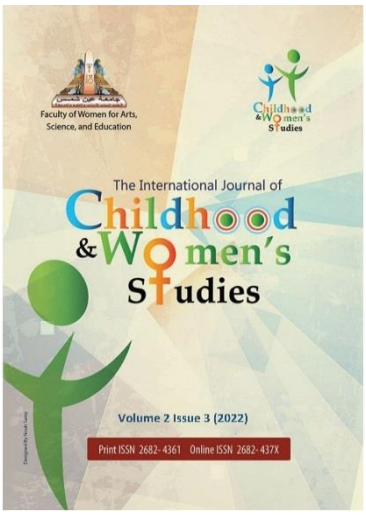
The International Journal of Childhood and Women's Studies (IJCWS)
Volume 4 No.2 (Dec 2024)



Islamic Feminism: Paths of Interpretation and Challenges of Application.

Ekram El-badawy
Department of Philosophy, Faculty of Arts, Tanta University.
Ekram_elbadawy@yahoo.com

Received:12-06-2024 **Revised:07-07-2024**
Accepted:14-07-2024 **Published:28-01-2025**

DOI:

Abstract

The Arabic feminist discourse is complex and rich in connotations and underlying meanings. It carries various aspects within it. When addressing women's issues in the Arab-Islamic heritage, different forms of psychological resistance appear, hindering any renewal in women's discourse. Despite calls for renewal and reform, articulated radicalism still attracts society backward seemingly futilely, as if the Renaissance were sown in barren land. This analysis highlights the tension between renewal and maintaining prevailing traditional values.

Women's movements in the Arab world have diversified, encompassing secular, liberal, socialist, radical, and Islamic feminisms. Within Islamic feminism, there are various approaches, including traditional, critical, liberal, and rejectionist. These approaches can vary and diversify depending on specific cultural, social, and political contexts. While these classifications are useful for understanding the diversity within feminist movements in the Arab world, the boundaries between them are not always clear and may overlap in certain contexts.

In this paper, we attempt to answer some questions, including: What is Islamic feminism? Are there specific characteristics or rules that make feminism Islamic or deviate from it? What are the challenges facing Islamic feminism, and what are its boundaries, goals, and references? Is Islamic feminism a cohesive identity? How do Islamists view the issue of gender equality fundamentally?

Keywords: Feminism, Islamic feminism, Interpretation, Gender Justice.

النسوية الإسلامية: "مسارات التفسير وتحديات التطبيق"

إكرام البدوي

قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة طنطا

Ekram_elbadawy@yahoo.com

الملخص:

يبدو الخطاب النِسوي العربي خطاباً مُركباً ومُفعماً بالدلالات والمضامين المسكوت عنها، إنَّه يحمل في طياته جوانب عِدة. وعند تناول قضية المرأة في التراث العربي الإسلامي تَتبدى أشكالٌ مُختلفة من المقاومة النفسية تكبح جِماح أيّ تجديد يطرأ على خطاب المرأة. وعلى الرغم من صيحات التجديد والإصلاح؛ فإن الراديكالية المُنمقة ما زالت تجذب المجتمع إلى الوراء دون جدوى، وكـأن النهضة زُرعت في أرضٍ جدباء. يطرح هذا التحليل التوتر بين التجديد والحفاظ على القيم التقليدية السائدة.

تنوعت توجهات النِسويّة في العالم العربي بشكل كبير، من نِسويّة علمانية، وليبرالية، واشتراكية، وراديكالية، وأخرى إسلاميّة، وهذه الأخيرة، تحاول إعادة قراءة النصوص الدينية بمنظور معاصر. وتيارات النِسويّة الإسلاميّة تتباين في الأساليب والأفكار والأهداف، ونذكر من بين هذه التيارات أربع تيارات أساسية: الأول، نِسوي إسلامي تقليدي، يسعى إلى الحفاظ على الهُويَّة والتقاليد الدينية الإسلاميّة. والثاني، نِسوي إسلامي نقدي: حاول إعادة تفسير النصوص الدينية بشكل يبرز المساواة والعدالة الجندرية. والثالث، نِسوي إسلامي ليبرالي: يتبنى المبادئ الليبرالية في فهم الإسلام وتطبيقاته على القضايا الجندرية. والرابع، نِسوي إسلامي رافض؛ إذ عارض التفسيرات التقليدية التي تستخدم لتبرير التمييز ضد المرأة. ومن ثَمَّ طرح تفسير النصوص الدينية بكيفية تبرز المساواة وحقوق المرأة، ويمكن أنْ تختلف وتتعدد تلك التيارات بحسب السياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية المحددة لها، وتُعد هذه التصنيفات مفيدة لفهم التنوع الكبير داخل حركات النِسويّة في العالم العربي، وعلى الرغم من أنَّ ثمة فارق بين هذه التيارات إلا أنَّها تتداخل وتتشابك مع بعضها البعض في سياقات معينة.

وتنطلق هذه الورقة، من التساؤل حول ماهية النِسويّة الإسلاميّة؛ وعما إذا كان هناك خصائص أو قواعد تجعلها كذلك أو تنفي عنها هذه الصفة، وما هي التحديات التي تواجه النِسويّة التي تُصف بالإسلاميّة؟ وما هي حدودها وأهدافها ومرجعتيها؟ وهل تُعد النِسويّة الإسلاميّة ذات هُويَّة متماسكة؟ وما مدي تَقبل الإسلاميين بفكر نِسوي في هذا الصدد؟ وكيف تنظر المنظومة الإسلاميّة -عموما- إلى قضية المساواة بين المرأة والرجل؟

الكلمات المفتاحية: النِسويّة، النِسويّة الإسلاميّة، التفسير، العدالة الجندرية.

تمهيد:

يُثير الحديث عن النسوية الإسلامية مفارقة عجيبة، وهي أن الحديث عن تيار النسوية الإسلامية يفوق بكثير الجهد المبذول في بناء النسوية الإسلامية ذاتها! فتعكس هذه المفارقة بشكل كامل ما تبدو عليه إشكالية الفكّر في العالم العربي والإسلامي، فالفكر في هذه المنطقة من العالم لا يزال يعاني بشدة من ضعف عمليات الإبداع بما يحتاج إليه من أصالة معرفية، لأنه يتسم بقدر هائل من التبعية والتقليد المنهجي والموضوعي سواء للمعارف الإسلامية القديمة أو للمعرفة الغربية المعاصرة، وبذلك لا ننتج في المحصلة بحوثًا أصيلة ومبتكرة، ولكى نستطيع التخلص من هيمنة الذكر على الأنثى، محاولين تفكيك التاريخ البطريركي علينا "إعادة سرد التَّاريخ من وجهة نظر أنثويَّة، ومناداتها للتّجريب المستمر، وطرح برنامج ثوري يدعو إلى إعادة صياغة كل شيء (المسيري، ١٩٩٩، صفحة ٢٠)."

يبدو أن الكلام على النِسْوية ذات الصبغة الإسلامية يعتبر شكلاً من أشكال التحدي. وقد أدركت المجتمعات الإسلامية مجموعة من الأسئلة حول (مُشكِل المرأة) وعلاقة ذلك بالإسلام وأحكامه وتعاليمه، ثم ما لبثت المرأة أن استأنفت هذه الأسئلة وأثارتها بدرجات متفاوتة. ويبقي السؤال كيف تنظر المنظومة الإسلامية إلى قضية المساواة بين المرأة والرجل؟ القرآن الكريم بوصفه المرجعية العليا للمسلمين يقرّ بالمساواة الكاملة المبنية على مبدأ التماثل في المعايير على المستوي الإنساني والعقيدي بين النساء والرجال فماذا عن المساواة بين النساء والرجال على المستوي الاجتماعي؟ (صالح، ٢٠١٣، صفحة ١٥) .

ماهية النِسويّة الإسلاميّة:

فالنسوية الإسلامية، هي اتجاه نسوي فرعي من الاتجاه النسوي العربي، الذي ظهر كرد فعل لانتشار أفكار المدرسة النسوية الغربية، وانطلاقاً من ضرورة احترام الخصوصية الثقافية والدينية للمجتمعات العربية. فقد أطلق مصطلح النّسوية الإسلامية، في بادئ الأمر ومنذ تسعينات القرن العشرين على محاولات النّاشطات الإيرانيات في الفترة التي أعقبت الثورة الإسلامية، انتزاع حقوق قانونية شرعية من داخل إطار المنظومة الفقهية الشيعية (بكر، ٢٠١٢، صفحة ٢٠، ٢١). وبدأ مصطلح النسوية الإسلامية بالظهور في تسعينيات القرن الماضي، وتعتبر الناشطة الإيرانية زيبا مير حسيني (Ziba Mir-Hosseini) أول من استخدمته. أما أبرز الحركات التي نشأت تجسيدًا لفكرة النسوية الإسلامية فهي (حركة مساواة)، وهي حركة عالمية انطلقت في مؤتمر عقد في ماليزيا عام ٢٠٠٩ وحضره أكثر من مائتي وخمسين امرأة ورجلا من نحو خمسين دولة حول العالم، وكانت الناشطة الإيرانية (زيبا مير) إحدى المؤسسات إلى جانب اثنتي عشرة شخصية أخرى (Rhouni، ٢٠١٠، صفحة ٢٤٣.)

وقد نال المصطلح شهرته على يد الأمريكية آمنة ودود (Amina wadud) ويُقال أيضاً أن أول قراءة للتسمية الجديدة (النسوية الإسلامية) من مارغو بدران المؤرخة للحركة النسائية المصرية، في مقالتها: نحو نسوية إسلامية متعددة- نظرة إلى الشرق (باحثين، ٢٠٠٣، صفحة ٣٧٥). بينما، قد أعلن تيار النسوية الإسلامية نفسه رسمياً في برشلونة في عام ٢٠٠٥ حيث عقدت ندوة حول موضوع النسوية الإسلامية تمت من خلالها محاولة الإجابة عن سؤالين: ما هي النسوية الإسلامية؟ وهل يوجد ثمة نسوية إسلامية؟ (عوض ي.، ٢٠١٢، صفحة ٦٧) وقد عرفت أميمة أبو بكر (Omaima Ab Bakr) النسوية الإسلامية (Islamic feminism)بأنها: الجهد الفكري والأكاديمي والحركي الذي يسعي إلى تمكين المرأة انطلاقاً من المرجعيات الإسلامية، وباستخدام المعايير والمفاهيم والمنهجيات الفكرية والحركية المستمدة من تلك المرجعيات وتوظيفها إلى جانب غيرها.

ويقوم هذا التعريف إذن على ثلاثة عناصر: أولا: النِسْوية الإسلامية حركة فكرية وأكاديمية واجتماعية يقوم بها رجال ونساء على حد سواء. ثانياً: تهدف إلى تمكين النساء ورفع الظلم وكل مظاهر الإقصاء والتهميش والعزل والقهر وينتهي بتدعيم قيّم الحرية والعدالة والمساواة في العلاقة بين الجنسين. ثالثا: المنطلقات والمرجعيات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر وتلك الحركة ذات أصول إسلامية وتستند إلى المرجعيات الإسلامية الأصيلة (بكر، ٢٠١٣، صفحة ١٠). بينما عرفتها ماجو بدران: "إنه خطاب وممارسة نسوية تم التعبير عنها ضمن نموذج إسلامي. فالنسوية الإسلامية تستمد شرعيتها من القرآن، وتسعى إلى الحقوق والعدالة للمرأة والرجل. ولكن، هل الهوية النسوية الإسلامية شيء يمكن إعلانه أم يمكن استنتاجه؟ (Badran, 2009, p. 242)

ومن هنا، حاولت النسويات الإسلاميات من استثمار طبيعة الإسلام المتجاوزة للقوميات من خلال تمكين أنفسهن بوصفهن نساء وبوصفهن مسلمات. ونجدهن يقدمن من مواقعهن المتعددة تلك نقداً للمؤسسات العالمية والمحلية الموجودة في محيطاتهن الضيقة واللاتي يعتبرنها ضارةً بهن بوصفهن نساء ومسلمات ومواطنات في بلادهن وفي العالم الرحب، ونجد بعض هؤلاء النسويات الإسلاميات يؤسسن فعاليتهن على الرفض الصريح للرموز والممارسات اللاتي يعتبرنها تروج للقهر. أما الأخريات منهن فيعملن بصورة أقل وضوحاً إذ يستثمرن صورهن النمطية السلبية في خدمة أغراض إيجابية وينقبن في التاريخ والنصوص المقدسة عن اللغة والنموذج وبرنامج العمل (كوك، ٢٠١٥، صفحة ١٠٧).

فماذا يَعني للنسويات الإسلاميات المزّج بين التاريخ والنصوص المقدسة؟ إنه مزج يتتبع دراسة حياة النبي وحياة النساء القويات من حوله، كما يتتبع كذلك الاشتباك المباشر مع النصوص المؤسسة بدلاً من الاكتفاء بإبداء ردود الأفعال تجاه تفسيرات تلك النصوص. وهو مزج ينطوي على البحث في السياق الذي نزل فيه القرآن والذي كتبت فيه التفسيرات، كما أنه يعني في النهاية أن نطبق فهمنا الذي نخلص إليه على الحاضر بهدف نقد الآليات التي أنتجت المعرفة الإسلامية (كوك، ٢٠١٥، صفحة ١٠٨). وبذلك قد بدأت بعض النسويات اللاتي ينطلقن من موقع النسويات الإسلاميات في إثارة التساؤلات حول الروايات التاريخية التقليدية وحول النصوص المرجعية التي تغفل ذكر النساء أو تَصُم وجودهن على الساحة بالضلال. وتؤكد هؤلاء الكاتبات كل مرة على انفتاح القرآن والسنة على الاجتهاد (أي إعمال عقل الفرد سواء كان فقيهاً أو إنساناً عادياً في الحالات التي لا يتوافر فيها مثال للقياس عليه).

والجدير بالذكر، أن القواعد والقوانين الإسلامية ليست جامده ولا تسير من أعلى إلى أسفل فقط، بل هي قواعد وقوانين ديمقراطية تنتج عن اتفاق مجتمعي مستمد من الفهم الفردي لشريعة الله، دون إعلاء قيمة المفسر تبعاً لهويته أو مكانته. فلابد للمنادين بحقوق النساء على أن يأخذوا الأعراف والمؤسسات الثقافية السائدة في حسبانهم وهم يفسرون الشريعة. لماذا؟ لكي يضمنوا أن فهمهم لثقافتهم سيكون سائداً، ولا يسمحوا للآخرين بفرض فهمهم الخاص. وعلى هؤلاء كذلك أن ينتبهوا إلى الافتراضات والمناهج التي أنتجت المفاهيم التقليدية وكذلك محتوي مبادئ الشريعة، وعندما يبحث مفسرو التاريخ والنصوص المقدسة في الماضي عن خارطة للمستقبل فسيجدون الفردي والجمعي مجدولين معاً (كوك، ٢٠١٥، صفحة ١٠٨). ويتبين لنا هذا المزيج عند دراسة مشكل المرأة خصوصاً عبر الحضارة الإسلامية أن هنالك مفاهيمًا وأحكامًا فسرها الفقهاء في القرون الوسطي لا تزال سائدة وكأنها حقائق أزلية مع أنه من الممكن تفسيرها باتجاه تقدمي إنساني أو معالجتها بأسلوب أخر، وعند الاطلاع على بعض المصادر وجدّت أن كثيراً من الآراء التي تؤدي إلى تكريس دونية المرأة في المجتمع الإسلامي لا تمت لحقيقة الإسلام كنص بصلة. كما يتبين لنا أن بعض الفقهاء والمتشددين كانت آراؤهم تتغير حسب المواقف والأزمان. حيث إن كثيراً من المأثورات والمواقف التقليدية تتحكم بها نظرة سالفة تفسرها تفسيرا ذاتيا قابلاً للتبديل والتغيير حتى من قبل هؤلاء المفسرين ومدارسهم، وان كثيرا من الأفكار والمفاهيم السائدة في ذهن الرجل عن المرأة عبارة عن تراكمات

وترسبات تاريخية طويلة تمتد من العصور الجاهلية. فهل هناك أرض معرفية مشتركة يلتقي لديها النسوية والإسلام؟

هناك طرح ما، يُعد هو الأساس الذي قامت عليه المقاربة النسوية في مسألة تفسير الخطاب الديني، مثلاً نبدأ بالأديبة والشاعرة المصرية (عائشة تيمور) وكتابها المهم (مرآة التأمل في الأمور) الذي نشر عام ١٨٩٢، والذي ركزت فيه على القوامة؛ والقوامة مفهوم غاية في الأهمية في تداعياته الفقهية والثقافية، فقد يمثل الأساس الذي تم البناء عليه لتبرير التفوق والسلطة الذكورية في المنظومة التأويلية بصفة عامة. وهي أول من قدم مفهوم القوامة المشروطة ضد القوامة المطلقة، بمعنى جعلها تدور حول التكليف الشرعي بالإنفاق كشرط للقيام باحتياجات الزوج، وإذا توقف الإنفاق انتفت الولاية، أي أنها ليست سلطة جوهرية متأصلة، بل مرهونة بإدراك الأزواج بمسئولياتهم المادية والمعنوية تجاه الأسرة. وكان هذا الطرح والجدل المثال حوله، بداية لظهور خطاب متميز للمرأة عن المرأة يناقش المفهوم الإسلامي لحقوقها وحقوق الرجل. إن خطاب عائشة تيمور –المبكر- قدم المرأة بوصفها إنساناً فاعلاً؛ إذ تتحدى الزوج غير المسؤول وتسعى لحماية أسرتها، بل وتفسير الآيات القرآنية بحيث تكون تجارب النساء ذات شرعية في الرسالة الإسلامية ومن دون محاباة للنوع الاجتماعي (بكر، ٢٠٢٣، صفحة ٢٥، ٢٦) .

ونجد الكاتبة اللبنانية (نظيرة زين الدين) (١٩٢٨) في كتاب السفور والحجاب، اعتمدت بقوة على فكرة احتكار الرجال لتفسير الدين، والدفاع عن حال المرأة، وكيفية الاعتبار بروح النصوص القرآنية والأحاديث للاستدلال على الطريق الذي يسير الناس فيه نحو مزيد من الحقوق والمساواة والحريات، وكثير من القضايا المتعلقة بالمرأة مثل: تعدد الزوجات والطلاق والإرث والشهادة، وأكدت من خلال هذا الكتاب التزامها بالشريعة لا يعني التزامها بآراء بعض الفقهاء حين قالت: (إن الشرع في عرف الفقهاء ليس كل ما قاله هذا وذاك منهم، ولكن الشرع ما شرعه الله تعالي لعباده. وإن هو إلا الكتاب والسنة). وعلى الرغم من الأفكار المهمة التي قدمها هذا الكتاب إلا أنه لم يخلْ من بعض التناقضات في الطرح، ونذكر في هذه المرحلة أيضاً باحثة البادية، زينب فواز، هدى شعراوي، التي طالبت بحق التعليم الرسمي للإناث، وتعديل قوانين الأحوال الشخصية في برنامج مطالب الاتحاد النسائي عام ١٩٢٣، هذا النزعة في الكتابات النسوية العربية المبكرة ربطت بين تبلور الوعي النسوي، ونقد الإنتاج الذكوري للمعرفة والممارسة الدينية. تزدهر وتنضج في أعمال المرنيسي، على سبيل المثال، في السبعينيات والثمانينيات مع البحث المتعمق للتراث واستخدام مناهج تحليلية لطرح رؤى نقدية وتفسيرية جديدة. وهو ما نجده أيضاً، في كتابات عزيزة الحبري وهي لبنانية الأصل مقيمة في الولايات المتحدة، حين تحدثت عن القوامة في مقال عام ١٩٨٢، وحاولت طرح تفسير مختلف عن السائد في ذلك الوقت. وبعد ذلك بحثت في مسألة التراث التفسيري والفقهي من منظور يأخذ عدالة والنوع والوعي النسوي بالحقوق في الحسبان. (بكر، ٢٠٢٣، صفحة ٢٨، ٢٩).

الأطـــــر المرجعيـــة:

أولاً: الإطار المرجعي، ذلك أن أي فكر نسوي يطمح إلى أن يكون إسلامياً لابد من أن يتخذ من الإسلام مرجعياً، وهذا الأمر ليس بدعاً في الفكر النسوي، ففي بعض المدارس والمراحل اتخذت النسوية من الماركسية مرجعية لها، أو من الفكر الليبرالي ومنظومة حقوق الإنسان والمواطنة مرجعاً حتى طورت مدارس أخري رؤي نسوية متكاملة لها، تنبع من الخبرة النسوية ذاتها ولا تتبع هذه الأيديولوجية أو تلك، بل تحمل منظورها الخاص للعالم. (صالح، ٢٠١٣، صفحة ١١، ١٢)

ثانياً: البحث عن موقع قضية النوع في المنظور الثيولوجيا The theology الإسلامي، فتحتل قضية النوع أهمية محورية في النظرية الاجتماعية والتشريعية الإسلامية تتجلي من الِثقل الذي تحتله قضية العلاقة بين المرأة والرجل في هاتين المنظومتين. في الإسلام كأي منظومة عقدية ودينية، ولابد للنظريات الاجتماعية

والتشريعية أن تنبع من القضايا الثيولوجيا الكبرى مثل الألوهية والخلق وعلاقة الإله بالمخلوق والغايات التي حددها الخالق للحياة والإنسان.

ثالثاً: هي نظرية القيم الإسلامية من حيث جدلية العلاقة بين قيم العدل والحرية والمساواة، لقد دارت المدارس النسوية بتياراتها المختلفة حول قيمتين هما الحرية والمساواة للمرأة. فما موقف النسوية الإسلامية في ظل هيمنة قيمة العدل؟ وما موقع قيمتي الحرية والمساواة في هذه المنظومة؟ يشير مفهوم العدل في أبسط معانيه إلى التوازن بين ما لشخص ما وما عليه بين المزايا أو الحقوق والالتزامات.

وعليه يري البعض أن مفهوم العدل مفهوم إجرائي يحيل إلى مصدر معين (قانون أو غيره) يحدد الحقوق والالتزامات. ويطرح هؤلاء انتقاداً مؤداه أنه ليس كل مرجعية قانونية محددة للحقوق والالتزامات تضمن بالضرورة العدل بمعني التوازن في واقع الأمر أن دراسة مفهوم العدل في المنظومة الإسلامية يحيلنا إلى قيمة أخرى أشمل لكنها شديدة الصلة بها هي قيمة الحق. والحق مفهوم إسلامي أصيل شديد التميز والثراء لم يلق ما يليق بمكانته في المنظومة الفكرية الإسلامية من عناية في مجال التأصيل. ولكن استناداً إلى جهد فردي في دراسة هذا المفهوم، فإنه مفهوم له أبعاد أنطولوجية وأبستمولوجيا معاً وهو يشير إلى دلالتين تخص كل منهما أحد البعدين لكنهما في النهاية مترابطتان (صالح، ٢٠١٣، صفحة ١٤).

ولكن، ماذا يشمل هذا الإطار المرجعي؟ هل نعني به الأصل المرجعي الأول (القرآن)، أم (القرآن والسنة النبوية) بوصفهما أصلين متفق عليهما؟ أم يضم إلى ذلك (الإجماع) أم يمتد بدوره ليشمل الاجتهادات في (التفسير والفقه والأحكام)؟ هنا تبرز ثنائية خطيرة ألا وهي التمييز بين الثوابت والمتغيرات في الإسلام. إن الاتجاه العام الذي يسود بين النسويات المسلمات هو تحدُّد الثوابت في القرآن الكريم والسنة التي يتعين على الفكر الإسلامي الالتزام بها، وإخراج كل الاجتهادات المتعلقة بتفسير الأحكام أو استنباطها من هذين المصدرين من داخل دائرة الثوابت إلى دائرة المتغيرات التي تحتمل النقد وتقديم اجتهادات بديلة.

وبالرغم من الجهد الرائع المبذول في مجال وضع مناهج الاستنباط وأصول الفقه، فالكثير من تلك الاجتهادات تحمل البصمة الثقافية التاريخية لعصرها ولا يمكن منحها صفة المطلق. ويتجلى هذا الأمر بشكل هائل في مجال النصوص الفقهية والتفسيرية المتعلقة بالمرأة، التي يكشف أي تحليل لها من منظور سوسيولوجيا المعرفة عن انحيازٍ ذكوري تترجم ثقافة المجتمع وبنيته والعصر الذي نشأت فيه. (صالح، ٢٠١٣، صفحة ١١،١٢)

الأسس الفكريـــة:

أولاً: الجمع بين الاستقراء والاستنباط لأن وفي ظل وجود نصوص فوقية فإن المنهج الاستقرائي لا يصلح وحده لبناء المعرفة، بل يتعين أولاً إفساح مجال مهم لاستنباط الأحكام والقيم من النصوص المنزَّلة، ومن ثمَّ يتعين على المفكرات النسويات إجراء عمليات توفيق مستمرة بين نتائج الاستقراء والاستنباط تتجلي بشكل أساسي من خلال إسهامهن الحتمي في علمي التفسير والفقه اللذين يحظيان بسلطة كبيرة في المنظومة الإسلامية.

ثانياً: فرغم أن السلطة التي تزاولها حاليًا منهجيات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيكية خاصة في الفكر النسوي، إلا أن منهجية وأدوات إنتاج العلوم الإنسانية لا تخضع لمبدأ الرائجة أو نظرية التقادم، بل تبقي جدواها مرتبطة بمدي قدرتها وفعاليتها في التعامل مع مادة المعرفة وخصائصها ومع الغايات التي يقصدها الباحثون.

ثالثاً: هي مركزية الاقتراب النقدي، فتمثل النزعة النقدية سمّة أصلية في الفكر النسوي وهي تستهدف في المقام الأول تحليل وكشف المكوّن الانحيازي الذكوري في البناءات الفكرية والاجتماعية الإنسانية وصولاً

إلى صيغ أكثر إنسانية وأقل عدائية وانحيازًا ضد المرأة سواء في المجتمع أو الثقافة على حد سواء. فلا يختلف الفكر النسوي الإسلامي عن التيار النسوي العام في هذه الغاية لكنه يكتسب مذاقاً وأهدافاً وطبيعة خاصة تنبع من مرجعيته. (صالح، ٢٠١٣، صفحة ١٦،١٧)

وفي ظل الاتجاه النسوي الإسلامي خارج سجلات وقائع النسوية المصرية. فالباحثون والباحثات الملتزمون والملتزمات بالعلمانية إما أن بعضهم نكر وجوده والبعض رفض بشكل أيديولوجي أي نقاش أكاديمي حول هذه التشكيلات على سبيل إبراء الذمة، بل رفضوا حتى الدراسات الرصدية لها. لكنها نسوية لأنها تسعي لتحرير الإناث من حيث هن نساء، وهي إسلامية لأن حجمها متضمنه في المبادئ والقيم الإسلامية (الجندي، ٢٠١٦، صفحة ٣٧٦، ٣٨٠). وعلى صعيد آخر يطرح (فهمي جدعان) هدف النسوية الإسلامية قائلاً: "هو أن يقومَ كل من علماء ومثقفين ونساء جميعاً ببعث حركة تحرر نسوي في نطاق الإسلام وبه، مبتعدات عن أكثر التأويلات تضييقاً باسم الإسلام نفسه، تعلن النساء عن معارضتهن للممارسات الثقافية التميزية، وللطابع الإسلامي الزائف لبعض الممارسات وللعنف الزوجي وذلك تأكيداً لاحترام حق النساء في المهور والطلاق والملكية.. الخ." (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ٤٧، ٤٨) وإذاً، وُجِّه لمصطلح النسوية الإسلامية انتقادٌ مزدوج، يرى التيار المتحرر أن هذا المصطلح مظلّة مرجعية من خلالها تُقمع المرأة، بينما يرى التيار المتشدد أن هذا المصطلح يندرج بكنفه المعايير الغربية التي تريد تدمير المجتمع وضرب أعرافه وقيمه .

اتجاهات النزعة النِسْوية :

حظيّت قضية المرأة في الفكر الإسلامي باهتمام هائل في مجال الدراسات الفكرية، ولعل أبرز ما يُفسر هذا الاهتمام هو الذهاب لمناطق شديدة الخصوصية، وأدى ذلك إلى تصادم فكري وصراع قوي بين المنظمات الإسلامية والأنظمة الفكرية المغايرة، التي قدّمت نفسها للعالم العربي والإسلامي بشعار تحرير المرأة والنهوض بأوضاعها، ومن ثمّ، برزت مشكلة المرأة بقوة في السجّال الاجتماعي كقضية حرجة. وعلى الرغم من ذلك "قد تمكنت النسوية الإسلامية من فرض ذاتها داخل النسوية العالمية. فنهضت النسوية المعتدلة على أصول وجذور تركن إلى الإسلام الحنيف ذاته بالنظر إلى حضور المرأة منذ بدايات ظهور الإسلام. غير أنّ هذه النسوية، بوصفها تياراً في التأويل ومن منظور حق المرأة في الاجتهاد، لم تأخذ بالظهور إلا بعد أربعة عشر قرناً على ظهور الإسلام، واللافت هو طابع التزامن في ظهورها وعلى نحو ما تأكّد في عدة أماكن في المجتمع الإسلامي العالمي؛ في الولايات المتحدة وأوروبا وآسيا، وجنوب أفريقيا، والمغرب، والمشرق." (الوليد، ٢٠٢١، صفحة ١٥٦، ١٥٧)

ومن هنا، تبلورت النسوية في المجال العربي الإسلامي في "عدة أشكال رئيسية: (النسوية الإصلاحية) و (النِسْوية الرافضة) وفي وسطهما نلتقي بما يمكن أن يسمي بـ(النِسْوية التأويلية)، أما المنظور السلفي الإتباعي في أمر المرأة فيقع خارج الأشكال التي تُطبِق مفهوم النسوية." (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ٣٤، ٣٥.) فطالبت بعض النسويات المسلمات بقراءة نسوية للنص توجه خصيصاً إلى الشعائر التي تحكم المرأة، هدفها ضرورة الإصلاح الديني وإقامة تغييرات راديكالية ضرورية، "إننا نعتقد أن فهمنا للدين يتغير حسب كل عصر تاريخي، وأن التفسيرات الدينية ينبغي أن تأخذ ذلك في الحسبان." (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ٣٨) ولذلك لزم إعادة قراءة الشريعة وتأويل نصوصها، مثلما يجب ألا تحصر هذه القراءة في الرجال. وفي تسويغ فهم الدين فهماً حقيقياً وليس انحيازياً.

*النسوية الإسلامية الإصلاحيــة :

فاتخذت (مسألة النص) الديني الخاص بالمرأة، منذ عصر النهضة العربي، صوراً متباينة وظلت في حدود ما أطلقت عليه الأدبيات الفكرية المعاصرة مصطلح الإصلاحية الإسلامية، وهي "نزعة تحاول

أن توظف مبدأ الاجتهاد في فهم النصوص الدينية من أجل رفع ما يبدو في التراث الديني مظاهر غير عقلانية، وتقريب أحكام النصوص من المعطيات والحساسية الحديثة التي تحكمها بشبه إطلاق أحكام العقل والعلم وقيم الحداثة الغربية. لكن هذه المساءلة ذهبت إلى أبعد من الوظيفة التكيفية الإصلاحية، عندما نفر من النساء المسلمات اللواتي ينتمين إلى شعوب إسلامية غير عربية." (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ٢٤، ٢٥) فهناك فرّق بيّن "الإصلاحيين والسلفيين الأول، يلجؤون إلى قدر من العصرنة المقيدة إذ يحاولون التوفيق بين النصوص وبين مجري التحديث، بينما الثاني، يتعلقون بظاهر النصوص منكرين إنكاراً تاماً أي مذهب في التأويل." (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ٢٢٥، ٣٥) إن ما ذهبت إليه (الإصلاحية الإسلامية) لا يخرج عن فهم متفاوت الاستنارة للنصوص ولا يحاول أبداً أن يَخْرقها أو يتجاوزها أو يعلّق عليها .

*النسوية الإسلامية الرافضة:

ترجع بدايات نزعة (الرفض النسوي الإسلامي) إلى مطالع العقد الأخير من القرن الماضي، بجملة من الكتابات التي أذاعتها في عدد من الصحف لـ(تسليمة نسرين) خلال عامين ١٩٨٩، ١٩٩٠. وإذا كانت هذه الفرقة من النسويات المسلمات فرقة مسلمة رافضة، مثلما أطلقت إحداهن عليها، فإن من الطبيعي أن يطال الشك النسبة إلى دين الإسلام، وبخاصة أن بعضهن لم يترددن في نهاية المطاف في الإعلان عن خروجهن قُنية الإيمان. ومن أبرز ممثلات هذه النزعة (تسليمة نسرين)، و (أيان حرسي)، و (إرشاد منجي). (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ٨٩) تسليمة نسرين: تولّت في طفولتها أسئلة لا إرادية حول أمور الدين وحول القرآن ومع تقدمها في سنوات الصبا تشتد الرؤية النقدية عندها لقضايا الدين، حتى لتبدو التساؤلات التي تثيرها وكأنها جميعاً إسقاط لشكوك إنسان بالغ واع متقدم في العلم والمعرفة، لا تساؤلات طفل أو صبي: كيف يمكن القبول بأن الرجال أفضل من النساء؟ وكيف يمكن أن نقبل بأن يضرب الرجل المرأة؟ وبأن يكون نصيبه في الميراث ضعفي نصيب المرأة؟ وأن يحق له أن يطلق لفظه لتصبح زوجته طالقاً؟ وألا تعدل شهادة المرأة إلا نصف شهادة الرجل؟

ونادت في خطابها الثوري للنساء في نهاية (المجموع) الأول المبكر من مقالاتها الصحفية: يا نساء العالم الثالث، إذا كنتن كائنات بشرية، وإذا كنتن شجاعات، أنشئن حزبكن السياسي الخاص بكن. إنكن لن تذهبن بعيداً إن ظللتن رهينات أزواجكن أو أباءكن. ابتكرن شعاركن الخاص بكن! (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ١٠٠) تقول نسرين: من غير الممكن تغيير قَدَر المرأة ما دمنا نتمسك بالقيود التي تفرضها علينا الكتب إنهم يجعلون من الدين سيفا يمشقونه لتجريد المرأة من إنسانيتها وحقوقها، والحق أن اضطهاد النساء يتم باسم الدين على أشكال مختلفة. (عوض إ.، ١٩٩٦) فهي تعتقد أن الكتب المقدسة تستغل المرأة وتحط بها إلى مرتبة الأَمَة هو شيء آخر تماما.

وفي مقالها المعنون (الإلحاد) تصرّح قائلة: إنني شخصياً لا أؤمن بأي دين ومع ذلك وفي المجتمع، في كل مكان أنا رغم أنفي وبصورة آلية مسلمة الهوية. وفي البلدان النامية ليس معترفاً بالحق الديمقراطي في أن يختار (المرء) أو أن يختار ديناً. وربما كان ذلك أحد أعراض التخلف التنموي لكل البلدان الفقيرة! وتُصر نسرين على أن العلمانية هي الأمل الوحيد. فهي لا تعتقد أن بالإمكان إعادة توكيد قيمة الإسلام من دون تكريس مسحة التفوق الضارة فيه. (منهجي، ٢٠٠٥) وفي رأى، أجد تسليمة نسرين في ضوء موقفها يصبح النقد الحاد لتوجيهات الإسلام وتشريعاته أمراً واضح الدلالة، ويصبح أمراً مألوفًا أن تكرر تسليمة القول : إن الإسلام ينكر مبدأ المساواة بين الذكر والأنثى، أو أن تشريعات الزواج القسري أو الزواج التعددي أو الطلاق تبيح ذلك كله ظلما وعدواناً، ونادّت أن المرأة كائن حر وعليها أن تدرك من الآن فصاعداً أن حياتها ملك لها وحدها وأنها ليست ملكاً لأي أحد آخر انطلقت نسرين لتحلق في السماء وتعبر عن أحلام النساء المجهضة في بلدها ولكني أرى أنها أخفقت في أنها نسبت الوضع المتدني الذي وصل لهن النساء في مجتمعها إلى الإسلام كنص، وممكن أن أعتبرها ذات نزعة إنسانية حرة تعبر عنها روح غاضبة ومذهب

إلحادي صريح، راجعة إلى غياب التربية الدينية المعتدلة في البيت التي نشأت فيه فضلاً عن تقلبها في منعطفات يسارية .

أما أيان حرسي: إذا كانت تسليمة نسرين قد قادت نضالها ومعاركها على أرض بلادها، قبل أي أرض أخري، فإن أيان حرسي على الصومالية قادت المعارك المتعلقة بصدمات ماضيها وبمطامحها على الأرض الأوروبية. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ قد صرحت بأنها (هجرت الله) ودخلت في الإلحاد. أرادت أن تصلح أحوال المسلمين والمسلمات بإجراء انقلاب تام على دين الإسلام نفسه. (جدعان، ٢٠١٠، صفحة ١٢٣)

ولذلك كانت هدفاً لغضب المسلمين وكراهيتهم لما نصبت نفسها له من نقد راديكالي عنيف للإسلام والمسلمين ولنبي الإسلام والقرآن، ولِما شددت عليه من إنكارها للفلسفة النسبية ولسياسة التعددية الثقافية التي تمارسها الحكومة الهولندية وجملة الأوروبية، خشية من أن تتهم. وكان الفضاء الأوروبي وبخاصة فضاء هولندا، مكاناً مناسباً لعقل وجداني ذكي متوثب مرتد على التراث وعلى الماضي. ووجهت سهام العنف النقدي الصارخ إلى الإسلام، ونبيه بالكلمة، والصورة، والصوت. هي تصرح بأنه ليس لديها أية كراهية للإسلام، إذ هي واعية لمحاسن هذا الدين المتمثلة على وجه الخصوص بالتعاطف والكرم والتكافل والتضامن ومساعدة الفقراء لكنها ترفض الدين من حيث هو قاعدة أخلاقية وسيرة حياة مثلما ترفضه لمواقفه من النساء. (جدعان، ٢٠١٠) أرى أن أيان حرسي كانت تزعم أن الثقافة الإسلامية ودين الإسلام وأخلاق الإسلام هي الأصل في تخلف عالم الإسلام وفي تجاوز الغرب له وتفوقه عليه ، وأعتقد أن أفكارها ربما كانت نتيجة التجربة اللاإنسانية التي مرّت بها حرسي في صباها (الختان) ربما أرادت أن تثأر لنفسها فاعتزلت أهلها وسافرت إلى هولندا وكفرت بالمبادي وبالقيم وبكل شيء نتيجة تجربتها المريرة ، ورغم أنها أحياناً تستنكر تماماً أن يكون لحادث الختان في حياتها أي دور في ثورتها على الدين ولكنها تؤكد أنها شعرت بالدونية العرقية وأنها حملت على ثقافتها الخاصة كراهيةً لنفسها لأنها كانت تريد أن تكون بيضاء! فشعرت بالوخز على الجانبين الديني والعرقي.

وأخيراً، إرشاد منجي: ينطوي المشروع الذي تدعو له إرشاد منجي في شأن المرأة، على وجهين: الأول: نقدي راديكالي، والثاني: بنائي تأسيسي تسمية (عملية اجتهادية) وتؤكد أنها، من حيث هي مسلمة شابة، كُفْءٌ لأن تقوم بهذه العملية. تقول إن الرأسمالية الواعية دينيا والمدفوعة نسوياً قد تكون السبيل إلى الشروع بإصلاح الإسلام إصلاحا ليبرالياً. ولكن هل خَطَر ببال أحد سواي أن فكرة كهذه يمكن أن تتكلل بالنجاح؟ (منجي، ٢٠٠٥) حيث إن عملية الاجتهاد تبدو عملية واعدة بوصفها مقاربة لتطبيق إسلام ليبرالي، ولكن الوعد يمكن أن يتعثر وفي النهاية أن يتعطل ما دامت مواثيق (حقوق الإنسان) الإسلامية تخص الرجل بامتياز الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها وتحرم المرأة من حق الكسب بعملها هي. (منجي، ٢٠٠٥) أرى أن إرشاد منجي وعلى الرغم من تجاوزاتها في بعض التأويلات أو الحكم التعسفي في بعض الآيات القرآنية أنها على عكس تسليمة نسرين وأيان حرسي تظل معترفة أن الله موجود وألا يعلم تأويل النصوص القرآنية إلا الله، وهو الوحيد القادر على التوفيق بين التناقضات التي تُطرح في النصوص، وهى طرحت حلاً مقترحاً لعلاج المشكلة، وهو حل مستنبط من تجربة السيدة خديجة بنت خويلد، فترى أن الثقافة الإسلامية فتحت مصراعيها أمام المرأة على حد سواء مع الرجل في حقها الاقتصادي. وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها.

*النسوية الإسلامية التأويلية :

يُعد المشكل الأساسي بشأن النساء، هي قراءة النصوص أو تأويلها، في سياقها التاريخي وفي جملة معطياتها، لتُفهم وفق منظور نسوي إسلامي دون مساس بمصداقية النص الديني وبالأسس اللاهوتية والفلسفية التي يستند إليها، أي وفق نهج أطلقُ عليه نهج تعقّل الإيمان. "فمنذ مؤتمر برشلونة، قيل إن كلمة

السر الكبرى: ليس الإسلام هو الذي يضطهد النساء، وإنما القراءة الذكورية له هي التي تفعل ذلك!" (جدعان، ٢٠١٠) فهو منهج إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة تعزز مبادئ العدالة والإنصاف والمساواة بين الجنسين، بمنهج (النسوية التأويلية) الذي اقترحته كل من، (أمنة ودود) و(أسماء برلاس) و(فاطمة المرنيسي) وقريناتهن. (جدعان، ٢٠١٠)

آمنة ودود: بدأت (ودود) الدراسات البحوث الخاصة بعلاقه المرأة والقران الكريم في مطلع عام ١٩٨٦، في ذلك الوقت فتقول: "لم أدرك كم ستكون أهمية السعي لتحقيق قراءة نسويه شامله للقرآن. ولم يكن لدي الوعي لتطوير مثل هذا النوع من القراءة. رغم أن أهمية السؤال عن المرأة في الإسلام ليست حكرا wadud(Amina ١٩٩٩) بل إن الأمر ينصبّ على أن الرجل هو الذي يقيّد المرأة بناء على اعتبارات أخلاقية واجتماعية باعتبارها من مسلمات في الفكر الإسلامي. ولذلك، فالمرأة مستبعده تماماً من الخطاب المؤسس الذي يوضح الأسس الإنسانية للإسلام. فتقول ودود: "إن السؤال عن الاختلافات بين الجنسين تعتمد على خطأ منهجي حيث إن قياس المرأة بالرجل هو ما يعزز الفكرة القائلة بأن الرجال هم المعيار وهذا يعني أن الرجل هو الإنسان الكامل" (Amina wadud ١٩٩٩) وبالتالي فهو المقياس المثالي الذي لابد وأن تُقاس به المرأة، فتقول ودود: "أنا مدركة تماماً أن القرآن يخاطب مستمعيه الأولين في سياق الظروف الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي نزل فيها. وقد أثرت تلك الظروف بالضرورة في البنى اللغوية في القرآن." (ودود، ٢٠١٢)

ولا يمكن أن نجهل الصدمة التي أحدثتها في العالم بأسره حين أقدمت ودود على (إمامة) الرجال والنساء في الصلاة في (الثامن عشر من مايو من العام ٢٠٠٥)، وهي بذلك "تعزز الصوت النسوي للإسلام، والوجود الحقيقي للنسوية الإسلامية. وتقرّ المساواة ما بين النساء والرجال حتى في أهم عمل رمزي وهو إمامة الصلاة وبهذا يماثل المسيحية المطبقة في أمريكا، ويفوق المسيحية في غير أمريكا. فإن المقاومة الشرسة لهذا العمل والاتهامات الباطلة التي ألصقت بصاحبته أيدّت ودعمت فكرة الأمريكيين عن الإسلام. (البنا، ٢٠١١، صفحة ١٣) فقد سَعت ودود إلى أن تفصل بين الخطاب الذي وجه لمرحلة ما في ظروف بعيّنها وبين ما نحن عليه في عصرنا، وأشارت أنه غالباً ما يستخدم الرجال بعض التفسيرات لصالحهم ويتم بها قمع المرأة والتقليل من شأنها وإهانتها فضلاً عن سلب حقوقها.

أما أسماء بَرْلاس: فهي الوجه النسوي التأويلي المرموق وتتسأل هل يدعو الإسلام إلى اضطهاد النساء؟ فتقول: "إن القرآن لا يربط بين الجنس والجندر، ولا بين الجنس وتقسيم العمل، ولا بين خصائص ذكورية وأنثوية، وبين النساء والغريزة والعاطفة. بل على العكس، لا يخلع القرآن على البشر طبيعة ثابتة، ذلك أنهم يُمثلون الكليَّة. علاوة على ذلك، فإن إشارة القرآن إلى خلق البشر من نفس واحدة، بالإضافة إلى تأكيد المساواة بين الجنسين في السلوك الأخلاقي أمام الله. حيث إن المعيار الأوحد للتمييز في الإسلام معيار سلوكي وأخلاقي وليس معياراً جنسياً." (برلاس، ٢٠١٢، صفحة ٢٣٨) وهي تؤكد بما هي مسلمة مؤمنة، أن كل دين مُشرع على قراءات مختلفة، أنه لا يحق لأحد من المسلمين أن (يحتكر) تفسيره للإسلام، إذ ليس هناك (كهنوتيه) أو سلطة دينية في الإسلام. فتعبّر عن ذلك قائلة: "إن القرآن لا يُبارك الصور النمطية، علاوة على أنه يعترف بالاختلافات بين الجنسين، ولكنه لا ينادي بالتمييز الجنسي، فيعترف القرآن بالخصوصية الجنسية، ولكنه لا يربطها بأية رموز جنسية." (برلاس، ٢٠١٢، صفحة ٢٥١)

بالإضافة إلى، أنها تعقد مقارنة بين نظرة المسيحية والإسلام في نظرتيهما إلى الجنس، قائلة: "إن الإسلام بوصفه دينًا ومجتمعًا ينظران نظرة إيجابية إلى الجنس، بعكس الاتجاهات السلبية التي يشيع ربطها بالمسيحية. فالجنسانية لا تشكل خطراً على المسلمين، كما أن الرغبة الجنسية، تخدم مشيئة الله ومصالح الفرد في آن واحد." (برلاس، ٢٠١٢، صفحة ٢٤٠) وعلى الرغم من ذلك قد تعرضت المرأة في الإسلام إلى الدونية نتيجة للقراءة الخاطئة للنصوص الدينية. ولذلك نادّت برلاس "بتجديد موقف الإسلام من مسألة

المرأة لأن تعاليم القرآن تقدم نماذج يحتذي بها للنساء والرجال. حيث إن القراءات المختلفة للقران يمكن أن تفسر ما آل عليه حال للنساء؛ إن الإسلاميات يقترحن إعادة النظر في النصوص الدينية المعيارية (كما تُحث فاطمة المرنيسي) على سبيل المثالBarlas) "، ٢٠٠٢ (وبذلك يُدرك المشهد التأويلي الإسلامي قدرًا أعظم من الاكتمال والاستقصاء والثَّراء، مع مفكرة نهضت في وجه التمييز بين الرجل والمرأة وإعادة تأويل القراءة الذكورية للنص الديني، والتقاليد غير العادلة السائدة في العالم الإسلامي .

في حين أن (فاطمة المرنيسي) تطرح إشكالية أخرى، قائلة: "إن نظام التسلسل التاريخي للوحي على درجة من الأهمية لمعرفة الناسخ من المنسوخ، أي في حالة وجود آيتين متناقضتين متعلقتين بواقعة واحدة." (المرنيسي، صفحة ١٩٩) فعلينا إذاً، أن نميز بين النص التاريخي وتاريخية التفاعل مع النص. (شحرور، ٢٠١٦، صفحة ٣٩) أننا أمام عدة تساؤلات تطرح نفسها بقوة هنا؛ فضلاً عن، (القراءات السبع) فيختلف النطق وبالتالي قد يختلف المعنى، "فإذا كانت القراءات متفقة على صيغة واحدة ومضمون واحد فلا إشكال، وإذا اختلفت القراءات واستلزم اختلافها الاختلاف في الحكم فلابد من التماس دليل يدل على جواز الاستلال بها عليه، ومع عدمه يرجع إلى الأصول. ومثال على ذلك قوله تعالى: (وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) بتشديد الطاء تارة، وتخفيفها أخرى، فعلى قراءة التخفيف يكون المراد: فيجوز قربهن حين النقاء ولو قبل الاغتسال. وعلى قراءة التشديد لا تحصل الطهارة إلا بالاغتسال، فلا يجوز قربهن إلا بعده، ولا يجوز بمجرد النقاء" (زرندي، ١٤٢٠ هـ، صفحة ١٧٦). بمعنى إذا قرئت الكلمة (يَطْهُرْنَ) بتخفيف الطاء، يُفهم منها أن الطهارة تحصل بمجرد انقطاع الطمث، أي بمجرد أن تصبح المرأة نقية من الحيض دون الحاجة إلى الاغتسال، وبالتالي، يجوز للزوج أن يقرب زوجته ويعود إلى العلاقة الزوجية بمجرد النقاء، حتى قبل أن تقوم بالاغتسال. وإذا قرئت كلمة (يَطَّهَّرْنَ) بتشديد الطاء، فإن الفعل يدل على الطهارة الكاملة التي لا تحصل إلا بالاغتسال. لا يجوز للزوج أن يقرب زوجته إلا بعد أن تغتسل، فلا تكفي مجرد النقاء من الدم، بل يجب الاغتسال كشرط أساسي لعودة العلاقة الزوجية. بالإضافة إلى أن (القرآن حمال أوجه)، بمعنى أن النص القرآني يستخدم تعبيرات وألفاظاً يمكن أن تُفسَّر بأكثر من وجه، مما يتيح مرونة في الاستنباط الفقهي والتشريعي، هذه الأوجه قد تكون لغوية، نحوية، بلاغية، أو تتعلق بالسياق التاريخي والاجتماعي. والآية القرآنية التي تشير إلى هذا المعنى هي قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) هذه الآية تؤكد على أن التأويل والدقيق لبعض آيات القرآن لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، وهم العلماء الذين يمتلكون الفهم العميق والراسخ لعلوم الدين واللغة. وهذا التعدد في الأوجه يخدم المقاصد العامة للشريعة التي تهدف إلى تحقيق العدالة، الرحمة، المصلحة العامة. لذا، فإن التنوع في تفسير النصوص يساعد في تحقيق هذه المقاصد بطريقة متوازنة وعادلة. ومن هنا نشأ علم التفسير. وفي هذا السياق يقول (الطيب بو عزة) "أنه على الرغم من أني غير متخصص في الجانب الإسلامي، فإني أعيب على العقل المسلم فلم ينتج تفسيراً للقرآن الكريم في القرن العشرين، سيقال إن هناك كتبًا تُطبع وسلسلة مجلدات في تفسير القرآن، نعم، لكنها ليست للقرن العشرين والحادي والعشرين. النبي (ﷺ) حين تحدث في حديث طويل عن القرآن قال (لا تنقضي عجائبه) ولا يعنى هذا إطلاق الدلالة وانفتاحها. ولكن، بمعنى أن هذا القرآن مثل المحيط تغترف منه بمقياس أداة الإدراك التي لديك (عزه، ٢٠١٨)". إذا فالدين في السياق الاجتماعي، فهو إمّا انعكاس لفكرة المجتمع ككل بحسب دوركايم، أو انعكاس للعلاقات الاجتماعية التي تحركها بالأساس بنية المجتمع الاقتصادية بحسب ماركس. ووفقاً لهذه الرؤية يُقرأ الدين كظاهرة جماعية موضوعية تتراجع فيها الذات الفردية (ياسين، ٢٠١٩، صفحة ٣٣). ولكن، فلماذا أهملنا الأنا وأظهرنا النحن؟ (السافي، ٢٠١٧، صفحة ٥١)". فيقول علماء السياسة: "إن للأيدولوجيات حتمية لا سبيل إلى إنكارها في مجال السلوك الاجتماعي ذلك أن الأيديولوجية الغالبة في مجتمع معين تحتم نظاماً سلوكياً معيناً. (الدايم، ٢٠١١، صفحة ١٤٥)

وتطرح (المرنيسي) هذه الفكرة قائلة: "والآن أحدد ما أفهمه من عبارة (نحن المسلمين) أن الـ(نحن) لا ترجع للإسلام بصفته خياراً فردياً واختيارا شخصياً، أن واقعة أن تكون ماركسياً، نادراً ما تمنعك من

إطاعة القانون الوطني، أما حالة أن تكون مسلماً هو حالة مدنية، بطاقة قومية، جواز سفر، قانون العائلة، قانون محدد للحريات العامة، علاوة على، أن الخلط بين (الإسلام كعقيدة) وكـ (خيار شخصي) و(الإسلام كـقانون) وكـ (دين للدولة) كان على ما اعتقد بالنسبة للكثيرين السبب في فشل الحركات الماركسية واليسارية بصورة عامة في البلدان الإسلامية (المرنيسي، صفحة ٣٢، ٣٣) . ومن هذا المنطلق، نذكر إحدى الأطروحات ما هو مفاده أنه: "في بنية اللاهوت ليس ثمة إلا الذات، فهو أولاً (تصور) ذات، وثانياً (خطاب) موجه إلى ذات. أما فرض خطاب اللاهوت؛ من قبل المؤسسة وتحوله إلى عقيدة جماعية، فليس بنية اللاهوت: بل مظهر من مظاهر سلطة المؤسسة، أو سطوة العرف الاجتماعي الذي ركبته الديانة. بحسب هذه الرؤية، لا تستطيع الذات أن تدرك ذاتها. لأن الذات المنشغلة طول الوقت بإدراك الموضوعات الجزئية، لا يمكن أن تكون موضوعاً خارجياً يحدث الانطباع في ذاتها (ياسين، ٢٠١٩، صفحة ٤٣، ٤٨) .

وعلى الرغم من ذلك، نرى أن الله عز وجل حريص على تربية إرادة المؤمن حتى تلبي وتشتد وتعي وتفقه، فتواجه بقوة وتبصر أحداث الحياة وأهواء النفس ومتاعب العيش، قال تعالى: "بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ." وإذا كان تربية الإرادة وتقويتها وترشيدها أمر بالغ الصعوبة. ويحتاج إلى عمل دؤوب، ووعي دائم، ورؤية نافذة، وهذه الأمور ضرورية للنمو الروحي (العشماوي، ١٩٨٩، صفحة ٦٢). وهذه الآية تبرز أهمية الوعي الذاتي الذي يعزز من المسؤولية الذاتية والمحاسبة الداخلية. وفي هذا السياق، يشير الجابري، إلى أن التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة ونستطيع بالتالي ربطها بالواقع والتاريخ (الجابري، ١٩٩٣، صفحة ٣١). وبالتدريج تحوّل الفكر الإسلامي من أن يكون صياغة للواقع وترشيداً له إلى أن يكون تبريراً لهذا الواقع بمنحه غطاء إيديولوجيا ومشروعية دينية (زيد، ٢٠٠٤، صفحة ١٦٨). وهناك فكرة أخرى طُرحت، تقول: إن من أسوأ الأمور؛ عندما يختلط الفكر الديني والتعبير الشرعي بالموروثات الشعبية والمواضعات الاجتماعية والعبارات الدّارجة، لأن ذلك لا محالة يؤدي إلى خلط واضطراب، حيث يبدو الفكر الديني كما لو كان موروثاً شعبياً أو يظهر الموروث الشعبي وكأنه المفهوم الديني كما أنه يؤدي إلى أن يلوح التعبير الشرعي وكأنه عبارات دارجة أو تبين العبارات الدارجة وكأنها تعبيرات شرعية، الأمر الذي تضطرب معه المفاهيم وتختلط الأقوال وتهتز القيم فينحدر المجتمع إلى هوة سحيقة من الخيال والهذيان الذي لا يفرّق بين الواقع والوهم ولا يميز بين الحقيقة والادعاء (العشماوي، حقيقة الحجاب وحجّية الحديث، ٢٠١٣).

-الخاتمة:

لعلّ من المهم أن نسجّل بِنْية المفارقة حول واقع الخطاب الفكري المعاصر والإنساني على وجه عمومه. فإذا كان نمط الخطاب الإنساني يقوم على الشمولية والعمومية والاشتراك بين أفراد الجنس البشري دون اعتبار اختلاف الأنثوية عن الذكورية، من جهة فإن ما نلمحه في أغلب الأوقات يتّصل باقتصار النسبة الفكرية التاريخية ولا سيما الفلسفية إلى أقلام ذكورية رغم غزارة الكتابة النسائية المعاصرة خاصة، ومن جهة موازية. "فهل يمكن أن يتحوّل القلم النسوي المعاصر إلى تقاطع بين ذات منكتبة كموضوع، وذات مفكرة كاتبة وفاعلة؟ وهل يتحوّل الخطاب النسوي المعاصر إلى خطاب معلن عن تجربة إنسان يسكن العالم حتى تسكنه هواجسه وانقلاباته وتجاربه المتراوحة بين الحرمان والإمكان يقطع النظر عن تمييز جنسي بين ذكر وأنثي؟" (العرب، ٢٠١٣، صفحة ١٧٩، ١٨٠) وهل يختلف القلم الأنثوي عن الذكوري؟ وما الفرق من أن تكتب المرأة أو يكتب الرجل؟ بل علينا أن نسأل هل المرأة تستطيع أن تكتب؟ لم أقصد هنا أنها لا تُجيد القراءة والكتابة، بل، هل تستطيع المرأة العربية أن تُحيك من عباءة ذكورية، قُدر لها أن تحيا بداخلها، ومن ثوب أحلامها المُرقع، راية تُضئ لها الدرّب لتعبرَ إلى ضفاف الإنسانية باحثة عن آمالها من جديد؟ قد

يزداد الأمر صعوبة إذا لم نكن على وعي تام، ماذا يعنى أن تكتب المرأة عن نفسها أثناء المخاض؟ والأصعب هو وعى المرأة بذاتها.

المراجع:

أبو بكر، أميمة (٢٠١٣) النسوية والمنظور الإسلامي، آفاق معرفية جديدة. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة. ص١٠.

أبو بكر، أميمة (٢٠٢٣) المعرفة الدينية في العالم العربي، من منظور نِسوي: من النقد إلى إعادة البناء، فاطمة المرنيسي. لبنان: سلسلة المحاضرات السنوية للمجلس العربي للعلوم الاجتماعي. ص ٢٥، ٢٦.

أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٤) دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة. (ط٣) بيروت: المركز الثقافي العربي. ص ١٦٨.

أبوبكر، أميمة (٢٠١٢). مقدمة النِّسويَّة والدِّراسَات الدينيَّة. ترجمة/ رنده أبو بكر. (ط١). القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة. ص ٢٠ ــ٢١

البنا، جمال (٢٠١١) جواز إمامة المرأة الرجال ومقالات أخرى. القاهرة: دار الشروق. ص١٣.

الجابري، محمد عابد (١٩٩٣) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. (ط٦). بيروت: المركز الثقافي العربي. ص٣١.

الجندي، فدوي (٢٠١٦) الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة، ترجمة ـــ سهام عبد السلام. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص ٣٧٦ ـــ ٣٨٠.

العشماوي، محمد سعيد (١٩٨٩). الإسلام السياسي، (ط٢). القاهرة: سينا للنشر. ص٦٢.

العشماوي، محمد سعيد (٢٠١٣) حقيقة الحجاب وحجّية الحديث. (ط٣). القاهرة: دار الطناني، ص١٥.

القرآن الكريم.

المرنيسي، فاطمة الحريم السياسي: النبي والنساء. ترجمة ـــ عبد الهادي عباس. دمشق: دار الحصاد. ص١٩٩.

المسيري، عبد الوهاب (١٩٩٩). قضيَّة المرأة بين التَّحرير والتَّمركز حول الانثى. (ط١). القاهرة: نهضة مصر. ص٢٠. صالح، أماني (٢٠١٣). الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية في النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة. ص ١٥.

باحثين، مجموعة (٢٠٠٣-٢٠٠٤) النساء في الخطاب العربي المعاصر، تحرير ـــ نهى بيومي ونهوند القادري. الكتاب التاسع. لبنان: المركز الثقافي الغربي. ص٣٧٥.

برلس، أسماء (٢٠١٢) القرآن والجنس ـــ الجندر والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة، ترجمة ـــ رنده أبو بكر. القاهرة: ٢٠١٢. ص٢٣٨.

بن الوليد، يحيى (٢٠٢١) في النسوية الإسلامية المعتدلة. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية: مجلة الفيصل. العددان ٥٣١ ــ ٥٣٢. ص ١٥٦ــ ١٥٧.

بو عزه، الطيب (٥ ـ ٦ ـ ٢٠١٨) مقدمات أولية في الفلسفة واتجاهاتها (الحلقة الأولى) (ج٣) فيديو بموقع اليوتيوب: مركز نماء للبحوث والدراسات. الدقيقة ٤٣: ٤٥.

جدعان، فهمي (٢٠١٠) خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص٤٧، ٤٨.

زرندي، السيد مير محمدي (١٤٢٠ه) بحوث في تاريخ القرآن وعلومه. (ج١). (ط١) شبكة الفكر للكتب الإلكترونية: مؤسسة النشر الإسلامي. ص ١٧٦.

شحرور، محمد (٢٠١٦) دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم. (ط١). بيروت: دار الساقي. ص٣٩.

عبد الدايم، عبد الجليل محمد (٢٠١١) تطور الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ص١٤٥.

عوض، إبراهيم (١٩٩٦) افتراءات الكاتبة البنجلاديشية، تسليمة نسرين، دراسة نقدية لرواية العار. القاهرة: زهراء الشرق للنشر. ص ١٣٢ــ ١٣٣.
عوض، يوسف (٢٠١٢) النسوية الإسلامية: رؤية تحليلية من واقع الأدب المعاصر. الأردن: مجلة الروزنة. العدد العاشر. ص٦٧.
كوك، مريام (2015) النساء يطالبن بإرث الإسلام، ترجمةــ رنده أبو بكر. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص١٠٧.
منهجي، ارشاد (٢٠٠٥) مسلمون وأحرار، متى توقفنا عن التفكير. (ط١). ألمانيا: دار الجمل للنشر. ص ٢٤٢ ص٢٢٥.
ودود، آمنه (٢٠١٢) بحث في القرآن والجنسانية، ترجمة ــ رنده أبو بكر. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة. ص ٢٥٦.
ياسين، عبد الجواد (٢٠١٩) اللاهوت. الإمارات: مؤسسة مؤمنون بلا حدود. ص٣٣ ـ ٤٣ ــ ٤٨.

المراجع مترجمة باللغة الانجليزية:

Abdel Dayem, A.M. (2011). The Evolution of Islamic Legislative Thought and the Problems of Civilization. Cairo: The Supreme Council of Culture. p. 145.
Abou-Bakr, O. (2012). Introduction to Feminism and Religious Studies. Translated by: Randa Abou-Bakr. (1st ed.). Cairo: Women and Memory Forum. pp. 20-21.
Abou-Bakr, O. (2013). Feminism and the Islamic Perspective: New Epistemological Horizons. Cairo: Women and Memory Forum. p. 10.
Abou-Bakr, O. (2023). Religious Knowledge in the Arab World from a Feminist Perspective: From Critique to Reconstruction, Fatima Mernissi. Lebanon: Annual Lecture Series of the Arab Council for Social Sciences. pp. 25-26.
Abu Zaid, N.H.. (2004). Circles of Fear: A Reading in Women's Discourse. (3rd ed.). Beirut: Arab Cultural Center. p. 168.
Al-Ashmawy, M.S.(1989).Political Islam.(2nd ed.). Cairo: Sina Publishing. p. 62.
Al-Ashmawy, M.S. (2013). The Reality of the Hijab and the Authority of the Hadith. (3rd ed.). Cairo: Dar Al-Tanani. p. 15.
Al-Banna, G.. (2011). The Permissibility of Women Leading Men in Prayer and Other Articles. Cairo: Dar Al-Shorouk. p. 13.
Al-Jabri,M.A. (1993). We and the Heritage: Contemporary Readings in Our Philosophical Heritage. (6th ed.). Beirut: Arab Cultural Center. p. 31.
Al-Jundi, F. (2016). The Veil Between Modesty, Privacy, and Resistance, translated by: Siham Abdel Salam. Cairo: National Center for Translation. pp. 376-380.
Awad, I. (1996). Critiques of the Bangladeshi Writer Taslima Nasrin: A Critical Study of the Novel "Shame". Cairo: Zahraa Al-Sharq for Publishing. pp. 132-133.
Awad,Y. (2012). Islamic Feminism: An Analytical Vision from the Contemporary Literature. Jordan: Al-Rawzna Magazine. Issue 10. p. 67.

Badran, M. (2009) feminism in Islam, secular and religious convergences. oxford. p. 242.

Barlas, A. (٢٠٠٢) Believing women in Islam. U.S.A: University of Texas. P.22

Barlas, A. (2012). The Quran, Gender, and Sexuality: Identity, Difference, and Equality, translated by: Randa Abou-Bakr. Cairo: Women and Memory Forum. p. 238.

Bin Al-Walid, Y. (2021). On Moderate Islamic Feminism. King Faisal Center for Research and Islamic Studies: Al-Faisal Magazine. Issues 531-532. pp. 156-157.

Bouazza, T. (5-6-2018). Preliminary Introductions in Philosophy and Its Trends (First Episode) (Vol. 3). YouTube video: Nama Center for Research and Studies. Minute 43:45.

Cook, M. (2015). Women Claiming Islam's Legacy, translated by: Randa Abou-Bakr. Cairo: National Center for Translation. p. 107.

Elmessiri, A. (1999). The Issue of Women Between Liberation and Female-Centricity. (1st ed.). Cairo: Nahdet Misr. p. 20.

Group of Researchers. (2003-2004). Women in Contemporary Arabic Discourse, edited by: Noha Bayoumi and Nahwand Al-Qadri. Ninth Book. Lebanon: The Western Cultural Center. p. 375.

Jad'an, F. (2010). Outside the Flock: A Study on Rejectionist Islamic Feminism and the Temptations of Freedom. Beirut: Arab Network for Research and Publishing. (1st ed.). pp. 47-48.

Manhaji, I. (2005). Muslims and Free Thinkers: When Did We Stop Thinking. (1st ed.). Germany: Dar Al-Jamal Publishing. pp. 242-225.

Mernissi, F. The Political Harem: The Prophet and Women, translated by: Abdel Hadi Abbas. Damascus: Dar Al-Hassad. p. 199.

Rhouni, R (2010) secular and Islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi. London. p. 243.

Saleh, A. (2013). The Epistemological Dimensions of Islamic Feminism in Feminism and the Islamic Perspective: New Horizons for Knowledge and Reform. Cairo: Women and Memory Forum. p. 15.

Shahrour, M. (2016). Guide to the Contemporary Reading of the Holy Quran. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Saqi. p. 39.

The Holy Quran.

Wadud, A (١٩٩٩)Quran and Woman. New York: oxford .p.8.

Wadud, A. (2012). A Study on the Quran and Sexuality, translated by: Randa Abou-Bakr. Cairo: Women and Memory Forum. p. 256.

Yaseen, A. (2019). Theology. UAE: Mominoun Without Borders Foundation. pp. 33-43-48.

Zarandi, S.M. (1420 H). Studies in the History and Sciences of the Quran. (Vol. 1). (1st ed.). Network of Thought for Electronic Books: Islamic Publishing Institution. p. 176.