أرضية مشتركة للحوار، بوسع المرء أن يدافع عن إجراء إصلاحات في تفاسير القرآن بشأن الحجاب. ويمكن توفير بدائل لارتداء الحجاب حتى يصير اختيارياً في المجتمعات الإسلامية (غامدي، ٢٠٠١). ولدى آخرين تفسيرات مختلفة لفكرة العرض والشرف التي تستخدمها المسلمات لتبرير الحجاب: فالأدب ينبغي أن يقاس على خلفية مجتمعية، ذلك لأن ما يقبله مجتمع ما قد لا يقبله آخر. والأدب لا يجوز ربطه دوماً بالزني. فشرف المرأة وعرضها قد يكمن في مكان آخر (سيد، ٢٠٠١). في حين يستخدم آخرون التاريخ للدفع بأن تغطية الرأس هي عادة جاهلية لا تسري على المجتمع الحديث (أحمد ١٩٩٣).

وطالما نظر الغرب إلى الحجاب على أنه أحد أشكال التمييز (أحمد، ١٩٩٣، ١٤٩). وقد فشلت جميع محاولات إلغاء حجاب المرأة بالقوة في مصر وإيران، على سبيل المثال، حتى أنها أتت بنتائج عكسية. ففي مصر، نجم عن حظر الحجاب فرض قيود على النساء المصريات فيما يتعلق بالتعليم والمشاركة في الحياة العامة (أحمد، ١٥٣). لذا فمن الأهمية الحاسمة مراعاة هذه الخبرات عند الدخول في حوار في مجتمع ما وبين ثقافات مختلفة (النعيم، ١٩٩٠).

ويرى الفيلسوف الإيراني يوسف إشكيفاري أن المسلمين عليهم أن يدافعوا عن قيمهم مع انفتاحهم على القيم الأخرى مثل قيم حقوق الإنسان (إشكيفاري ٢٠٠٦). ويرى أن من الضروري عمل تفسيرات جديدة للشريعة لتشجيع التقارب بين الشريعة والقيم الأخرى. ويرى النعيم أن المجتمع المدني والمسؤولين فيه متى اتفقوا على نسخة محددة لحقوق الإنسان، فينبغي أن تعرض هذه النسخة على المستوى الدولي لبدء حوار بين الثقافات. وتتمثل فكرته هذه في تعزيز حقوق إنسان عالمية تُبنى من قاع المجتمع إلى قمته (النعيم، ٢٠٠٤). وتقدم قضية الحجاب، على صعوبتها وحساسيتها، أرضية مناسبة لإجراء حوار محلي ودولي حول المرأة وما تعانيه من تمييز.

- Abu-Lughod. Lila. «Review: The Veil: Modesty, Privacy, Resistance by Guindi, Fadwa El.» Middle East Journal 54. no. 4 (2000): 672-74.
- Ahmed. Leyla. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven: Yale University Press. 1992.
- An-Na'im Abdullahi. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. New York: Syracuse University Press. 1990 a
- An-Na'im Abdullahi. «The Best of Times» and «the Worst of Times»: Human Agency and Human Rights in Islamic Societies. Muslim World Journal of Human Rights 1:1 (2004). article 5.
- AWID. «Warning Sign of Fundamentalisms: An Overview.» (2008). [http://awid-org.sitepreview.ca/eng/Issues-and-Analysis/Library/Warning-Sign-of-Fundamentalisms-an-Overview/\(language\)/eng-GB](http://awid-org.sitepreview.ca/eng/Issues-and-Analysis/Library/Warning-Sign-of-Fundamentalisms-an-Overview/(language)/eng-GB).
- Bullock. Katherine. Rethinking Muslim Women and the Veil : Challenging Historical & Modern Stereotypes. London :: International Institute of Islamic Thought. 2007.
- Eshkevari. Yousefi. Mir-Hosseini. Ziba and Tapper. Richard. Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform. I.B. Tauris. 2006
- Ghamidi. Javed. «Norms of Gender Interaction (The Social Law of Islam)» Mizan. 2001.
- Goodwin. Jan and Neuwirth. Jessica. «The Rifle and the Veil» New York Times. Oct.19. 2001.
- Guindi. Fadwa El. The Veil: Modesty, Privacy, Resistance. Oxford; New York: Berg Publishers. 1999.
- HRW. Human Rights Watch. «Germany: Headscarf Bans Violate Rights.» (2009). <http://www.hrw.org/en/news/2009/02/26/germany-headscarf-bans-violate-rights?print>.
- Imam. Ayesha. «Acceptance Speech - John Humphrey Freedom Award 2002». 2002.

- ———. «Fighting the Political (Ab) Use of Religion in Nigeria: Baobab for Women's Human Rights. Allies and Others.» In Warning Signs of Fundamentalism. London: WLUML. 2004.
- Iran Focus. «Students Protest Forced Veiling.» (2004). http://www.iranfocus.com/en/index.php?option=com_content&task=view&id=551
- Kilic. Sevgi; Saharso. Sawitri; Sauer. Birgit. «Introduction: The Veil: Debating Citizenship. Gender and Religious Diversity.» Soc Pol 15. no. 4 (2008): 397-410.
- Mernissi. Fatima. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Harem Politique. English. Reading, Mass. :: Addison-Wesley Pub. Co., 1991.
- Milallos. Ma. «Muslim Veil as Politics: Political Autonomy. Women and Syariah Islam in Aceh.» Contemporary Islam 1. no. 3 (2007): 289-301.
- Said. Edward «The Clash of Ignorance.» The Nation. October 22. 2001.
- Syed. Ibrahim B.. «Women in Islam: Hijab.» 2001 available at <http://www.islamfortoday.com/syed01.htm>
- Williams. Daniel. «Tunisia Veil Case Threatens «Odious Rag» Struggle» Bloomberg.com (2008).

الحواشي

- ١ - المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة (المادة الثالثة): ٢٩/٠٣/٢٠٠٠. CCPR/C/21/Rev.1/Add.10. التعليق العام رقم ٢٨ الفقرة الثالثة عشرة.
- ٢ - انظر على سبيل المثال، النرويج، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/49/40، المجلد الأول، (١٩٩٤) ١٩ الفقرة ٩٢. السودان، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/53/40، المجلد الأول (١٩٩٨) ٢٢ في الفقرتين ١٢٥ و١٣٣.
- ٣ - انظر السودان الفقرة ١٣٣.
- ٤ - الجماهيرية العربية الليبية، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/54/40، المجلد الأول (١٩٩٩) ٣٢ في الفقرة ١٣٧.
- ٥ - اليمن، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، A/57/40، المجلد الأول (٢٠٠٢) ٢٧ في الفقرة ٨٣(٨).
- ٦ - التعليق العام رقم ٢٧ الصادر عن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة السابعة والستون، ١٩٩٩): المادة ١٢: حرية التنقل، A/55/40، المجلد الأول (٢٠٠٠) ١٢٨ في الفقرة ٦.
- ٧ - التعليق العام رقم ٢٨: تساوي الحقوق بين الرجال والنساء (المادة الثالثة): ٢٩/٠٣/٢٠٠٠. ICCPR/C/21/Rev.1/Add.10، الفقرة ١٦.

- ٨ - الجزائر، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 54 (1995) E/1996/22، في الفقرة ٢٩٤.
- ٩ - العراق، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 50 (1997) E/1998/22، في الفقرة ٢٥٨.
- ١٠ - السودان، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 57 (2000) E/2001/22، في الفقرة ٣١١.
- ١١ - الدنمارك، لجنة القضاء على التمييز العنصري، 17 (1996) A/51/18، في الفقرة ٦٩، انظر أيضا بلجيكا، لجنة القضاء على التمييز العنصري، 31 (1997) A/52/18، في الفقرتين ٢٢٢ و٢٣٠.
- ١٢ - الفقرة ٣٢.
- ١٣ - تقرير المقرر الخاص المعني بالعنف ضد المرأة، وأسبابه وتبعاته، ياكين أرتورك: ضميمه: بعثة جمهورية إيران الإسلامية، الفقرة ٦٢ E/CN.4/2006/61/Add.3 (العنف ضد المرأة ٢٠٠٦).
- ١٤ - الفقرة ٦٥.
- ١٥ - نيجيريا، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، A/53/38/Rev.1، الجزء الثاني (١٩٩٨) ٦١ في الفقرة ١٥٧.
- ١٦ - اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، A/55/38، الجزء الأول (٢٠٠٠) ١٦ الفقرة ١٧٢.
- ١٧ - الفقرة ٤٢، CEDAW/C/MMR/CO/3، (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨).
- ١٨ - المملكة العربية السعودية، الفقرة ١٥، CEDAW/C/SAU/CO/2، (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٢٠٠٨)
- ١٩ - الأمم المتحدة، ٩ يناير/كانون ثان ٢٠٠٦، E/CN.4/2006/5
- ٢٠ - انظر إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز على أساس الدين أو المعتقد والتعليق العام رقم ٢٢ الصادر عن لجنة حقوق الإنسان حول المادة ١٨ من العهد، «ولا يقتصر اتباع طقوس الدين أو العقيدة وممارستها على الشعائر فحسب بل إنه قد يشمل أيضاً عادات مثل اتباع قواعد غذائية، والاكْتِساء بملابس أو أغطية للرأس متميزة»، الفقرة ٤.
- ٢١ - الفقرة ٤٢.
- ٢٢ - E/CN.4/1998/6، الفقرة ٦٠).
- ٢٣ - A/51/542/Add.2، الفقرة ٥١).
- ٢٤ - E/CN.4/2003/66/Add.1، الفقرة ١.
- ٢٥ - E/CN.4/1995/91، ص. ٣٦.
- ٢٦ - E/CN.4/1996/95/Add.2، الفقرة ٩٧.
- ٢٧ - دوغرو ضد فرنسا (الطلب رقم ٠٥/٢٧٠٥٨) وكيرفانشي ضد فرنسا (رقم ٠٤/٣١٦٤٥).
- ٢٨ - انظر الفقرة ٧٣ «في هذه القضية، تعتبر المحكمة أن النتيجة التي توصلت إليها السلطات المحلية بأن ارتداء حجاب، كالحجاب الإسلامي، لا يتناسب مع الفصول الرياضية لأسباب صحية أو لأغراض السلامة، ليس بأمر غير معقول. وتوافق على أن العقوبة المفروضة لا تعد مجرد نتيجة لرفض مقدم الطلب بالامتنال للقواعد المطبقة في مبانى المدرسة - وهو ما تم إعلامها به على نحو ملائم، وليس نتيجة لقناعاتها الدينية، كما زعمت.» والفقرة ٧٦ «وترى المحكمة، بالنظر إلى ما سبق، أن عقوبة الطرد لا تبدو غير متناسبة، وتلاحظ أن مقدمة الطلب كان باستطاعتها استكمال الدراسة من خلال فصول المراسلة.»
- ٢٩ - Il s'agit de Mme Asma Jahangir. Son rapport d'activité a été transmis aux membres de l'Assemblée générale des Nations Unies par le Secrétaire général. le 16 septembre 2004. A/59/366/.

ثبت المراجع

المراجع العربية:

- محمد البر، مشكلة الاجتهاد. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
- محمد أمين بن عمر بن عابدين، ومحمد بن محمد أمين بن عابدين، ومحمد بن علي الحسكفي، ومحمد بن عبد الله التمرتاشي. حاشية رد المحتار، رد المحتار. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (المتوفى في ١٤٤٩). فتح الباري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠.
- إسماعيل بن عمر بن كثير، (المتوفى في ١٣٧٣). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.
- علي بن أبي بكر المرغيناني، حافظ عاشور حافظ، ومحمد محمد تامر. الهداية: شرح بداية المبتدي. القاهرة، مصر: دار السلام، ٢٠٠٠.
- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة: دار الشروق، بدون تاريخ.

المراجع الإنجليزية:

- Abu-Lughod. Lila. «Review: The Veil: Modesty, Privacy, Resistance by Guindi, Fadwa El.» Middle East Journal 54, no. 4 (2000): 672-74.
- Ahmed, Leyla. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven: Yale University Press. 1992.
- Ali, Abdullah Yusuf. The Holy Qur-An : Text, Translation & Commentary. Lahore :: Shaikh Muhammad Ashraf.
- Al-Hibri, Aziza. «Family Planning and Islamic Jurisprudence.» In International Conference on Population and Development at the United Nations: The Religious Consultation on Population, Reproductive Health & Ethics. 1993.
- Al-Masri, Ahmad Ibn Naqib Reliance of the Traveller. Umdat Al-Salik Wa Uddat Al-Nasik: A Classical Manual of Islamic Sacred Law. Translated by Nuh Ha Mim Keller. Evanston, illinois: Sunna Books. 1994.
- An-Na'im Abdullahi. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. New York: Syracuse University Press. 1990 a
- ___. «Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights.» in Abdullahi An-Na'im and F. M. Deng, editors. Human Rights in Africa:



Cross-Cultural Perspectives. Washington. D.C., USA: The Brookings Institution. 1990 b: 331-67.

- _____. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. New York: Syracuse University Press. 1990 a
- _____. «The Best of Times», and «the Worst of Times»: Human Agency and Human Rights in Islamic Societies.» Muslim World Journal of Human Rights 1:1 (2004). Article 5.
- AWID. «Warning Sign of Fundamentalisms: An Overview.» (2008). [http://awid-org.sitepreview.ca/eng/Issues-and-Analysis/Library/Warning-Sign-of-Fundamentalisms-an-Overview/\(language\)/eng-GB](http://awid-org.sitepreview.ca/eng/Issues-and-Analysis/Library/Warning-Sign-of-Fundamentalisms-an-Overview/(language)/eng-GB).
- Barlas. Asma. «Islamic Reform and Gender Equality:Fiqh, Feminism, or CEDAW?». Conference on Gender Equality and Women's Empowerment in Muslim Societies. 11-12 March 2009. Jakarta. Indonesia
- Bullock. Katherine. Rethinking Muslim Women and the Veil : Challenging Historical & Modern Stereotypes. London :: International Institute of Islamic Thought. 2007.
- Bukhari. Muhammad ibn Ismail (d.870). The Translation of the Meanings of Sahih Bukhari: Arabic-English. Translated by Muhammad Muhsin Khan. Al-Medina al-Munawwara :: Islamic University. 1973.
- Cammack. Mark; Young. Lawrence A.; Heaton. Tim. «Legislating Social Change in Islamic Society: Indonesia's Marriage Law.» In Indonesia. Law and Society. edited by Tomothy Lindsey. Annandale. NSW: The Federation Press. 2008.
- Eshkevari. Yousefi. Mir-Hosseini. Ziba and Tapper. Richard. Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform. I.B. Tauris. 2006
- Esposito. John L. The Oxford Dictionary of Islam. New York: Oxford University Press. 2003.
- Ezzat. Heba Raouf. «Women and the Interpretation of Islamic Sources.» http://www.crescentlife.com/thisthat/feminist%20muslims/women__and__interpretation__of__islamic__sources.htm.



- Ghamidi. Javed. «Norms of Gender Interaction (The Social Law of Islam)», Mizan. 2001
- Goodwin. Jan and Neuwirth. Jessica. «The Rifle and the Veil» New York Times. Oct.19. 2001.
- Guindi. Fadwa El. The Veil: Modesty. Privacy. Resistance. Oxford; New York: Berg Publishers. 1999.
- Hassan. Riffat. «Members. One of Another: Gender Equality and Justice in Islam.» <http://www.religiousconsultation.org/hassan.htm#contents>.
- Hedayat. K M. P Shooshtarizadeh. and M Raza. «Therapeutic Abortion in Islam: Contemporary Views of Muslim Shiite Scholars and Effect of Recent Iranian Legislation.» J Med Ethics 32. no. 11 (2006): 652-57.
- Hessini. L. «Abortion and Islam: Policies and Practices.» Reproductive Health Matters 15. no. 29 (2007): 75-84.
- Hessini. Leila and Braam. Tamara. «The Power Dynamics Perpetuating Unsafe Abortion in Africa: A Feminist Perspective.» African Journal of Reproductive Health 8:1 (April 2004):43-51
- Hussain. Justice Aftab. Status of Women in Islam: Law Publications. 1987.
- HRW. Human Rights Watch. «Germany: Headscarf Bans Violate Rights.» (2009). <http://www.hrw.org/en/news/2009/02/26/germany-headscarf-bans-violate-rights?print>.
- Kastoryano. Riva. «Muslim Migrants in France and Germany.» In Islamic Family Law, edited by Chibli Mallat and Jane Frances Connors. London: Graham and Trotman. 1990.
- Imam. Ayesha. «Acceptance Speech - John Humphrey Freedom Award 2002 «. 2002.
- ———. «Fighting the Political (Ab)Use of Religion in Nigeria: Baobab for Women's Human Rights. Allies and Others.» In Warning Signs of Fundamentalism. London: WLUML. 2004.
- Iran Focus. «Students Protest Forced Veiling.» (2004). http://www.iranfocus.com/en/index.php?option=com_

content&task=view&id=551.

- Kauser. Zeenat. Political Participation of Women: Contemporary Perspectives of Gender Feminists and Islamic Revivalists. Malaysia: A.S. Noorden. 1997.
- Kilic. Sevgi; Saharso. Sawitri; Sauer. Birgit. «Introduction: The Veil: Debating Citizenship. Gender and Religious Diversity.» Soc Pol 15. no. 4 (2008): 397-410.
- Marghinani. Ali ibn Abi Bakr. and Imran Ahsan Khan Nyazee. Al-Hidayah = the Guidance : A Translation of Al-Hidayah Fi Sharh Bidayat Al-Mubtadi. a Classical Manual of Hanafi Law. Guidance. Bristol. England :: Amal Press. 2006.
- Mas'udi. Masdar. Islam and the Reproductive Health of Women. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2002.
- Mernissi. Fatima. The Veil and the Male Elite : A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Harem Politique. English. Reading. Mass. :: Addison-Wesley Pub. Co.. 1991.
- Milallos. Ma. «Muslim Veil as Politics: Political Autonomy. Women and Syariah Islam in Aceh.» Contemporary Islam 1. no. 3 (2007): 289-301.
- Munti. Ratna Batara. «Financial Provision: Indonesia.» In Islamic Family Law and Justice for Muslim Women. edited by Nik Norani Nik Balishah. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2003.
- Poulter. Sebastian. «The Claim to a Separate Islamic System.» In Islamic Family Law. edited by Chibli Mallat. Jane Frances Connors and London University of. London ; Boston :: Graham & Trotman. 1990.
- Said. Edward «The Clash of Ignorance.» The Nation. October 22. 2001.
- Saleem. Shehzad. «Islam and Women: Misconceptions and Misperceptions.» Renaissance: A Monthly Islamic Journal. 2005.
- Sanusi. Lamido Sanusi. «Women and Political Leadership in Muslim Thought: A Critique (2001). http://www.nigerdeltacongress.com/warticles/women__and__political__leadership__i.htm.



- Shah. Iqbal and Ahman. Elisabeth. «Age Patterns of Unsafe Abortion in Developing Country Regions.» Reproductive Health Matters 12. no. 24. Supplement 1 (2004): 9-17.
- Shaikh. Sa'diyya. «Family Planning. Contraception and Abortion in Islam: Undertaking Khilafah: Moral Agency. Justice and Compassion.» In Sacred Choices: The Case for Contraception and Abortion in World Religions. edited by D. Maguire. Oxford: Oxford University Press. 2003.
- Sisters in Islam. Women as Judges. Edited by Sisters in Islam. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2009.
- Sisters in Islam. Home Truths. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. 2009.
- Subramanian. Narendra. «Legal Change and Gender Inequality: Changes in Muslim Family Law in India» Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association. Marriott Hotel. Loews Philadelphia Hotel. Philadelphia. PA. Aug 12. 2005
- <http://www.allacademic.com/meta/p19019__index.html>
- Syed. Ibrahim B.. «Women in Islam: Hijab.» 2001 available at <http://www.islamfortoday.com/syed01.htm>
- van Doorn Harder. Pieterella. Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesian. Champaign. Illinois: University of Illinois Press. 2006.
- Wadud. Amina. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York ; Oxford :: Oxford University Press. 1999.
- Williams. Daniel. «Tunisia Veil Case Threatens `Odious Rag` Struggle» Bloomberg.com (2008).
- WLUML. Knowing Our Rights. 2nd ed. London: Women Living Under Muslim Laws. 2009.

صكوك حقوق الإنسان الدولية:

- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، قرار الجمعية العامة رقم، 2200A (XXI) U.N. GOAR Supp. (No. 16) في 21 في 25، وثيقة الأمم المتحدة رقم، A/6316 (1966) 999 مجموعة معاهدات الأمم المتحدة 171، دخلت حيز النفاذ في 23 آذار/ مارس 1976.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قرار الجمعية العامة A/6316 (1966)، 993 مجموعة معاهدات الأمم المتحدة، 1976، Can. T.S.، رقم 46.
- التعليق العام رقم 17 للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة الخامسة والثلاثون، 1989): المادة 24: حقوق الطفل، A/44/40 (1989)، والتعليق العام رقم 19 للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة التاسعة والثلاثون، 1990): المادة 23: حماية الأسرة، والحق في الزواج والمساواة بين الزوجين، A/45/40 المجلد الأول (1990)، 175.
- التعليق العام رقم 28 للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الدورة الثامنة والستون، 2000): المادة الثالثة: المساواة في الحقوق بين الرجال والنساء، A/55/40 المجلد الأول (2000).
- التعليق العام رقم 27 الصادر عن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الدورة السابعة والستون، 1999): المادة الثانية عشرة: حرية التنقل، A/55/40، المجلد الأول (2000).
- التعليق العام رقم 16 الصادر عن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الدورة الرابعة والثلاثون، 2005): المادة الثالثة: الحق المتساوي للرجال والنساء في التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، E/2006/22 (2005) 116.
- اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، 193 مجموعة معاهدات الأمم المتحدة 135، دخلت حيز النفاذ في 7 تموز/ يوليو 1954.
- اتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج. فتح باب التسجيل والتصديق عليها وفقا لقرار الجمعية العامة (XVII) A 1763 في 7 نوفمبر 1962، ودخلت حيز النفاذ في 9 كانون ثان/ ديسمبر 1964.

- توصية بشأن الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج، قرار الجمعية العامة (XX) 2018 المؤرخ في ١ تشرين ثان/نوفمبر ١٩٦٥.
- الاتفاقية التكميلية لإلغاء الرق وتجارة الرقيق والنظم والعادات المشابهة للرق، ٢٢٦ مجموعة معاهدات الأمم المتحدة ٣، دخلت حيز النفاذ في ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٥٧.

اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة:

- التوصية العامة رقم ٢٣ الصادرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (الدورة السادسة عشرة، ١٩٩٧): المرأة في الحياة العامة، A/52/38/Rev.1، الجزء الثاني (١٩٩٧).
- التوصية العامة رقم ١٩ الصادرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (الدورة الحادية عشرة، ١٩٩٢): العنف ضد المرأة، 5 (1992) A/47/38
- الإعلان المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام ١٩٨١، قرار الجمعية العامة ٣٦/٥٥، المؤرخ في ٢٥ تشرين ثان/نوفمبر ١٩٨١.
- الحقوق المدنية والسياسية، بما فيها مسألة التعصب الديني. تقرير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد، أسماء جاهنجير، E/CN.4/2006/5
- إعلان وبرنامج عمل فيينا، وفق ما اعتمده المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٩٣، A/CONF.157/23
- إعلان ومنهاج عمل بيجين للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، بيجين، ٤-١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥ (منشورات الأمم المتحدة، رقم المبيع E.96.IV.13)، الفصل الأول، القرار رقم ١، المرفق رقم ١، ومنهاج العمل، نفس المرجع، المرفق الثاني.
- تقرير المقررة الخاصة المعنية بمسألة العنف ضد المرأة، أسبابه وعواقبه، السيدة/ رادিকা كوماراسوامي، قدمته وفقاً لقرار لجنة حقوق الإنسان ٨٥/١٩٩٥.
- التقرير المعني بأساليب عمل الهيئات المنشأة بمعاهدات حقوق الإنسان المتعلق بعملية تقديم الدول الأطراف تقاريرها، HRI/MC/2008/4، ٥ حزيران/يونيو ٢٠٠٨.

المصادر الفرعية:

- Brems. Eva. Human Rights: Universality and Diversity. The Hague. Martinus Nijhoff Publishers. 2001.
- Conor Gearty. Can Human Rights Survive?. The Hamlyn Lectures 2005 (Cambridge: Cambridge University Press. 2006). p.141.
- Craig Scott. «The Interdependence and Permeability of Human Rights Norms: Towards a Partial Fusion of the International Covenants on Human Rights» (1989) Osgoode Hall L J. 769;
- Craig Scott. «Reaching Beyond (Without Abandoning) the Category of 'Economic, Social, and Cultural Rights» (1999) 12 Hum. Rts. Q. 633
- Sally Engle Merry. Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice (Chicago: University of Chicago Press. 2006).
- The Human Rights of Women a Reference Guide to Official United Nations Documents. Third Printing. March 1998. Posting on the Internet is supported by Amnesty International-USA Special Initiatives Fund. Available on the web at: <http://www.umn.edu/humanrts/instree/women/engl-wmn.html>(English).Rita Maran. Editor.
- Women's Human Rights: An Introduction By Charlotte Bunch× and Samantha Frost (Published in Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge. Routledge. 2000.)
- <http://www.cwgl.rutgers.edu/globalcenter/whr.html>

الحقوق الإنجابية:

- Boland. Reed. Promoting Reproductive Rights: A Global Mandate. New York: Center for Reproductive Law and Policy. 1997.
- Coliver. Sandra. ed. (for Article 19. London) The Right to Know: Human Rights and Access to Reproductive Health Information. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1995.
- Cook. Rebecca «Human Rights and Reproductive Self-Determination» American University Law Review. Vol. 44. No. 4. April 1995. pp. 975-1016.
- Hernandez. Berta E. «To Bear or Not to Bear: Reproductive Freedom as an International Human Right» Brooklyn Journal of International Law. Vol. 17. No. 2. 1991. pp. 309-358.
- Rahman. Anika. Laura Katzive. and Stanley K. Henshaw «A Global Review of Laws on Induced Abortion. 1985-1997» International Family Planning Perspectives. Vol. 24. No. 2. June 1998. pp.56-64.

الحقوق السياسية:

- Cherif. Feryal. «Understanding Women's Political Rights and Status» Paper presented at the annual meeting of the Midwest Political Science Association. Palmer House Hilton. Chicago. Illinois. Apr 15. 2004 <Not Available>. 2009-02-06 http://www.allacademic.com/meta/p83649__index.html

