الخطابات المتباينة لـ«النّسويّة والإسلام» والخوف من «الازدوجيّة في المعايير»

حُسن عبود

يثير الخطاب الأكاديمي المهتم بالنِّسويّة والإسلام[1] عند البعض الحذر من إزدواجية في المعايير أو اجتماع «لفظتين متناقضتين: نِسويّة (فمينيزم) وإسلام»! فتطرح أسئلة مثل ما جدوى أن تدرس النساء الإسلام من وجهة نظر قضايا المرأة؟ وكيف يتّفق التراث الديني التوحيدي ونظامه الأبوي مع المنظور النِّسوي؟ وهل هناك مُسلِمات نِسويّات حقيقة؟ أم هو ترف أكاديمي أو «موضة» لأن خطاب الإسلام حديث الساعة ويقع تحت مجهر أبراج مراقبة. إن مصطلح «النِّسويّة» نسبة إلى «نِسوة»، هو مصطلح يشير إلى تجمّع نِسوة لأمرٍ ما[2].

وقد كنا نقرأ أوائل القرن الماضي في النِّسائيّات (١٩١٠) لباحثة البادية (ملك حفني ناصف) وهي عبارة عن مقالات صحافية عالجت قضايا اجتماعيّة تتعلّق بالحجاب والسفور وتربية وتعليم البنات والزواج وتعدد الزوجات والعلاقة بين الرجل والمرأة والمقارنة بين المرأة المصرية

(١) انظر إلى تاريخ استخدام «الفمينيزم» و«الفمينيست» في الحركة النسائيّة المصريّة في
Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*, (Princeton University Press, 1995), p. 19-20.
وقد بدأ استخدام مصطلح «النِّسويّة» في التسعينات من القرن العشرين بينما كانت النساء العربيات يستخدمن سابقاً «النسائيّات»، «تحرير المرأة» ثمّ «قضيّة المرأة العربيّة» الخ... وتتحيّر النساء اليوم فيما تستخدم مصطلح «الجنوسة» أو تعريب «الجندر» والجندر «صياغة المعرفة بين التأنيث والتذكير» وهي رؤية متطوّرة للنّسويّة.

(٢) إن مصطلح «النِّسوية» نسبة إلى «نِسوة» والتي يشار إليها مثلا في القرآن الكريم تشير إلى تجمّع نِسوة بقصد أمر ما «وقال نِسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه» (القرآن: سورة يوسف) وقد أقرّ مجمع اللغة العربية النسبة إلى الجمع.

والمرأة الغربية. آنذاك كان هذا الوعي بـ«النِّسائيّات» يمزج بين قضايا المرأة المصريّة والأمة والاستقلال،[٣] ولم يكن خطاب تحرّر المرأة كما رفعته النساء المِصريّات خطاباً في المرأة المسلمة إنما كان للمرأة المصرية المسلمة والقبطية على حد سواء. وحين حاضرت بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان) في «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» (١٩٦٧) كانت تميّز بين المفهوم الإسلامي وغير الإسلامي لتحرير المرأة العربية، وبذلك تحدّد منطلقاتها وحقّ الآخر بمنطلقات أخرى. لكن مع ظهور الصحوة الإسلاميّة[٤] في الأوطان العربية والعالم الإسلامي، برز النموذج الإسلامي الديني الصريح والمتحمّس، وأمام هذا الإسلام النموذج الذي سار سائداً، برزت نساء مسلمات أكاديميّات وناشطات في حقوق المرأة أخذن زمام قضايا المرأة بأيديهن. والأجواء التي ساعدت النساء على أخذ المبادرة بأنفسهن عديدة منها: أنهن معنيات أكثر بقضاياهن ومسألة تهميشهن بسبب الرجل أو بسبب نظام أبوي له علاقة مباشرة مع الأنظمة السياسية الفاسدة أو غير ديمقراطية. ثانياً: أن النساء العربيات في الوطن أو في الشتات بتن يمتلكن الثقافة العلمية والتدريبات المنهجية، لطرح المساءلة والتنظير لأنواع القمع وأسبابه. فبدأ خطاب نسائيّ نِسوي[٥] لا يختبئ تحت عباءة عصرنة الإسلام أو الاستقلال الوطني[٦] ليطرح قضاياه، بل يريد وضع يده على الجروح خاصة في التراث الديني الإسلامي الذي أصبح غطاءً لكل التناقضات في المنطقة وهويّة يستعان بها تعويضاً عن فقدان هويّات أخرى.

إن دراسة كتابات نِسويّة صادرة عن نساء من مصر (بنت الشاطئ) والولايات المتّحدة الأميركية (عزيزة الهبري وليلى أحمد) والمغرب (فاطمة المرنيسي) ستساعدنا بلا أدنى شكّ على تفحّص بعض مفاصل المعرفة النِّسويّة للإسلام وتطوّرها. وهذه المفاصل ساهمت في تشكّل خطاب «النِّسويّة والإسلام» الأكاديمي

(٣) ملك حفني ناصف، النسائيّات، ط١(١٩١٠) القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨. ط٣.

(٤) يقول الدكتور رضوان السيّد إنه «ليس ممكناً تعليل الصحوة أو الإقبال على أسلمة المجتمع بطرائق شعائريّة ورمزيّة بفشل الدولة أو قمعها. إنها حركة شاملة وعالميّة وتتجاوز ديار الإسلام إلى ديار الأمم الأخرى وأديانها.» د. رضوان السيّد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، (دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ص ١٦٨.

(٥) من أكثر الأمور غرابة أن يحتفل المجلس الأعلى للثقافة في مصر (عام ١٩٩٩) على مئة عام على تحرير المرأة باستدعاء قاسم أمين عوضاً عن ملك حفني ناصف. لذلك أميّز هنا بين خطاب رجالي نِسوي وخطاب نسائي نِسوي.

(٦) كانت حركة التجديد الإسلامي بقيادة الشيخ محمد عبده وحركة الاستقلال بقيادة سعد زغلول والحركة النسائية بقيادة هدى الشعراوي في مصر أوائل القرن العشرين غير مستقلة بعضها عن بعض. انظر بدران.

العلمي الذي وسّع أطره إلى خطاب «الجنوسة والإسلام» هذه «الجنوسة (الجندر)» التي تقدّم معرفة واسعة عن النساء كنوع اجتماعي وتاريخي بعيداً عن الطبيعي وحجج الجوهر.(٧)

في هذا البحث سنركّز على الكتابات الصادرة عن النساء العربيات النِّسويّات المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات).(٨) سنقرأ في القسم الأول: تفسير وتحليل بنت الشاطئ وعزيزة الهبري لموضوع «القوامة»، ثم نتابع الموضوع في القسم الثاني مع فاطمة المرنيسي من منطلق نقد نِسوي لتقريب السلطة من المقدّس إلى الإنساني. أما في القسم الثالث فسنطّلع على مصادر الجنوسة (الجندر) في الإسلام في دراسة لليلى أحمد. وفي القسم الرابع سنتابع استخدام مصطلح «النِّسويّة» لدى هؤلاء الناشطات ونتفحّص شرعيّة أطروحاتهنّ. أما في القسم الأخير فسنتعرّف على «النِّسويّة الإسلاميّة» كما بدأت تعرض لها مارغو بدران وأماني صالح. وهذا البحث هدفه التعريف بخطاب «النِّسوية والإسلام» الأكاديمي ومن ثم إزالة الغموض عن العلاقة بينهما (بين النِّسويّة والإسلام). فهل العلاقة هي لمعرفة نِسويّة للإسلام أم هي استراتيجية أو نقلة نوعية لأجيال تتماثل اليوم بالهوية الدينية في موقف الدفاع عن النفس؟ أم هي خطاب لأجل المرأة يسيّس قضيّتها للتحرّر والديمقراطيّة؟

مفهوم «القوامة» القرآني عند بنت الشاطئ وعزيزة الهبري

عندما قدّمت بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان، ت ١٩٩٨)(٩) محاضرتها «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» (١٩٦٧) في جامعة أم درمان، ركّزت في مقالتها على تحرير مفاهيم قرآنية عن الأنثى والمرأة كان الرجل قد أساء فهمها واستغل سوء الفهم هذا لصالحه. لذلك انكبّت في البداية على إثبات مسلَّمات منها «أن حقها في الحياة هو ذاتي وأصيل ومفهوم إسلامي حرّ دون أن يتعلّق هذا الحق بإرادة رجل، أو يتقيّد

(٧) انظر، «الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، ألف، مجلة البلاغة المقارنة الصادرة عن الجامعة الأميركية في القاهرة، ١٩ (١٩٩٩).

(٨) أميّز هنا بين المجتهدة التي تعمل داخل التراث لتطوّر القوانين التشريعيّة والعلمانيّة التي لا تعني اللادينيّة إنما «تعني ببساطة فصل الدين عن الدولة، وتطبيقها العملي «أنسنة» السياسي، أيّ جعل شؤون الحكم مباراة سلميّة بين ساسة بشر لا كهنوت يزعمون العصمة بينهم.» (انظر، خالد شوكت، «شيراك اختار العلمانيّة اللادينيّة ورفض العلمانيّة المتديّنة.» النهار، ٨ كانون الثاني(٢٠٠٤) ص.١٩

(٩) تُعتبر بنت الشاطئ وهي أستاذة في الدراسات القرآنية من النساء اللواتي اهتممن بقضية المرأة المصرية والعربية والمسلمة. وكانت أول امرأة كتبت عن الفلاحة المصرية وعن الشاعرة العربية وسير نساء الرسول.

بكوني ألد أو لا ألد، أنجب ذكوراً أو لا أنجب!.»[١٠] وحددت كمال إنسانية المرأة بكل ما يتعلّق بهذه الإنسانية من حقوق، وما تحتمل من تكاليف وتبعات. ولم تدعُ بنت الشاطئ إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وحجّتها في ذلك: «أن أي مساواة تظلّ محكومة حكماً صارماً بمنطق الفطرة وقانون الطبيعة التي لا تعرف المساواة التامة بين الرجل والرجل ولا بين امرأة وامرأة، فضلاً عن أن تعترف بها بين جنس وجنس.»[١١] ثم تشير إلى أن هذا الحقّ في المساواة، بهذا الفهم، يرجع إلى أصل إسلامي مقرّر بنصوص صريحة من «الكتاب المحكم»، فلم يقل القرآن قط «لا تستوي المرأة والرجل» وإنما الذي فيه: «لا يستوي الخبيث والطيب» و«لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة» و«لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». فمدار المساواة أو عدمها على الطيب والخبيث، والإيمان والكفر، والهدى والضلال، والجهاد والبذل والعلم والجهل وليس على الذكورة أو الأنوثة. وهذه اللفتة من بنت الشاطئ إلى المساواة الأخلاقية والدينية بين الرجل والمرأة التي أُقِرّت في القرآن تختلف بطبيعتها عن الأمور التشريعيّة التي أَقرَّت للرجل نظامَه الأبوي في أمور عديدة كالقوامة وحق الطلاق وتعدد الزوجات الخ... لنرَ كيف تحلل بنت الشاطئ مسألة قوامة الرجل على المرأة وهذه تعدّ من أولى المسائل التي تأخذها النِّسويات المسلمات وغير المسلمات بعين الاعتبار حين يعالجن قضيّة «النِّسويّة في الإسلام».

تطلب بنت الشاطئ من المرأة السويّة الفطرة أن تعترف «بأن للرجل حقه الشرعي والطبيعي في القوامة عليها مستشهدة بالآية: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجل عليهن درجة» (البقرة: ٢/٢٢٨). لكنها تطلب من الرجال أن يفهموا أن مناط القوامة هذه، ليس مجرّد الذكورة كالتوريث «للذكر مثل حظ الأنثيين» وإنما القوامة، في المفهوم الإسلامي حقّ للرجولة، وتزيد: «وليس أحب علينا نحن المسلمات الحرائر، من أن نقرّ لرجالنا بهذه القوامة عن رضى وارتياح.» لكن تعود فتحذّر الرجال أن يفهموا «أن حقّهم الشرعي في القوامة علينا ليس مطلقاً، للرجال عموماً على النساء عموماً»، وإنما هو مقيّد «بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» فإذا أخلّ رجل بهذا القيد سقط حقّه في القوامة.» وهنا نلاحظ أمرين: أولاً أنها تفرّق بين الرجولة والذكورة كما تقدّمها النصوص لكن لا تشرح المفهومين، وثانياً أنها تفرّق بين المطلق والمحدّد بمعنى أن هناك من لا يتحمل المسؤولية فتسقط عنه القوامة. ولو دخلت بنت الشاطئ

(١٠) بنت الشاطئ، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»، محاضرة ألقيت في جامعة أم درمان (القاهرة: مطبعة منحيمر، ١٩٦٧) ص ٥.

(١١) بنت الشاطئ، ص ١١.

في معايير الرجولة والذكورة والمروءة (من امرأة)[١٢] والأنوثة كما تمثّلها النصوص، لقرأنا فهماً لثقافة وخطاب كان يتشكّل في زمن الإسلام المبكّر. هذه المعايير لو حلّلت في محيطها الطبيعي ثم لوحق تطوّرها في الثقافة العربية الإسلاميةّ ستكشف عن أوجه التسيّس التي شملت تفسير كثير من التشريعات فيما بعد وعلى مدى قرون من الزمن.

سنة ١٩٨٢ استقطبت عزيزة الهبري مجموعة من النساء الأكاديميّات، وحررت كتاب النساء والإسلام.[١٣] نذكر من المشاركات على سبيل المثال ليلى أحمد في مقالة «النِّسويّة والحركات النِّسوية في الشرق الأوسط» وفاطمة المرنيسي في مقالة «العذريّة والنظام الأبوي» وعزيزة الهبري في «قصّتها الإسلاميّة: كيف دخلنا أساساً في هذه «اللخبطة؟»[١٤] أهمية الكتاب أنه استقطب الأكاديميات المسلمات (الهبري، المرنيسي، أحمد) إضافة إلى أكاديميّات غربيات نشطن في الدراسات الإسلامية ودخلن قضية المرأة المسلمة من الباب العريض.[١٥] وهنا سأترك معالجتَي المرنيسي وأحمد ذلك انني سأراجع أهم أعمالهما فيما بعد، وأقدّم هنا معالجة محرّرة الكتاب، عزيزة الهبري، في مقالتها: «قصّتها الإسلاميّة...»

تعود الهبري إلى بداية الإسلام فمراجعة البدايات تفتح المجال للتأويلات الجديدة ولإعادة صياغة المفاهيم. فتقرأ عن سيطرة النظام الأبوي على العرب قبل الإسلام في حقبة كانت لا تزال هناك آثار لممارسات تشير إلى نظام أمومي قديم، ومنها طبعاً عبادة الآلهة الإناث كما ذكر القرآن عن «اللآت والعزت ومناة». وتأتي على ذكر مشاركة النساء في الحروب وظواهر أخرى بقيت من هذا الإرث الأمومي. وترى أن صراعاً ديناميّاً بين النظامين الأبَوي والأُمومي قد سبق ظهور الإسلام بفترة مائة عام، لكن

(١٢) لا يوجد مفهوم للمرأة يقابل مفهوم «الرجولة» للرجل أما المروءة أيّ «الإنسانيّة» والقيم التي اشتهر بها العرب من الكرم والشجاعة والعفة والوفاء فهي للرجل والمرأة على حدٍّ سواء. وقد اقترح الزميل تركي على الربيعو أن نستخدم مصطلح «المروءة» للمرأة لأنه بنظره المرأة مشتقّة منه والمرء أيضاً لكن اليوم المستخدم الرجل بدل المرء في الثقافة الحالية فلماذا لا نستعيد هذا المفهوم ونطرحه لمفاهيم مروءة المرأة. لكن المعجمي الأستاذ أحمد الخطيب لم يقبل هذا الطرح لذلك هو قيد الدراسة وننتظر توليد مفهوم لقيم المرأة تقابل «الرجولة» عند الرجل. وهذه المفاهيم تعبّر عن قيم اجتماعيّة وثقافية ولا علاقة لها بالذكورة والأنوثة أيّ الفروقات الطبيعيّة.

(١٣) Aziza al-Hibri, Editor, *Women and Islam*, (Pergamon, 1982).

(١٤) لن أشير إلى مقالة نوال السعداوي عن «المرأة والإسلام» لأن السعداوي تبدو موزَّعة فكريّاً بين عدة محاور.

(١٥) هناك مقالات ثلاث لمختصّات في الإسلاميات:
Jane Smith and Yvonne Haddad, ''Eve: Islamic image of woman,'' and AnneMarie Schimmel, ''Women in mystical Islam,'' and Kenneth Jan Dorph, ''Islamic Law in contemporary North Africa: a study of the laws of divorce in the Maghreb.''

سرعان ما فقدت النساء موقع القوة في هذا الصراع. وتلوم السيطرة الأبوية التي أتاحت للرجال الحصول على تقنيّات الحرب والتجارة التي توفّرت لهم في الصراع الدائر بين البيزنطيين والفرس، فتراجعت النساء نتيجتها إلى أعمال الحياكة ورعاية القطعان وتربية الأولاد. وهكذا يتعلّق الأمر لدى الهبري بمن يحارب ويربح الصراع الاقتصادي والعسكري. وهي تقدم مثلاً على ذلك الصراع بين الدول التي تملك التقنيات المتطوّرة ودول العالم الثالث التي غُلِبت على أمرها بسبب افتقارها إلى تقنيّات القوّة الاقتصادية والعسكرية. فهل يا ترى المسألة هي مسألة صراع قوة واقتصاد فقط علماً أن رسالة محمد في عمقها كانت رسالة دينيّة تدعو إلى التوحيد الديني واللغوي والسياسي؟ (السؤال لكاتبة المقال). وتشير الهبري إلى الرابط بين تطوّر النظام الأبوي الجديد في بنية قبلية قويّة ترتكز على النسب الأبوي، «فالقبيلة كمجموعة تحدّد اجتماعها على أساس النسب الأبوي، فالأعمام وذريّتهم ينتمون إلى نفس القبيلة التي يرأسها رئيس القبيلة. وتلجأ القبيلة في الحرب إلى أقربائها الأعمام وليس إلى الأخوال ما قد تعني أحياناً طلب المساعدة من الغرباء. وحيث إن القبيلة هي السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية والتشريعيّة العليا، وحيث لا أهمية للفرد في هذه العشائرية المطلقة، أصبح «الرابط الأبوي» هو السلطة المطلقة في المجتمع الجاهلي يعمل على سير كل أوجهه والبحث عن كل القوى داخله. وأصبح نتيجة لذلك الأساس والجوهر للنظام الأبوي».[١٦]

تقدّم عزيزة الهبري الإيجابيات التي أتى بها الإسلام معتمدةً في أكثرها على أصولها القرآنية (وفي القليل منها على أصولها الفقهيّة؟) متكلمةً باسم الإسلام مع أن الخطاب الذي تستعمله قرآني. والكثير من هذه التشريعات باتت من طراز قديم لأن العودة إلى حسنات الماضي لا تكفي في الحجاج لضعف الحاضر ولأن تطور الأحوال والأزمان يعيب هذه الإيجابيّات. هي تذكّرنا بالإصلاحات التاليّة:

أن الإسلام حدد للرجال المدة الزمنية لهجر نسائهم في المضاجع، ومنع النساء من الحداد على الرجل مدة سنة، وحدد التعدد بأربعة نساء بعد أن كان الرجال لا يتقيّدون بحدود، وأقرّ للمرأة والطفل حقاً في الإرث، ومنع الرجال من اعتبار المرأة إرثاً يرثها مثل الأشياء البيتية وقد يرث الابن زوجة أبيه ويتزوجها بعد وفاة الأب، ومنعوا من الاتّجار بالنساء للمتعة وما إلى هنالك مما ساقته الهبري من كتاب عمر رضا كحالة، المرأة، قبل التطرّق إلى النقد الذي اختصرته ب:

«أن المساهمة الكبرى للإسلام في قهره للنظام الأبوي لا يقع في هذه الإصلاحات

(١٦) الهبري، ص ٢١٢.

فحسب إنما في الاستبدال الكلّي لـ«الرابط الأبوي» في الجاهليّة بـ«الرابط الديني» حيث الكل: الذكر والأنثى، الأسود والأبيض، الصغير والكبير والغني والفقير على قدر من المساواة واحد.» وأن الرسول محمداً حاول بشجاعة ونجاح أن يقتطع جزءاً من النظام الأبوي ليثبّت بعض الحقوق التي فقدتها النساء. ثمّ سيطرت الأبوية من جديد على رجال السلطة بعد وفاة الرسول حين لم تكن الفرصة مؤاتية للنساء لاستعادة قاعدتها فعادت سيرورة السيطرة إلى عادتها القديمة. وما تقوله الهبري ينطبّق دائماً على بدايات الرسالات الكبرى التي تستقطب النساء والرجال حول العقائد الكبرى والمساواة بين البشر لتعود عند مأسستها إلى التغاضي عن روح الرسالة الأولى ومُنشِئها. لكن بقدر ما هناك من رابط قوي بين القبلية والنظام الأبوي (كما ذكرت الهبري) فإن هناك علاقة قويّة بين النظام الأبوي والنظام التوحيدي[١٧] التي كانت في جوهر الدعوة الإسلاميّة وهذا مما لم تغوص الهبري ببنيته وأسبابه.[١٨] ثم بدأت فجأة تورد تارة مساوئ الأبويّة الإسلامية (البطركيّة الإسلاميّة) وتارة مساوئ الأبويّة العربية (البطركيّة العربية) وتعطي أمثلة على تمظهرها حتى وقعت الهبري بنفسها في هذه اللخبطة.

تحدّد الهبري إشكاليّات ثلاثاً تعتَبر العودة بها إلى القرآن أصح من الأخذ بها من التفاسير البطركية المخزية. وتغض النظر عن موضوع الحجاب مبررة أن الموضوع قد عولج كثيراً من منطلق أصوله غير الإسلامية. ومع أنني لا أوافق الهبري على هذا الاختزال السريع للحجاب الذي يتّصل بعمق في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أن المقالة هذه ليست للرد على التبرّؤ من الحجاب بقدر ما هي لدرس طروحات وخطاب لتفعيله ونقد ما يجب أن ينقد. وتختصر الهبري المشاكل الملحّة في وضع المرأة المسلمة بتعدّد الزوجات والطلاق وقوامة الرجل والشهادة والإرث وكلها أمور قانونية أو فقهية رأت العودة بها إلى أصلها القرآني حلاً للاجتهاد الذي تصبو إليه. وسأذكر معالجتها لقوامة الرجل على المرأة لنقيس تطوّر الأفكار من بنت الشاطئ إلى الهبري مع فاصل الزمن القصير بين تاريخ كتابة المقالتين.

تفسّر الهبري «القوامة» على أساس الرشد الأخلاقي والرعاية، وتُظهر أن تفسير الرجل للآية على أساس أن الرجل «مسؤول عن المرأة لأن الله خلقه متفوّقاً على المرأة بالقوّة والعقل، ولأنه يعيل المرأة» هو تفسير غير صحيح، لوجهين: أوّلاً لأنه غير مبرّر

(١٧) تقول غادة كرمي إن «القرآن يقرّ ويشرعن البنية الأبويّة من خلال منظومة قوانين تضع الرجل على رأس العائلة والمجتمع.»
See, Ghada Karmi, "Women, Islam and Patriarhalism," in Mai Yamani ed., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, (Ithaca Press, 1996) p. 79.

(١٨) See, Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, (Oxford, 1986).

في النص نفسه، وثانياً لأنه يتعارض مع التعاليم الإسلامية الأخرى. فليس هناك أي إشارة في الآية إلى قوّة الرجل الجسديّة أو تفوّقه العقلي. ثانياً إذا كان الرجال قوّامين على النساء بما أعطى الله بعضهم أكثر من البعض وبما أنفقوا من أموالهم فيستنتج بوضوح أن الآية لا تقرّ للرجال كطبقة أنهم قوّامون على النساء كطبقة (لا يمكن للنساء أن تشكل كجنس طبقة لأن الانتماء إلى الفئة الاجتماعية والاقتصاديّة هو المعيار الغالب عادةً). وتحدد شروط القوامة بظاهر الآية أن الرجال قوامون على النساء حين يعطون أكثر من النساء وحين ينفقون على نسائهم، ثم تضيف في مقالة أخرى للهبري «ان الرجال ليسوا قوّامين على النساء المستقلّات اقتصاديّاً وان الرجال الجهّل ليسوا قوّامين على النساء المتعلّمات» ثم توجه إصبع الاتّهام إلى الرجال الذين ترجموا آية مقيّدة على أنها مطلقة وآية التكليف على أنها تشريف.[١٩] وتشير إلى استخدام الرجال هذه الآية لممارسة سلطة مطلقة على النساء، إلى حدّ محاججتهم في أن «تفوّقهم متأصّل وقد أقرّ بأمر إلهيّ». ثم تنبّه إلى تعارض هذا التفسير مع نصوص الآيات الأخرى التي تؤكّد أن المؤمنين والمؤمنات «بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر الخ الآية» (القرآن: ٩/ ٧١) وهنا بعد أن تشرح معنى كلمة «الأولياء» التي توازي كلمة «قوّامون» تطرح السؤال التالي: « إذا كان الرجال متفوّقين على النساء بالقوّة الجسمانيّة والعقليّة، فكيف تكون بعض النساء أولياء على بعض الرجال؟»

فاطمة المرنيسي وتحويل السلطة من المقدّس إلى الإنساني

حين ظهرت الترجمة الإنكليزيّة عن الفرنسيّة لكتاب فاطمة المرنيسي الشهير، الحريم السياسي: النبي والنساء، (١٩٨٧)[٢٠] تحت عنوان، الحجاب والنخبة الذكوريّة: التفسير النِّسوي لحقوق المرأة في الإسلام (١٩٩١)، كان هذا الظهور حدثاً على مختلف الصعد. ولا أنسى في مؤتمر «اتّحاد الدراسات الشرق أوسطية» الذي عقد في نورث كارولاينا عام ١٩٩٤ كيف استقبِلت المرنيسي وكأنها تتوّج على عرش بلقيس. ولا أنسى كيف حذّرَت إحدى الزميلات المسلمات من قراءة الكتاب خوفاً عليهن من التعرّض لأزمة إيمان. وتقع أهميّة العمل، أولاً: أنه ليس بمقال كما اعتدنا من دراسات النساء المسلمات في النِّسويّة، وثانياً أنه كتاب بمنهجية نقديّة نِسويّة تطبّق لأوّل مرّة على النصوص الإسلاميّة المقدّسة خاصة الأحاديث التي تسيء لكرامة المرأة أو قدرات

(١٩) Aziza al-Hibri, "An Introduction to Muslim Women's Rights," in *Windows of Faith*, edited by Gisela Webb, (Syracuse University Press, 2000) pp. 63-64.

(٢٠) ظهرت الترجمة العربية بعنوان الحريم السياسي: النساء والنبي، ترجمة عبد الهادي عبّاس، (دمشق: دار الحصاد،١٩٩٣).

المرأة العقلية أو الدينية أو النفسية. ويصبّ اهتمام المرنيسي النِّسوي في هذا العمل على نقد مشاركة المرأة السياسيّة الضئيلة في الإسلام، واعتبار أسباب ضعف المشاركة هذه في تاريخ طويل من:

– كراهية الرجال لمشاركة النساء السياسية في الثقافة العربية الإسلاميّة.

– التلاعب بالنصوص المقدّسة التي تعتبر ميزة بنيويّة في ممارسة القوة في المجتمعات الإسلاميّة. «فكل القوة، من القرن السابع ميلادي وفيما بعد كانت تشرعن سلطتها عن طريق الدين والقوة السياسية والمصلحة الاقتصادية فقط وعن طريق اختلاق المزيد من الأحاديث الباطلة.»(٢١)

– خلط السياسي بالمقدّس وتداخلهما إلى درجة لا يمكن تمييز الواحدة عن الأخرى مما يجعل قراءة النص المقدّس غير سهلة.»(٢٢)

– «التفكير كجماعة، فالثقافة التقليدية نادراً ما تعترف بالشخصيّة الفرديّة الّتي قد تهدد الجماعة، وفكرة الشخصيّة الفرديّة في حال الطبيعي وبالمعنى الفلسفي للكلمة غير موجودة (علي أومليل). فالمجتمع التقليدي ينتج مسلمين يخضعون حرفيّاً لإرادة الجماعة، فلا يشجع هذا المجتمع الشخصيّة الفرديّة بل يقف بوجهها.» لذلك تسعى المرنيسي إلى تحويل السلطة من المقدس إلى الإنساني، من الوجود الإلهي الغيبي إلى الفرد العادي الذي يعيش الحياة اليومية. «وتظهر للمرأة المهجورة والمبرقعة والمغيّبة في رموزها في الجدالات على الساحة السياسيّة التي تحتل مركزاً رئيسيّاً الإشكاليّة التالية: **فالديمقراطية والمساواة بين الجنسين تُسائل عدم المساواة الاجتماعية والسياسية والجنسية مجتمعة** مما تكفهر له وجوه الاستبداد.»(٢٣) وتعرّف المرنيسي أهميّة الأحاديث النبويّة التي تعتبر الأصل الثاني للشريعة الإسلاميّة بعد القرآن الكريم، ومقياس التمييز بين الحق والباطل، والمسموح والمكروه، والتي حددت أخلاقيات المسلم وقيمه. ثم تشمّر عن ساعدها لتنقد حديثين من الأحاديث المروية عن الرسول، ينتقصان من حقّ المرأة السياسي، عن طريق منهجية تسمى «علم الرجال» أو «علم الجرح والتعديل». ومهمة هذا «العلم» أو منهجيّته هي الكشف عن تاريخ ومكان ولادة المحدّث، وعلاقاته العائليّة وتعليمه ومعلّميه وتلاميذه ورحلاته العلمية وأشغاله التجارية والاجتماعية، وما قيل عن نزاهته الأخلاقية والتزامه الديني، ودقّته العلمية وأعماله الأدبية وتاريخ وفاته. هذا التحرّي عن راوي الحديث أو أهل السند (جهاز رواة الحديث

(٢١) Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's rights in Islam*, translated by Mary Jo Lakeland, (Wesley Publishing Company, 1991) p. 9.

(٢٢) المرنيسي، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢٣) المرنيسي، ص ٢٢–٢٣.

من الرجال) كانت المعيار الذي استخدمه علماء الحديث للتّأكد من صحة الخبر وذلك لكثرة ما وضع على لسان الرسول من الأحاديث غير الصحيحة. وبالطبع لم تسلم المرأة من حصة من هذه الأحاديث التي تشكّل إشكالية للمرأة اليوم، أوّلاً لأنها مرفوضة كمبدأ ومنطق لا ينسجمان مع الرسالات الدينية الكبرى، وثانيّاً لأنها أصبحت داخل أدبيات الموروث مثل صحيحَي البخاري ومسلم، وأصبحت داخل خطاب الرجل الذي يستعين به على المرأة صواباً أم خطأً. وتعتبر المرنيسي أول امرأة مسلمة تستخدم علم الرجال (الرأي لكاتبة المقال) أي تستخدم السلاح نفسه الذي يستخدمه الرجل لنقده للأحاديث التي وضعت على لسان الرسول. وتبدأ المرنيسي رحلة التحرّي عن الراوي أبي بكرة، نافع ابن الحارث، الذي روى عن لسان الرسول الحديث التالي:

«لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أيّام الجمل بعدما كدتُ ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» (كما ورد في فتح الباري للعسقلاني). هذا الحديث رواه أبو بكرة، الصحابي الذي عرف الرسول في حياته وقضى بعض الوقت في صحبته مما يجعله ثقة في رواية الأحاديث. والحديث كما برهنت المرنيسي في مقدّمة الكتاب الشيّقة هو «حجّة أو مطرقة بأيدي الذين يريدون إقصاء المرأة من السياسة.»[٢٤] وبدأت المرنيسي التحرّي عن أبي بكرة وأمانته العلمية كمحدّث، على طريقة علماء المسلمين في علم «الجرح والتعديل»، فاكتشفت أن أبا بكرة تذكّر الحديث بعد ربع قرن على وفاة الرسول، في يوم المعركة التي دخلتها عائشة بنت أبي بكر الصدّيق وزوجة الرسول ضد علي بن أبي طالب. وقد تذكّر أبو بكرة الحديث بعد أن أخذ علي البصرة وخسرت عائشة وقعة الجمل. بل تذكّر الحديث بعد أن كاد ينضمّ إلى عائشة وصحبها وطبعاً بعد أن غُلِبت عائشة على أمرها. لكن تذكُّر أبي بكرة الحديث بعد ربع قرن من الزمن، وفي ظرف خسارة الصحابية عائشة بنت أبي بكر الصدّيق المعركة ضد الصحابي علي بن أبي طالب، يكفي لاتّهام أبي بكرة بأنه وصولي ولكنه لا يكفي لاتّهامه بعدم الثقة والنزاهة بنقل الأحاديث النبويّة. لكن سرعان ما اكتشفت المرنيسي في إحدى موسوعات التراجم[٢٥] أن الخليفة عمر بن الخطاب اتّهم أبو بكرة بالقذف في تهمة الزنى التي وقعت على الصحابي والشخصية السياسية القديرة، المغيرة بن شعبة. ونتيجة لذلك اتّهم أبي بكرة بالقذف فجُلِد بأمر من الخليفة عمر بن الخطّاب الذي كان حريصاً على حماية كرامة العائلة

(٢٤) المرنيسي، ص ٤.

(٢٥) ابن الأثير، أسد الغابة في تمييز الصحابة، (دار الفكر للطباعة والتوزيع) ج ٥، ص ٣٨.

وعلى القصاص للذين يتهمون الناس بالقذف جزافاً. باختصار، وكما تستنتج المرنيسي وحسب «علم الرجال» والفقه المالكي، فإن أبا بكرة غير ثقة في نقله الحديث الذي ينتقص من حق المرأة السياسي.

وإذا أردنا متابعة رأي علماء المسلمين المعاصرين في هذا الشأن، فسنلاحظ تطوّراً في النظرة إلى مشاركة المرأة السياسيّة. فالإسلامي محمد عمارة يشرح أن حديث أبي بكرة يعمل ضد مشاركة المرأة في السياسة على صعيد الولاية العامة فقط، وبرأيه، أن الفقهاء المسلمين أجمعوا على الرجولة كشرط للإمامة العظمى أو الولاية العامة.[٢٦] لكنه يعود فيؤكّد أنه عدا هذا الاستثناء للولاية العامة، تستطيع المرأة أن تشارك في السياسة على كل المستويات. أما هبة رؤوف عزّت، مؤلّفة كتاب المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية (١٩٩٥) فترى أن الفقهاء المسلمين لم يصلوا إلى إجماع على هذا الأمر وأن الخلاف بين الفقهاء يعود إلى اختلاف الأدلة الشرعيّة التي ترتكز في ذلك على آية القوامة في النصّ القرآني، أيّ، الآية التي تجتهد النِّسويّات في قراءتها من جديد (بنت الشاطئ والهبري). والظاهر أن الإجماع يتعلق بـ«الممانعة» بسبب الصراع الذي قد تدخل به المرأة بين واجباتها في السلطة السياسية العليا ومصلحة الأمة وواجبات العائلة، هذا بالإضافة إلى قاعدة «سدّ الذرائع» الفقهيّة التي لا تبيح للمرأة المسلمة الظهور العلني والاختلاط بالرجال.

إن ما فعلته المرنيسي بأبي بكرة لا يقلّ شأناً عما فعلته بأبي هريرة الذي روى وحُدِّث على لسانه المئات من الأحاديث عن لسان الرسول وبعضها يسيء للمرأة فكرة ولفظاً كحديث «أن الأسباب الثلاثة، الكلب والحمار والمرأة تقطع الصلاة.» وقد جاءت المرنيسي بردّ عائشة بنت أبي بكر الصدّيق وزوجة الرسول على أبي هريرة بالحديث التالي: «والله لقد رأيت النبي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي فأنسل من عند رجليه.» وقد اشتهرت عائشة كمحدّثة، بسبب عشرتها وحياتها مع الرسول، وقامت بتوضيح كثير من أحاديث الصحابة وما روي على لسان الرسول، وقد سجل الإمام الزركشي بعض استدراكات عائشة على الصحابة.[٢٧] أما المرنيسي وإن لم تأتِ بجديد بالنسبة إلى ذمّ بعض رواة الحديث من الصحابة (فقد فعل كثيرون ذلك من قبل مثل الأستاذ محمود أبو ريّة الشهير في ذمّ الصحابي المحدث أبي هريرة) لكن للمرنيسي الفضل في توظيف نقد

(٢٦) محمد عمارة، «التحرير الإسلامي للمرأة»، الحياة، ٣١ تموز (١٩٩٤) ص ٢١.

(٢٧) انظر، الإمام الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، قدم له سعيد الأفغاني، (المكتب الإسلامي، ١٩٨٠).

الحديث، لأول مرة، لمصلحة النقد النّسوي الذي سيفتح أبواباً كثيرة وتأويلات جديدة لمشاركة المرأة في السياسي وغير السياسي.

ليلى أحمد ومصادر الجنوسة (الجندر) في الإسلام

بعد استدعاء بعض النصوص المقدّسة التي تعارض مشاركة المرأة السياسية في الإسلام والتي يبدو أنها شكلت التحدّي الأكبر للمرنيسي، بدأ موضوع الجنوسة أو «الجندر» ينتظم في الدراسات النسائية، ويأخذ حيّزاً لا يغفل عنه في خطابات عصريّة متعدّدة وفي مختلف التدريبات العلمية. ويعدّ كتاب ليلى أحمد المرأة والجنوسة في الإسلام (١٩٩٢)[٢٨] من المراجع الرائدة لدراسة الجذور التاريخية لهذه القضية الجدليّة في الإسلام. سأذكر بعض المعالجات النافذة البصيرة في الجزئين الأول والثاني من دراسة ليلى أحمد التي تظهر المحيط الثقافي لنشأة الإسلام كخطوة لفهم الخطابات المؤسّسة للزواج ونظام العائلة والتي لا تزال في بعض أوجهها سائدة إلى اليوم. ولن أعرض هنا معالجة أحمد في شأن «الاستخدامات السياسيّة لفكرة أن الإسلام يضطهد المرأة» وفي طرحها «دخول الخطاب الاستعماري عن المرأة والإسلام في التيّار الرئيسي للخطاب العربي» في مصر (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) كما حصل مع ردّة فعل قاسم أمين تجاه خطاب المستعمِر حول المرأة، إلاّ أنني أنصح بفتح الحوار حول هذا الموضوع خاصة بين ليلى أحمد ومارغو بدران المؤرّخة للحركة النسائيّة المصريّة.

تضع ليلى أحمد جذور النظام الأبوي والسلطة المتحيّزة ضد المرأة في الثقافة الإسلامية داخل ثقافات المنطقة السائدة قبل الإسلام: في بلاد الرافدين وفي الثقافتين الهيلينية والمسيحية. والعودة التاريخية إلى الثقافات المسجّلة في تاريخ المنطقة القديم أتاح للباحثة ملاحقة تبعية المرأة وقد وضعت في إطار مؤسسي مع نشأة المجتمعات المدنية وقيام نظام الدولة القديم، وليس لأن الوضع الاجتماعي المتدني للمرأة يرجع إلى «الطبيعة» والفروق البيولوجية. وقد نجحت أحمد في الضرب على أوتار كثيرة عندما عادت إلى الأعراف المتعلّقة ببعض ثقافات المنطقة للبحث عن الأصل الثقافي للإسلام الذي جاء في القرن السابع ميلادي، «ليتّخذ شكل الديانات القائمة على الوحدانية مثل اليهودية والمسيحية، بل وفي صورة جديدة لهاتين الديانتين». وتشرح ليلى أحمد نوع التحيّز الشديد ضدّ المرأة في الفكر المسيحي في القرون السابقة

(٢٨) Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Root of a Modern Debate* was first published by Yale University Press in 1992 and was translated into Arabic by Mona Ibrahim and Hala Kamal in 1999 under the auspices of the Supreme Council of Culture in Egypt.

مباشرة على ظهور الإسلام. فعلى سبيل الذكر ان «القيمة التي ألحقها الفكر الديني تحديداً في بدايات المسيحيّة بشأن العذريّة كان إلى حدٍّ كبير تعبيراً عن رفض للجوانب الجسديّة وخاصّة الجنسيّة، وهو رفض اشتمل على قدر من التحيّز ضد المرأة الذي يرى المرأة بوصفها مرتبطة بالجوانب الجسدية أكثر من الرجل، حيث كان التعريف الثقافي للمرأة هو أنها في الأساس كائن جنسي بيولوجي.»

أما الخطابات المؤسسة للمرأة والجنوسة في الإسلام فإن العودة إلى صور الزواج في المنطقة العربية ما قبل الإسلام وبدايات الدعوة ومسارها يتيح الفرصة لفهم التغييرات التي لحقت بوضع المرأة وكذلك بالقيود التي فُرضت على النساء مع نشأة الإسلام.[٢٩] فمثلاً لم يكن الانتساب إلى عائلة الأب قد اتّخذ شكلاً مؤسسيّاً بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، لكنه أخذ تدريجيّاً يتحوّل إلى النموذج السائد للزواج. وقد كان الانتساب إلى عائلة الأم القائم على الانتساب إلى عائلة الزوجة وانتساب الأطفال إلى قبيلة الأم مستمراً جنباً إلى جنب مع نظام الانتساب إلى عائلة الأب.[٣٠] ومع هذا فإن الانتساب إلى عائلة الأم لم يعن بالضرورة أنها تتمتّع بسلطة أكثر أو نصيب أكبر من الثروة الاقتصادية أو غياب التحيّز ضدّها كما يُظهر القرآن في حالات وأد البنات التي كانت تُمارَس في بعض القبائل. فيبدو أن النظام الأمومي الذي كان سائداً في زمن ما قد بقي من آثاره هذا الانتساب إلى الأم وسلطة التصرف بالثروة الاقتصاديّة والاتّجار بالمال كما كانت عليه خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى التي تنتسب إلى جدّتها من أمها،[٣١] وتمتلك قافلة للتجارة بين مكة والشام. وقد تنبّهت ليلى أحمد إلى التغييرات التي طرأت على ممارسات الزواج في مجتمع الجاهلية ما قبل الإسلام عندما قارنت بين خديجة زوجة الرسول الأولى وعائشة بنت أبي بكر الصدّيق زوجة الرسول الثانية. فبين الزواج الأوّل الذي يعبّر عن مجتمع «الجاهليّة» قبل الإسلام والزواج الثاني

(٢٩) تستخدم ليلى أحمد المراجع الإسلامية الكلاسيكيّة وهي مطلعة على النقاشات الدائرة في حقل الدراسات الإسلامية الأكاديمية. مثلاً فيما يدور حول مرجعية الحديث النبوي الشريف كمصدر علمي تعرف «ان بعض الباحثين المقيمين في الغرب (الألمان) قد توصّلوا إلى رأي مفاده أن بعض الأحاديث ربما ترجع إلى بدايات العصور الإسلامية، أي الفترة التي تلت وفاة محمد مباشرة حين كان معظم الصحابة لا يزالون على قيد الحياة.» (ص ٥٠) وتدرس مساهمة النساء في التراث الإسلامي ذلك أن الجيل الأول من الرجال في الإسلام المبكرّ لم يجدوا غضاضةً في تقبل سلطة النساء المعرفية، كما يعني ذلك أن التراث القديم يتضمن على الأقل بعض المادة التي تعبر عن وجهات نظر النساء (كحديث عائشة في صحيح البخاري عن احتجاجها على استجابة رب محمد لمحمد في تعدّد الزوجات).

(٣٠) هذا الرأي القائل إن الظاهرتين (الانتساب إلى الأب والانتساب إلى الأم) استمرت جنباً إلى جنب مع نشأة الإسلام هي لمونتغمري واط في كتابه *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon, 1956)

(٣١) قارن بانتساب خديجة بنت خويلد إلى جدّتها لأمها في الجزء الثامن من طبقات ابن سعد، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت، ١٩٦٠–٦٨)

من عائشة، غابت استقلاليّة النساء وأحادية الزواج في حياة النساء اللاتي تزوجهن محمّد بعد أن أصبح نبي الإسلام وزعيم الأمّة. وأصبحت النساء تحت سيطرة الأوصياء من الرجال وحصل الرجال على حق تعدّد الزوجات الذي لم يكن جديداً على العادات العربيّة، وفرض الحجاب (بمعنى القرار في البيوت والعزل) على نساء الرسول كما أقرّ حقّ الطلاق للرجل والتمتّع بالإماء الخ. وقد حسّن الإسلام من وضع المرأة في مسألة تنظيم علاقات الزواج والطلاق التي كانت فضفاضة وغير مربوطة بإحكام[٣٢] وفي إلغاء أنماط زواجات أو علاقات بين الرجل والمرأة باتت لا تعبّر عن التغييرات الجديدة الاجتماعية والاقتصاديّة التي دخلت مكة[٣٣] وبالتالي لا تعبّر عن النظام الأبوي الذي ينسجم أكثر مع المجتمع الجديد بعد الهجرة إلى المدينة. ومع هذا فـ«القول إن الإسلام حسّن وضع المرأة في كافّة المجالات، يبدو، في نظر ليلى أحمد، رأياً على درجة من التبسيط وعدم الدقّة.»[٣٤] وتشير ليلى أحمد أيضاً إلى أن الإسلام أقرّ:

بعض العادات المختارة مما كان سائداً بالفعل في المجتمعات القبليّة العربيّة، مع تحريم البعض الآخر من العادات والممارسات. ولعلّ من المسائل ذات الأهمية الكبرى التي أنشأها الإسلام هي **المكانة المميّزة التي اكتسبها مفهوم الأبوّة، وكذلك إكساب الرجل حقّ ملكية جنسانية المرأة** وكل ما هو متعلّق بها. وهكذا تمّ الاعتراف بالعادات الموائمة مثل تعدّد الزوجات، بينما تمّ تحريم العادات المنافية لسلطة الرجل، وقد قام الإسلام من خلال التغييرات بإعادة صياغة جذريّة لعلاقة الجنسانية والسلطة ما بين الرجل والمرأة..

ولا تنسى أحمد التشديد على أهمية «**الرؤية الأخلاقية الإسلامية، الرؤية القائمة على المساواة بما في ذلك المساواة بين الجنسين،[٣٥] التي تبدو في حالة صراع بل ويمكن القول بأنها تقوم بتقويض البناء التراتبي للزواج الذي تمّ**

(٣٢) See, Hosn Abboud, "The Need for Elements of Stability in Marriage Relationships in Early Islam: Mecca and Medina," unpublished paper submitted to the department of Middle Eastern and Islamic Studies, University of Toronto, 1993.

(٣٣) انظر إلى حديث عائشة بنت أبي بكر الصدّيق في صحيح البخاري.
The translations of the Meanings of Sahih al-Bukhari, (in Arabic English), 9 Vols., trans. Muhammad M. Khan (al Medina: Dar al-Fikr, 1981), 7:44.

(٣٤) أحمد، ص ٤٦.

(٣٥) يقدّم القرآن رؤية أخلاقية تساوي بين الرجل والمرأة في الخَلق (قرآن ٤٥:٥٣-٤٦) من نفس واحدة (قرآن ١:٤) وفي غضّ البصر وعدم التبرّج (قرآن ٢٤: ٣٠-٣١) وفي المغفرة والأجر (قرآن ٣٥:٣٣ وقرآن ١٩٥:٣) وهناك رؤية تراتبية في الزواج والطلاق والإرث وقصاص الزاني والنشوز وكلها تنسجم مع النظام الأبوي والفكر التوحيدي.

تأسيسه من منطلق عملي براجماتي في المجتمع الإسلامي الأوّل.»[٣٦] لكن على مدى التاريخ لم تكن السلطة في يدّ الفئة التي تركّز على الأبعاد الأخلاقيّة والروحيّة لجوهر الرسالة. ولم تستمع السلطة القانونية والسياسية والدينيّة في الفترة العباسيّة مثلاً وتحديداً سوى إلى الصوت الرجولي للإسلام، وهي الفترة التي شهدت تبلور التراث القانوني والتفسيري الذي علق بالإسلام منذ ذلك الحين محدّداً معالمه. وقد قامت تلك السلطة بتفسير الدين بوصفه مشرّعاً لقوانين الرجوليّة بل ورؤية رجولية شاملة لكل مجتمعات المسلمين عبر الزمان.[٣٧]

وتثير أحمد مسألة تفسير النصوص الدينية المؤسسة للإسلام وأهميّة المفسّر ذلك أن العلاقة بيننا وبين هذه النصوص المقدّسة هي علاقة غير مباشرة، علاقة تقوم بالواقع بيننا وبين المفسّر الذي يلعب دور الوسيط.[٣٨] فسور القرآن الكريم وبنية آياتها بين الشفاهية والمكتوب، وتاريخ النصّ القرآني بين المكي والمديني وتطوّر الرسم والكتابة العربية، وأسلوب القرآن المتعدد الخطاب، وتوضيح مدى التعقيد وتعدديّة المعنى والتورية الموجودة في النصّ القرآني أمور تستعصي على القارئ غير المختصّ (التفاصيل لكاتبة المقال). ولم تكن النساء في عصر مأسسة الإسلام منتجات للنصوص مثلما كان الحال في العصر الإسلامي الأول (عائشة مثلاً كانت تحدّث وتفسّر) وكان علينا أن ننتظر إلى نهاية القرن العشرين لتُدخِل المرأة علوم القرآن باهتماماتها. وهناك نِسويّات يعملن اليوم على قراءة نصوص أساء المفسّرون بقراءتها للمرأة وقد تعزّز إعادة القراءة هذه روح النصوص المساوية أخلاقيّاً بين المرأة والرجل وتُظهر أثر ثقافة المفسّر السلبية على معنى النصّ الذي يمتاز بروح التغير وتطوّر الرسالة.[٣٩] وقد يفضحن المفارقة بين التحيّز الرجولي الشديد في الفقه مقابل المساواة الروحية بين الرجل والمرأة وبالنهاية يفككن الخطاب المنحرف في أدبيات التفسير خاصّة فيما يتعلّق بالأمور القانونية المشتقّة من القرآن (فقه التعدّد ومشروطية العدل به كمثل على عدم التقيّد بروح العدل).

وفي المرحلة التاريخية التي جاءت بمؤسسات الإسلام تشير ليلى أحمد الى:

«أن الأهمية التي وضعها المجتمع العبّاسي بالنسبة إلى **التعاليم الرجولية والتي فاقت التعاليم الأخلاقيّة في الإسلام** فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين جاءت نتاجاً

(٣٦) أحمد، ص ٦٨.
(٣٧) أحمد ص٧١.
(٣٨) انظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ط٣(بيروت، ١٩٩٦) ١٦٠-١٦١.
(٣٩) كانت رسالة محمد تتطوّر مع تغير الأحوال وقد كان براغماتيًا إلى أقصى درجة.

للتفاسير الجماعية التي عكست بدورها أعراف المجتمع وتوجّهاته.»[٤٠] ولسوء الحظ فإن **الدور الحاسم الذي يقوم به التفسير والمفسرون واضح في القراءة المتحيّزة ضد النساء التي كانت بلا شك هي القراءة التي قد تمّ توظيف الإسلام من أجلها**. أو حتى في القراءة التي لا تلتفت إلى الجانب الأنثوي في الخطاب القرآني لأنه إما يغيب بطبيعته عن تجربة الرجل وإما لأن المفسّر يغض النظر عنه لأنه لا يعبّر عن التراث السائد كما حصل للتفسير الصوفي وتفسير الخوارج في أمور تتعلق بروح النصوص أو مشاركة المرأة السياسية.[٤١]

إن معالجة «مشكلة تفسير الكتب المؤسسة للإسلام» شيّقة وتسهّل على المرأة المسلمة عدم الانصياع لأحكام تضعها في موقع الضعف والدونية تبرّرها مرجعيّة التراث الإسلامي الفقهي. ولدى ليلى أحمد مقولة مهمة وخطرة في آن واحد ربّما هي التي تسبّبت بإشكالية عند ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية بعد سبع سنوات من إصداره باللغة الإنكليزية.[٤٢] تقول فيها:

«لقد اعتبرت بعض الطوائف المعارضة أن تعاليم الإسلام الأخلاقيّة هي أساس رسالة النبي محمد كما **اعتبروا ممارسات النبي وتوجيهاته متّصلة أساساً بسياقها الاجتماعي المباشر وبالتالي غير مفروضة بالضرورة** (بينما كان التقليديون يرونها ملزمة) على مجتمعات المسلمين **في كل زمان ومكان**».[٤٣] فهذه المقولة قد تنسف كثيراً من السياسات الذكوريّة التي تعدّ اليوم في بعض المجتمعات العربية سنّة نبويّة.

و«أن قراءة القرآن في مجتمع أقلّ تعصّباً رجوليّاً وتحيّزاً ضد النساء، أي مجتمع يسمح لنفسه بالإنصات إلى الصوت الأخلاقي الدفين في القرآن كان بوسعه، أن يؤدي أو لعلّه يؤدي في يومٍ من الأيام إلى صياغة المزيد من القوانين التي تنصف المرأة.»[٤٤]

* * *

(٤٠) أحمد ص ٩٤.

(٤١) «إن كون النصوص الأساسيّة تحتمل التفسير هو بالضبط ما يحرص الموقف التقليدي من الفقه الإسلامي حرصاً تاماً على نفيه ومحوه تماماً من وعي المسلمين.» (١٠٢)

(٤٢) انظر، وائل عبد الفتّاح، «عودة سيناريوات التكفير»، المستقبل، ٢٦ (٢٠٠١) ص. ١٨.

(٤٣) أحمد، ص٩٤.

(٤٤) أحمد، ص ٩٨.

«نِسويّة» الهبري والمرنيسي وأحمد وشرعية أطروحاتهن

هل تعتبر كل من عزيزة وفاطمة وليلى نفسها نِسويّة «feminist»؟

ترفض الهبري أن تلقّب بالنِّسويّة وذلك لتكوّن شخصيّة نسائيّة مميّزة بمنظورها الإسلامي عن النِّسويّة الأميركية. ولن تمانع المرنيسي هذه التسميّة التي لم تكن غريبة أساساً في مدلولاتها عن النساء العربيات والمسلمات تاريخيّاً.(٤٥) بينما لا أعرف عن موقف أحمد الشخصي من هذا الدال الذي تعارضه بعض النساء لتمييز «نِسويّتهن» عن النِّسويّة الغربية. النساء الثلاث مسلمات وبينما يكتبن باللغة الإنكليزية (الهبري وأحمد) والفرنسية (المرنيسي) إنما يخاطبن جمهورين في الوقت نفسه، أي القارئ الأوروبي أو الأميركي والقارئ العربي والمسلم. والهبري أستاذة قانون الشركات والفقه الإسلامي في جامعة رتشمند/ فرجينيا في الولايات المتّحدة. وهي ناشطة على صعيد حقوق المرأة المسلمة في أميركا الشماليّة، وشاركت في تأسيس منظّمة «كرامة: المسلمات المحاميات لحقوق الإنسان». أما فاطمة المرنيسي فهي أستاذة علم الاجتماع في جامعة محمد الخامس في الرباط، المغرب. وقد أثار كتابها الحريم السياسي: النبي والنساء، الذي ظهرت ترجمته العربية بعد ست سنوات من صدوره بالفرنسية، تحدّياً مهماً. فقد قدّمت المرنيسي لأول مرّة تفسيرات وتحليلات لآيات قرآنية في الحجاب والإرث والنشوز والرقّ تعدّ نِسويّة وسفّهت بعض الصحابة كأبي بكرة وأبي هريرة بما لا يقرّها عليه الكثيرون.(٤٦) وهي ناشطة في قضايا حقوق المرأة العربية والمغربية الإنسانية، وشاركت في إعداد كثير من ورش العمل ومراكز اتّصال لمساندة المرأة وتمكينها وحمايتها في المغرب العربي. أما ليلى أحمد فقد درست الجذور التاريخية لنظام «الجنوسة في الإسلام» لمدة عشر سنوات، وهي أستاذة في الدراسات النسائيّة ودراسات الشرق الأدنى في جامعة هارفرد، حيث تدير برنامج دراسات المرأة.

تشترك الهبري والمرنيسي وأحمد في التالي: أنهن غير قادمات من الدراسات الإسلاميّة مما يجعل العودة إلى النصوص المؤسسة للإسلام ليس بالأمر السهل. وقد قمن بمراجعة ودراسة وتحليل بدايات الإسلام في محاولات لإعادة قراءة النصوص خاصّة القرآنية من منطلقات حقوق المرأة القانونية والفقهية والسياسية وذلك لتفكيك

(٤٥) لم تكن النساء خارج تكوّن وسيرورة الإسلام المبكّر وحتى في إسلام العصور الوسطى خاصة في الأندلس فقد لعبت المرأة المسلمة دوراً ناشطاً لذلك لا يمكن أن نعتبر المرأة المسلمة خارج بنية التراث الإسلامي أو غير مشاركة فيه إنْ في كتابة النصوص الدينية أو المشاركة في نقل رواية الحديث. وحتى في أيام المماليك كانت هناك مساهمة نسائيّة في الإنشاءات الإعمارية لا تزال تشهد عليها الأحياء في المدن العربية كدمشق وطرابلس.

(٤٦) انظر، خيريّة السقّة، أضواء على الحريم السياسي، (دار الفكر: دمشق،١٩٩٧).

الخطاب التقليدي والمتحيّز للرجل. وحسب ميادين تدريباتهن تصب اهتماماتهن: فتهتم الهبري بقوانين الأحوال الشخصيّة وتسعى بفهمها الجديد إلى تقديم عدد من الاقتراحات إلى بعض الدول الإسلامية في سبيل تغيير وتطوير قوانينها العائليّة والزوجية.(٤٧) لكن الهبري متحفّظة تجاه مصطلح «النِّسويّة» وتلقي على بعض النِّسويّات تهمة العلمانية دون الالتفات إلى الصلة اللصيقة بين الإسلام والعلمانية، وتدخل الإيمان في خطابها حول المرأة ولها مقال شيّق في كيف تركت شركة المحاميات التي كانت تعمل لديها في وول ستريت في نيويورك واتّجهت نحو التعليم لأن إيمانها بدأ يتزعزع في ذلك المحيط. أما المرنيسي، صاحبة الحريم السياسي وتفكيك خطاب العداء المبطّن للمرأة في الثقافة العربية الإسلاميّة فهي نِسوية بامتياز وتكتب لجمهورين: جمهور مسلم وجمهور لا يعرف عن الإسلام والمرأة شيئاً. ولها أسلوب شيّق في الكتابة تشارك به القارئ في اكتشافاتها. وهي منفتحة بتوجّهاتها على الآخر وقد تثير القلق للمسلمات اللواتي قد لا يتقبّلن جرأتها ونقدها للنصوص الإسلاميّة وربما قد يبرّرن ما فعله عبد الحليم أبو شقة في كتابه تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، ١٩٩٠)؛ فقد برّر أبو شقة حديث «النساء ناقصات عقل ودين» لأنه من صحيح الأحاديث، أي أن فاطمة المرنيسي لا تجامل النصوص المرفوضة لغةً ومنطقاً في هذا العصر. أما ليلى أحمد فقد سدّت فراغاً في دراستها التاريخيّة الرائدة في مواجهة دراسات أخرى سبقتها بعقود (بدأ النساء اليهوديّات والمسيحيات دراسة النظام الجنوسي في التراث اليهودي والمسيحي منذ الستينات). ويستفيد القارئ كثيراً من مراجع أحمد التاريخيّة للثقافة الهيلينية والبيزنطية والعربية والإسلامية الكلاسيكية، والأنثربولوجيّة (روبرتسون سميث) والنِّظام الأبوي (غيردا ليرنر) والاستشراقيّة (سعيد) التي استخدمتها ليصبح كتابها المرجع الذي نبدأ به موضوع المرأة والنظام الجنوسي في الإسلام. إن التدريبات العلمية المختلفة التي جاء منها هؤلاء تعطي شرعية لأطروحاتهن، وإن هويّة هذا الخطاب معولم يصدر عن النساء العربيات المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات) في غير العربية في أوطان الشتات (خاصة الولايات المتّحدة). لكن بفضل جهود المجلس الأعلى للثقافة في مصر في الترجمة، تتوافر كثير من هذه المراجع للقارئ/ة العربي وهي ضخمة وتستحق العناء بسبب منهجياتها التجدّديّة.

(٤٧) انظر، عزيزة الهبري، «مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصيّة في بلدان عربية مختارة»، ضمن سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية ترعاها اللجنة الاقتصاديّة والاجتماعية لغرب آسيا: الأمم المتّحدة، (نيويورك، ١٩٩٧).

بدران وصالح و«النِّسويّة الإسلاميّة»

والآن ماذا عن «النِّسوية الإسلاميّة» التي بدأت تُسرّ أو تقلق العديد من النساء؟ لقد قرأنا أول ما قرأنا عن هذه التسميّة الجديدة من مارغو بدران المؤرّخة «للحركة النّسائيّة المصريّة» في مقالتها: «نحو نِسويّة إسلاميّة متعدّدة: نظرة إلى الشرق»(٤٨) (1999) "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East" تقترح بدران بأن «النِّسويّة الراديكالية في المجتمعات الإسلاميّة، خاصة في مجتمعات الشتات، مع بداية القرن الحادي والعشرين، هي «النّسويّة الإسلاميّة».» وبرهانها على ذلك التالي:

١ – سيصبح الإسلام نموذجاً حضاريّاً وسياسيّاً ذا سلطة أعلى.

٢ – حصول النساء المسلمات على ثقافة علمية عالية وبأعداد كبيرة دفعتهن لقراءات جنوسية– تطوّرية للمصادر الإسلاميّة المؤسسة والتي ستحقّق بل حققت إلى الآن اختراقاً وتقدّماً مفاجئاً في المعرفة النِّسويّة.

٣ – ان لغة «النِّسويّة الإسلاميّة» هي التي تستطيع الوصول إلى نساء الطبقات المختلفة عبر تقاطع الحضر/الريف أو بعبارة أخرى أن أكثرية المسلمات يستطعن التماهي مع «نسويّة» هي بصراحة «إسلاميّة».

٤ – بسبب العولمة المتزايدة وتكاثر المجتمعات الإسلاميّة في الشتات، فإن النساء المسلمات الملتزمات واللاتي يردن تبنّي النِّسويّة هن بحاجة إلى «النّسويّة الإسلاميّة.»

٥ – ان الإعلام المعولم والثورة التقنية تولد نسوية غير مركزيّة وغير وطنيّة وتربط النساء المسلمات بعضهن ببعض خارج الأوطان ومجتمعاتهن الأصليّة.

وتؤمن بدران أن هذه «النِّسويّة الإسلاميّة» ستلعب دوراً بارزاً في (١) مراجعة الإسلام، (٢) تكوين الحداثة الجديدة في القرن الواحد والعشرين (٣) وتغيير النِّسويّة ذاتها.

لكننا نسأل بدران السؤال التالي: كيف تصبح «النِّسائيّات» (المصطلح القديم للنِّسويّة التي حملت لواءه ملك حفني ناصف) و«خطاب تحرير المرأة» (مصطلح قاسم أمين وجماعته)، و«النِّسويّة العربية» (خطاب المرأة العربية المعاصر) خطاباً في «نِسويّة دينيّة» علماً أن النِّسويّة هي استراتيجيّة إصلاحيّة وتغييريّة تسيِّس قضية المرأة لصالح هوية ذاتيّة مستقلة ومتحرّرة (التعريف لكاتبة المقال). حتى أيام ملك حفني ناصف أي

(٤٨) Margot Badran, "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East," in *Hermeneutics and Honor*, edited by Asma Afsaruddin, (USA, 1999).

أيام الإصلاحية الإسلامية وأيّام بنت الشاطئ أي أيام الصحوة الإسلاميّة كانت النِّسويّة تخلط خطابها بخطابات أخرى علمانية ووطنية. فكيف تَسقُط هذه الخطابات حول النِّسويّة ليصعد خطاب ديني كما تفترض بدران. هل تراجعت العلمانية والليبرالية الوطنية واليسار أمام الإحيائيّين ليصبح الإسلام الخطاب السائد أم أن الإسلام يعود ليفرض نفسه كثقافة وحضارة كردّة فعل على الهيمنة الغربية الأميركيّة على ثقافة المنطقة ومصير مجتمعاتها السياسية. أم أن ما تقصده بدران هو خطاب يريد إسلاماً حديثاً إسلاماً لا تصادره الأصولية الإسلاميّة المتطرّفة، إسلاماً يضمن حركة تجدّدية تدعو إلى إعادة صياغة المفاهيم. لنقرأ ما كتبته الدكتورة أماني صالح في «نحو منظور إسلامي للمعرفة النِّسويّة» صدرت في نشرة عن جمعيّة دراسات المرأة والحضارة (٢٠٠٠).

تقول أماني صالح:

تنبثق الحاجة إلى توليد هذه المعرفة من نوعين من الأسباب؛ الأول **سبب طارد أو سلبي يكمن في صميم المعرفة الغربية المهيمنة**. ويرجع ذلك إلى المسارات التي انتهت إليها، وهي مسارات تثير في النهاية شعوراً بالرفض والاغتراب وعدم الرضا لدى قطاع كبير من النساء غير الغربيات إما **لتناقضها مع رؤيتهم** الخاصّة للعالم ولذواتهم وللأهداف المرجوّة لحركة النساء، أو **لتناقضها مع أطرهن المرجعية** الأصليّة. من بين تلك العوامل **تفاقم نزعة التطرّف وغلبة الاتّجاهات النِّسويّة الراديكاليّة** على مجمل الحركة النِّسويّة؛ الأمر الذي يتجلى في تخلّي عديد من النِّسويّات الغربيّات عن النزعات الإصلاحيّة الرامية لإصلاح البنى القائمة نحو هدمها تماماً، يستوي في ذلك بنى المجتمع وعلى رأسها الأسرة الطبيعيّة أو بنى المعرفة والعلوم المختلفة. كما يظهر في تجاوز غاية إقامة أو تحقيق العدل الغائب في ظلّ الأنظمة الأبويّة إلى **السعي لإقامة بنى انحيازيّة أو ظلم تاريخي بديل**.

الطائفة الأخرى من الدواعي هي **دواع ذاتيّة** تتعلّق بتشخيص **واقع ومشكلات النساء في العالم الإسلامي والجذور الثقافية لتلك المشكلات**. إذا كانت المعرفة النِّسويّة تهدف إلى تحرير العلم والثقافة من مكوّنات الانحياز الذكوري، والبحث عن الأسس والركائز والحجج التي تدعم مفهوم العدل والمساواة الإنسانيّة بين البشر وترفع الغبن عن النساء، فإن هذا التعريف في حدّ ذاته **يفرض بالضرورة خصوصيّة المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة؛ ذلك أن الثقل الأشدّ وطأة على النساء** في العالم الإسلامي **إنما ينبع من منظومة الثقافة** (شعبية كانت أو نخبويّة مقروءة)...وباختصار فإن **الظلم الواقع على النساء في العالم الإسلامي إنما يرجع إلى منظومات**

المعرفة البشريّة التي نُسجت حول الدين واكتسبت قداسة مزعومة من مجرّد اقترابها منه رغم بشريّته الأصليّة وتاريخيّتها... وبناء عليه يمكن القول بأن حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتمّ إلا بتوافر ذلك الشقّ المعرفي الذي يهدف بوضوح ودون التباس إلى **تفكيك التاريخي- البشري عن النصوص المقدّسة المجرّدة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلاميّة من قرآن وسنّة مما ألصق بها من عناصر بشريّة تأويليّة وبناءات فكريّة** مصدرها الحقيقي هو الأعراف والانحيازات البشرية. أما خصائص المعرفة النِّسويّة كما تضعها صالح في تصوّر مبدئي فهي:

١. **أصالة المكوّن الميتافيزيقي** جنباً إلى جنب مع المصادر الماديّة للمعرفة.

٢. إن المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة **تستند إلى إطار مرجعي عقيدي أكبر**، في هذا الإطار تقترب، تصنيفاً، من الاتّجاهات النِّسويّة الليبراليّة والماركسيّة، وتتباعد عن الاتّجاهات النِّسويّة ما بعد الحداثيّة التي ترفض المعرفة ما قبل النِّسويّة.

٣. المعرفة النِّسويّة في المنظور الإسلامي هي معرفة نقديّة في جوهرها ومضمونها، إصلاحيّة في هدفها.

٤. نحو ثقافة واحدة لا ثقافتين ومجتمع واحد لا مجتمعين. فالمعرفة النِّسويّة الإسلاميّة هي اقتراب مستقلّ للإصلاح الفكري والثقافي والاجتماعي، ولكنه يهدف في النهاية للتأكيد على **وحدة واندماج المجتمع والثقافة** لا انفصامهما على أسس عنصريّة أو نوعيّة.

٥. إن المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة محكومة **بالضوابط** الموضوعيّة والمنهجيّة الإسلاميّة. من بين تلك الضوابط على سبيل المثال ذلك الطرح الوظيفي الأخلاقي للعلم الذي عبّر عنه إسلاميّاً **بمفهوم العلم النافع الذي يرى الحق قواماً بين المتقابلات**، فالنفع محققاً لصيغة تجمع بين الفرد والجماعة. وضابط آخر هو «**العدل**» الذي يرفض وبالقدر نفسه تجاوز النساء حدود الإنصاف.

٦. المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة هي بالضرورة معرفة تحرّريّة ضدّ السلطة المطلقة لفرد أو جنس أو رأي أو نظام وحيد. فالحرية وفق المنظور الإسلامي هي **التحرّر من الخَلْق لا من الخالق** حيث يرى الإسلام أن العلاقة المباشرة بلا وسيط أو مهيمن بين الإنسان المسؤول وخالق كامل القدرة والعلم الخ.. أما الطرح الحداثي الغربي لمفهوم الحريّة الذي ينزع من الكون وجود مرجعيّته المطلقة الصفات ويستبدلها بالإنسان ذاته فإنها وفق المنظور الإسلامي نزعة وهميّة فوضويّة تضرّ بالإنسان وتفكك روابطه بالمجتمع وتجعله فريسة الاغتراب، فضلاً عن أنها لا تحرّر الإنسان بل تجعله خاضعاً لمنظومات وسلطات إنسانيّة قاصرة دون مخرج.

٧. نمو المعرفة النِّسويّة رهين بنمو تيار ثقافي اجتهادي في نسج المعرفة والثقافة الإسلاميّة عموماً. فهذه المعرفة **هي جزء** لا يتجزّأ **من ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر والثقافة الإسلاميّة** بفروعها المختلفة. إنها دعوة إلى إحياء ثقافة الاجتهاد في مختلف مجالات المعرفة الإسلاميّة.

إنّ المعرفة «النِّسويّة الإسلاميّة» هذه، كما يبدو من دعوة أماني صالح إليها، تأتي من واقع المجتمعات الإسلامية: **فالبعد الميتافيزيقي محافظ عليه** مع الإلمام أنه بعد إيديولوجي. ثم مع أن هناك التزاماً بالمنهجية النقدية فهناك **دعوة إلى الإصلاحية** لا التغيريّة، وهنا لا أعرف لماذا يوجد خوف مبطّن من مصطلح التغييريّة. لكن بالتأكيد هناك خوف من الانفصام وعدم اندماج المجتمع في ثقافة واحدة، وكأن صالح تفترض أن تعدّد الثقافات في المجتمع الواحد ستولّد حتماً انفصاماً اجتماعيّاً، وهذا دليل على استمرار الخوف على ضياع الهوية الذي يعبّر عنه اليوم كثير من المجتمعات حتى الأوروبية منها (فرنسا). وحين تضع صالح للمعرفة النّسويّة ضوابط موضوعيّة ومنهجية إسلاميّة مثل «**العلم النافع**» (الذي يرى الحقّ قواما بين المتقابلات وقواماً لصيغة بين الفرد والجماعة) و«**العدل**» الذي لا يقصي الآخر (الرجل) فهذه ضوابط ليست حكراً على المرجعيّة الإسلامية والدليل على ذلك أن دراسات النِّسوية بصيغة الجمع «الفمينيزمز» في الغرب تحولت إلى «الجندر» بسبب هذه الضوابط. أما في دعوتها إلى ثقافة الاجتهاد والتجدّد في الفكر والثقافة الإسلامية فهذا غير بعيد عن منطلقاتها أساساً وهي «المنظور الإسلامي للمعرفة النِّسويّة»، وهو مطلب لا غنى عنه ضمن ثقافة لا تزال حيويّة وتُستدعى في أوقات الأزمات. وهذه الدعوة إلى المعرفة النِّسوية كما أشارت إليها بدران ووصّفتها صالح ربما تنسجم مع دعوات عالمية ومن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، لنساء مسلمات بدأن يأخذن مواقف لنِسويّة خاصة بهن لا يرين إشكاليّة بتسميتها «النّسويّة الإسلاميّة». منهن أمينة ودود محسن الإفريقية الأميركيّة في القرآن والمرأة (الصادر باللغة الإنكليزيّة: كوالا لامبور،١٩٩٢). الإيرانيّات اللواتي يساهمن في إصدار مجلّة زنان في إيران (أسست في طهران عام ١٩٩٢) والمشاركات في كتاب مي يماني النِّسوية والإسلام الصادر باللغة الإنكليزيّة (بريطانيا، ١٩٩٦). وبعض الأكاديميّات التركيّات مثل يسيم أرات وفريدة آكر ونليفور غول في كتابها: *The Forbidden Modern* (نشر باللغة التركية ١٩٩١ وبالإنكليزية في ١٩٩٦).[٤٩]

(٤٩) See, Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a name?" Al-Ahram Weekly 17-23 (2002).

الاستنتاجات

أظن أن هذا البحث قد أظهر أن النساء المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات) الأكاديميات الناشطات للنِّسوية والإسلام لا تعمل على ازدواجية في المعايير وإنما تعمل بمنهجيّة علمية حداثيّة لأجل مزيد من الحقوق للمرأة المسلمة. وقد أظهر البحث أن المرأة بدأت تسأل الأسئلة الصحيحة التي قد تدفع إلى خطوات إيجابيّة باتّجاه إسلام أكثر اهتماماً بالحريّة والعدالة وحقوق المرأة. وحيث لا يمكن للمرأة العربيّة أن تتخلّى عن التراث الإسلامي بأكمله أو التبنّي الكامل لثقافة أخرى كملجأ وحيد، فإن دراسة هذا التراث وموقع المرأة فيه أصبح ضرورة وقابلاً للتطبيق.

الطروحات التي قدّمتها كل من بنت الشاطئ والهبري والمرنيسي وأحمد وبدران وأماني، ساعدتنا على تتبّع تطوّر المصطلحات التي تولّدت عن هذا الخطاب من النسائيّة، النِّسويّة، الجنوسة، المنظور النِّسوي، إلى المعرفة النِّسويّة. وقد تمّ اختيار هذه المجموعة من الأكاديميّات لأن أعمالهن اعتبرناها مفصلاً للتنظير للخطابات المتباينة لـ«النسويّة والإسلام». فقد استطاعت هذه النِّسوة الناشطة لحقوق المرأة الإنسانيّة أن تنظّر للمعرفة النِّسويّة وإن بدت في الأول حائرة ومتحفّظة. فلم تدعُ بنت الشاطئ مثلاً إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وحجّتها في ذلك: «ان أي مساواة تظلّ محكومة حكماً صارماً بمنطق الفطرة وقانون الطبيعة التي لا تعرف المساواة التامة بين الرجل والرجل ولا بين امرأة وامرأة فضلاً أن تعترف بها بين جنس وجنس.» ولا تفسّر بنت الشاطئ ما معنى منطق الفطرة أو قانون الطبيعة الذي انتقدته نظريّات النِّسوية أصلاً عندما ناقشت أن عدم المساواة لا دخل له بالطبيعي وحين ميّزت بين ما هو جوهري وما هو منوط بالتاريخي والاجتماعي. وتعطي بنت الشاطئ المساواة في التكليف والبعد الأخلاقي الفسحة الكبيرة من اهتماماتها للمساواة بين الجنسين وذلك بسبب اهتماماتها الكلاميّة (الاهوتيّة). لكن لا تقابل هذه المساواة بالتراتبية المتسلّطة في علاقات الزواج كما فعلت ليلى أحمد فيما بعد عندما بدأ الوعي في هذه الدراسات والتنظير لها ينشط. وتقرّ بنت الشاطئ للرجل حقه بالقوامة التي تراها شرعية وطبيعية بسبب مرجعيّتها الأرثودوكسية القرآنية (البقرة: ٢/٢٢٨). ولكنها تفهم آية القوامة أنها حق للرجولة، لا الذكورة، وأنها مقيّدة بشرط وليست مطلقة. وهنا تفرق بنت الشاطئ بين الرجولة التي تراها مسؤولية وبين الذكورة التي تراها من الجوهر ولكنها لا تغوص في هذه المفاهيم التي أصبحت جزءاً من دراسات الجنوسة (الجندر) اليوم.

أما الهبري فقد أبعدت النظام الأبوي (البطركية) عن قصد أو غير قصد عن الإسلام، الذي بتوجّهه إلى التراث التوحيدي، تبنّى النظام الأبوي الذي أقرّ للرجل الكثير

من الحقوق التشريعيّة وانتقص للمرأة من حقوقها في الزواج والمال والشهادة الخ... وقد لاحظنا كيف أن بنت الشاطئ استشهدت بالآية التي تعطي للرجل حق درجة على المرأة بينما استشهدت الهبري بالآية التي تعطي حق الولاية للرجل والمرأة بعضهما على بعض. وبهذا نرى أن من الممكن استدعاء آيات بعضها ضد بعض والسبب أن القرآن «حمّال أوجه» وآياته تختلف حسب تناسب الآيات فتستخدم الأولى لقضايا الطلاق مثلاً بينما تستخدم الثانية في أمور الإيمان وليس في أمور القوامة.

وعادت كل من بنت الشاطئ والهبري إلى آية «القوامة» لأنها مطرقة بيد الرجل يستخدمها في تجريحه للمرأة وفي استبعادها من المشاركة السياسية، وقد رأينا أنّ الاتّصال بالنصوص المؤسسة للإسلام في مرجعيّة القرآن مباشرةً تابعته المرنيسي بنقدها لأحاديث نبويّة شكّلت عاملاً آخر في إقصاء المرأة من السياسي. والمرنيسي محقّة في اتّهامها الرجل والثقافة التقليديّة التي تتلاعب بالنصوص المقدسة وتخلط المفاهيم (السياسي بالمقدّس والفقهي بالأخلاقي) وتقضي على الشخصيّة الفردية. والمرنيسي لا تنزّه ولا تجامل ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى النقد الذاتي. أما ليلى أحمد فإن المساهمة التي أتت بها بالنسبة إلى: مقابلة المساواة (بين الرجل والمرأة في القبول الروحي والمشاركة الدينية وفي الجزاء والعقاب) الخلقي بالرؤية التراتبية المتسلّطة (في الزواج والطلاق والإرث وغيرها) تريح المرأة المسلمة من التناقض الذي قد تقع فيه حين تكتشف أن دينها وحده (المتمثّلة بالتشريعات الحاليّة) لا يحميها في حقوقها القانونيّة وحين تميّز بين القواعد التي يجب أن تكون الأبدية وما يجب أن يجتهد بتطوّره.

إن «النِّسويّة الإسلاميّة» التي تتنبّأ لها مستقبلاً بدران وتحكي باسمها نساء متعدّدة الجنسيّات لا يمكن أن نعرضها هنا كخطاب خاصّةً بالطريقة التي مررت عليها مرّ الكرام، وبسبب طروحاتها المتنوّعة والموزّعة من ماليزيا– الشرق الأوسط – بريطانيا – فالولايات المتّحدة. وقد تتعارض هذه النِّسويّة مع الخطاب الأكاديمي لـ«النِّسوية والإسلام» من حيّز منطلقاته وقد لا تتعارض لكن الهموم واحدة. وإذا وجّهنا إصبع الاتّهام إلى هذه النِّسويّة الجديدة على أساس أنها مؤدلجة فحتى الخطاب الأكاديمي الصرف ليس بالمنزّه عن الإيديولوجية السياسيّة (علاقة السلطة بالمعرفة).

وقد قصدنا في هذا البحث أن نضع الهبري مع المرنيسي (وإن كانت الثانيّة أهم إنتاجاً في تطوير النقد النِّسوي) وذلك لنعكس الثانية على الأولى (العلمانية على المجتهدة) لتشجيع تحاشي الدفاع عن التراث دون إعمال النقد فيه. لكن هناك حاجة إلى مزيد من العمل على الأرض وفي الذهن، والحالة بعد أحداث ١١ أيلول تتطلّب أضعاف

وأضعاف الجهود في شتّى الميادين العلميّة (دراسة الأديان المقارنة وأنثربولوجية الأديان والدراسات النسائيّة أو الجندر). وأخيراً ان التفكير الذي يرى في الإسلام الموروث إشكاليّة والتفكير الذي يرى في المنظور الإسلامي لمعرفة جديدة حلّ لا يختلف عن واقع اليوم الاصطدامي بين المحلّي والعالمي، خصوصية الثقافة والثقافة المهيمنة، الإسلام الرحب أو الإسلام الإرهابي. عندما ننظر إلى هذا الواقع السياسي لا نتعجب عندها من السؤال الذي طرأ عليّ خلال البحث: **كيف يكون الإسلام المشكلة والمظلة في الوقت نفسه؟**