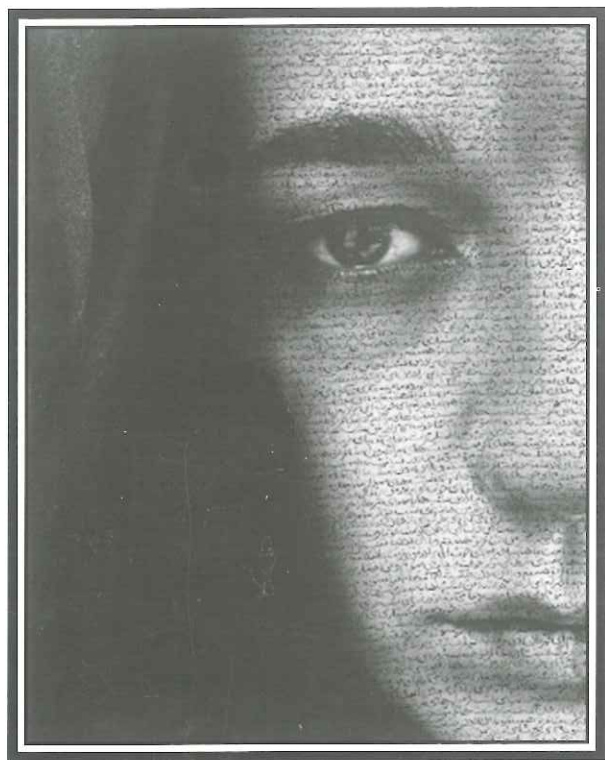


مكانة المرأة في الإسلام في ظل تأويل آية القوامة
منظور فلسطيني



مي البزور

مكانة المرأة في الإسلام في ظل تأويل آية القوامة منظور فلسطيني

مي البزور

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
رام الله - فلسطين

٢٠١٣

**The Status of Women in Islam:
Interpreting Ayat al-Qiwama from a Palestinian Perspective**

May al-Bzour

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine

2013

ISBN: 978-9950-312-76-0

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥-٢-٩٧٢، فاكس: ٢٨٥-٢-٩٧٢

البريد الإلكتروني: muwatin@muwatin.org

٢٠١٣

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هنرش بل - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع

رام الله - هاتف ٩١٩٠٩٦٦ - ٢٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

هذه السلسلة

تهدف هذه السلسلة إلى التعريف بنتائج عدد من رسائل الماجستير التي قُدمت في الجامعات الفلسطينية لنيل درجة الماجستير، وتتناول موضوعات تعنى بها مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، وبخاصة تلك الرسائل التي حصلت على منح في المسابقات السنوية التي بدأتها المؤسسة منذ العام ١٩٩٦، والتي هي جزء من برنامجها.

كما تهدف هذه السلسلة إلى تشجيع نشر رسائل الماجستير، أو بعض منها، وبخاصة تلك التي تسهم في إلقاء الضوء على ظواهر مجتمعية محددة وتساعد في تفسيرها وتبيان أسبابها، أو تشكل إسهاماً جديداً وإضافة نوعية في حقل من حقول العلوم الاجتماعية، وبخاصة تلك المتعلقة بالتحول السياسي والاجتماعي والمؤسساتي والقانوني نحو ديمقراطية المجتمع الفلسطيني أو المجتمعات العربية، ومقومات ذلك.

وتعرض مقترحات الرسائل التي تتقدم إلى المسابقة السنوية التي تعقدها مواطن، والتي يعلن عنها في الصحف المحلية، إلى لجنة تحكيم تضم باحثين ومختصين في مجال هذه المسابقات، ليتم بعد ذلك اختيار عدد محدد منها لغرض الدعم الجزئي، ومن ثم إمكانية نشرها بعد التحكيم.

وفي كل الأحوال، تبقى هذه الرسائل بعد نشرها إسهاماً طلابياً في مرحلة محددة من مسيرتهم العلمية، حتى لو تميز بعضها بموجب المعايير المتعارف عليها للإسهام العلمي في الجامعات المرموقة.

الناشر

الورود

أهدي هذه الأطروحة إلى أمي؛ الإنسانة الرائعة الحكيمة الحنونة، التي زرعَتْ في داخلي كل ما هو رقيق وجميل وواقعي في الوقت نفسه. أمي، تلك الكلمة التي لم أفهم معناها إلا بعد أن أصبحتُ أمًّا.

وأهدي هذه الأطروحة إلى أبي الغالي على روعي كثيرًا، الذي زرع في داخلي حبَّ العلم والمعرفة والاستقامة، والذي لم يتوقف في يوم من الأيام عن تشجيعي الدائم لطلب العلم. أبي، حُبِّي الأول.

وأهدي هذه الأطروحة إلى حُبِّي الثاني، وصديقي الأبدي الذي يشاطرنني هموم هذه الحياة وتحدياتها؛ سامر.

وأخيرًا، أهدي هذه الأطروحة إلى ابنتي الصغيرتين؛ مايا وتيا، أجمل ما في الحياة، لأجلكما سأزرع الورود دائماً.

شكر

كل الشكر والتقدير والاحترام إلى الدكتور زهير الصباغ، مُعَلِّم الإنسانية، أشكرك أستاذي على المجهود الذي بذلته في الإشراف على الأطروحة. كما أتقدم لك وللدكتورة رندة ناصر بجزيل الشكر على كل ما علمتاني إياه في سني الدراسة الجامعية. فأنتما لم تعلماني علماً فحسب، بل علمتاني طريقة حياة، أشكركما على وجودكما في هذه الحياة.

كما أتقدم بالشكر وكل التقدير إلى الدكتور مصلح كناعنة؛ لملاحظاته القيّمة ودعمه المتواصل، وللأستاذ ناجح أبو شمسية على نبلة وتعاونيه، ولجميع أعضاء دائرة علم الاجتماع والإنسان في جامعة بيرزيت، التي احتضنتني لمدة عشر سنوات. وأتقدم بالشكر والعرفان لكل أستاذ وأستاذة فيها، لأن كل واحد منهم قد منحني علماً وتجربة لا يقدران بثمن.

وأتقدم كذلك بجزيل الشكر والعرفان لـ مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

١١	مقدمة
١٥	توطئة
٢٩	الفصل الأول: البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في شبه الجزيرة العربية، وحياة النبي محمد (ص) قبل الإسلام
٥١	الفصل الثاني: مكانة المرأة قبل الإسلام في مدينتي مكة ويثرب
٨٧	الفصل الثالث: مكانة المرأة بعد الإسلام
١٤٣	الفصل الرابع: الفكر النسوي الإسلامي الموقف من آية القوامة ومن ضرب الزوجات
١٦٩	الفصل الخامس: مشكلة البحث الميداني تحليل ونقاش البيانات والاستنتاجات
٢١٩	الملاحق
٢٣١	الهوامش
٢٩٣	المصادر والمراجع

مقدمة

نشهد في أيامنا الحالية اهتماماً عالمياً متزايداً في البحث في قضايا المرأة، وبخاصة تلك المتعلقة بالمواقف الثقافية في المجتمعات المختلفة تجاه مكانة النساء فيها وحقوقهن. وعربياً، نشهد كذلك تنامياً واضحاً للتيارات الإسلامية الإصلاحية المطالبة بتحرير المرأة من التفسير الرجعي السلفي للنصوص الدينية الإسلامية، يصاحبه تنام أيضاً في التيارات والحركات الإسلامية السلفية الداعية إلى عزل النساء وعودتهن للمنازل.

كُتب العديد من الدراسات التي تناولت موضوع مكانة المرأة العربية في السياق الإسلامي، كما جرت مقاربات عديدة بين مكانتها قبل الإسلام ومكانتها بعد انتشار الدعوة الإسلامية وتأسيس المجتمع العربي الإسلامي.

يعالج هذا الكتاب ظاهرة ضرب الزوجات كما وردت في النص القرآني الذي يجيز للرجل ضرب زوجته في حالة نشوزها، والذي يقرّ بقوامة الرجال على النساء. إذ ترتبط ظاهرة ضرب الزوجات بمكانة كل من المرأة والرجل في الإسلام، وبالتغيرات الجذرية التي طرأت على مكانتهما قبل ظهور الإسلام. ولذلك، فإن معالجة ظاهرة ضرب الزوجات تبقى منتقصة إذا تم عزلها عن سياقها التاريخي-الاجتماعي، وتم التعامل معها من خلال النصوص الدينية فقط.

إن البحث في نص قرآني جاء قبل حوالي أربعة عشر قرناً، لا يأتي عبر

إخراجه من السياق الاجتماعي الثقافي الاقتصادي الذي جاء فيه. وهذا استلزم إجراء بحث حول مكانة المرأة في الدين الإسلامي، من خلال تتبع تاريخي للمتغيرات البنوية الاجتماعية والاقتصادية التي تراكمت مع نشأة الإسلام؛ ويرجع هذا الربط لكون المواقف الاجتماعية-الثقافية المختلفة والعلاقات الإنسانية، مرتبطة بواقع البنية الاقتصادية-الاجتماعية، وتتغير وتتبدل بوتيرة أقل سرعة من التغيرات التي تحدث على البنية الاقتصادية الاجتماعية.

تم تقديم مقارنة تاريخية سوسيولوجية نقدية بين العديد من التحليلات النسوية المتباينة التي صاغها مفكرون ومفكرات نسويون/ات عرب عن مكانة المرأة في الدين الإسلامي، وعن المفاهيم التي وردت في النصوص الإسلامية القرآنية، من خلال رصد واقع المرأة العربية قبل نشأة الدعوة الإسلامية وبعدها في كل من مدينتي مكة ويثرب في شبه الجزيرة العربية، وذلك من خلال سياق تاريخي-اجتماعي للمجتمعات العربية التي سادت قبل نشأة الإسلام وبعدها.

وتم توجيه النقد إلى طروحات الباحثين والباحثات من النسويين العرب، الذين أهملوا أو تجاهلوا وجود اختلاف في السياق الاقتصادي-الاجتماعي-السياسي بين مجتمع مدينة مكة ومجتمع مدينة يثرب. لقد تناول هؤلاء ظاهرة ضرب الزوجات دون ربطها بالشروط الاقتصادية-الاجتماعية التي كانت سائدة في مدينتي مكة ويثرب عند نشأة الدعوة الإسلامية. ويبين الكتاب الحالي وجود تناقضات هائلة حول رؤية وتفسير مكانة المرأة في مؤسسة الزواج التي كانت سائدة قبل نشوء الإسلام. فبعض الباحثين والباحثات النسويين العرب أشاروا إلى وجود دونية المرأة وتبعيتها للرجل في مؤسسة الزواج. وأظهر البعض الآخر تمتعها بحريات وحقوق اجتماعية مهمة؛ مثل حق اختيار الزوج، وحق الطلاق منه.

تشكل هذه المقاربة النقدية مرجعية تاريخية، تحليلية، سوسيولوجية للظروف التي جاء بها النص القرآني المقرّ بقوامة الرجال على النساء،

الذي يسمح للأزواج بضرب النساء. وماله من أهمية بالغة في فهم نص آية القوامة، وفهم مكانة المرأة في القضايا الجندرية في الدين الإسلامي. وهذا، بدوره، سيشكل مرجعية ضرورية من أجل فهم الخلفية الثقافية والدينية لمواقف المبحوثين/ات تجاه نص آية القوامة.

يأتي القسم الثاني من هذه الدراسة لرصد المواقف المجتمعية في الضفة الغربية لدى البعض من النساء ورجال الدين. فقد تم إجراء بحث ميداني، اعتمد فيه الأسلوب الكيفي في جمع البيانات، عن طريق مقابلات ممنهجة تم إجراؤها مع عينة من المبحوثين وبلغ عددهم عشرة أشخاص، خمسة من الرجال وخمس من النساء، يشغلون مناصب دينية ومناصب لها علاقة بالوعظ والإرشاد الأسري برؤيا دينية إسلامية. وتم رصد المواقف الثقافية لدى أفراد العينة تجاه هذه الظاهرة، وتم تفسير وتحليل مواقف المبحوثين تجاه المفاهيم المختلفة الواردة في نص الآيات القرآنية، وهذه المفاهيم هي: القوامة، التفضيل، نشوز الزوجة، نشوز الزوج، وصولاً إلى مواقفهم من النص القرآني المتعلق بالسماح بضرب النساء الوارد في الآية ذاتها، لما لهذه الآية من أهمية بالغة في تحديد معالم وشكل العلاقة بين الجنسين وفقاً للرؤية الإسلامية، التي ارتكزت عليها معظم التشريعات الدينية المقررة بعدم أهلية المرأة بكافة القضايا المجتمعية الجندرية المتعلقة بالأسرة، وقضايا الزواج. ولقد تم الحصول على موافقة خطية من قبل المبحوثين/ات، تظهر موافقتهم على نشر أسمائهم/ن، وإجاباتهم/ن على أسئلة الدراسة.

كما يعالج الفصل الرابع من الكتاب ظاهرة النسوية الإسلامية التأويلية الحديثة الظهور بين الباحثين والباحثات العرب النسويين، من خلال تقديم التأويلات المختلفة لآية القوامة، ولضرب الزوجات الواردة في النص القرآني، التي حاول مقدموها الإصلاحيون الخروج بحل تقديمي من خلال تقديم تفسير تقديمي لنص الآية. وبنيت على هذا الحل محاولة لصياغة تشريع إسلامي ينفي تعرض النساء والزوجات للضرب في أي حال من الأحوال. وبهدف التأكيد على الهوية الإسلامية العربية

مقابل الاتّهامات الاستشراقية الغربية التي تنعت بها الثقافة العربية الإسلامية، والتي منها وجود نص قرآني يقرّ بدونية النساء. وتم ذلك في وقت تزامن فيه تنامي التيارات السلفية الرجعية الإسلامية التي تلوح بدونية النساء ومكانتهن في الدين الإسلامي.

يعتمد هذا الكتاب على منهجية سوسيولوجية تحليلية نقدية تاريخية مقارنة، من حيث محاولتها مقارنة وتحليل نصوص إسلامية نسوية متباينة تناولت آية القوامة وظاهرة ضرب الزوجات. وهي أيضاً اجتماعية - تاريخية لكونها ركزت على الأبعاد الاجتماعية، والاقتصادية، والطبقية لفترة نشأة الإسلام، بهدف:

١. محاولة كشف وجود أو عدم وجود توافق في الممارسات الإسلامية مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في فترة نزول آية القوامة.

٢. إظهار ما كتبه المفكرون/ات العرب من النسويين/ات الإسلاميين/ات عن واقع المرأة العربية في الإسلام، الذين أحجموا عن وضع ذلك ضمن سياق اقتصادي-اجتماعي كان سائداً في كل من مجتمعي مدينتي مكة ويثرب.

٣. محاولة الكشف عن علاقة الإسلام بكلا النظامين الأبوي والأمومي السائدين في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

توطئة

إن الاهتمام بموضوع العنف ضد المرأة، بدأ، عالمياً، بالظهور في السبعينيات والثمانينيات، في مؤتمر المكسيك (١٩٧٥) وكوبنهاجن (١٩٨٠)، ومن ثم في مؤتمر المرأة الذي أقيم في نيروبي، والذي أوضح أن العنف ضد المرأة هو من أهم معوقات السلام والتنمية والمساواة.^١ وقد تجلّى هذا الاهتمام عند قيام الجمعية العامة للأمم المتحدة بتبني وثيقة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في العام ١٩٩٣، التي تعرض لأول مرة معايير أساسية للتعرف على ظاهرة العنف وأشكال العنف الموجه ضد النساء، كما تشير إلى ضرورة اتخاذ الإجراءات اللازمة من أجل القضاء على العنف ضد المرأة.^٢ وفي هذا السياق، توضح الباحثة رندة سنيورة أن ظاهرة العنف ضد المرأة "لم تحظ بالاهتمام الكافي إلا مؤخراً، عندما دأبت النساء على ربط حقوق المرأة بحقوق الإنسان، واعتبار العنف انتهاكاً صارخاً لحقوقها الإنسانية الأساسية".^٣

فظاهرة العنف ضد المرأة ظاهرة عالمية لا تقتصر على مجتمع دون الآخر، ولكن تختلف في أشكالها وسياقاتها ودوافع وجودها من مجتمع إلى آخر. ففي بحث أجراه البنك الدولي حول ٣٥ دولة، تبين أن ما بين ربع ونصف النساء اللواتي شملهن التقرير في هذه الدول قد تعرضن للعنف الجسدي من قبل الزوج.^٤ وتقيد دراسة للأمم المتحدة حول نساء العالم في العام ٢٠٠٠ بتعرض امرأة للضرب على يد زوجها أو شريكها كل ١٥ ثانية.^٥ كما تقيد الإحصائيات أن امرأة من بين كل ثلاث نساء في العالم تتعرض للضرب، وهذا ما جاء به الأمين العام للأمم المتحدة

بان كي مون في إحصائيات مأخوذة من حملة عالمية انطلقت في العام ٢٠٠٨ تحت عنوان "يونايت" من أجل إنهاء العنف ضد النساء.^٦

وفي الولايات المتحدة على سبيل المثال، هناك أربعة ملايين حالة عنف ضد النساء تصل إلى مراكز الشرطة سنوياً، و٤ آلاف امرأة تقتل سنوياً على يد أحد أفراد عائلتها.^٧ كما تفيد الإحصائيات أن ٩٥٪ من ضحايا العنف في فرنسا من النساء، وأن ٥١٪ منهن يتعرضن للعنف من قبل الزوج، وتستمر الإحصائيات في فرنسا سنوياً في إعطاء رقم لا يقل عن مليوني امرأة تتعرض للضرب سنوياً، وأن ٩٢٪ من عمليات الضرب بين الأزواج تقع في المدن.^٨ وفي مصر، تتعرض امرأة واحدة من كل ثلاث نساء للضرب من قبل الزوج مرة واحدة على الأقل منذ زواجهن، و٦٩،١٪ من النساء في مصر يتعرضن للضرب في حالة رفضهن معاشرته الزوج، و٦٩،١٪ يتم ضربهن إذا تحدثن مع الزوج بلهجة لا تعجبه، وقد اعتمد هذا البحث على ٧٠٠٠ زوجة في الريف والحضر في مصر.^٩ وفي الأردن، ٤٧٪ من النساء يتعرضن للضرب بصورة دائمة.^{١٠} وفي اليمن تبين إحدى الدراسات الميدانية التي أجريت في مدينة عدن، أن أكثر أشكال العنف العائلي انتشاراً هو العنف الجسدي، ومن نتائج هذه الدراسة: ٧٦،٤٪ من النساء المعنفات اللاتي تم إجراء الدراسة عليهن تعرضن للضرب باليد، فيما تعرضت ٢٣،٦٪ منهن للضرب بالعصي وأدوات منزلية.^{١١}

تعرف ظاهرة ضرب الزوجات من قبل أزواجهن "عنف الشريك الحميم" (Intimate Partner Violence - IPV)؛ على أنها جزء من ظاهرة العنف الأسري، بل أحد أشكال العنف الأسري أو المنزلي الموجه للمرأة، الذي يعرف بأنه "كل قول أو تصرف أو رأي أو علاقة من قبل أفراد الأسرة الذكور والإناث يلحق أذى مادياً أو معنوياً بالمرأة، ويمثل تدخلاً في حريتها، ويحرمها من التفكير والتعبير عن آرائها والسلوك بحرية واستقلالية، وعدم معاملتها كعضو حر وكفاء في العائلة، أو يحولها إلى وسيلة أو أداة لتحقيق أهداف أفراد العائلة الذكور".^{١٢}

وبالنسبة إلى انتشار هذه الظاهرة في المجتمع الفلسطيني، فإن مسح العنف الأسري في الأراضي الفلسطينية ٢٠٠٦، يفيد بأنه خلال العام ٢٠٠٥، تعرضت ٢٣٪ من النساء اللواتي سبق لهن الزواج في الأراضي الفلسطينية للعنف الجسدي، و٤٠,٧٪ منهن أفدن بتعرضهن له أكثر من ٣ مرات، و٤,٢٪ أفدن بممارسة العنف الجسدي ضد أزواجهن ولو مرة واحدة خلال العام ٢٠٠٥. وتفيد الدراسة أيضاً بأنه ما بين النصف إلى ثلاثة أخماس النساء يعارضن ضرب الزوج لزوجته بغض النظر عن التصرفات التي تقوم بها الزوجة، ونسبة الموافقة على ضرب الزوج لزوجته أعلى في قطاع غزة منها في الضفة الغربية.^{١٣}

وفي بحثين مختلفين قام بهما محمد الحاج يحيى (١٩٩٧، ١٩٩٩) في فلسطين،^{١٤} شملا ٤٢٥ امرأة متزوجة، و٤٨٩ رجلاً من مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة، بهدف التعرف على "آراء ومفاهيم الرجال والنساء الفلسطينيين نحو مشكلة الاعتداء على الزوجات"، تبين أن "٤٧٪ من الرجال و٣٥٪ من النساء يؤيدون ضرب الزوج لزوجته إذا لم تطعه، وأن ٤٩٪ من الرجال و٤٣٪ من النساء يتهمون الزوجة بأنها المسؤولة الوحيدة عن اعتداء زوجها عليها، وأنه من المؤكد أنها فعلت شيئاً ما استفزت به زوجها".^{١٥}

وفي دراسة قام بها مروان خواجا (٢٠٠٧) في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في الأردن، حول مواقف الرجال والنساء من ضرب الزوجات،^{١٦} مستخدماً فيها أداة قياس تعرض ٨ حالات افتراضية من الممكن أن يراها المبحوثون أنها تبرر ضرب الزوجات، جاءت النتائج كما يلي: ٦٠,١٪ من الرجال يؤيدون ضرب الزوجات على الأقل في حالة واحدة من الحالات الافتراضية الثماني، وبالنسبة للنساء ٦١,٨٪ يؤيدن ضرب الزوجات أيضاً على الأقل في حالة واحدة من الحالات الافتراضية الثماني. وقد وجد خواجا أن تأييد النساء لضرب الزوجات جاء مرتبطاً بكونهن ضحايا للعنف من قبل الشريك الحميم (IPV)، وهذا يعني أن النساء الضحية لهذا العنف أكثر قبولاً لضرب الزوجات من

النساء اللواتي لم يتعرضن لعنف الشريك الحميم. ومن المثير للاهتمام أن هذا العامل كان هو الوحيد المؤثر على مواقف النساء من ضرب الزوجات عندما تم ضبط عدد من العوامل الديموغرافية والاجتماعية. أما بالنسبة للرجال، فإن تأييدهم لضرب الزوجات جاء مرتبطاً بعوامل عدة، أهمها تاريخ الرجل من ضرب الزوجات (Men's previous experience of abuse)، والعمر، والمشاركة في قوة العمل، ونظرة الرجل إلى استقلالية المرأة.

وأوضح خواجه أن تاريخ كل من الرجال والنساء في ممارسة العنف (من قبل الرجل) والتعرض للعنف (الضحايا من النساء)، كانا العاملين الأكثر تأثيراً على مواقف الرجال والنساء من ضرب الزوجات. وأخيراً استنتج خواجه في تحليله للنتائج أن قيم النظام البطريركي هي التي تؤثر على قبول الرجال والنساء لضرب الزوجات، إذ يقول: "هذه النتيجة تقدم تفسيراً منطقياً لكيفية قبول المعايير الاجتماعية للعنف، وتعزيزه، والحفاظ على هذه المعايير في ظل السلطة الأبوية".^{١٧} ثم يستطرد خواجه فيقول إن النساء في المجتمعات البطريركية يتقبلن ضرب الزوجات أكثر من الرجال، بعكس المجتمعات الغربية التي يتقبل فيها الرجال ضرب الزوجات أكثر من النساء. ويدعي خواجه كذلك أن تقبل النساء لضرب الزوجات أكثر من الرجال يرجع إلى واقع النساء في هذه المجتمعات البطريركية، التي لا توفر أي نوع من الحماية أو البديل للزوجات المعنفات، وبالتالي تجد النساء المعنفات أنفسهن مضطرات لأن يتقبلن ضرب الزوجات كطريقة لتخفيف الألم عليهن من خلال وجود مبررات لهذا الضرب.

ويتفق محمد الحاج يحيى مع مروان خواجه في هذا الطرح، إذ أوردت رنده سنيورة أن دراسات الحاج يحيى تشير إلى:

أن الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني تعزز لدى كل من الرجل والمرأة معاً توجهاً نحو "تبرير" قضية ضرب الزوجات، وبخاصة في بعض الحالات، ومن ضمنها عدم الطاعة، وعدم احترام الزوج

وتحدي "رجولته"، وزنا الزوجة ... الخ. ويتضح أن مواقف وتوجهات النساء والرجال في المجتمع الفلسطيني تتجه أيضاً نحو لوم الزوجة وتحميلها المسؤولية واعتبارها المسبب لعنف الزوج، إما بسبب تحديها له، وإما استفزازها له، وإما لعدم القيام بواجباتها، وغيرها من التبريرات.^{١٨}

وبهذا الاتجاه تعلق الباحثة رندة سنيورة على نتائج هذه الدراسات بأن "هذه التبريرات تعود للثقافة الذكورية في المجتمع الفلسطيني، والممارسات التقليدية المميزة التي تعزز الأدوار النمطية للمرأة، وتعزز المفاهيم والمعتقدات الاجتماعية التي ترى المرأة في مرتبة أدنى من الرجل".^{١٩}

بيد أننا إذا تمعنا في نتائج دراسة خواجه، نجد أنها تختلف عن الطرح الذي يدعي أن قبول النساء لضرب الزوجات هو نتيجة للقيم البطريركية، وذلك لأن موقف النساء من ضرب الزوجات يتأثر فقط بكونهن ضحايا لعنف الشريك الحميم، ولم يجد خواجه أي ارتباط مع عوامل أخرى، وبخاصة مع الموقف من استقلالية المرأة كمؤشر للبطريركية عند الأفراد. إذاً، نتائج دراسة خواجه تظهر أنه بالفعل لا يوجد أثر للمعايير والقيم الاجتماعية على موقف النساء من ضرب الزوجات كما يدعي خواجه في الاستنتاجات. وبكلمات أوضح، يتبين أن موقف النساء غير متأثر بعوامل ثقافية تعزز دونية المرأة، وإنما هو مرتبط فقط بتعرض المرأة للعنف الفعلي، ما يعنى أن الموقف له علاقة بواقع الظاهرة وليس بالأبوية والبطريركية. وعليه، يصبح من الصعب الادّعاء بأن الثقافة الذكورية هي العامل الأقوى في تبرير موقف النساء في تأييدهن لضرب الزوجات.

أما بالنسبة لموقف الرجال من ضرب الزوجات، فقد أظهرت دراسة خواجه أن هذا الموقف يتأثر بموقفهم من استقلالية المرأة كمؤشر لمستوى البطريركية عند الفرد؛ أي أن الرجال الأقل دعماً لاستقلالية المرأة هم أكثر قبولاً لضرب الزوجات، ويكون ذلك مضافاً إلى تأثير

العوامل الأخرى (تاريخ الرجال في الاعتداء، والعمر، والمشاركة في قوة العمل). ولكن، هل موقف الرجال من استقلالية المرأة، الذي لم يكن العامل الأكثر تأثيراً على قبولهم لضرب الزوجات، هو الذي يقيس المعايير والقيم البطريركية، وهو الذي يوضح أن سبب تأييد الرجال لضرب الزوجات هو الثقافة الذكورية وقيم المجتمع البطريركي كما جاء في مناقشة خواجا للنتائج؟

إن الإدعاء أن مواقف الرجال والنساء من قضية ضرب الزوجات لا تتأثر بالثقافة المحيطة بحاجة إلى فحص إمبريقي أكثر شمولية مما تم إجراؤه في الدراسات الحالية، ليكشف أثر الثقافة بأبعادها المختلفة وليس فقط من خلال بعد واحد، وهو موقف الرجال من استقلالية المرأة. بجانب ذلك، يجب التطرق إلى الظروف الاقتصادية والسياسية التي تمارس فيها الثقافة والعادات والتقاليد.^{٢٠}

إن ما يلفت النظر أيضاً في دراسة خواجا هو أن نتيجة الدراسة توضح أن ٦٠,١٪ من الرجال، و ٦١,٨٪ من النساء، يؤيدون ضرب الزوجات على الأقل في حالة واحدة من الحالات الثماني الافتراضية في الدراسة. إلا أن الباحث يتغاضى عن الحقيقة المهمة الأخرى التي يمكن أن تقرأ في هذه الإحصائيات؛ ألا وهي أن ٤٠٪ و ٣٩٪ من الرجال والنساء لا يؤيدون ضرب الزوجات، وهذه حقيقة أستنتج منها أن مجتمع الدراسة هو مجتمع انتقالي وشبه بطريركي، لأن الدراسة تظهر أن أكثر من ثلث المبحوثين لا يؤيدون ضرب الزوجات لأي سبب كان.

ويمكن القول إن الباحث مروان خواجا، قام بدراسته بقياس قيم المجتمع البطريركي من خلال رصده لموقف المبحوثين تجاه بعد واحد فقط؛ وهو استقلالية المرأة. ولم يقم خواجا بإضافة أبعاد أخرى للتعبير عن البنية البطريركية أو لقياس قيم البطريركية لدى المبحوثين، مثل البعد الديني، وبخاصة أن الباحث خواجا يجد أن الدين الإسلامي، من أهم الروافد الأساسية للثقافة البطريركية في المجتمع العربي الإسلامي.

وفي هذا الاتجاه، يتطرق البعض من الباحثين إلى قيام الإسلام بتعزيز العنف ضد المرأة، وتعزيز البنية البطريركية في المجتمع العربي الإسلامي، من خلال ذكرهم نص آية القوامة، الذي ورد في الآية ٣٤، من سورة النساء: "الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً".

جاء في دراسة تحليلية حول العنف ضد المرأة، قام بها الباحث إبراهيم المصري: "إن الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني هي ثقافة عربية إسلامية، وبالتالي فإن الكشف عن النظرة السائدة تجاه المرأة في الفكر الإسلامي هي مهمة أساسية من أجل فهم المكانة التي تحظى بها المرأة في المجتمع".^{٢١} ويرى المصري أن اضطهاد المرأة في المجتمع يتم دعمه من خلال بعض المعتقدات الدينية، فاصلاً في اعتقاده بين النص القرآني من جهة، وتفسيراته المختلفة من جهة أخرى، إلا أنه يعود إلى ذكر بعض النصوص الدينية التي تشير -وفقاً لاعتقاده- إلى تعزيز مكانة الرجل وسيطرته على المرأة بالأخص، مثل آية القوامة، إذ يقول تعقيباً عليها: "القوامة تعطي أفضلية وأسبقية للرجال، والنص واضح وصريح، وبالتالي تفوق الرجل على المرأة يأخذ، إضافة إلى شرعيته الثقافية المترسخة، شرعية دينية مقدسة وروحانية يكون نقاشها في الكثير من الأحيان بمثابة خروج عن المقبول".^{٢٢}

يتناقش الكتاب فهم النساء ورجال الدين والمفكرين الإسلاميين للقوامة، فهل يعني هذا النص فعلاً أفضلية الرجل وأفضليته على المرأة؟ وهل نقاش هذا النص مع بعض المرجعيات الدينية، يعد خروجاً عن المقبول بالنسبة لهم كما يدعي الباحث المصري؟ هذه بعض الأسئلة التي ستجيب عنها هذه الدراسة.

تشير دراسة المصري إلى أن نص آية القوامة يشير بشكل صريح إلى الأمر بضرب المرأة في حالة عدم طاعتها للرجل. فهل فعلاً تتفق

المرجعيات الدينية بأن النص المقدس يبيح ويسمح بضرب الزوجة إذا لم تطع زوجها؟ وما هي هذه الطاعة التي تستحق التأديب من قبل الزوج؟

وبما أن الدين الإسلامي يشكل أحد الروافد الأساسية للثقافة العربية والفلسطينية، والرافد الأساسي لقانون الأحوال الشخصية في المجتمع الفلسطيني، وجدت أنه من الأفضل العودة إلى بعض المرجعيات الدينية في فلسطين من رجال ونساء في مناصب دينية، من أجل التعرف على فهمهم لقوامة الرجل على المرأة، وفهمهم لقضية التفضيل بين الجنسين في النص القرآني، وتفسيرهم لنشوز الزوجة مقارنة بنشوز الزوج، وفحص ما إذا كانت هذه الآية تشير إلى كل من: طاعة الزوجة لزوجها، حق الرجل في تأديب زوجته إذا لم تطعه، حق الرجل في ضرب زوجته، الأسباب التي تستدعي الضرب والتأديب. إضافة إلى الإجابة عن التساؤل التالي: هل يمنح الإسلام صفة القداسة على حق الرجل بضرب زوجته؟

يتعرض الكتاب، كذلك، لموقف النساء ورجال الدين من الفتوى الإسلامية التي أثارت خلافاً كبيراً بين الفقهاء المسلمين العام ٢٠٠٨، والتي تجيز للنساء ضرب أزواجهن إذا تعرضن للضرب من قبلهن. وكان من أطلق هذه الفتوى هو عضو مجلس الشورى السعودي الشيخ عبد المحسن العبيكان، ثم تلقت هذه الفتوى الدعم من تركيا على يد القيادي الإسلامي التركي المقيم في الولايات المتحدة الأمريكية فتح الله غولن.^{٢٢} كما رحب الأزهر بهذه الفتوى، إذ ورد في صحيفة المصري اليوم: "وفيما يتعلق بفتوى الضرب رحب رئيس لجنة الفتوى في الأزهر، الشيخ عبد الحميد الأطرش، بفتويين، سعودية وتركية، تبيحان ضرب الزوجة لزوجها دفاعاً عن النفس في حالات العنف الأسري".^{٢٤} وأضاف الشيخ الأطرش أن لكل إنسان الحق أن يدافع عن نفسه، ولا فرق في ذلك بين رجل وامرأة، لأن الناس متساوون أمام الله.^{٢٥}

يرى الدكتور أحمد السايح، الأستاذ في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، "أنه إذا كان الزوج سيئ العشرة وقام بضرب زوجته، فمن

حق الزوجة شرعاً وقانوناً أن تدافع عن نفسها وأن تبادل عنف زوجها بعنف مثله دفاعاً عن النفس، لأن المرأة والرجل متساويان في الحقوق والواجبات، فالمرأة كالرجل في نظر الإسلام تماماً. لقول الله تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن".^{٢٦}

وفي الوقت نفسه الذي رحب فيه الأزهر بهذه الفتوى، تمت معارضتها بشدة من قبل بعض المراجع الدينية المهمة في الأزهر، فعلى سبيل المثال، نفى الشيخ علي عبد الباقي - أمين عام مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر - هذه الفتوى معلقاً:

إن الدفاع عن النفس مطلوب في كل الأمور ومكفول لكل إنسان، إلا ما يتعلق بالحقوق والواجبات، وهناك حقوق للزوج وواجبات عليه، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بضرب الزوجات تأديباً لهن لأنهن خلقن من ضلع أعوج، مشيراً إلى أن الشرع أباح بنص القرآن الضرب، ولم يبح للزوجة أن ترد أو تضرب زوجها أو تؤذيه.^{٢٧}

رفض الدكتور مصطفى الشكعة - عضو مجمع البحوث الإسلامية - هذه الفتوى قائلاً إنها "مدمرة للبنيان الأسري في الإسلام، واستبدال المودة والرحمة، التي جاء بها الإسلام، بالعنف والضرب...، إن شريعة الإسلام لم تُبَحْ للزوج ضرب زوجته إلا ضرباً معنوياً للتأديب، وإلا تحول الأمر إلى عدوان على الحياة، وهذا يرفضه الإسلام".^{٢٨}

من هنا، يتضح لنا مدى الجدل القائم بين العلماء المسلمين حول هذه الفتوى، وكذلك الاختلافات الفقهية في التعرض لعلاقة الزوجة بزوجها.

ولأن الدراسة تهدف إلى التعرف على مواقف النساء ورجال الدين من ضرب الزوجات، ولأن هذا له علاقة مباشرة بالنص القرآني، وبخاصة بآية القوامة، التي تشير إلى ضرب الزوجات في حالة النشوز، فإنه من الأفضل عدم انتزاع هذه الآية من سياقها الاجتماعي والثقافي الذي نزل فيه هذا النص الديني، من خلال مراجعة معمقة لبعض الكتب التي تطرقت لمكانة المرأة قبل قدوم الدين الإسلامي وبعده.

وما هو مثير للاهتمام هو الاختلاف الشاسع في ما طرحه المفكرون الاجتماعيون والباحثون حول هذه المكانة، فالبعض أشار إلى المكانة المتدنية للمرأة قبل قدوم الإسلام، بوصفه تلك المجتمعات، بمجتمعات الفوضى والانقسام و"الجاهلية"، مثل: (فاطمة المرنيسي، ١٩٩٣؛ خديجة الصبار، ١٩٩٩؛ زينب رضوان، ٢٠٠٤؛ هيثم مناع، ٢٠٠٤)، وبالتأكيد العديد من المفكرين الإسلاميين، مثل: (إبراهيم الجمل، ١٩٩٧؛ محمد عوض، ٢٠٠٠).^{٢٩} والبعض الآخر من الباحثين أشار إلى المكانة المتميزة للمرأة قبل قدوم الإسلام، التي قام الإسلام بانتزاعها منها، مثل (منصور فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ ليلى أحمد، ١٩٩٩؛ مروان العلان، ٢٠٠٨).

ووفقاً آخرون في تقديم تحليل اقتصادي لكلا المجتمعين، لكن دون ربط هذا الواقع الاقتصادي بالعلاقات الإنسانية، والمواقف الثقافية المختلفة في كلا المجتمعين (ليلى أحمد، ١٩٩٩؛ مروان العلان، ٢٠٠٨). بل تحدثوا عن هذه العلاقات وكأنها متشابهة في كافة مجتمعات شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وكذلك وكأنها متشابهة داخل المجتمع الواحد، دون مراعاة لاختلاف المكانة الطبقية للأفراد داخل المجتمع الواحد.

وبناء على هذا، فإنه من الضروري العودة لرصد أوضاع المرأة في المجتمع قبل قدوم الإسلام وبعده، إضافة إلى رصد الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تاريخياً، في مجتمع مدينتي مكة ويثرب، اللتين تشكلان مهد الديانة الإسلامية، وفيهما نشأ نبي هذه الرسالة وتلقى دعوته، وانطلق بها إلى وفاته.

ويأتي هذا الرصد التاريخي على درجة من الأهمية، لتحليل وفهم الموقف الإسلامي من ظاهرة ضرب الزوجات، وبخاصة الموقف الديني من الآية المقررة بقوامة الرجل على المرأة التي تجيز ضرب الزوجات في حالات معينة، من خلال تسليط الضوء على المجتمع الإسلامي الأول، وعلى ممارسات النبي محمد (ص) وعلاقته مع النساء، وموقف النبي (ص) نفسه تجاه ضرب الزوجات.

وهذا لا يأتي عبر إخراج الإسلام من ظروف تكوينه، بل من خلال مناقشة أوضاع المرأة قبل الإسلام وبعده، مع التدقيق في موضوع ضرب النساء، وربطه بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، وبخاصة في مدينة يثرب؛ المدينة المنورة التي تعد العاصمة السياسية الأولى للإسلام. فقد توصلت في دراستي إلى وجود اختلاف في السياق الاقتصادي والاجتماعي، بين كل من مجتمعي مدينة يثرب ومدينة مكة، الذي أدى إلى اختلاف العادات والتقاليد في كلا المجتمعين، إضافة إلى اختلاف العلاقات الإنسانية بين الرجال والنساء فيهما، والذي انعكس بدوره على الدعوة الإسلامية نفسها، وعلى النصوص الدينية فيها، التي جاءت تارة داعمة للمساواة بين الجنسين، وتارة أخرى مفضلة الرجال على النساء. فما يبينه التتبع التاريخي لمكانة المرأة قبل الإسلام، هو وجود ممارسات اجتماعية مختلفة تجاه المرأة، بعض من هذه الممارسات إنما يعبر عن مكانة دونية للمرأة، مثل: تعدد الزوجات، توريث النساء في بعض الأحيان، سبي النساء في الحروب، وبعض الممارسات الجنسية التي انتشرت في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، التي تعبر عن مكانة دونية واضحة للمرأة. والبعض الآخر من الممارسات التي انتشرت في هذه المجتمعات، إنما يعبر عن مكانة جيدة ومتميزة للنساء فيها، كحرية التنقل، وحق العمل، وحصولها على الميراث في بعض الأحيان، وحق الطلاق واختيار الزوج، لدى بعض النساء.

لا يمكن تأييد الأطروحات التي تعامل بها المفكرون والمفكرات والباحثون والباحثات، مع مكانة المرأة قبل الإسلام بشكل مطلق، بالقول إن مكانة المرأة قبل الإسلام كانت متدنية ومهينة، وإن الإسلام هو من أعطى المرأة حقوقها، بعد أن كانت مفقودة في زمن "الجاهلية". وليس صحيحاً كذلك القول إن المرأة قبل الإسلام كانت تتمتع بمكانة مرموقة، ولها العديد من الحريات التي تم انتزاعها منها بسبب الإسلام. وما يقوم به الباحث أو الباحثة هنا ما هو إلا توظيف لبعض الممارسات التي كانت سائدة قبل الإسلام، لخدمة أطروحته متجاهلاً الممارسات الأخرى، ومتجاهلاً أحياناً السياق الاقتصادي والثقافي الذي ظهرت به تلك الممارسة.

يوضح الكتاب، هنا، أن قدوم الإسلام، والممارسات التي فرضها لاحقاً، ما هي إلا انعكاس وتوافق مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في تلك الفترة، ليس إلا. كما أن هذه الدراسة ستظهر اختلاف طرح بعض المفكرين والمفكرات حول الخلفية التاريخية لنشوء الإسلام، حيث أن بعض هؤلاء المفكرين يهتمون الاختلاف في السياق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بين مجتمع مدينة مكة ومجتمع مدينة يثرب، ويتكلم عن المرأة والإسلام بدون مرجعية لهذه الظروف على الإطلاق مثل (فاطمة المرينسي، ١٩٩٣؛ خديجة الصبار، ١٩٩٩؛ وزينب رضوان، ٢٠٠٤).

وبالتالي، يتفق الكتاب مع نصر حامد أبو زيد، في نقده للخطاب الديني، بأن الباحث يجب أن يتحرر من سلطة النصوص؛ أي التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضيفها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها،^{٢٠} وبضرورة التحرر "من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير".^{٢١} وهذا هو أحد أهداف هذا الكتاب الذي يسعى إلى تقديم قراءة نقدية للتأويلات المختلفة التي رصدت مكانة المرأة قبل الإسلام وبعده تاريخياً.

يحتوي الفصل الخامس على تحليل للمنشأ التاريخي للإسلام ولواقع المرأة، وعلى مقارنة نقدية لما قدمه الباحثون/ات والمفكرون/ات العرب، حول مكانة المرأة في الإسلام، مراعيًا وضوح التعبيرات والمفاهيم المستخدمة في البحث قدر الإمكان، بحيث يصبح البحث قابلاً للفهم لمن لا يمتلك أية معرفة عن منشأ الظاهرة الإسلامية.

وختاماً، يتفق هذا الجزء من الكتاب، مع المفكرة النسوية نوال السعداوي بقولها:

لقد شعرت بالأسى والحزن لأن أغلب البحوث في بلادنا أصبحت بهذا الشكل الغريب، غير المفهوم، حتى للباحثين أنفسهم، كأنما هدف البحث هو التقاخر بأكبر عدد من أسماء الفلاسفة بالغرب، دون محاولة

لوضعها في سياقها الزماني والمكاني، مجرد مقولات وعبارات مبتورة من هذا وذاك. تماماً مثل بعض رجال الدين الذين يبترون الآيات والنصوص ويخرجونها من زمانها ومكانها وأسباب تنزيلها.^{٣٢}

الفصل الأول

البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في شبه الجزيرة
العربية، وحياة النبي محمد (ص) قبل الإسلام

الفصل الأول

البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في شبه الجزيرة

العربية، وحياة النبي محمد (ص) قبل الإسلام

يعالج هذا الفصل عدداً من الموضوعات التي تشكل مع بعضها خلفية تاريخية لموضوع الدراسة. ويتناول الفصل في البداية البنية الاقتصادية-الاجتماعية التي كانت سائدة قبل الإسلام في مجتمع شبه الجزيرة العربية. ثم يتناول الفصل ما كان سائداً قبل الإسلام من بنى اقتصادية واجتماعية في كل من مدينتي مكة ويثرب. كما سيعالج هذا الفصل مكانة المرأة ودورها قبل الإسلام في كلا المجتمعين المكي واليثيربي، بتنوعاتهما وتباينتهما، والتغيرات العميقة التي حدثت عليهما نتيجة للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية الطبقية لمجتمع الجزيرة العربية.

وتشكل هذه المواضيع، مع بعضها، سياقاً تاريخياً ضرورياً وخلفية اقتصادية-اجتماعية نستطيع من خلالها إلقاء الضوء على الظروف التي كانت سائدة قبل الإسلام، والتي بدورها مهدت وساعدت في بلورة مفاهيم معينة، عن مكانة ودور وحقوق وشروط وجود المرأة في مجتمع الجزيرة العربية الذي سبق الدعوة الإسلامية. وتعتبر هذه الخلفية وهذا السياق ضروريين من أجل تحليل آية القوامة، من خلال ربطها بالمرأة وشروط وجود المجتمع الذي كانت تعيش في كنفه.

أولاً. نشأة النبي محمد (ص) وزواجه الأول من خديجة بنت خويلد

ولد النبي محمد (ص) القرشي النسب حوالي العام ٥٧١ م،^{٣٢} في مدينة مكة، ونشأ فيها. فقد ولد يتيم الأب، وكان قد فقد أمه وهو في سن مبكرة، فعاش عند جده عبد المطلب،^{٣٤} إلى أن توفي جده وهو في الثامنة من العمر، ثم عاش في كنف عمه أبي طالب،^{٣٥} وأثناء ذلك كان يرفع للناس مواشيهم، وقد وصف في الفترة التي سبقت الإسلام بأنه الصادق الأمين.^{٣٦}

في عمر الخامسة والعشرين تغيرت حياة النبي محمد (ص) بسبب زواجه من السيدة خديجة بنت خويلد العام ٥٩٥ م، وأود التنويه إلى ضرورة التوقف عند هذه الشخصية النسائية المهمة في حياة النبي محمد (ص)، لما تقدمه من تصور لأوضاع المرأة قبل الإسلام وأثناء نشأته. إذ كانت السيدة خديجة بنت خويلد في عمر الأربعين عند زواجها منه، كما أنها أرملة ثرية،^{٣٧} ذات نسب مرموق، فهي تنتسب إلى إحدى عشائر قريش التي تسمى "قريش البطاح".^{٣٨} وهي شخصية نسائية معروفة بعملها بالتجارة، وبخاصة إلى بلاد الشام. ووفقاً لكتب السنة النبوية المشهورة مثل سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري، عرف عن السيدة خديجة أنها "كانت تستأجر الرجال وتدفع المال مضاربة".^{٣٩}

كما أنها تزوجت مرتين قبل النبي محمد (ص).^{٤٠} وكان النبي (ص) قبل زواجه منها يعمل بالتجارة لديها، وتعرفت من خلال عمله لديها على أخلاقه الحسنة، إذ يقول أحد الكتاب الإسلاميين: "عرفت خديجة فضل محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه خير البشر وأنه إنسان صاحب إمكانيات وقدرات خاصة، لذا أرسلت خديجة إليه تطلب منه الزواج".^{٤١} وكانت السيدة خديجة متعلمة فقد "قرأت الكتب القديمة، واطلعت على تاريخ الأنبياء، كما كانت على علم باسم جبريل".^{٤٢} وكانت قد اطلعت على الديانة المسيحية واليهودية وما كتب فيهما.

وما يلفت النظر في حياة النبي محمد (ص)، أن الفترة الواقعة بين عمر الخامسة والعشرين والأربعين، قد اتسمت بالغموض كما يدعي هيثم المناع، إذ يقول أن هذه الفترة هي الأكثر غموضاً في حياة النبي محمد (ص)، بسبب قلة الحوادث والأخبار المنقولة عنها، باستثناء مشاركة النبي محمد (ص) للحنفاء،^{٤٢} في اختلائهم بشعاب مكة، وحوادث أخرى تشير إلى وصوله إلى جرش والقدس وبصرى ولقائه الراهب بحيرا فيها.^{٤٤}

إن وجود مثل هذه الشخصية النسائية القادرة، ما هو إلا دليل حي يشكك بالطرح الذي يصف المجتمعات قبل الإسلام بالجاهلية والتخلف وإقصاء النساء كلياً من الحياة العامة ومن العمل والتجارة وحرية الحركة. والسؤال هو هل كانت حال نساء مدينتي مكة ويثرب كحال خديجة بنت خويلد، أم أنها حالة استثنائية؟

للإجابة عن هذا التساؤل يجب بداية رصد الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لكلا المجتمعين المكي واليثربي، من أجل توضيح دور المرأة ومكانتها الثقافية في تلك المجتمعات. ويعتقد الكاتب هيثم مناع أنه: "لا يمكننا تتبع مسيرة حقوق المرأة (و/أو الرجل) فقط عبر البناء الأسطوري والأيديولوجي للأبوية، وإن كان هذا البناء يؤثر بشكل حاسم كما يتأثر، بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي والمنظومة الاجتماعية السياسية".^{٤٥}

ثانياً. الواقع الاقتصادي الاجتماعي وتغيراته في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

ليس من السهل معرفة حقيقة طبيعة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في هذه الفترة نتيجة الاختلاف الكبير في طرح العلماء، حيث تشير الباحثة ليلي أحمد إلى تنوع المجتمعات، والأنماط الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل قدوم الإسلام.^{٤٦} بينما ترى الباحثة فاطمة المرنيسي أن مجتمع شبه الجزيرة العربية كان "مجتمعا عبودياً، ينقسم

فيه الأفراد إلى صنفين: الأحرار والعبيد^{٤٧}. فقد اعتبرت المرنيسي أن مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كان متجانساً، ومشاركاً بنمط اقتصادي واحد.

واعتماداً على أطروحات أخرى، (ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ برهان الدين دلو، ٢٠٠٤)، نرى أن النمط العبودي لم يتشكل كنمط سائد ووحيد في أرجاء الجزيرة العربية، بل على العكس لقد شكل مجتمع الجزيرة العربية خليطاً لأنماط اقتصادية عدة، منها ما هو قائم على الزراعة كمدينة يثرب، ومنها ما هو قائم على التجارة والتبادل السلعي والنقدي كما هو الحال في مدينة مكة، ومنها ما هو قائم على الغزو، كما هو الحال في القبائل البدوية الأخرى في شبه الجزيرة العربية.

وتجدر الإشارة هنا إلى تأثير كل من النمطين الزراعي والتجاري، بالدور البارز لنمط البداوة والحضور الواضح للقبيلة والغزو، الذي بدوره كان أساس نشوء العبودية في مجتمع شبه الجزيرة العربية ككل. فمن المعروف أن شبه الجزيرة العربية في تاريخها القديم لم تكن مصدراً للمواد الخام، ويقول الحيدري إن ذلك استناداً إلى فترة ما بعد "الانحسار الجليدي الذي مر على الكرة الأرضية وحول الجزيرة العربية إلى صحراء قاحلة ذات مناخ جاف وقاري ... بعد أن كانت أرضاً خضراء غنية بالماء والحيوان والنبات"^{٤٨}. ويبدو أن قلة الموارد في شبه الجزيرة العربية، لم تمكن مجتمع الجزيرة العربية من الانتقال إلى الملكية الخاصة^{٤٩}. لذا فإن نمط البداوة كان هو النمط البارز في منطقة شبه الجزيرة العربية، المتميز بالتنقل الدائم بحثاً عن الماء والمرعى، باستثناء وجود بعض المناطق التي عرفت الاستقرار بعد ظهور الزراعة، ومن ثم التبادل التجاري السلعي، مثل مدينتي يثرب ومكة والطائف ومدن اليمن الزراعية التي عرفت حضارات مستقرة بسبب خصوبة أرضها^{٥٠}. وخلال فترات تاريخية طويلة، حدث الانتقال التدريجي للجماعات البدوية في منطقة الجزيرة العربية وما حولها إلى مرحلة العبودية الجماعية. ويبين الباحث هيثم مناع أن

هذا الانتقال حدث عبر بداية: "صراعات القبائل في الجزيرة العربية وأطراف سوريا الطبيعية على الماء والمرعى، ومن أجل تجاوز حقت موارد الحياة بالسلب والنهب والغنائم غزواً أو مصادرة (بقطع الطريق)".^{٥١} ويشكل هذا الانتقال بداية هيمنة "العبودية الجماعية"، والمقصود فيها ظهور وحدة الجماعة وعدم إمكانية الانفصال عن الجماعة المتمثلة في مفهوم القبيلة، كونها أصبحت مركز الحماية الاقتصادية والاجتماعية للأفراد المنتسبين لها.

ويقع تحت ظل هذه الهيمنة إعادة تقسيم العمل بين الإنتاج الإنساني وتأمين موارد اقتصادية للإنسان، بما يتلاءم مع مصالح القبيلة، الذي ينعكس بدوره على تقسيم العمل بين المرأة والرجل، وظهور الهرمية في التركيب الاجتماعي، بسبب القانون القبلي المتمثل في الغزو، وما نتج عنه من اعتبار النساء والأطفال جزءاً من أرباح أو غنائم الرابحين في الغزو. فظهور قانون الغزو ترافق مع تصاعد سلطة القبيلة وهيمنتها على أفراد جماعتها.

ويركز في هذا الصدد الباحث خليل أحمد على فكرة الجماعة، وتكوين الجماعة قبل الإسلام، وسلطتها الثقافية التي انبثقت من أجل دعم قاعدتها الاقتصادية عبر القبيلة، من أجل التأكيد على قيم الانتماء للقبيلة، فيقول: "لعبت الأسيرة العربية دورها البنوي في تكوين الجماعة قبل الإسلام وبعده، وتميزت الروابط العائلية بأهمية خاصة، قوامها التشديد على سلطة الثقافة في حياة الجماعة (العشيرة، القرية ... الخ) بوصفها مركزاً للمعرفة والتفاعلات الإنسانية".^{٥٢} وبالتالي، فقد تحكمت القبيلة في علاقات القرابة والزواج، التي تعني تنظيم علاقات الرجال والنساء الجنسية، بما هو مسموح أو ممنوع وفقاً لمصالح القبيلة. وكمثال على هذه السلطة، التحكم في الزواج، إذ كانت الأفضلية في داخل الجماعة العربية تمنح للزواج الداخلي في القبيلة. ويوضح الباحث خليل أحمد أن سبب هذه الأفضلية يعود إلى "أن هذا النوع من الزواج يضمن للجماعة العائلية وحدتها الثقافية والاقتصادية".^{٥٣}

ومحصلة هذا كله تؤكد وجود نمط البداوة المتمثل في الانتماء للجماعة عبر القبيلة أو العشيرة، متخذاً من الغزو أحد أهم مصادر الثروة، الذي أدى فيما بعد إلى تبلور الانقسام الطبقي بين الأحرار والعبيد، وظهور النظام الهرمي التراتبي، الذي انقسم فيه أفراد المجتمع إلى ثلاث فئات: (حر/ حرة)، (مولى/ مولاة) أي العبد المعتق، (عبد، غلام/ عبدة، جارية، أمة، سبية).

وترتب على هذا التقسيم الطبقي، زواج طبقي لا يسمح بالزواج بين جميع أفراد هذه الفئات دون قيود. فعلى سبيل المثال: الحرة تتزوج حراً، والعبدة تتزوج عبداً أو حراً، والمولى لا يحق له الزواج من حرة، وكذلك المولاة لا يحق لها أن تتزوج من حر إلا نادراً، وكذلك العبد لا يحق له أن يتزوج من حرة وهكذا.^٤

ويتضح اضطهاد المرأة في ظل العبودية ونظام الغزو، بأن هذا الأخير يجعل الحرة سبية للطرف المنتصر في الغزوة، في الوقت الذي يقتل فيه الرجال، لأن "الإرادة العليا لرجل حر لا يمكن أن تعلق - إذ إنه يقتل في الحالة التي يؤخذ فيها أسيراً"،^٥ كما أوردت المرنيسي، والمقصود هنا أن الرجال الأسرى في حالة الغزو كانوا يتعرضون للقتل من قبل الرجال المنتصرين. إضافة إلى ذلك، أود التوضيح أن هناك إمكانية لفرار المرأة الحرة من قدر تحولها إلى سبية، عن طريق افتداء نفسها بغرامات مالية في حال كونها من أصول أرسقراطية لم تلحقها الهزيمة ضمن قانون الغزو.^٦ وبالتالي، أضحت القبيلة، وقوانينها هي التركيبة الاجتماعية السياسية الحاضرة، في مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، وفقاً لهذا النظام التراتبي داخل القبائل.

وفيما بعد أظهرت الأدبيات، تطوراً اقتصادياً رافق حياة البداوة، أثناء القرنين السابقين لظهور الإسلام، والمتمثل في تطور قوى الإنتاج، عبر بداية حركة التبادل التجاري، التي نتجت من خلال تكون فائض الإنتاج الزراعي الزائد عن حاجة الفرد، بسبب تطور الأدوات والأساليب الزراعية،^٧ الذي أدى إلى حدوث "تقسيم جديد للعمل، فانفصلت

الحرفة عن الزراعة، وارتبط الإنتاج الصناعي بسوق التبادل، ونمت المدن، وتحول العديد من القرى إلى حواضر مدنية^{٥٨}.

لقد أدى هذا التطور إلى تقسيم طبقي متطور عن السابق، الذي اعتمد على حياة الغزو المتعلقة بنمط البداوة، إضافة إلى اعتماده على الإنتاج الزراعي وحركة التبادل التجاري، في المدن التجارية والزراعية، والذي أدى إلى الحاجة إلى تفكيك قيم الانتماء الجماعي للقبيلة، وظهور قيم التفرد الناتجة عن تبلور الملكية الخاصة الفردية،^{٥٩} ما أدى إلى انقسام أفراد القبيلة نفسها إلى أثرياء وفقراء، إضافة إلى الانقسام السابق بين الأحرار والعبيد.

ومن أهم الحواضر التجارية والزراعية، التي شهدت إرهابات هذا التغيير، هما مدينتا مكة ويثرب في شبه الجزيرة العربية. وسأنتقل الآن لتقديم تصور عن البنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وشكل الملكية التي كانت سائدة في كل من المدينتين، لأن كليهما تشكلان مهد الديانة الإسلامية، ومهد الآيات القرآنية التي جاءت لتنظيم علاقات النساء بالرجال في كلا المجتمعين.

ثالثاً. البنية الاقتصادية في مجتمع مدينتي مكة ويثرب وشكل الملكية

اكتسبت مدينة مكة؛ المدينة غير الزراعية، أهميتها في الجزيرة العربية كونها مركزاً دينياً لبقية القبائل الوثنية في شبه الجزيرة العربية، وكانت مقصد حجيج هذه القبائل، ويدل على ذلك احتواء الكعبة فيها على ٣٦٠ صنماً.^{٦٠} وترافقت أهميتها الدينية مع أهميتها الاقتصادية، لأنها أصبحت مركز التجارة الأهم في شبه الجزيرة العربية، وذلك وفقاً للأسباب المعروفة، المتمثلة بالانحسار الحبشي عن الجزيرة،^{٦١} وفشل أبرهة الأشرم في حملته الاقتصادية والسياسية، واحتدام الصراع بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية،^{٦٢} إضافة إلى "انهيار المراكز الأخرى كالبتراء وتدمر، وتوقف الطريق التجاري بين الهند والشام عبر طريق البصرة".^{٦٣} إذن، بسبب الاستقرار السياسي، أصبحت مدينة مكة

المركز الأهم للتجارة الدولية بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، ما أدى إلى إفراز نمط إنتاجي يعتمد على التبادل السلعي التجاري والنقدي، مترافقاً مع نمط البداوة الذي كان موجوداً في هذه المدينة.

إن انتعاش التجارة في المجتمع المكي، وانتعاش التبادل النقدي السلعي فيها، مهد لتبلور الملكية الخاصة، ونشأتها في هذا المجتمع، إضافة إلى تصاعد مفهوم التفرد مقابل مفهوم الجماعة القبلية، ويظهر هذا جلياً من خلال امتلاك الأفراد المكيين أراضي زراعية في مدينة مجاورة تسمى الطائف، التي تعيش فيها قبائل بدوية تعتمد على الزراعة.^{٦٤} وقد اشتهرت مدينة الطائف المجاورة لمكة بخصوبة أراضيها الزراعية، وفي هذا الاتجاه أوردت المرئسي نقلاً عن الطبري، أن "كل ثمار مكة تأتي من الطائف التي تنتج كل أنواع فواكه الدنيا. وكل واحد من أهل مكة يمتلك في الطائف كرمًا أو حديقة".^{٦٥} وفي الاتجاه نفسه أضاف الباحث برهان الدين دلو أن مدينة الطائف كانت تباع منتجاتها الزراعية لمدينة مكة، بسبب فائض الإنتاج الذي استدعى المكيين إلى استثمار أموالهم وعبيدهم في أراضيها.^{٦٦}

إضافة إلى ذلك، فقد اشتهرت الطائف قديماً بحروبها مع مكة، وتنافسهما الاقتصادي البالغ في القدم، عبر صراعات حادة أطلق عليها أيام الفجار. وأورد الباحث يوسف شلحت في هذا الاتجاه "أن النبي محمد (ص) شارك في أحد تلك الأيام وهو لا يزال فتى".^{٦٧} وانتهى هذا الصراع بين المدينتين لصالح مدينة مكة التجارية، وأصبحت الطائف تابعة اقتصادياً لمدينة مكة، كونها أصبحت مركز إنتاج زراعي يعتمد عليه المكيون في تجارتهم، إضافة إلى تبعية الطائف الدينية لمدينة مكة حالها كحال بقية المدن والقبائل البدوية التابعة دينياً لمكة. ويضيف الباحث دلو "واقترن اسمها بمكة، وكانتا تسميان بـ (القريتين) كما عرفتا (بالمكتين)".^{٦٨}

ومن المظاهر الأخرى الدالة على تبلور الملكية الخاصة بأعلى صورها في مجتمع مدينة مكة، اتساع ظاهرة امتلاك العبيد، وانتشار الأسواق

الخاصة ببيع الرقيق،* إضافة إلى انتشار ظاهرة الربا في ذلك المجتمع التي ساهمت في مضاعفة الثروات النقدية فيه. ويضيف هيثم مناع في هذا الصدد "لقد دشنت مكة سوق عكاظ لرفد سوقها الدائمة بسوق موسمية للأدب والبضاعة، وعرفت الرهون العقارية والتسليف والقروض والتكاتب والسمسرة".^{٦٩}

إضافة إلى هذه التغيرات الاقتصادية التي حدثت قبل ظهور الإسلام في مدينة مكة، فقد شهدت المدينة كذلك تغيراً اقتصادياً آخر، يتمثل بانفصال الحرفة عن الزراعة، وتبلور الحرف كإنتاج منفصل في المجتمع له أسواقه الخاصة القائمة بحد ذاتها. ومن أهم الصناعات الحرفية في مدينة مكة، صناعات الأسلحة، والأواني الفخارية، والأدوات الزراعية التي ارتبطت مع سوق التبادل.^{٧٠}

لقد ذكرت أن مجمل هذه التغيرات التجارية في مجتمع مدينة مكة، أدى إلى تبلور الملكية الخاصة لدى الأفراد المكيين، وأنا هنا لا أدعي عدم وجود الملكية الخاصة، في الفترة التي سبقت تلك التغيرات الاقتصادية، بل إن الملكية الخاصة كانت موجودة في المجتمع المكي قبل تحوله إلى مجتمع تجاري. ولكن لم تكن الملكية الخاصة فردية ومرتبطة بالنقد والتملك، بقدر ما كانت مرتبطة بممتلكات تخص القبيلة ككل، مثل امتلاك الأراضي الزراعية لدى القبائل البدوية الزراعية، أو امتلاك الماشية لدى القبائل البدوية المتنقلة. والملكية الخاصة هنا تعود إلى القبيلة وإلى زعيمها، أو رئيس القبيلة والعشيرة، كما أن منافعها تعود على الجماعة القبلية المنتمة بالقرابة لهذه القبيلة. فقد كانت ملكية خاصة جماعية، وليس كما حدث في المجتمع المكي بعد التغير الاقتصادي الذي حدث، فالملكية الخاصة التي أتحدث عنها هنا هي ملكية الأفراد للثروات النقدية أو السلعية أو البشرية المتمثلة بالرقيق، التي أدت إلى انقسام أفراد القبيلة نفسها إلى أغنياء وفقراء. وقد لاحظت هذا الفرق ما بين ملكية القبيلة الخاصة وملكية أفراد

* العبيد، العبدات، الجواري، الإماء، السبايا، الغلمان.

القبيلة الخاصة، من خلال بعض الأمثلة التي تدل على اتساع ثروة قبيلة قريش، منها أن أحد أفراد قبيلة قريش وهو عمرو بن العاص، كان يمتلك قرية زراعية بأكملها، تدعى وهط، وهي تابعة لمدينة الطائف.^{٧١} وأن رأسمال أبو بكر الصديق - من تجار قريش - أربعون ألف درهم، وأن ابن عوف قد اعتق ثلاثين ألف عبد بعد الإسلام.^{٧٢}

فالذي أقصده ببداية تبلور الملكية الخاصة في المجتمع المكي، هو بداية ظهور الملكية الخاصة الفردية إلى جانب الملكية الخاصة بالجماعة القبلية في الوقت نفسه، وهذا لم يشر إليه بعض من الباحثين الذين تناولوا موضوع الاقتصاد قبل الإسلام، مثل (مروان العلان، ٢٠٠٨). وهذا واقع مهم جداً لفهم التفرد الذي عززه الإسلام فيما بعد، من حيث اهتمامه بالملكية الخاصة الفردية للرجل، وتعزيزها لدى المسلمين الأوائل، مقابل تراجع الملكية الخاصة بالجماعة القبلية، عبر آلية توزيع الغنائم والأرباح على الأفراد المقاتلين، وليس على القبائل. كما سيظهر لاحقاً في هذه الدراسة، الأمر الذي انعكس بدوره على التشريعات الدينية التي تخص النساء، والتي جاءت مراعية لمصالح الرجل الفرد.

فقبيلة قريش - على سبيل المثال - تعد أكبر وأغنى قبائل مدينة مكة التجارية، التي جاء اسمها من مفهوم التقرش، الذي يعني جمع المال. ووفقاً لما ورد نقلاً عن سيرة ابن هشام وابن منظور، بأن "من يتقرش المال: يجمعه، والتقرش: التجارة والاكتساب".^{٧٣} وبهذا فإن قريش اعتمد أفرادها في ثروتهم على جمع المال، من خلال تبادل المنتجات الزراعية والحرفية، وامتلاك الأراضي الزراعية والماشية والعبيد، إضافة إلى ثروتهم التجارية المكتسبة من هيمنتهم الدينية على الكعبة، والضرائب التي فرضها زعماء قريش على التجار الصغار العرب والتجار الأجانب.^{٧٤}

بالتالي، أصبح المجتمع المكي نتيجة لتلك الظروف (التقرش) مجتمعاً طبقياً بامتياز، وهذا الانقسام الطبقي أدى إلى إفراز أيديولوجيا جديدة، أود أن أطلق عليها اسم أيديولوجيا التقرش، التي ستعيد صياغة العلاقات

الاجتماعية والسياسية، وبخاصة العلاقات الجندرية بناءً على الانقسام الطبقي الجديد. هذا الانقسام الطبقي الذي ترافق مع تغير قوى الإنتاج، سيؤدي بالضرورة إلى تغيير كبير في منظومة العادات والقيم، بسبب تصاعد الملكية الخاصة بالرجل في ذلك المجتمع، وما ترافق معها من تصاعد الهيمنة الأبوية والذكورية، التي ستعيد صياغة وتنظيم علاقات القربى، والعلاقات الجنسية بين الذكر والأنثى، بما يترافق مع ضمان تملك الثروات من قبل الرجل الفرد، ومن بعده أولاده، وليس الجماعة القبلية بعمومها. وهذا هو موضوع الفصل الرابع من هذه الدراسة الذي سيتناول مكانة المرأة في مجتمع مدينة مكة من النواحي الاقتصادية والثقافية والسياسية.

أما بالنسبة لمدينة يثرب الزراعية، التي تشكل العاصمة السياسية الأولى في الإسلام، والتي تقع شمال مدينة مكة، وتسكنها قبائل زراعية أشهرها قبيلتا الأوس والخزرج الأمومية النسب، ذات الأصول اليمنية:^{٧٥} إذ هاجر الأوائل من هاتين القبيلتين من منطقة اليمن في شبه الجزيرة العربية. وأريد التوضيح هنا أن ما ورد عن أمومية نسب قبيلتي الأوس والخزرج، لا يعني بقاءها أمومية النسب إلى مجيء الإسلام، لأن الأدبيات تشير إلى تصاعد القبائل ذات النسب الأبوي مقابل الأمومي قبل قدوم الإسلام في يثرب (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الحيدري، ٢٠٠٤؛ المناع، ٢٠٠٤؛ العلان، ٢٠٠٨).

وتعيش كذلك في مدينة يثرب ثلاث قبائل يهودية هي بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة، الذين اشتهروا بالإنتاج الحرفي، إضافة إلى سيطرتهم على الأراضي الأكثر خصوبة فيها.^{٧٦}

ومن المظاهر الاقتصادية المميزة في مدينة يثرب عشية ظهور الإسلام، انحسار ظاهرة تبلور الملكية الفردية الخاصة عند قلة من أغنياء يثرب. ويوضح الكاتب هيثم مناع في هذا الصدد، انحسار ظاهرة العبودية؛ أي امتلاك الرقيق، عند القليل من الأغنياء في المدينة.^{٧٧} ولكنه يوضح في موضع آخر أنه "لا توجد دلائل على وجود ملكية فردية خاصة"،^{٧٨}

إذ قسمت الأراضي فيها على بطون العشائر وليس على الأفراد. وبناء على هذا، أعتقد أن المجتمع اليثربي لم يعرف ظاهرة تبلور الملكية الخاصة الفردية بما يتعلق بالملكية الزراعية، كما في مدينة الطائف، ولكنه عرف ظاهرة تملك العبيد على مستوى الأفراد وليس القبيلة، ولكن هذه الظاهرة كانت محصورة لدى القليل من الأغنياء فيها.

وتجدر الإشارة إلى اختلاف رؤية الباحثين للنشاطات الثقافية في مدينة يثرب، فقد أوضح الباحث خليل عبد الكريم أن مجتمع مدينة يثرب اتصف بالأمية، إذ لم يشهد ذلك المجتمع نشاطاً ثقافياً أو فنياً باستثناء القليل من الشعر، بعكس مجتمع مدينة مكة التجاري الذي كان زاخراً بالنشاط الأدبي والثقافي.^{٧٩} وفي الاتجاه نفسه، أوضح الباحث برهان الدين دلو، أن مدينة يثرب كانت أحد مواطن الغناء الرئيسية في مجتمع ما قبل الإسلام، وأضاف "كان أهل المدينة يحبون الغناء ويعجبهم الغزل".^{٨٠} وهذا ما يدعو إلى الحيرة لدى القارئ، ويبدو أن المواقف المجتمعية من الغناء لدى مؤرخي تلك الفترة اختلفت من بين اعتباره وعدم اعتباره نشاطاً ثقافياً أو فنياً.

ولكن مدينة يثرب، بالمقابل، شهدت نشاطاً اقتصادياً آخر بجانب النشاط الزراعي، الذي تمثل بتنوع الصناعات والحرف، فقد اشتهرت المدينة بالصناعات الغذائية، إضافة إلى اختصاص يهود يثرب بحرفة الصياغة، التي من أشهر أسواقها سوق قبيلة بني قينقاع اليهودية.^{٨١}

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأطروحات التي تناولت البنية الاقتصادية لمجتمعي مدينتي مكة ويثرب، لم تتطرق أبداً إلى نتائج التمايز الطبقي بين أغنياء قريش وأغنياء يثرب وفقراء كلا المجتمعين، ومواقفهم من هذا التمايز.^{٨٢} وفي الاتجاه نفسه يظهر الباحث برهان الدين دلو في كتابه الذي يرصد فيه تاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، أنه بقدر ما ازداد الأغنياء ثراءً، ازداد الفقراء فقراً في تلك المجتمعات،^{٨٣} وأشار إلى اتساع طبقة الفقراء في كلا مجتمعي المدينتين، بكونها طبقة الأغلبية

أو السواد الأعظم،^{٨٤} التي تألفت من فقراء الفلاحين والعمال ورعاة المواشي، والتجار الصغار الذين فقدوا مهنتهم بسبب تراكم الديون وتفشي ظاهرة الربا. ويصف دلو الفقراء بأنهم: "معدمون مدقعون، حالتهم مزرية مؤلمة. والدقع الرضا بالدون من المعيشة وسوء احتمال الفقر واللصوق بالأرض من الإملاق والجوع. فهم ينامون على التراب ويلتحفون السماء".^{٨٥}

وكرد على هذا الفقر، انتشرت أعمال السلب والنهب في مجتمع المدينتين، ما استدعى بعض التجار القرشيين لوضع حكم قطع يد السارق قبل الإسلام.^{٨٦} إضافة إلى ذلك، شهد المجتمعان المكي واليثربي تمرداً آخر على اتساع الفجوة ما بين الأغنياء والفقراء، تمثل في ظهور فرقة الصعاليك،^{٨٧} الذين نظموا أعمال السرقة والنهب من الأغنياء من أجل سد جوعهم. وأعتقد أن ظهور هذه الفرقة إنما يشير إلى بوادر ظهور فئات ثورية في مجتمع المدينتين، التي تدل على احتجاج فقراء المجتمعين على عدم العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة. وهذا التتبع التاريخي السابق الذي يشير إلى البدايات الثورية في تلك المجتمعات، لم تشر إليه أي من الدراسات السيوسولوجية التي رصدت الواقع الاقتصادي الاجتماعي في مدينتي مكة ويثرب قبل الإسلام، مثل (ليلى أحمد، ١٩٩٩؛ هيثم مناع، ٢٠٠٤؛ مروان العلان، ٢٠٠٨).

بالتالي، يقودنا كل هذا إلى أن كلا المجتمعين المكي واليثربي رافقتهم تغيرات اقتصادية، تمثلت في انفصال الحرفة عن الزراعة، ودخول كلاهما في أسواق التبادل التجاري، مع اختلاف كلا المجتمعين في شكل وانتشار الظواهر الاقتصادية في كل منهما؛ تملك العبيد، وتملك الأراضي الزراعية، وممارسة التجارة والزراعة. وانعكست هذه الظواهر على علاقات الرجال والنساء، وعلى أوضاع المرأة بشكل عام، واختلافها في كلا المجتمعين. وهذا ما سيظهره الفصل الثاني، إضافة إلى تأثر الدعوة الإسلامية لاحقاً بهذا الاختلاف، وهذا هو موضوع الفصل الثالث.

رابعاً. السلطة السياسية والدينية السائدة

بالنسبة لشكل السلطة السياسية في ذلك المجتمع، فكانت الأقرب إلى النظام العشائري القبلي الذي تحكمه العلاقات البطيريركية،^{٨٨} والذي يتزعمه قيادات قبيلة قریش. وما ذكر سابقاً من تغيرات اقتصادية حدثت في مجتمع مدينة مكة، أدى إلى إفران نمط جديد من الإنتاج، كان له دورٌ حاسمٌ في تفكيك العلاقات السياسية السابقة، المتعلقة بنمط البداوة، وإحلال علاقات سياسية اجتماعية جديدة تتلاءم مع النمط التجاري الناشئ.

وأول هذه الانعكاسات التجارية كان على العلاقات السياسية، الذي يتمثل في استبعاد قانون الغزو القبلي، الذي كان سائداً في منطقة الحجاز قبل بروز الدور التجاري لمدينة مكة في المنطقة. وحتى تضمن الطبقة التجارية الناشئة في مكة تأمين طرقها التجارية من الشمال والجنوب والغرب والشرق، عملت على إبرام اتفاقيات وصفقات وعهود مع القبائل البدوية المختلفة في منطقة شبه الجزيرة العربية من أجل تأمين طرق تجارتها، ومن أجل استبعاد أي غزو محتمل للقوافل الخارجة منها والقادمة إليها. فالمجتمع المكي التجاري الجديد، أراد بكل الطرق الحصول على دعم القبائل الأخرى؛ سواء بإنتاجها الاقتصادي، أو من خلال حماية القبائل البدوية لطرق التجارة المكية مقابل مبالغ مادية؛ أي "حماية الطرق من البدو بالبدو مع مقابل".^{٨٩}

ويجب التنويه إلى أن الدعوة لعبادة الله الواحد لم تكن دعوة مستغربة في المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية، إذ شهد ذلك المجتمع وجود قبائل يهودية ومسيحية عدّة، كانت موجودة قبل انتشار الإسلام، إضافة إلى انتشار ظاهرة الحنفاء،^{٩٠} أتباع إبراهيم الذين يدعون لله الواحد.^{٩١} ويدعي بعض المفكرين أن ظاهرة الحنفاء، أو بالأحرى ظاهرة توحيد الآلهة، ما هي إلا تغير آخر رافق التغيرات الاقتصادية وشكل انعكاساً لها في مدينة مكة قبل الإسلام، (غسان حسن، ٢٠٠٢؛ برهان الدين دلو، ٢٠٠٤؛ مروان العلان، ٢٠٠٨)، والذي يعبر عن التغير في

المعتقدات الدينية، بالادعاء بأن العلاقات الطبقية الجديدة في مكة قد "شهدت إرهابات التحول من تعدد الآلهة إلى التوحيد الذي مثلته ظاهرة الحنفاء".^{٩٢} إذ يظهر بعض هؤلاء المفكرين، أن العلاقات الطبقية الجديدة تحتاج إلى نوع من التحالف والتوحيد بين هذه القبائل تحت ظل سلطة مركزية، وعبر عقيدة توحيدية ينصاع لها الناس، وجماعة جديدة تراعي تلك التغيرات، مشيرين بذلك إلى حاجة المجتمع للتوحيد الذي فرضته الدعوة الإسلامية لاحقاً، كما أورد مروان العلان. ويقول أحدهم "إن الحنفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الإسلام".^{٩٣}

وبالنسبة لي، لا أرى ما هي الحاجة إلى وجود سلطة دينية توحيدية جديدة، تهدف إلى جمع الناس تحت ظل الإله الواحد، مقابل ما امتلكته قريش من هيمنة دينية مطلقة على القبائل الأخرى عبر سيطرتها على الحجيج السنوي لهذه القبائل إلى مدينة مكة، لاحتواء الكعبة فيها على أصنام تلك القبائل الوثنية مجتمعة باختلافها، ومقابل ما امتلكته قريش من هيمنة سياسية تجارية عبر عقود الحماية التي أبرمتها مع القبائل البدوية الأخرى؟ فما حاجة القرشيين إلى التوحيد الإلهي، بما أنهم يملكون توحيد القبائل والهيمنة الدينية والتجارية عليها؟

أعتقد أن قبيلة قريش قد تماشت مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المجتمع المكي قبل ظهور الإسلام، من أجل المحافظة على مكاسب المجتمع المكي الاقتصادية، التي تنم عن حاجة هذا المجتمع إلى وجود سلطة أو قوة مركزية، ذات قيادة واحدة، من أجل تفكيك مفهوم الجماعة القبلية، إلى جماعة أخرى تراعي المصالح الطبقية التجارية القرشية الناشئة في ذلك المجتمع، مثل التأكيد على حق التملك الفردي، وحماية طرق التجارة، وهيمنة الأسواق التجارية وقوانين الربح وغيرها. وهذا ما قامت به قبيلة قريش بالأساس بفرض هيمنتها المركزية التجارية والدينية على مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام الذي عزز هذه الهيمنة واستفاد منها. والسبب في هذا أن قانون الربح

المتصاعد يفرض ذلك على المجتمع، أي أنه يفرض على المكين التفكير في زيادة أرباحهم ورفد أسواقهم بالبشر والبضائع والنقد. وفي هذا الاتجاه أضاف برهان الدين دلو أن قبيلة قريش استفادت من علاقاتها التجارية الخارجية والداخلية، كما أنها كونت

خبرات تجارية ودبلوماسية وسياسية، دفعتها لاتخاذ موقف سياسي سمّاه بعض الباحثين المعاصرين (الحياد) أي الابتعاد عن استخدام القوة كوسيلة لحل المشكلات المتنازع عليها، واللجوء إلى المفاوضات السلمية، وإقامة علاقات ودية، أو حسنة، أو على الأقل تطبيع العلاقات مع أمراء العرب والحكومات الأجنبية، وقد أفادت هذه السياسة مكة كثيراً فظهرت زعامتها على بقية قبائل الجزيرة العربية.^{٩٤}

بالمحصلة نجد أن هيمنة المكين القرشيين الدينية والسياسية والتجارية، تشير إلى بداية تبلور سلطة سياسية جديدة مركزية وموحدة في شبه الجزيرة العربية، تعود قيادتها إلى قبيلة قريش. على الرغم من أن بعض المصادر تنفي وجود هذه السلطة، وتعتبر أن المجتمع العربي قبل الإسلام كان يعيش في حالة من الفوضى الأخلاقية والسياسية والاقتصادية، فالمرنيسي، على سبيل المثال، التي تصر على استخدام مصطلح الجاهلية، لم تشر أبداً إلى سلطة قريش السياسية، عدا إشارتها لسلطتها الدينية، متجاهلة التغيرات الاقتصادية السياسية في الأنظمة العشائرية، معتبرة هذه المرحلة مرحلة الفوضى والانقسام، إذ تقول "كان الإسلام قبل كل شيء وعداً بالقوة والوحدة والنصر لشعب مهمش ومقسم ومحتل كان يستنزف طاقته في حروب أهلية".^{٩٥} ومن المصادر التي تنفي وجود هذه السلطة السياسية كذلك، ما جاء في الموسوعة الحرة التي يقصدها الكثيرون عبر الإنترنت والتي جاء فيها: "كانت شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة في حال غياب سلطة مركزية".^{٩٦}

أنا لا أرى حالة غياب السلطة المركزية في شبه الجزيرة العربية، فبمجرد إشارة المرنيسي، وكذلك ما ورد في الموسوعة الحرة إلى وجود هيمنة مدينة مكة الدينية، على بقية مدن شبه الجزيرة العربية وقبائلها البدوية،

فهذا بحد ذاته شكل من أشكال السلطة المركزية، التي لم يشر إليها بعض المفكرين (المرنيسي، ١٩٩٣؛ العلان، ٢٠٠٨)؛ كونها أحد أشكال الحكم المركزي الذي قاده قبيلة قريش في المنطقة قبل ظهور الإسلام. وكأن هذه السلطة لم تفرض إلا من خلال أتباع الدعوة الجديدة، فهل يرمي هؤلاء المفكرون إلى أن السلطة السياسية ودولة القانون إنما جاءت فقط من خلال الإسلام؟

أنا أرى هنا قضية قدوم الدعوة الإسلامية بمنظور مختلف، عن الذي يدعي أن الدعوة الإسلامية لبث احتياجات المجتمع المكي، وأطرح التساؤل التالي، من خلال الفكرة التي مفادها: لو أن الدعوة الإسلامية قد لبث حاجات المجتمع المكي وقبيلة قريش التي جاءت الدعوة لها بالأساس، لما استمرت قبيلة قريش والمجتمع المكي يحارب الدعوة الإسلامية لمدة ثلاثة عشر عاماً في مدينة مكة، وتسعة أعوام أخرى في مدينة يثرب، مستخدمين شتى الوسائل لمنع انتشارها! فأنا اعتقد أن التحولات الاقتصادية في مدينة مكة مهدت لنجاح الدعوة الإسلامية بعد انتصارها على هيمنة المكيين، وأن قبيلة قريش بدأت باستحداث أيديولوجيا جديدة تصهر جميع فئات المجتمع تحت عنوان جديد، يرقى فوق الانتماء القبلي، عبر هيمنتها الدينية على بقية القبائل، وإبرامها عقود حماية لا يوجد لها أي قبول في القانون القبلي، الذي يتخذ من النهب والسرقة مصدراً أساسياً في ثرواته. فالدعوة الإسلامية الناشئة ما هي إلا محاولة لنزع سلطة قريش من أفرادها لأفراد آخرين، باسم الدين الجديد أو السلطة الدينية الجديدة، وقد تطلب ذلك نزاعاً سياسياً مدمياً، ونزاعاً اقتصادياً شرساً بين أتباع الدعوة الجديدة والقرشيين الرافضين الالتحاق بالدعوة الجديدة، لمدة اثنين وعشرين عاماً كما ذكرت. فلا يمكن القول أو الادعاء أن التحولات الاقتصادية في مدينة مكة أدت إلى نشوء الدين الإسلامي مباشرة دون إلقاء الضوء على النزاع السياسي السابق الذكر، ودون القول إن شكلاً من أشكال الثورة السياسية أو الانقلاب السياسي قد حدث على زعامة العرب في شبه الجزيرة العربية، الأمر الذي يحمل في طياته أمل التربع على العرش

الاقتصادي للعرب الذي بدأت قبيلة قريش، والمتمثل في السيطرة على مدينة مكة، ومنتهياً بالسيطرة على العرب كافة.

ومن أجل الانتصار على الهيمنة المركزية المكية، وعلى أيديولوجيا التقرش، كان لا بد للدعوة الجديدة من استحداث أيديولوجيا أكثر ملائمة للواقع الاقتصادي في ذلك المجتمع، أيضاً من أجل الحفاظ على المكتسبات الاقتصادية وقوانين الربح والغزو على السواء. فإذا كانت قريش قد استبعدت قانون الغزو من أجل تجارتها، فإن الأيديولوجية الإسلامية قد استحضرت قانون الغزو عبر مسميات جديدة، مثل الجهاد في سبيل الله، وقتال الكفار المعترضين على الدعوة الجديدة، ما شكل مصدراً أساسياً لاقتصاد المسلمين الأوائل فيما بعد. ولتحقيق ذلك، قامت الدعوة الإسلامية على التركيز على مفهوم جماعة المؤمنين التي أضحت فيما بعد بديلاً عن الجماعة القبلية، فجماعة المؤمنين تضمن توحيد الناس كلهم باختلاف طبقاتهم وانتماءاتهم القبلية تحت رابط الإيمان، وبهذا الاتجاه يقول الباحث خليل أحمد إن الدين الإسلامي جاء مخاطباً الجماعة الجاهلية، مشدداً على تأسيس "أخلاقية جديدة قوامها الإحساس بقوة الجماعة"،^{٩٧} وذلك بعكس الجماعة القبلية التي تضمن توحيد مجموعة من الناس وفقاً لرابط النسب والقرابة والانتماء إلى القبيلة.

وبصورة أفضل مما قامت به قريش من توحيد القبائل المختلفة، عبر موسم واحد ومرة واحدة في السنة، نرى أن الجماعة الإسلامية تضمن، بالتوحيد الإلهي لهذه القبائل، الطاعة الدينية للحاكم المسلم، إضافة إلى حماية المؤمنين الآخرين، عبر اعتبار الطاعة والحماية واجباً دينياً لا تحتاج فيه إلى إبرام عقود حماية وغيرها، من قبل المنقلبين على السلطة القرشية.

ونجد هناك أن بيئة ملائمة لأيديولوجيا جديدة توحد عرب شبه الجزيرة العربية، كانت قد توفرت قبل نشأة الإسلام. وكانت قبيلة قريش قد بدأت حملة التوحيد هذه، وانتزعتها منها الجماعة الإسلامية بعد قيامها بإسقاط السلطة السياسية للقرشيين، وجذبهم للدعوة الجديدة، تحت قيادة شخص النبي محمد (ص).

وسأنتقل الآن إلى الفصل الثاني الذي يرصد المكانة الاجتماعية للمرأة قبل قدوم الإسلام، لما يقدمه من تصور يعطينا فهماً أوسع للتشريعات الإسلامية الجديدة المتعلقة بالنساء، التي جاءت رداً على الممارسات الموجودة في كلا مجتمعي مدينتي مكة ويثرب.

الفصل الثاني

مكانة المرأة في مدينتي مكة ويشرب قبل الإسلام

الفصل الثاني

مكانة المرأة في مدينتي مكة ويشرب قبل الإسلام

سيعالج هذا الفصل مكانة المرأة الاجتماعية قبل الإسلام في كل من مدينتي مكة ويشرب. وسيتم تقييم هذه المكانة من خلال: الحريات الاجتماعية، الملكية الخاصة، النسب الأبوي والأمومي، الزواج، العنف، الميراث. وسيعطي هذا الفصل صورة عن العلاقات الجندرية التي كانت سائدة في مجتمع ما قبل الإسلام، ومدى انعكاساتها لاحقاً على الدعوة الإسلامية.

أولاً. مكانة المرأة وموقعها من الحريات الاجتماعية

إن عملية رصد المكانة الاجتماعية للمرأة في أي مجتمع يحتم علينا، بالضرورة، تحليل المكانة الاجتماعية للرجل في المجتمع ذاته. ويختلط تاريخ المرأة العربية قبل الإسلام بتاريخ الرجل العربي، فتاريخ الاثنين غير منفصل. ويرجع عدم الفصل لكون الاثنين جزءاً أساسياً من البنية الاجتماعية-الاقتصادية الواحدة.

وتظهر الأدبيات المتوفرة أن المرأة الحرة في الزمن السابق للإسلام، تراوحت مكانتها الاجتماعية، بين ممارسات جيدة تعبر عن تمتعها بحريات اجتماعية عديدة، تدل على مشاركتها المجتمعية الواسعة، مثل: حرية التنقل والسفر، والاختلاط، وحق الضيافة، ومشاركتها للرجل في الحياة الثقافية كشاعرة وحكيمة وغيرها من الممارسات.^{٩٨} وبين

ممارسات مهينة جداً للمرأة مثل: ضرب النساء^{٩٩}، الوالد، السبي في حالة الغزو، الظهار، الإيلاء،^{١٠٠} العضل،^{١٠١} وغيرها، من الممارسات التي تعبر عن دونية وضع النساء في مجتمع مدينة مكة بالأخص.

ومن الواضح أن الرجل قبل الإسلام، تمتع بمكانة مرموقة، مقابل مكانة المرأة المتدنية. وأنا هنا لا أتحدث عن جميع الرجال، بل أقصد التاجر المكي القرشي، المنتمي إلى الطبقة العليا في ذلك المجتمع. كما كان يملك حق الزواج أكثر من مرة، وحق الطلاق أو الانفصال بطرق مختلفة ومؤذية ومهينة للمرأة، ومعرزة للسلطة الذكورية عليها. وهذا ما نجده في ممارسات عدة انتشرت في المجتمع المكي، مثل: الظهار والعضل والإيلاء، التي سأقوم بتوضيحها لاحقاً عند الحديث عن مكانة المرأة في مؤسسة الزواج.

ومن الواضح أيضاً، أن بعض النساء قد تمتعن بمكانة مرموقة، داخل المجتمع المكي نفسه، إذ يظهر أن هناك فرقاً كبيراً في مكانة المرأة الاجتماعية وفقاً لمكانتها الطبقيّة، فالمرأة المنتمية للطبقة العليا في ذلك المجتمع، امتلكت حقوقاً وحرّيات، لم تملكها الأخريات من الطبقات الأخرى. فبمجرد إشارة الأدبيات إلى وجود امرأة واحدة امتلكت حقوقاً وحرّيات اجتماعية، يكون هذا كفيلاً بإثبات وجود ممارسات جيدة تجاه المرأة قبل ظهور الدعوة الإسلامية.

وترتبط هذه الممارسات بمكانة المرأة الطبقيّة وبمدى استقلالها الاقتصادي. فكلما كانت المرأة أكثر استقلالاً في الجانب الاقتصادي، حظيت بعدد من الحرّيات الاجتماعية. ويؤكد هذا الأمر الكاتب خليل أحمد خليل الذي كتب يقول:

إن أهم ما يميز موقع المرأة العربية في الجماعة قبل الإسلام هو أن استقلالها الاقتصادي الخاص كان يوفر لها قدراً من الحرية، وأنها بقدر ما فقدت هذه الاستقلالية الاقتصادية في المراحل التاريخية التالية، فقدت حرّيتها وإمكانات ترقّيها المعرفي والسياسي في مراتب الجماعة.^{١٠٢}

وفي هذا السياق، أود أن أذكر مثالين لامرأتين تمتعتا بحقوق اجتماعية تكاد تكون مساوية للرجل، وهما خديجة بنت خويلد، وهند بنت عتبة. فخديجة امرأة تمتعت في المجتمع المكي بحقوق كثيرة ومساوية للرجال، وفقاً لما نقل عن حياتها من تمتعها بحق التعليم،^{١٠٤} والعمل، والاختلاط، وحق الميراث،^{١٠٥} واختيار الزوج، وحتى طلب الزواج من الرجل الذي تريده،^{١٠٦} وهو النبي محمد (ص) كما أوضحت جميع المصادر بهذا الخصوص. بالأحرى كانت امرأة امتلكت قرارها.

وكذلك الأمر بالنسبة لهند بنت عتبة، تلك الشخصية النسائية المثيرة للجدل في التاريخ الإسلامي، لما لعبته من دور كبير في مقاومة الدعوة الإسلامية ورفضها،^{١٠٧} التي تنتمي إلى الطبقة الأرستقراطية في مجتمع مكة مثل خديجة بنت خويلد. وهذه المكانة الطبقية الأرستقراطية لهند، أهلتها لامتلاك حق الطلاق أو الانفصال عن زوجها الفاكهة بن المغيرة، الذي اتهمها بشرفها.^{١٠٨} وهذا الحق لم تمتلكه النساء الأخريات من الطبقة الدنيا في مجتمع مكة.

ويبدو أن جميع النساء باختلاف مكانتهن الطبقية في مجتمع كل من مدينتي مكة ويثرب، قد تمتعن بحرية التنقل والمشاركة في النشاط المجتمعي، والاختلاط مع الرجال، إذ لم تورد الأدبيات أي شيء يوحي بعزل المرأة، ومنعها من الخروج من المنزل، أو اختلاطها بالرجال، إلا أن مشاركة المرأة المكية في النشاط الاقتصادي، كانت قد تراجعت بسبب تصاعد الامتيازات التجارية للرجال القرشيين.^{١٠٩}

وتناول هذا الموضوع عدد من المفكرين والمفكرات الاجتماعيين منهم ذوو توجه سوسيولوجي مثل: الرئيس،^{١٩٩٣}؛ فهمي،^{١٩١٣ - ١٩٩٧}؛ ليلي أحمد،^{١٩٩٩}؛ الحيدري،^{٢٠٠٣}؛ المناع،^{٢٠٠٤}؛ العلان،^{٢٠٠٨}؛ ومنهم ذوو توجه إسلامي سني مثل: الصبار،^{١٩٩٩}؛ رضوان،^{٢٠٠٤}؛ ومنهم ذوو توجه إسلامي شيعي مثل: الموسوي،^{١٩٩٧}؛^{١١٠} وذلك عند رصدكم لمكانة المرأة في مجتمع شبه الجزيرة العربية. وجاءت معالجة التيارين تعميمية، وكأنما حريات المرأة هي مواصفات تشترك فيها جميع

النساء، بغض النظر عن انتمائهن الطبقي، وعن اختلاف البنية الاقتصادية في مجتمعات منطقة الحجاز لدى معظمهم.^{١١١} ونتج عن ذلك فجوة معرفية ظهرت في تحليلاتهم وأظهرت عدم مقدرتهم على فهم اختلاف تأثير البنية الاقتصادية على البنية الاجتماعية والثقافية، في النسيج الاجتماعي لكلا مجتمعي مدينة مكة التجارية ويثرب الزراعية. وسأقوم في هذه الدراسة بتوضيح اختلاف التأثير لما له علاقة بالحرريات التي حظيت بها مجموعة من النساء وحجبت عن مجموعة أخرى.

لم يكن المجتمع العربي ما قبل الإسلام مجتمعاً متجانساً، وتطور النظام الاقتصادي وتبلور المجتمع الطبقي في مدينة مكة، وعدم تطوره بالمثل في مدينة يثرب، يوضح عدم التجانس الذي انعكس على العلاقات بين الجنسين. إذ تشير الدلائل على تمتع المرأة اليثربية بحقوق وحرريات أوسع مما امتلكتها نظيرتها المكية. ويصف عمر بن الخطاب* نساء يثرب، وبالذات نساء الأنصار المسلمين منهن، فيقول "...، كنا معشر قريش نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذ هم قوم تغلبهم نساؤهم، فطفقت نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار".^{١١٢} فعمر بن الخطاب في موقفه هذا، يصف مكانة نساء الأنصار اليثربيات بالمقارنة مع النساء المكيات. ويبدو واضحاً أن قوة نساء الأنصار اليثربيات في تعاملهن مع الرجال، تنبع من الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي عايشته المرأة اليثربية، كونها اشتركت مع الرجل في معظم النشاطات الاقتصادية (الزراعية، والحرفية). بينما يعبر موقف عمر بن الخطاب، الرافض لأدب نساء الأنصار بشدة، عن واقع اجتماعي واقتصادي نبع منه هذا الموقف، الذي يدل على تبلور السلطة الأبوية في مجتمع مدينة مكة أكثر منه في مدينة يثرب، وبخاصة لدى التجار المكيين أمثال عمر بن الخطاب القرشي النسب. لقد تكررت مقولة عمر بن الخطاب هذه لدى العديد من الباحثين، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ الإعلان، ٢٠٠٨).

* عمر بن الخطاب: أحد رجال قريش الذي أضحى قيماً بعد ثاني الخلفاء الراشدين.

ولكن لم يرصد أي من هؤلاء شكل هذا الاختلاف، الذي نبع منه موقف عمر، والذي ستوضحه هذه الدراسة في رصدها لمكانة المرأة في كل من: مؤسسة الزواج، الطلاق، الميراث، ... وغيرها.

ومما يدل أيضاً على مكانة المرأة اليثربية المتميزة عن المكية، ما ورد في بعض الأدبيات عن المساواة بين الذكر والأنثى في حمل والدهم لاسم كل منهما، حسب جنس المولود البكر. إذ يقول المناع في الحضور الواضح للمرأة اليثربية "إن أهل يثرب كانوا يقولون أبو فلانة كما يقولون أبو فلان".^{١١٣}

أما بالنسبة لرؤية المفكرين والمفكرات الاجتماعيين والإسلاميين، لمكانة المرأة الاجتماعية قبل الإسلام بشكل عام، فقد اختلفت آراؤهم اختلافاً كبيراً حول مكانة المرأة، ومنزلتها الاجتماعية في الفترة التي سبقت الإسلام، فالبعض اعتبر أن مكانتها كانت مميزة، (الموسوي، ١٩٩٧؛ فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ العالان، ٢٠٠٨). والبعض اعتبر أن مكانتها متدنية، بل مهينة جداً، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الصبار، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ المناع، ٢٠٠٤؛ الحيدري، ٢٠٠٣). ولتسليط الضوء على هذا الاختلاف المحير، أود أن أبين بعضاً من هذه الاختلافات.

يؤكد بعض المفكرين على أن المرأة العربية قبل الإسلام كانت تتمتع بحقوق وبنوع من الحريات، تم انتزاعها منها عند قدوم الإسلام، إذ تقول نجلاء كيليك، الباحثة التركية الأصل، أن "انتصار النبي محمد على "الإلهات" -اللات والعزى ومناة- هو انتصار الرجل على المرأة".^{١١٤} وتقصد الباحثة بذلك أن النبي محمد (ص) قد أقصى المرأة بعد أن كانت تتمتع بمكانة مرموقة قبل الإسلام. ويعتقد المفكر الإسلامي الشيعي الموسوي، رداً على من اعتبروا أن مكانة المرأة متدنية قبل الإسلام، أن: "كل ذلك تحيز ومبالغة وإفراط في النقل، والصحيح هو أن العرب في العصر الجاهلي كانوا يعدون المرأة إنساناً كاملاً كالرجل، ويقدرونها قدرها ويعلمون منزلتها ويعطونها ما تستحقه من الوظائف الطبيعية والرتب الاجتماعية".^{١١٥} ويعتقد الباحث منصور فهمي، أنه:

على الرغم من وضعها المتدني، نظرياً، فإن المرأة كان لها وجود، كانت تتكلم، تفكر، وتتصرف. إذ يشهد التاريخ بعدد من الوقائع التي تذكر تفوق ونشاط المرأة العربية القديمة. فكانت تشارك في الغزوات، وتعمل في التجارة، ولها الحرية بأن تعتنق الدين الذي يناسبها دون أن تتبع إرادة زوجها سلبياً،... كانت المرأة العربية جميلة لأن دورها كان فعالاً، إيجابياً،... فيما بعد جاء الإسلام، بمؤسساته المختلفة، وقوانينه الثيوقراطية والعواقب التي أسفرت عنها، جاء وغير المفاهيم والسلوك، وهكذا شلت حركة المرأة.^{١١٦}

وتظهر هذه التقييمات لوضعية المرأة العربية قبل الإسلام مدى انحياز أصحابها، في وصفهم لمكانة المرأة قبل الإسلام بأنها مرموقة ومتميزة. والمشارك بين هؤلاء المفكرين والمفكرات في تقييمهم، هو أنهم يجتمعون على الفكرة التي مفادها أن الإسلام، انتزع الحريات التي تمتعت بها المرأة قبل الإسلام، وأسكنها منزل الطاعة. ولكن هذا التوصيف يظهر، بالتالي، كيف تجاهل هؤلاء الممارسات والظواهر الاجتماعية السلبية التي تعبر عن دونية المرأة في مجتمع الحجاز قبل قدوم الإسلام، التي ألغاه الإسلام فيما بعد.

ولكن مجموعة أخرى من الباحثين والباحثات مثل (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الصبار، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤)، وقفوا على النقيض من المجموعة الأولى، واعتبروا أن مكانة المرأة قبل الإسلام كانت مهينة ومتدنية، ولم يذكرن أية ممارسة إيجابية تجاه المرأة، في مجتمع ما قبل الإسلام. فالمرنيسي وصفت الفترة قبل الإسلام بالمهينة للمرأة والعنيفة جداً تجاه النساء. وتؤكد الصبار توصيفاً مشابهاً في هذا الشأن، حيث كتبت تقول "كانت المرأة قبل الإسلام تعيش أنواعاً من الظلم والجور، مكسورة الجناح، ذليلة النفس، تقضي حياتها في متاهات الذل والاحتقار، وتعيش وضعاً لا يتفق مع آدميتها ولا يليق بمكانتها".^{١١٧}

وتود هذه المجموعة من الباحثات التأكيد في أطروحتها، على أن حرية المرأة وكرامتها الإنسانية، إنما أقرت عبر الإسلام فقط. لذلك تجاهلوا في أطروحاتهن ذكر أي ممارسة جيدة تجاه المرأة قبل الإسلام.

وقام قسم آخر من الباحثين (الحيدري، ٢٠٠٣؛ المناع، ٢٠٠٤)، بسرد سلوكيات تعبر عن مكانة جيدة للمرأة قبل الإسلام، دون أن يحدد موقفه منها سلباً أم إيجاباً، وأخرى تعبر عن دونية مكانة المرأة، واكتفى بحكمه على تلك الممارسات، بأن مكانة المرأة قبل الإسلام كانت متدنية جداً ومهينة للمرأة، متجاهلاً الممارسات الجيدة التي ذكرها، مطلقاً هذا الحكم بدونية مكانة المرأة ليشير إلى دور الإسلام في إدانته الممارسات المهينة تجاه المرأة.^{١١٨}

ولا يقف اختلاف الباحثين والباحثات في رويتهم لمكانة المرأة قبل الإسلام، بين متدنية وجيدة، بل أحياناً يختلف بعضهم في موقفهم من الظاهرة الاجتماعية ذاتها. فعلى سبيل المثال: أورد البعض أن أحد أدوار المرأة الاجتماعية في الفترة التي سبقت الإسلام، كان مشاركتها في القتال،^{١١٩} عبر قيام النساء بالخروج مع الرجال في المعارك، من أجل تشجيعهم على القتال من خلال الرقص والغناء لرفع معنوياتهم حتى النهاية في الحروب. ويضيف الباحث خليل على ذلك بأن المرأة كانت تخرج عارية أو شبه عارية وهي تنشد محرصة على القتال. لقد رأت المرنيسي في هذا الدور ممارسة سلبية للمرأة، لما رأته فيها من صورة المرأة المحرصة على الموت، وليس المرأة المواسية التي تسعف الجرحى. إذ تقول "إن هند وغناها القتالي يعبران على العكس من ذلك عن صورة نسوية محرصة على الموت".^{١٢٠} أما الموسوي فينظر إلى هذا الدور، بأنه من أحد الأدوار التي تدل على المكانة المتميزة للمرأة قبل الإسلام، عبر اعتباره المرأة في دورها هذا باللمهمة، من خلال قوله أثناء نقاشه لمكانة المرأة المتميزة قبل الإسلام، عن النساء: "وكن يلهمن الشعراء لينشدوا والمحاربين ليقاتلوا".^{١٢١}

وقد أوردت هذا المثال، حول رؤية بعض المفكرين لدور المرأة في القتال، من أجل أن أبين للقارئ اختلاف رؤية المفكرين/المفكرات للظاهرة نفسها من بين اعتبارها، ممارسة سيئة، أو جيدة. وبالنسبة لي، لا أود أن أطلق حكماً هنا على جودة هذه الممارسة أو عدمها، بل أرى فيها دوراً واضحاً للمرأة يعبر عن مشاركتها السياسية، والمجتمعية، نافياً عزلها بالمنزل.

ثانياً. ملكية المرأة، وتراجع النسب الأمومي للقبائل

إن التحول في قوى الإنتاج في مدينة مكة وظهور الملكية الخاصة، أديا إلى فقدان العمل المنزلي لطابعه العام المجتمعي، من خلال تحويله إلى خدمة خاصة مع صعود قانون السعر، حيث تراجعت القيم الاستعمالية أمام تقدم قيم السلع التبادلية.^{١٢٢}

ويجب التوضيح هنا أن قيم السلع التبادلية والأنشطة التجارية انتعشت في مدينة مكة، لذلك فإن فقدان العمل المنزلي، في مدينة مكة، لطابعه العام قد حدث في هذا المجتمع قبل ظهور الإسلام، على الرغم من عدم فقدان قيمته تماماً لدى القبائل البدوية والمجتمعات الأخرى التي تعيش في شبه الجزيرة العربية، مثل مجتمع مدينة يثرب على سبيل المثال. وأدى هذا التطور، بالضرورة، إلى تراجع دور المرأة وإقصائها عن النشاط الاقتصادي، (دلو، ٢٠٠٤؛ العلان، ٢٠٠٨)، في مجتمع تتصاعد فيه الملكية الخاصة الفردية للذكور، التي ستعمل على تكريس السلطة الذكورية وتبلورها أكثر تجاه النساء. وفي هذا الاتجاه، أشار الباحث العلان إلى ظهور الملكية الخاصة واحتكارها من قبل الرجال "بأنها أضحت للرجل بشكل واضح، وانحدرت ملكية المرأة في حدودها الدنيا".^{١٢٣}

أما مجتمع مدينة يثرب الزراعي، الذي لم تتبلور فيه طبقة عليا واضحة المعالم، كما حدث في مدينة مكة، إذ لم يعرف مجتمع يثرب ظاهرة الملكية الفردية الخاصة للأراضي الزراعية، لذلك فإن علاقات النساء بالرجال لم تتعرض للتغيير الهائل الذي حدث في مجتمع مكة من حيث عمل المرأة وموقعها الاقتصادي؛ لأن العمل المنزلي لم ينفصل انفصالاً تاماً عن طابعه العام كما حدث في المجتمع المكي. وبالتالي، فإن منظومة القيم المحيطة بالمرأة وعلاقتها بالرجال مختلفة تماماً، إذ تمتعت المرأة الإثربية بحق العمل، بل هي تشارك في الإنتاج الزراعي والحرفي، مثل الغزل والنسيج وصناعة الأغذية، بل تشارك وتتواجد بمعظم النشاطات الاقتصادية.^{١٢٤}

أما بالنسبة لنسب الأبناء في كلا مجتمعي مدينتي مكة ويثرب، فتشير الأدبيات إلى انتشار نظام النسب الأمومي لدى قبائل شبه الجزيرة العربية، في زمن سابق للقرن السادس الميلادي. فقد أورد الكاتب إبراهيم الحيدري: "عرفت الجزيرة العربية في ماضيها البعيد المشاعية البدائية في بعض مظاهرها المتمثلة بشيوعية النساء".^{١٢٥} إلا أن ظهور الملكية الخاصة الفردية، وانفصال الحرفة عن الزراعة، أدى بالضرورة إلى إعادة تقسيم العمل بين الجنسين، فحظيت المرأة بهذا التطور بالنصيب الأكبر من الأعمال المنزلية، لأن الرجل كان "يلعب الدور الحاسم في اليسر المادي للجماعة القبلية ...، وتدرجياً أخذ الرجل يصبح رب الأسرة، وبدأ يلعب الدور الأول في الحياة الاجتماعية للعشيرة أو القبيلة".^{١٢٦} وبالتالي، نجد أن القرن السادس للميلاد، وقبل ظهور الإسلام، كان قد شهد إرهاصات التحول من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي. وتضيف الباحثة ليلي أحمد في هذا الاتجاه أنه "لم يكن الزواج الأبوي القائم على الانتساب لعائلة الأب قد اتخذ شكلاً مؤسسياً بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، وذلك على الرغم من أنه من المرجح قد أخذ تدريجياً يتحول إلى النموذج السائد للزواج".^{١٢٧}

وفي موضع آخر تورد الباحثة ذاتها دليلاً على تراجع النظام الأمومي، والمتعلق بشخص النبي محمد (ص)، "فقد تم انتزاع جد محمد من عشيرة أمه ونسبه إلى عشيرة أبيه بمشقة كبيرة".^{١٢٨}

وعلى الرغم من أن الباحثة ليلي أحمد تجد أن النساء في الزمن السابق للإسلام تمتعن بحريات جنسية واجتماعية، ولعبن أدواراً قيادية دينية وسياسية، لارتباط تلك الفترة بعادات النظام الأمومي وقيمه، التي جاء الإسلام فيما بعد ليقضي على هذه الحريات وينتزعها من المرأة بسبب قضائه على النسب الأمومي للقبائل، كما تدعي الباحثة ليلي أحمد. إلا أنها أوردت في دراستها، أن الانتساب للأُم في تلك الفترة "لا يعني بالضرورة تمتع المرأة بقدر أكبر من السلطة في المجتمع أو حصولها على نصيب أكبر من المصادر الاقتصادية في مجتمعها. كما أن هذه

الممارسات كلها لا تؤدي بالضرورة إلى غياب التحيز ضد المرأة^{١٢٩}. وهذا ما يدعوني إلى الاعتقاد أن السلطة العائلية كانت مقترنة بالرجل في القبائل ذات النسب الأمومي والأبوي، لأن المتتبع تاريخياً، لتلك الفترة يلحظ أن الزعامة العشائرية السياسية والاقتصادية للقبائل، كانت زعامة ذكورية محضة، ولا تخلو من أدوار متميزة لبعض النساء من قبيل أدوار استشارية مساندة للرجال، مثل حكيمة القبيلة، أو كاهنة القبيلة، وغيرها. ولا أعتقد أن الإسلام هو الذي قضى على النسب الأمومي للقبائل، بل التغيرات الاقتصادية-الاجتماعية هي التي قضت على النسب الأمومي. لقد تزامن قدوم الإسلام ونشأته مع المرحلة الأخيرة من نظام النسب الأمومي. إن التبدل الذي حدث في المرحلة الانتقالية هو أن النظام الأمومي بدأ ينحسر، وفي الوقت ذاته النظام البطريركي يتقدم ويحقق مكاسب. وتم القضاء على الإلهات، وبدأ دور المرأة ومكانتها يتراجعان، وبدأت تفقد حريتها أمام تقدم النظام الذكوري البطريركي. وأكبر دليل على ذلك كان مجموعة قياديي الدين الجديد، فجميعهم كانوا من الذكور. فالإسلام جاء لينسجم مع تغير حاصل، أدى فيما بعد إلى انتصار النظام الأبوي الذي أقصى المرأة وهمش دورها الاجتماعي والسياسي، وتبنى أيديولوجيا محافظة تدافع عن ملكية الرجل الخاصة وعن ميراثه من بعده. فما جاء به الإسلام لاحقاً من تكريسه للنظام الأبوي، ما هو إلا تطور اجتماعي للمرحلة التي سبقت الإسلام. وليس تشريعاً جديداً مستغرباً في ذلك المجتمع.

بالمحصلة، نجد أن الباحثين العرب، باختلاف توجهاتهم، اتفقوا على أن الأب أصبح هو أصل القرابة في مجتمع الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام، واتفقوا كذلك على وجود بقايا النسب الأمومي لدى بعض قبائل شبه الجزيرة العربية، (المنيسي، ١٩٩٣؛ فهمي، ١٩٩٧؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ الحيدري، ٢٠٠٣؛ المناع، ٢٠٠٤؛ دلو، ٢٠٠٤؛ العلان، ٢٠٠٨)، نافين بذلك ادعاءات بعض المستشرقين أمثال روبرتسون سميث (Robertson Smith)، في القرن التاسع عشر، الذي ذكر أن المجتمع العربي كان أمومياً بالأساس، إلى أن جاء الإسلام مقرأ النظام الأبوي^{١٣٠}.

ثالثاً. مكانة المرأة في طبقة الرقيق^{١٣١} (الطبقة الدنيا)

أصبح تجار مدينة مكة طبقة واضحة المعالم، والتمايز الطبقي يميز المجتمع المكي بجانب تبلور النمط العبودي واتساع وانتشار ظاهرة تملك الرقيق (الطبقة الدنيا في ذلك المجتمع). فقد أدت قوانين السوق الجديدة والتغيرات الاقتصادية الناشئة، إلى عرض كل من المرأة والرجل كسلعة تباع وتشترى، عبر تكريسها ظاهرة العبودية والاتجار بالبشر، كأحد المصادر الأساسية المغذية للثروة. ومن الأمثلة على ذلك قيام المكيين بجلب أعداد كبيرة من العبيد من سواحل أفريقيا الشرقية لاستغلالهم في أعمال الري الاصطناعي والزراعة والحرفة ورعي الماشية وحراسة القوافل التجارية وتشغيلهم في الخدمة المنزلية.^{١٣٢}

ولكن هناك خصوصية للمرأة في هذا الاتجاه، كونها سلعة تسويقية لها استخدامات أو وظائف عدة، فهي تستخدم كما يستخدم "العبيد" الذكور في الأعمال المنزلية، من تحضير الطعام والتنظيف، وأي عمل آخر يُطلب منها من مالكتها أو مالكها، إضافة إلى الاستغلال الجنسي لجسدها، عبر عادة التسري بالإماء،^{١٣٣} الأمر الذي وصل أعلى درجات الاضطهاد في مجتمع مكة. واعتبرت المرأة في طبقة الرقيق، أداة إنتاج "للعبيد"، عبر تشغيلها في البغاء من قبل مالكتها، ويعتقد الكاتب العلي أن مالك العبيد -النخاس* يحقق ربحاً مضاعفاً "... ربح القوادة، وبعد ولادة الأمة ربح النخاسة لمولودها".^{١٣٤}

إضافة إلى ذلك، تعرضت المرأة من طبقة الرقيق إلى أنواع أخرى من الاستغلال، يذكر منها المناع ما يلي: كان النخاس "يستغل أئدائهن للإرضاع، وجمال صوتهن وأجسادهن لحانات الخمرة والأسواق".^{١٣٥} كل هذا يشير إلى حالة الاستغلال والاضطهاد التي تعرضت لها المرأة

* النخاس هو تاجر الرقيق، والمقن هو الذي يربي القيان (قنية=مغنية) ويعلمهن ويؤدبهن.

في تلك الطبقة المقهورة، وبالتأكيد يشاركها الرجل هذا الاضطهاد والاستغلال، بصور متفاوتة، إذ تشير بعض الأدبيات إلى الاستغلال الجنسي للرجال في تلك الطبقة، الذي وصل إلى إخصائهم في بعض الأحيان،^{١٣٦} ولكن يبقى الاستغلال الجسدي للمرأة أكثر انتشاراً، كونها أداة الإنتاج الرئيسية في تلك التجارة.

أما بالنسبة لمجتمع مدينة يثرب، فقد كان امتلاك العبيد محصوراً عند القليل من أثريائه، وتعرضت النساء، من طبقة الرقيق في مجتمع مدينة يثرب، للاضطهاد والقهر الطبقي، مشتركة بذلك مع المرأة المكية من الطبقة ذاتها. ويشير البعض إلى وجود تسع نساء من طبقة الرقيق (الإماء) يعملن في البغاء في المدينة من ذوات الرايات، بهدف الاكتساب لهن ولن يملكن.^{١٣٧}

رابعاً. مكانة المرأة في مؤسسة الزواج وحريتها الجنسية

يوجد تناقض هائل في الأبحاث والدراسات حول مكانة المرأة في مؤسسة الزواج، قبل الإسلام. فالبعض أشار إلى دونية المرأة العربية، وتبعيتها المطلقة للرجل في مؤسسة الزواج (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الصبار، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤).^{١٣٨} والبعض الآخر أشار إلى تمتعها بالحرية في مؤسسة الزواج، كحق اختيار الزوج، وحق الطلاق منه (الموسوي، ١٩٩٧؛ فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ العلان، ٢٠٠٨؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩).

وسوف يتم عرض بعض الاجتهادات التي تظهر تبايناً كبيراً وحتى تناقضاً في كتابات عدد من المفكرين والمفكرات الذين عالجوا مكانة المرأة العربية داخل مؤسسة الزواج. فالباحث الحوفي المشهور، رصد مكانتها من خلال دراسته للشعر الجاهلي، وتوصل إلى استنتاج مفاده ما يلي:

وقد استمتعت المرأة العربية بحريتها في اختيار زوجها، فلم تكن تُقسر على قبول زوج لا ترتضيه، أو تزوج بغير مشورة، ولم يكن للأباء ما كان لهم عند اليونان من سلطة على البنات ...، ولم تكن العرب تتبع بناتهم أو تزوجن بغير علمهن كما كان يفعل اليهود، بل كانت تختار زوجها وتزوج نفسها أحياناً.^{١٣٩}

بينما ترى الباحثة زينب رضوان أنه "لم تكن لها مطلقاً أي حرية في الزواج، فالأب أو من يتولى أمرها من الرجال هو الذي يقوم بتزويجها".^{١٤٠}

ومع إشارتهم إلى ترسخ قواعد النظام الأبوي، قبل الإسلام، وفي مجتمع شبه الجزيرة العربية، أكد بعض الباحثين (فهمي، ١٩٩٧؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ العلان، ٢٠٠٤) تمتع المرأة بحرية الاختيار قبل الإسلام، إذ يذكر العلان أن المرأة كان لها "الحق في إقامة علاقة حب مع رجل تختاره وتخلو به في حدود المتاح".^{١٤١} والإسلام، وفقاً لمنصور فهمي، قام بتحويل النظام الأبوي إلى ملكي، إذ يقول:

خضعت المرأة ...، لسلطة الأب أو الابن أو الزوج، وهذه السلطة، كانت تلطفها المحبة والعاطفة. أما الآن، ومع الإسلام، فقد وجدت المرأة نفسها خاضعة لسلطة الله، الله العادل، الذي حسب عدالته الفائقة، راح يصفع المرأة بالدونية.^{١٤٢}

ويتفق معه الباحث مروان العلان بأن الإسلام منح الرجل حضوراً إلهياً ما مكنه من فرض سيطرته على المرأة بالكامل.^{١٤٣} أما الباحثة ليلي أحمد في بحثها حول "المرأة والجنوسة في الإسلام"، الذي تختصر فيه مكانة المرأة قبل الإسلام من خلال الأدوار الاجتماعية التي حظيت بها السيدة خديجة، كنموذج لحياة المرأة قبل الإسلام.^{١٤٤} مطلقة أحكام عمومية تفيد بتمتع النساء بكافة الحقوق والحريات التي امتلكتها خديجة، فقد أوردت:

وهكذا نجد أن طبيعة المجتمع الجاهلي وعاداته - وليس الإسلام - هي التي وجهت تصرفات خديجة وحددت معالم حياتها ... واستقلالها الاقتصادي وعرضها الزواج على محمد دون وصي من الرجال يقوم بدور الوساطة، وزواجها برجل يصغرها بسنوات عديدة، وبقاؤها الزوجة الأولى والوحيدة لزوجها في حياتها، إنما تعكس كلها معاً ممارسات مجتمع الجاهلية لا الإسلام.^{١٤٥}

ونرى هنا أن الباحثة ليلي أحمد تجاهلت بصورة تامة المكانة التطبيقية للسيدة خديجة، واختلاف الواقع الطبقي الاجتماعي في مجتمع مدينة

مكة، وتجاهلت اختلاف أنماط الإنتاج في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، التي أقرت هي باختلافها في أطروحتها.

وعند تتبعي لعلاقات المرأة الجنسية، وأشكال الزواج التي كانت سائدة في مجتمع شبه الجزيرة قبل الإسلام، وجدت أن هذا المجتمع، عرف أربعة عشر نوعاً من أنواع الزواج أو النكاح. وهي: نكاح تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة، نكاح المتعة، نكاح الذواق، نكاح الاستبضاع، نكاح الخدن، المضامدة، نكاح البدل، نكاح الشغار، زواج المقت، زواج السبي، زواج الإماء، زواج صاحبات الرايات، نكاح تعدد الزوجات بالنسبة للرجل، زواج البعولة أو (الأحادي).^{١٤٦}

ولمعرفة ما تعنيه أنواع النكاح السابقة الذكر، قمت بإضافة ملحق في الدراسة، من أجل تفسيرها (انظر ملحق رقم واحد).

إن بعض أنواع النكاح السابقة الذكر، دل على دونية مكانة المرأة في مؤسسة الزواج، قبل الإسلام. مثل: نكاح الشغار، والمقت، والبدل، والضغينة، والزواج عن طريق الوصي، لما يحويه من ممارسات دونية تجاه المرأة، تفيد بتحكم الرجل شبه الكامل بجسد المرأة وعلاقاتها الجنسية.

ويشير البعض من هذه الأنواع إلى حرية المرأة في تحكمها بعلاقاتها الجنسية، مثل: نكاح الذواق، ونكاح الخدن، والمضامدة، ونكاح المتعة الذي من الممكن أن يعبر في بعض الأحيان، عن حرية اختيار المرأة للزوج.^{١٤٧}

ويشير بعض هذه الأنواع إلى وجود بقايا النسب الأمومي، المتمثل في زواج المتعة عند القبائل ذات النسب الأمومي، وفي كل من نكاح الذواق، ونكاح الرهط الذي يشير إلى تعدد أزواج المرأة، الذي ينسب فيه الأبناء أحياناً إلى الأم. واعتقد أن هذا الزواج المتعدد، لا يعبر بالضرورة عن حرية المرأة الجنسية، أو عن مكانة جيدة للمرأة، بقدر ما يعبر عن بقايا الانتساب للأم. فقد اعتبر بعض الباحثين (دلو، ٢٠٠٤؛ العلان، ٢٠٠٨) أن هذا النوع من النكاح يعبر عن وجود الحرية الجنسية عند المرأة قبل الإسلام.^{١٤٨} وأنا

أعتقد أنه من الممكن أيضاً أن يعبر عن قهر للمرأة، من خلال توافد الرجال فيه على المرأة دفعة واحدة، كما يحدث في نكاح الرهط.

أما بالنسبة لنكاح الذواق، وهو زواج يعقد دون شرط، ويحل أو ينتهي إذا شاء أحد الطرفين إنهائه، أو عندما لا يجد أحدهما لذة في العلاقة الجنسية (انظر/ي الملحق الأول). وهذا النكاح يدل على تمتع المرأة والرجل بالمثل، بحرية جنسية واسعة. يؤكد كل من الباحثين دلو والعلان على ما أوردته سابقاً، من أن وجود هذا النوع من الزواج في شبه الجزيرة العربية، يعد من قبيل بقايا عهد الأمومة، لأن الرجل هو الذي ينتقل فيه إلى قبيلة المرأة، ويبقى نسب الولد لأمه، ونفقته على قبيلتها. ويدعم العلان طرحه هذا، بوجود هذا النوع من أنواع الزواج في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، من خلال ما ورد في روايات ابن بطوطة الرحالة العربي، التي تؤكد وجود هذا النوع من الزيجات التي يعد الانتساب فيها للأمم.^{١٤٩} أي بمعنى آخر تراجع قيم النظام الأمومي، أمام تصاعد قيم النظام الأبوي، ما يدل، كما قلت سابقاً، على أن تراجع النظام الأمومي ليس ما أقره الإسلام، بل إن هذا التراجع كان ماضياً في قدمه قبل قدوم الإسلام. ولم يورد كلا الباحثين مكان انتشار هذا الزواج، بالتحديد في مجتمع شبه الجزيرة العربية، ما دعاني للاعتقاد أنه لم ينتشر في مجتمعي مدينتي مكة ويثرب، لأن الباحثين والباحثات الآخرين الراصدين لأنواع الزواج الذي ساد في مجتمع مدينة مكة، لم يوردوا ذكر هذا النوع، وبناء على هذا من الممكن أن هذا النوع من النكاح قد انتشر لدى القبائل البدوية الأخرى في بقية أجزاء شبه الجزيرة العربية، التي لم تعرف، في حينه، الاستقرار بعد، وبخاصة أن المرأة البدوية المتنقلة مع قبيلتها كانت تتمتع بقسط من الحرية والاستقلال.^{١٥٠} كما أعتقد أن هذا يعود إلى عدم انتقال تبعات التغير الاقتصادي الجاري في المجتمعات المستقرة، إلى المجتمعات البدوية المتنقلة.

وفي هذا الاتجاه، يضيف الحيدري أن هذه الزيجات المعبرة عن بقايا النسب الأمومي "غالباً ما كانت ممارسات فردية. وفي نهاية العصر

الجاهلي، كانت المرأة قد انفصلت عن شيوعية النساء بعد أن استقر نظام العائلة الأبوية كمنحى غالب في المجتمع الجاهلي^{١٥١}.

وبالنسبة إلى ما أورده بعض المفكرين والمفكرات حول أنواع الزواج السابقة الذكر، أشار المناع إلى أن انتشار أغلب نظم الزواج تلك، كان في المجتمع المكي. ويرى كل من الرئيسي والصبار والمناع، أن أنواع الزواج سابقة الذكر تعبر عن دونية مكانة المرأة بالمطلق. وعلى الرغم من إشارة الرئيسي إلى تمتع المرأة بالحرية الجنسية قبل الإسلام، فإنها اعتبرت ذلك ممارسات غير مشروعة، وممارسات مهينة للمرأة. أما الصبار، فقد اعتبرت المرأة في العصر الذي سبق الإسلام "الجاهلية"، أنها مخلوق للمتعة والخدمة فقط.^{١٥٢} كما ترى أيضاً أن أنواع الزواج السابقة الذكر تعبر عن صور المهانة والتعسف في حق المرأة في تلك المجتمعات. وأكد الحيدري أن معظم هذه النظم كان مهيناً جداً لكرامة المرأة وحقوقها التي ألغاه الإسلام بقدومه.

أعتقد أن هؤلاء الباحثين والباحثات قد قاموا بإسقاط موقف أخلاقي يتبنونه في هذا العصر، على ممارسات اجتماعية حدثت في عصر الأمومة، أو بالذات في الفترة الانتقالية بين عصر الأمومة والنمط البطريركي. إن أنماط الزواج التي كانت سائدة في فترة ما قبل الإسلام، كانت ممارسات مشروعة في نظر المجتمع الذي كان سائداً في حينه، وأن المعايير الأخلاقية لذلك المجتمع كانت تختلف عن المعايير الأخلاقية للنظام البطريركي الذي نحياه اليوم. ما أراه هو قيام باحثين وباحثات، ومن خلال مفاهيم ومواقف أخلاقية نبعت من المجتمع الذكوري-البطريركي، بالحكم على ممارسات اجتماعية كانت مشروعة ومقبولة من قبل المجتمع الأمومي.

أما بالنسبة لظاهرة تعدد الزوجات قبل الإسلام، فتشير الأدبيات إلى انتشارها في المجتمع العربي بشكل عام،^{١٥٣} ويشير البعض منها إلى انتشار هذه الظاهرة في المجتمع المكي فقط دون اليثربي. وتشير بعض المراجع إلى اقتصار الظاهرة على قبيلة قريش، إذ جاء في تاريخ

الطبري "إن قريشاً كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء والأكثر والأقل".^{١٥٤} وبالطبع يدل هذا على أن تعدد الزوجات كان محصوراً لدى أفراد الطبقة العليا بالمجتمع، لما امتلكه معظم أفراد قبيلة قريش من مكانة اقتصادية مرموقة.

وفي هذا السياق، تورد الباحثة ليلي أحمد أمراً مناقضاً ومتناقضاً، إذ ورد في دراستها، مستعينة بالباحث مونتغمري وات (Montgomery Watt):

على الرغم من وجود أدلة على ممارسة تعدد الزوجات قبل الإسلام، فإنه من المرجح، وعلى أساس غياب وجود أية إشارة إليه، أن تعدد الزوجات للرجل الواحد مع الانتقال إلى مقر إقامته الذي تمثل في زواج محمد، كان نادر الحدوث،^{١٥٥} حيث الشكل الأكثر شيوعاً في الأغلب هو تعدد الزوجات في سياق النظام الأمومي، بحيث يقوم الزوج بزيارة زوجاته كل في مسكنها مع عشيرتها. وقياساً على ما سبق، ربما كان لبعض النساء عدد من الأزواج في الوقت نفسه.^{١٥٦}

ويظهر موقف الباحثة ليلي أحمد هذا تأثرها بالدراسات الغربية التي تعرضت إلى رصد واقع المرأة قبل الإسلام وبعده، الأمر الذي يشير إلى التناقض في أفكار الباحثة نفسها، التي أقرت سابقاً بتراجع النظام الأمومي. ولكنها في موقفها هذا عادت لتدعم الطرح القائل بانتشار أوسع لقيم النظام الأمومي أمام النظام الأبوي، بترجيحها لعدم انتشار ظاهرة تعدد الزوجات في المجتمع الذي سبق الإسلام، وهذا، حسب اعتقادي، يشير إلى تأثر الباحث العربي أحياناً بوجهات النظر الاستشراقية التي تخدم طرْحاً منحازاً في أحيان كثيرة.

أما بالنسبة لمدينة يثرب، فيبدو واضحاً أن ظاهرة تعدد الزوجات لم تكن منتشرة في المجتمع اليثربي، كما كانت منتشرة لدى أفراد قبيلة قريش في المجتمع المكي. ويعتقد المناهض أنه "ليس من المألوف تعدد الزوجات في الوقت نفسه، وبخاصة فوق اثنتين"،^{١٥٧} في المجتمع اليثربي. وعلى العكس من ذلك، فقد ورد عند بعض الباحثين، أن الظاهرة الأوسع انتشاراً، في المجتمع اليثربي، كانت تعدد زيجات المرأة.^{١٥٨}

والذي يدل على عدم انتشار تعدد الزوجات في المجتمع اليثربي، هو ما أوردته بعض الأدبيات حول محدودية الزواج الذي كان يحدث بين مجتمعي مدينة مكة ومدينة يثرب، بسبب اختلاف المواقف الثقافية في كلا المجتمعين من الزواج، وبالأخص من تعدد الزوجات.^{١٥٩}

وهكذا، نجد بالمحصلة أن هناك اختلافاً كبيراً بين المواقف الاجتماعية لمجتمع مدينة مكة، ومجتمع مدينة يثرب تجاه ظاهرة تعدد الزوجات. ويرجع التباين في المواقف، ربما، إلى التنمية غير المتوازنة التي حدثت داخل البنيات الاقتصادية الاجتماعية لكل من مكة ويثرب. فمكة تطورت كمحطة تجارية على الطريق التجاري الذي كان يمر في الجزء الغربي من شبه الجزيرة العربية، ويربط بين الشرق والغرب، بينما بقيت يثرب منطقة زراعية ومجتمعاً ريفياً.

لقد عرف المجتمع المكي ممارسات وعادات أخرى داخل مؤسسة الزواج، إضافة إلى ما ذكر سابقاً من أنواع الزواج السائدة في مجتمع مكة قبل الإسلام، التي تعبر عن العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، مثل ظاهرة الإيلاء،^{١٦٠} والظهار،^{١٦١} والعضل.^{١٦٢} إن انتشار الأنواع الثلاثة هذه من الممارسات، يظهر مدى تحكم العلاقات الذكورية بالمرأة وجسدها، وبخاصة في المجتمع المكي، وأيضاً في مدينة يثرب التي بدأت تتحول من المجتمع الأمومي إلى الذكوري.

وقد اختلف الباحثون في موقفهم من هذه الممارسات، وفي حديثهم عن مكان انتشارها.^{١٦٣} ما يلي هو عرض مقتضب لهذه الاختلافات في المواقف.

خامساً. نماذج من اختلاف مواقف المفكرين والمفكرات من المكانة الاجتماعية للمرأة قبل الإسلام

تظهر أنواع النكاح التي مارسها العرب قبل الإسلام مدى التباين الذي كان موجوداً في مكانة المرأة العربية في فترة ما قبل الإسلام. أما

اختلاف مواقف المفكرين والمفكرات من المكانة الاجتماعية للمرأة قبل الإسلام، فظهر الاختلافات الثقافية والأخلاقية للمفكرين والمفكرات الذين درسوا مكانة المرأة العربية قبل الإسلام. ما يلي هو بعض النماذج المختلفة التي ظهرت بينهم عندما حاولوا تحليل وتفسير بعض الظواهر الاجتماعية مثل أنواع النكاح، وظواهر ومفاهيم عن العلاقات الجنسية، وتوريث المرأة، والطلاق، التي كانت سائدة قبل الإسلام.

ساد قبل الإسلام نكاح الخدن، ويعني هذا النكاح، اتخاذ المرأة غير المتزوجة لعشيق تقيم معه علاقة جنسية في الخفية. وقد حرم هذا النكاح بالقرآن الكريم، في النص المقدس "وَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ مَحْصَنَاتٍ غَيْرِ مَسَافِحَاتٍ وَلَا مَتَخَذَاتٍ أَخْدَانٍ" (آية ٢٥، سورة النساء). يرى المناع أن هذا النوع من النكاح، إنما يعبر عن رد فعل للنساء على اضطهادهن، ويوضح أن المواقف المجتمعية منه قد اختلفت في تلك الحقبة الزمنية، من بين اعتباره زنا بين الرجل والمرأة، أو الاكتفاء بحبس المرأة في المنزل لمنعها عنه.^{١٦٤} ويضيف دلو أن "نكاح الخدن في نظر القرآن والمفسرين شكل من أشكال الزنا في الجاهلية".^{١٦٥}

أما العلان فيورد أن الموقف المجتمعي من ذلك النكاح، بأن العرب عدّوه صداقة ومودة، واختلفت مواقفهم منه، ولكن لم يعدوه من الزنا الشائن.^{١٦٦} ونرى هنا كيف تختلف رؤية الباحثين، للظاهرة نفسها، أو من الأصح القول إن هذا الاختلاف يعبر في أساسه عن اختلاف المواقف الثقافية لدى مؤرخي تلك الحقبة أنفسهم، من بين اعتبار هذا النوع من النكاح صداقة ومودة، أو اعتباره زنا بين الرجل والمرأة.

الموقف المجتمعي من ظاهرة الزنا:

تدل الأدبيات على معلومات متضاربة حول الموقف المجتمعي من ظاهرة الزنا بين الرجل والمرأة، قبل الإسلام. إذ يشير بعض الباحثين، إلى أن الموقف المجتمعي من الزنا لم يكن متشدداً على الإطلاق. إذ يؤكد العلان على أن الزنا لم يكن "مصدراً للعار، بل يرتكب علناً، ويتحدث عنه

الشعراء، ويفتخرون بممارسته^{١٦٧}. وأورد الباحث الإعلان تحفظه على مصطلح الزنا بهوامش دراسته، بأن لفظ الزنا لم يوح بالإثم والخطيئة، إلا عندما كرسته الأديان من أجل تكريس الملكية الخاصة للرجل، وإنهيار مكانة المرأة. ويورد الباحث ذاته حجته على عدم اعتبار الزنا من الأفعال الشائنة قبل الإسلام، بأن الولد من الزنا كان ينسب لوالده^{١٦٨}.

وعلى العكس من ذلك تماماً، ينفي الباحث خليل تمتع كل من المرأة والرجل بالحرية الجنسية قبل الإسلام، إذ يصف العلاقة بين الجنسين قبل الإسلام بشكل عام، بأنها علاقة (حظرية، منعّية)؛ أي أنها "تعكس الضوابط الاجتماعية في القبيلة"، كما يقول^{١٦٩}، موضحاً أنه من المنوع أو المحظور على المرأة الاجتماع الفردي بصديقها أو عشيقها، وإذا حدث ذلك يهدر دمها. ويرى كذلك أن هناك تشديداً على معاقبة الزناة الذكور في المجتمعات العربية في شبه الجزيرة العربية، إلا أن ذلك لا ينفي انتشاره في تلك المجتمعات دون عقاب في بعض الأحيان^{١٧٠}، كما أوضح خليل.

ويرى خليل أن ما نراه في الشعر النسوي والذكوري قبل الإسلام، إنما يعبر عن مقاومة الرجال والنساء لضوابط المجتمع القبلي. وليس كما ذكر الإعلان أن التعبير عن "الزنا" في هذه الأشعار كان مصدراً للافتخار. ويدلل خليل على إدعائه أنه روي عن ستين شاعرة قبل الإسلام روايات مختلفة، مفادها طغيان الرجل على المرأة، ومن الأمثلة عليها الشاعرة المتمردة عفراء بنت مهاجر^{١٧١}. ويرى كذلك الباحث خليل أن انتشار ظاهرة الحب العذري* لدى الشعراء الرجال قبل الإسلام يشكل دليلاً على "السلطة القاهرة للجماعة"، أو الجماعة المهورة بالسلطة القبلية.

* الحب العذري: العشق للمحبوبة أو الحب المتبادل بين الرجل والمرأة دون الاتصال الجسدي.

أما الباحث عبد الكريم، فقد أوضح أنه لم يكن للزنا، أية عقوبة توقعها السلطة الحاكمة قبل الإسلام. إلا أن "ذلك لم يخلُ من عقاب معنوي ينزله المجتمع بمرتكبيه، وبخاصة إن كانت المرأة الزانية من فخذ أو بطن معروف، ... أما الرجل الزاني فلا عقاب عليه، بل كان البعض يتباهى بذلك ويعدّه من سمات الرجولة والفحولة وافتخر شعراؤهم بذلك".^{١٧٢}

أما الباحث دلوّ فهو يرى أن "الزنا كان قسمين؛ سر وعلائية، وعام وخاص. الخاص عبر الخدن، والعام المتمثل في البغاء".^{١٧٣}

اعتقد أن كل ما ذكر من مواقف مجتمعية تجاه ظاهرة الزنا، التي تراوحت بين التشديد في العقاب، وبين الافتخار بهذه الممارسة، يعكس المعايير الثقافية والأخلاقية والقيم الاجتماعية التي كانت سائدة لدى المجتمعات العربية التي سبقت ظهور الإسلام. بينما الاختلاف الذي ظهر بين الباحثين في تقييمهم للظاهرة، يعكس القيم الثقافية والمعايير الأخلاقية التي أصبحت سائدة لدى الباحثين أنفسهم، الذين درسوا وحلّلوا تلك المواقف المجتمعية التي سبقت الإسلام.

أما بالنسبة لأمكنة ممارسة هذه الظاهرة، فقد أكد الباحث عبد الكريم على انتشار الزنا بصورة كبيرة، في كل من مجتمعي مدينة مكة ومدينة يثرب.^{١٧٤} وعلى العكس من ذلك، يوضح المناع أن الزنا (الجنس مع المرأة الحرة خارج الزواج) في مدينة يثرب كان غير مشروع.^{١٧٥}

ويجب التوضيح هنا، أن الباحث عبد الكريم،^{١٧٦} يلقي الضوء على ممارسات تجاهلها أتباع الأطروحات السابقين، أمثال المناع والمرنيسي والعلان، مستعينا بالعديد من كتب التاريخ القديم وسنن النبي مثل (تفسير القرطبي، البهقي، طبقات ابن سعد، ابن حمزة الحنفي، الواقي، الدارمي، ابن هشام، ابن اثير الجوزي، ابن عبد البر، البوصيري، أبو داود النسائي، الجاحظ، السيوطي، وغيرهم).

واستناداً إلى المراجع التاريخية المشهورة، سابقة الذكر، يؤكد الباحث عبد الكريم على انتشار ظواهر الزنا، والاغتصاب، وخيانة الزوجة لزوجها في مجتمع مدينة يثرب،^{١٧٧} إذ يقول في شغف المجتمع اليثربي بالعلاقات الجنسية "مجتمع تستعر فيه علاقة الذكر بالأنثى والأنثى بالذكر على السواء".^{١٧٨} ويوضح الباحث كذلك أن المجتمع اليثربي كان ذكورياً بامتياز، إلا أن المرأة فيه قد امتازت بحرية جنسية بالغة. من خلال ما أورده من إقامة النساء لعلاقات جنسية مع الرجال بإرادتهن، وبطلب منهن والعكس كذلك. وتأكيداً لقيام المرأة اليثربية باختيار زوجها، وأنها تهم كذلك بطلب الزواج من الرجل. بل وصل اهتمام المرأة اليثربية بالعلاقة الجنسية، بأنها تشترط على الرجل حسن المعاملة، أثناء العلاقة الجنسية حتى تكتمل متعتها.^{١٧٩}

ووصف عبد الكريم المرأة اليثربية بأنها "تعيش حالة بحث دائم عن الزواج".^{١٨٠} وقد دلت على ذلك من خلال ما ذكره من العديد من الأمثلة والحوادث لنساء يثرب، في كتب التاريخ القديمة التي تشير إلى ذلك.^{١٨١}

والذي يؤكد طرح الباحث عبد الكريم باعتقادي هو ما قد أشرت إليه سابقاً من انتشار ظاهرة تعدد أزواج المرأة -سهولة زواج المرأة مرة ثانية وثالثة ورابعة وأكثر- في مدينة يثرب، والذي يعزیه المناع إلى امتلاك المرأة اليثربية حق الطلاق في مجتمعها، بسبب سهولة طلاقها، واشتراطها الحصول على الطلاق منذ بداية الزواج، إضافة إلى عدم صعوبة زواج الأرمال النساء في مجتمع مدينة يثرب.^{١٨٢} والذي يدل على ذلك أيضاً، كما اعتقد، امتداد هذه الظاهرة عند المسلمين الأوائل في مجتمع مدينة يثرب، فمعظم الصحابييات المسلمات، في مدينة يثرب، تملك الواحدة منهن في حياتها أربعة أزواج متتالين وأكثر.^{١٨٣}

سادساً. ميراث المرأة وظاهرة توريث النساء

من الواضح أن هناك إجماعاً بين معظم المفكرين والمفكرات (فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ المريني، ١٩٩٣؛ عبد الكريم، ١٩٩٧؛ الصبار، ١٩٩٩؛

الحيدري، ٢٠٠٣؛ المناع، ٢٠٠٤؛ رضوان، ٢٠٠٤)، في نظرتهم لموقع المرأة من الميراث، المتمثل بحرمانها منه في العصر الذي سبق الإسلام.

وحول موضوع حق المرأة بالإرث، تعتقد الصبار أن "المرأة ظلت في مجتمع عرب الجاهلية ترزح تحت ظلم كبير وتعسف مرير. فكانت محرومة من أهم الحقوق الأساسية: حق الحياة،* وحق الإرث".^{١٨٤} وتؤكد رضوان على أن المرأة في ذلك العصر "لا ترث شيئاً".^{١٨٥} ويؤكد عبد الكريم كذلك على أن المرأة "كانت محرومة من الميراث".^{١٨٦} وتقول المرنيسي: "إن إرادة المرأة تزول عند الإرث وخسارة الحرب كونها تصبح سبية"،^{١٨٧} لأن قانون الغزو يمنع الميراث للأطفال والنساء لأنهم لا يشاركون في الغزو.^{١٨٨} ويرى المناع أنه من غير الممكن الحديث عن المرأة والإرث في مدينة مكة "في مجتمع المرأة فيه، بحد ذاتها، إرث".^{١٨٩}

وأنا أتساءل هنا هل يجوز تعميم الباحثين السابقين، بالحكم على مجتمع بأسره، والقول فيه إن المرأة لا ترث، في حين تثبت السيرة النبوية أن النبي محمد (ص) تزوج من السيدة خديجة، المرأة المكية الوارثة لأموال وتجارة من أزواجها السابقين أو من عائلتها، التي ورد أنها امرأة غنية منذ ميلادها، وتعتبر من ذوات النسب المرموق. فبال تأكيد أنها ورثت مكانتها الاجتماعية والمالية من عائلتها أو أزواجها السابقين. إن وجود امرأة واحدة وارثة في مجتمع مدينة مكة، ينفي التعميم بأن المرأة تعتبر بحد ذاتها إرثاً في تلك المجتمعات، بل إن هذا يقودني إلى القول إن المرأة نفسها، وإرثها للمال يختلف في داخل مجتمع مدينة مكة، وفقاً لمكانتها الطبقية. وبرأيي أنه من المستحسن توضيح ذلك عند الحديث عن مكانة المرأة قبل الإسلام في الإرث المالي.

أما بالنسبة إلى ما أورده بعض الباحثين، حول ظاهرة توريث النساء،^{١٩٠} المتمثلة في أحد أنواع الزواج المشروعة في المجتمع العربي قبل قدوم

* بسبب ظاهرة الوأد.

الإسلام، وهو نكاح المقت أو "الضيزن"،^{١٩١} والمقصود به، زواج الابن لزوجته أبيه المتوفى، التي يرثها منه بعد وفاته في حال كانت غير أمه التي ولدته، فيتزوجها دون عقد أو مهر. وإذا لم يشأ الابن الوارث لزوجته أبيه الزواج منها، كان يزوجه لرجل آخر ويقبض مهرها باعتبارها إرثاً له.^{١٩٢} وقد ورد ذكر هذا النوع من الزواج في القرآن الكريم، عبر النص المقدس: "وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا" (النساء، آية ٢٢)، ولذلك سمي بالمقت.^{١٩٣} وأورد دلو أن هذا الزواج كان ممقوتاً من الأكثرية، ولذلك عرف بالمقت.^{١٩٤}

وقد أشار كل من المرنيسي وعبد الكريم ودلو إلى أن هذا النوع من الزواج كان منتشرًا في مجتمع مدينة يثرب.^{١٩٥} أما المناع فقد أشار إلى انتشاره في مجتمع مدينة مكة.^{١٩٦} وتقول المرنيسي حول هذا الزواج، إن المرأة لا يمكن أن تعارض هذا التملك من قبل وارثها الجديد، وتضيف: "وعندما يكون الابن وريثاً شاباً صغيراً، كانت زوجة أبيه تمنع من الزواج ثانية، وكانت مجبرة أن تنتظر ليصبح هذا أكبر كي يستطيع اتخاذ قرار بشأنها".^{١٩٧} وهذا القرار إما أن يكون الزواج وإما الانفصال عنها. ويضيف دلو على ذلك أن القرار ممكن أن يكون بعضها.^{١٩٨} وتولي المرنيسي في أطروحتها أهمية كبيرة لظاهرة توريث النساء، كونها تشكل اضطهاداً كبيراً للمرأة ومهيناً جداً لها. إن اهتمام المرنيسي بهذه الظاهرة، دعاني إلى التأمل والتساؤل حول موقف النساء من هذه الممارسة، فإذا كانت المرنيسي تعتبرها مهينة جداً، فهل كان موقف النساء في تلك الحقبة الزمنية البعيدة مشابهاً لموقف المرنيسي؟ وما هو موقف المرأة نفسها من ظاهرة توريثها، هل كانت المرأة راضية عن هذه العادة؟ وهل تشكل هذه الظاهرة جزءاً من معتقدات المرأة، بحيث لا تنظر إليها المرأة وفقاً لوعيها النسوي في تلك المرحلة، بأنها ظاهرة معبرة عن اضطهادها؟ أم أن المرأة تتمرد على هذا النوع من العادات وتحاول رفضها ومقاومتها إذا استطاعت؟

من خلال بحثي عن أي إجابة عن هذه التساؤلات، أوردت المرنيسي في سياق مختلف عن ما أطرحه من أسئلة، أن بعض النساء كن يفلتن من

ظاهرة التوريث. إذ تقول المرنيسي "ولكن إذا نجحت أرملة المتوفى في الالتحاق بقبيلتها الخاصة قبل وصول الوارث الجديد، فإن هذا كان يجرد حقوقه عليها لمنفعة قبيلتها".^{١٩٩} والغريب في الأمر، أن المرنيسي أدعت سابقاً أن المرأة لا يمكنها أن تعارض هذا التملك! وهذا النص المنقول عن طبقات ابن سعد، الذي يشير إلى إعتاق المرأة من هذه الممارسة، والذي يقودني إلى أسئلة أخرى تتعلق بالاستتباع الأنثوي للذكور في تلك المجتمعات. فهل تملك المرأة حق القرار بالاختيار بين الموافقة على زوجها الجديد بالإرث، أو العودة إلى قبيلتها؟ أم أن مكانتها في هذا الزواج تحدد من خلال وارثها الجديد، أو من خلال رجال قبيلتها؟ وبما أن حقوق الوارث الجديد عليها تصبح لمنفعة قبيلتها، في حال هروبها إليها، ألا يعني ذلك حصتها في الإرث؟

أنا أعتقد أن هروب المرأة من وارثها الجديد، يشير بالضرورة إلى وجود مواقف نسوية رافضة لهذه الممارسة المجتمعية. وليس كما أدعت المرنيسي، بأن المرأة لا تملك حق الاعتراض، فهروب المرأة إلى قبيلتها يعتبر أحد أشكال اعتراض المرأة على هذه الممارسة.

وخلال بحثي عن إجابات أخرى حول موقف النساء من هذه الظاهرة، وجدت أمراً لافتاً، يتعلق بقبول المرأة لهذه الممارسة. إذ يقول الباحث عبد الكريم حول موقف المرأة من توريثها "المرأة تجد لدى الابن من الفتوة والشباب والقوة ما يعوضها عن ضعف أبيه وهرمه".^{٢٠٠} ويضيف: "إنها كانت تسعد بذلك بل ربما كانت تسعى إليه وتشجعه".^{٢٠١} ومن خلال قراءتي المتأنية لما طرحه الباحث عبد الكريم، وجدت أنه تطرق فقط إلى قبول النساء لهذه الممارسة، مشيراً إلى اهتمام المرأة اليتربية بالعلاقات الجنسية وشغفها بها.

أما أنا، وبالنظر إلى اختلاف ما طرحه كل من الباحثين المرنيسي وعبد الكريم في رؤيتهم لزوج المقت، أستنتج أن ظاهرة توريث النساء المنتشرة في مجتمعي كل من مدينة مكة ويثرب، قبل ظهور الإسلام، لا يمكن اعتبارها مهينة للمرأة بالطلق، فقد اختلفت مواقف النساء منها، بين

القبول والرفض. ولا يمكن القول إنها ممارسة ذكورية بحثة، فقد ورد أنها تتم أحياناً بتشجيع من المرأة نفسها. ولكن أرى أن قبول المرأة لتوريثها من قبل مالك جديد لها، إنما يعبر عن الاستتباع الأنثوي الذكوري في تلك المجتمعات، وعلى عدم استقلالية المرأة، وتملكها من قبل العائلة والقبيلة.

وبالمحصلة، أجد أن هذه النصوص المنقولة عن ذلك المجتمع، لا تقدم لنا تصوراً شمولياً عن الظواهر الاجتماعية التي كانت منتشرة في تلك المجتمعات، بقدر ما أنها تلقي الضوء على جزئية منها، أو أنها تصف بعض الظواهر المنتشرة في تلك المجتمعات، دون تحليل أو تفسير لهذه الظواهر ويبقى تفسير هذه الظواهر وتحليلها حكراً على المفكرين والمفكرات برؤيتهم لهذه النصوص، ودعم ادعاءاتهم من خلالها، لا من خلال مواقف النساء والرجال الواقعية في تلك المجتمعات.

سابعاً. ظاهرة الطلاق قبل الإسلام

تشير الأدبيات السابقة إلى اختلاف في مواقف الباحثين والباحثات من حصول المرأة على حق الطلاق قبل قدوم الإسلام، فالبعض أشار إلى أن حق الطلاق كان للرجل، في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، والبعض الآخر أوضح أن المرأة كانت تحصل على هذا الحق في بعض الأحيان. وقد وجدت صعوبة في تصنيف مواقف الباحثين والباحثات، في نظرتهن لحصول المرأة على حق الطلاق قبل الإسلام، لأن الاختلاف بينهم لا يتعلق بحصول المرأة على هذا الحق أم لا، بل يتعداه إلى اختلاف مواقفهم بين مجتمعي مدينة يثرب ومدينة مكة.

إن نرى رضوان أن حق الطلاق كان خالصاً للرجل، في مجتمع ما قبل الإسلام.^{٢٠٢} وترى الصبار أن حق الطلاق كان خالصاً للرجل في مجتمع مدينة يثرب.^{٢٠٣} أما ليلي أحمد فتري أن "الطلاق والزواج المتكرر كان شائعاً لكل من الرجال والنساء، وبحيث يملك كل منهما حق إنهاء العلاقة".^{٢٠٤} بينما يؤكد الإعلان على امتلاك المرأة لحق الطلاق في مجتمع ما قبل الإسلام، إذ يقول: "وقد كان للمرأة في بعض الأحيان حق الطلاق

من زوجها لسبب تراه مناسباً^{٢٠٥}، مضيفاً إلى ذلك رفض المرأة الاستمرار بالزواج إذا تعرضت للإهانة، مدلاً على ذلك بحادثة طلاق امرأة مكية - هند بنت عتبة - بطلب منها، عندما اتهمها زوجها بشرفها، ورفضت العودة إليه كزوجة.* ويغفل العلان هنا انتماء هند بنت عتبة إلى الطبقة الأرستقراطية في مجتمع مدينة مكة، التي من المرجح أن مكانتها الطبقيّة قد مكنتها من الحصول على حق الطلاق. وهذا يشكل حالة خاصة، ومن الممكن أن تكون نادرة الحصول، أو محصورة لدى نساء الطبقة العليا في المجتمع المكي.

أما المناع فيرى أن حق الطلاق في مجتمع مدينة مكة كان خالصاً للرجل في جميع العلاقات الجنسية، وبالنسبة للمرأة المكيّة يقول المناع عنها "لم تملك هذا الحق إلا في حال موافقة الرجل على دفعها فدية مالية لنفسها للزوج".^{٢٠٦} على الرغم من أن حادثة هند بنت عتبة السابقة الذكر، لا تشير إلى دفعها أي مبلغ من المال مقابل طلاقها. وبالتالي، لا يمكن القول إن حق الطلاق كان خالصاً للرجل في مجتمع مدينة مكة. أما بالنسبة للمرأة اليثربية، فيشير المناع إلى حصولها على حق الطلاق عبر اشتراطها ذلك على الزوج منذ بداية الزواج.^{٢٠٧}

يبدو واضحاً أنه لا يمكن القول والتعميم بأن حق الطلاق في مجتمع كل من مدينتي مكة ويثرب، كان خالصاً للرجل، بل تشير الدراسات إلى حصول المرأة على هذا الحق في مدينة مكة، بناءً على المكانة الطبقيّة والاجتماعيّة للمرأة. أما في مدينة يثرب، فمن الواضح أن حق الطلاق كان امتيازاً يتمتع به كل من الرجل والمرأة، ويتعلق بتوافقهما في العلاقة الزوجية أو عدمه. وذكر الباحث عبد الكريم حقيقة رفض النساء اليثربيات لأزواجهن بسبب عدم التوافق الجنسي أحياناً،^{٢٠٨} إضافة إلى انتشار ظاهرة زواج المرأة اليثربية، لأكثر من ثلاث وأربع مرات، ما يدل على سهولة الطلاق في هذا المجتمع، من قبل الرجل والمرأة كما اعتقد.

* هند بنت عتبة: إحدى نساء مكة الأرستقراطيات؛ أي المنتمية إلى الطبقة العليا، وكانت لاحقاً من أشد الأعداء للرسالة الإسلامية ولشخص النبي محمد.

ثامناً: العنف ضد النساء قبل الإسلام

أما بالنسبة إلى قضية العنف ضد النساء قبل الإسلام، فلم يكن له أهمية كبيرة في تلك الكتب والأبحاث، إذ أنه ورد فقط في سياق الدراسات، وليس تحت عنوان واضح يعالج موضوع العنف ضد النساء.

وبالنسبة لضرب النساء، في تلك الفترة السابقة لظهور الإسلام، لم تورد الأدبيات شيئاً بخصوص هذا الموضوع، إلا ما أشارت إليه الباحثة الصبار، حول انتشار ظاهرة ضرب النساء بشكل عام، عند العرب قبل قدوم الإسلام،^{٢٠٩} دون أي تعليق أو توضيح لمكان انتشارها. أما المرئيسي، فلم تورد في هذا السياق إلا جملة واحدة تشير بها إلى ظاهرة العنف في المجتمع العربي قبل الإسلام، وهي: "أن المجتمع العربي في الجاهلية كان عنيفاً لدرجة هائلة نحو النساء، وكانت درجة العنف تختلف باختلاف الطبقات".^{٢١٠} ولم توضح ذلك، أي أنها لم تذكر كيف كان الاختلاف بين الطبقات في مسألة العنف، إلا أنها أوردت في مناسبات عديدة أن المرأة قبل الإسلام كانت تتعرض لسوء معاملة الأهل، والإساءة الجنسية.^{٢١١}

وأثناء تتبعي لهذه الظاهرة، وجدت أمراً لافتاً حول قيام امرأة بتعنيف أحد الرجال، فقد جاء أن فتاة في مجتمع ما قبل الإسلام قامت بلطم أحد شعراء الصعاليك، وهو الشنفرى،^{٢١٢} وكانت هذه اللطمة هي السبب في تصعلكه، لأن الفتاة "أنكرت عليه أن يرتفع إلى مقامها الاجتماعي، ويرفع الحواجز التي تفصل بين طبقتيهما، ويناديها بأخته".^{٢١٣} وهذا إنما يدل بحد ذاته على أن ممارسة العنف تختلف وفقاً لاختلاف المكانة الطبقة في ذلك المجتمع، فمكانة هذه الفتاة الطبقة مكنتها وأعطتها الحق في تعنيف رجل من مكانة طبقية أدنى من مكانتها. ويدل كذلك على جراءة واضحة لهذه المرأة، التي من الممكن أنها لا تتأثر بفكرة أفضلية جنس الذكور على الإناث، بقدر ما تتأثر بأفضلية المكانة الطبقة للفرد الذكر أو الأنثى.

وبالمجمل، فإن العديد من الباحثين والباحثات أولوا أهمية كبيرة في أبحاثهم، لتحليل وتفسير ظاهرة وأد البنات التي انتشرت في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام (خليل، ١٩٨٥؛ الموسوي، ١٩٩٧؛ الصبار، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ دلو، ٢٠٠٤؛ حمدان، ٢٠٠٦). وفي هذا الشأن، يطرح الباحث خليل في دراسته، التساؤل المهم التالي: "هل كان ضرب الزوجات وتعدادها ووآد البنات خاصية عربية، وظاهرة اجتماعية عند العرب، أم أنه يدخل في قواعد الاستثناء المعروفة في كل مجتمع؟" ^{٢١٤} مجيباً عن هذا التساؤل بأن ضرب الزوجات ووآد البنات هما من الأمثلة الشاذة التي تعبر عن حالات فردية لا أكثر. ويبرر خليل رؤيته هذه، بأن الأدب العربي أولاها أهمية كبيرة، بينما هي لم تتعد كونها نتاجاً لحالات فردية. وقدم الباحث بعض الأمثلة في الأدب العربي، التي تشير إلى هذه الممارسات، مثل: "القبر صهر،* دفن البنات من المكرمات، ...، نظر أعرابي إلى بنت تدفن، فقال: نعم الصهر صاهرتم. وكانوا إذا هناؤا بها قالوا: أمنكم الله عارها وكفاكم مؤنتها وصاهرتم قبرها،...". ^{٢١٥}

وما يراه الباحث في هذه الأمثلة وغيرها، هو أنها تشكل نواة لأيديولوجيا ذكورية معادية للمرأة العربية، أساسها ومصدرها موضوع العبودية، والغزو، والسبي، والاستغلال الجنسي للمرأة، لما يترتب عليها من عار على قبيلتها. وهنا يؤكد الباحث على الفصل بين الميثولوجيا والتاريخ، وعدم التمثيل الأسطوري للمرأة العربية من خلال هذه الأدبيات التي لا تعبر عن ظواهر المجتمع بقدر ما يعتبرها حالات فردية.

وأنا أعتقد أن هذا التبرير لا يكفي باعتبارها حالات فردية، فالكلم الهائل من الأبحاث والدراسات التي تشير إلى ظاهرة وأد البنات، لا يمكن إغفاله، بل إن تعبير الأدب العربي عن ظاهرة وأد البنات بكثرة، من الممكن أن يشير إلى أن انتشارها كان واسعاً وليس كما ادعى الباحث خليل.

* الصهر: زوج البنت.

ويرى كل من الباحثين حمدان، ودلو، والموسوي أن ظاهرة وأد البنات لا تنطبق على جميع فئات المجتمع العربي قبل الإسلام،^{٢١٦} موضحين أنها كانت تلقى معارضة من أفراد الأسرة. وقد أورد حمدان العديد من الأمثلة التي وردت في التاريخ، والتي تؤكد معارضة المجتمع لهذه الظاهرة،^{٢١٧} إضافة إلى أنه يؤكد متفقاً مع الباحثين (الموسوي، ١٩٩٧؛ الصبار، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ دلو، ٢٠٠٤)، على أن ظاهرة الوأد لا تخص الإناث فقط، وإنما تخص الأولاد ذكورا وإناثا، في حالة الفقر الشديد، ومن أجل الإبقاء على حياة بعض أفراد العائلة، فيتم التخلص من الأطفال إناثاً وذكوراً.^{٢١٨} وبهذا يعلق الباحث دلو: "وما كانت ظاهرة الوأد لدى بعض القبائل خشية الفقر سوى مظهر آخر من مظاهر الجوع والفقر".^{٢١٩} وقد جاء التأكيد على انتشار ظاهرة وأد الأولاد ذكورا وإناثاً، ما جاء في القرآن الكريم، في الآية: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَق نَحْنُ نَرْزُقْهُمْ وَإِيَّاكُمْ، إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خَطَاً كَبِيراً" (سورة الإسراء، آية ٣١).

بينما أوضحت كل من الباحثتين الصبار ورضوان، أن الوأد كان يخص الإناث أكثر من الذكور لغسل العار والحزن والكآبة المترتبة على ولادة الأنثى،^{٢٢٠} الأمر الذي أشار إليه القرآن الكريم مديناً سوء استقبال ولادة الأنثى عند العرب قبل الإسلام، عبر الآية الكريمة: "وَإِذَا بَشَرٌ أَحْدَهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مَسْوُودًا وَهُوَ كَظِيمٌ". والآية الأخرى التي جاء فيها: "وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ" (سورة التكويد، الآيات ٨-٩). وهذا إنما يشير إلى إدانة النصوص المقدسة القرآنية لهذه الممارسات الموجودة في ذلك المجتمع، (وأد الأولاد ذكوراً وإناثاً خشية الفقر، وأد البنات خشية من العار، وسوء استقبال ولادة الأنثى).

ولكن في الوقت نفسه يشير الموسوي بصورة معاكسة إلى ما أوردته الباحثات السابق ذكرهن، مستعينا بكتابات كل من الحوفي والجاحظ في الشعر الجاهلي، إلى أن العديد من العرب قبل الإسلام كانوا يعتبرون بولادة الإناث ويتغنون بهن. إذ يقول "كل القبائل العربية تقدر المرأة

وتحب البنات وترحب بولادتهن كالبنين^{٢٢١}. ويقول أيضاً: "ليس الذين ييغضون البنات من العرب ويقتلونهن إلا شرذمة قليلة"^{٢٢٢}، متفقاً بهذا مع ما طرحه الباحث خليل بأن هذه الممارسات تعود إلى حالات فردية، بينما أوضحت رضوان أن: "الإناث في الجاهلية كن محل كراهية من العرب ويعملون على وأدهن بمجرد ميلادهن"^{٢٢٣}.

إن وجود حقائق تاريخية على أن ظاهرة الوأد كانت تطال الإناث والذكور من الأطفال في حالة الفقر الشديد، هو إثبات على أن ممارسة عملية الوأد ارتبطت بالخوف من الجوع ومؤثرات الفقر المدقع أكثر من ارتباطها بالخوف من السبي والعار. كما أن وجود ظاهرتي الاستياء لدى بعض القبائل من ولادة الأنثى، والاعتزاز والتغني بولادتها لدى قبائل أخرى، يعكس تنوع القيم والاتجاهات الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام.

وبالمحصلة، يمكن القول أن هناك تنوعاً في المواقف المجتمعية داخل المجتمعات القبلية تجاه ظاهرتي وأد البنات وكيفية استقبال ولادة الأنثى. وأعتقد هنا أن كلتا العادتين ارتبطتا بالمكانة الطبقية التي احتلتها القبائل المختلفة، فما الخوف من الجوع والفقر والسبي والعار إلا حالات موجودة لدى المهمشين والفقراء الذين عانوا من الجوع والتمييز الطبقي الهائل والفجوات الاقتصادية التي سادت بين القبائل الغنية والفقيرة. كما أن ظاهرة الصعلكة في ذلك المجتمع لهي إثبات على المدى الذي وصلته ظاهرة الفقر الشديد في ذلك المجتمع الذي سبق ظهور الإسلام.

وختاماً لهذا، يجدر بي القول إن قضية العنف الموجه ضد النساء لم تعالج بصورة كافية لدى الباحثين السابقين، أمثال المرنيسي و خليل الذي عزاها إلى حالات فردية، دون إعطاء تفسير مقنع لوجودها أو انتشارها. وكذلك الأمر للمرنيسي التي لم تقدم في دراستها أي تحليل اقتصادي واجتماعي لواقع المرأة قبل الإسلام، ولم توضح شيئاً عما

ذكرته عن وجود العنف باختلاف الطبقات، إضافة إلى أنني لم أجد أية دراسة متوفرة في المكتبات التي قصدتها، تعالج موضوع العنف ضد النساء أو ضرب الزوجات في المجتمع العربي قبل الإسلام.

ولكنني أود التوضيح في هذا السياق أن البحث في ظاهرة ضرب النساء بعد قدوم الإسلام، سيلقي الضوء على انتشار هذه الظاهرة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وهذا ما سأبينه عند بحثي في ظروف نزول النص المقدس الذي يبيح ضرب الزوجات.

تاسعاً. خاتمة الفصل

وفي ختام هذا الفصل، أود أن ألفت النظر إلى ما أشغل بالي في قراءتي لتلك الأبحاث والدراسات التي حاولت رصد أوضاع المرأة قبل الإسلام. وهو الحاجة لمعرفة أوضاع النساء وعلاقتهم بالرجال في الطبقات الدنيا (العبيد، العبدات، الجواري، الإماء، السبايا، الموالاة، المولى). فأننا أرى أن الدراسات تولي أهمية أكبر لدراسة أوضاع الحرائر والأحرار من الرجال والنساء، وتهمل تماماً أوضاع الرجل والمرأة في الطبقة الدنيا. كما أن الأدبيات والدراسات نفسها تقع تحت عنوان التمييز الطبقي، الذي من الممكن أن يعود في أصله إلى كتاب ومؤرخي التاريخ الأوائل، الذين لم يوردوا أهمية لإلقاء الضوء على العلاقة بين الجنسين داخل تلك الطبقة المقهورة. وأود هنا أن أطرح بعض التساؤلات الخاصة بالطبقة الدنيا وعلاقة الجنسين وظاهرة ضرب الزوجات داخل الطبقة الدنيا. هل كان الرجال والنساء في الطبقة الدنيا في المجتمع قبل الإسلام متساوين في القهر الطبقي وفي بذل الجهد والعمل؟^{٢٢٤} فما هو حال المساواة أو عدمها في العلاقات الاجتماعية بين الجنسين من هذه الطبقة نفسها، من حيث: سلطة الرجل على المرأة؟ وجود ظاهرة ضرب الزوجات في هذه الطبقة؟ وما هو مدى رضى المرأة وقبولها لاستغلالها جسدياً؟ وما مدى قبول زوجها لذلك؟

لم أجد لكل هذه التساؤلات إجابات في تلك الدراسات وغيرها. ولكنني أرجح أن هذا سيبقى منقوصاً في التاريخ، لأن التاريخ برمته كما أعتقد يروي تاريخ فئة معينة من البشر، اعتماداً على مكانتهم الطبقية، أو لأن التاريخ هو تاريخ طبقي ذكوري بالأساس.

وتؤكد الباحثة آمال قرامي هذا التاريخ الطبقي الذكوري، حيث كتبت تقول:

فنحن لا نعرف كيف صيغت الأنوثة أو الذكورة إلا من خلال النصوص التي حبرها الرجال والثقافة التي رسم أصحاب السلطة ملامحها، هذه الثقافة التي اعتمدت على المدون وأهملت التاريخ الشفوي، وهو أمر يجعل النتائج التي توصلنا إليها نسبية بالضرورة لا تكالها على القراءة. وكل قراءة ليست محايدة مهما ادعى أصحابها اعتمادهم الموضوعية سبيلاً.^{٢٢٥}

عند معالجة مكانة المرأة العربية قبل ظهور الإسلام، وجدت أنها تمتعت ببعض من الحقوق مثل حرية التنقل، وحرية الاختلاط بالرجال، وحرية الزواج والطلاق، وحرية التملك وحق العمل. ولكن مكانتها وحقوقها بدأت تتراجع بحكم التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على مجتمعي مكة ويثرب، وظهر تراجع لمشاركتها في النشاط الاقتصادي.

ويظهر أن مكانة المرأة في مكة، المدينة التجارية، احتكمت لهيمنة ذكورية من طبقة التجار ولفاهيمها الاجتماعية- الثقافية التي كانت سائدة. بينما اختلفت مكانة المرأة في يثرب، حيث تمتعت ببقايا من الحقوق التي ربما ترجع للعائلة الأمومية.

ويشير هذا التباين في مكانة المرأة العربية داخل مجتمعين، إلى وجود درجة من عدم المساواة في التطور الاقتصادي- الاجتماعي، الذي انعكس على العلاقات بين الجنسين، وعلى مكانة وحقوق المرأة العربية قبل الإسلام، وتطور هذا الوضع قبل دخول الإسلام ولم يكن نتيجة لهيمنة الإسلام بعد ذلك.

وسيعالج الفصل الثالث مكانة المرأة بعد نشوء الإسلام، وسيتم ذلك من خلال تتبع أوضاعها ومكانتها في مراحل تطور الدين الإسلامي وانتشاره، وأيضاً من خلال النصوص والآيات الدينية.

الفصل الثالث

مكانة المرأة بعد الإسلام

الفصل الثالث

مكانة المرأة بعد الإسلام

عند معالجتها لموضوع الإسلام، أسبغت الباحثة الرئيسي ما يلي من أوصاف عليه: "الإسلام ملحمة خارقة لرجل سعيد الحظ حلم بعالم مختلف في صباه وحقق جميع أحلامه في شيخوخته القوية المقعمة بالنجاحات في علاقته مع النساء وبالانتصارات العسكرية".^{٢٢٦} فهل يشكل الإسلام فعلياً ملحمة خارقة وحلماً جديداً بعالم مختلف قد تحقق كما تدعي الرئيسي؟

سيعالج هذا الفصل نشأة الإسلام كدين توحيدي في شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى التغيرات التي أحدثها الإسلام على مكانة المرأة، من حيث: مكانتها في طبقة الرقيق، مكانتها في مؤسسة الزواج، الميراث، النشاط المجتمعي، فرض الحجاب. إضافة إلى ذلك، سيعالج هذا الفصل علاقة النبي محمد (ص) المباشرة بالنساء، وأخيراً سيعالج هذا الفصل حيثيات مجيء النص القرآني المتمثل في آية القوامه.

أولاً. نشأة الإسلام في مدينة مكة ومكانة المرأة في الدعوة الجديدة

وهو في عمر الأربعين نزل أول وحي على النبي محمد (ص) حوالي العام ٦١٠ م. وعلى أثره جاء وارتمى بين ذراعي زوجته خديجة بحثاً عن الطمأنينة والسند،^{٢٢٧} التي بدورها طمأنته بعد أن ذهبت لابن عمها ورقة بن نوفل الذي أخبرها بأن ما رآه النبي محمد (ص) هو الناموس

الذي يأتي الأنبياء، وبأنه مصدق لنبوّة محمد (ص).^{٢٢٨} وتشير المراجع إلى أن ورقة بن نوفل انتمى إلى طائفة الحنفاء في مدينة مكة،^{٢٢٩} الذي اختلف أيضاً في اعتناقه للديانة المسيحية، إلا أن سيرة ابن هشام تثبت اعتناقه لها.^{٢٣٠} وتؤكد على ذلك الباحثة ليلي أحمد بقولها: "وكان مسيحياً عالماً بالنصوص العبرية".^{٢٣١}

ومن ثم بدأت الدعوة إلى الدين الجديد في مدينة مكة، بعد نزول الوحي على النبي محمد (ص)، واتخذت الدعوة طابع السرية لمدة ثلاث سنوات. والمقصود بذلك أن النبي محمد (ص) كان يدعو الناس للدين الجديد بالخفية دون إجهار، وكان ذلك بسبب الحاجة إلى استقطاب جماعة المؤمنين الأولى، التي ستوفر لاحقاً الحماية والاستمرارية للدعوة الإسلامية الجديدة. ويعلق في هذا السياق الباحث حمدان أن السرية في بداية الدعوة هي مطلب للثورة، فما فعله النبي محمد (ص) وفقاً لرأي حمدان هو كما يحدث في كل الثورات الكبرى التي تبدأ بالسرية حتى تستقطب القاعدة الجماهيرية.^{٢٣٢}

وبعد انقضاء السنوات الثلاث من عمر الدعوة الإسلامية، جهر النبي محمد (ص) بالدعوة إلى الدين الجديد أمام قريش وبقيّة سكان مدينة مكة. وبدأت المعاناة والمواجهة مع قبيلة قريش الوثنية الديانة، التي كانت قد حافظت على مركزها وهيمنتها الدينية على بقيّة القبائل، من خلال سيطرتها على الكعبة وإبقائها لأصنام القبائل المختلطة مع أصنامها داخل الكعبة. وكان هذا الأمر هو الذي ضمن لقريش الهيمنة على الحجيج السنوي لقبائل شبه الجزيرة العربية والاستفادة من هذا الحجيج تجارياً. لذلك، فإن ما سيواجهه النبي محمد (ص) ليس سهلاً على الإطلاق، فهو سيدعو إلى عبادة الله وعدم الشرك به أبداً.* وهذه

* الشريك بالله، الاعتقاد بوجود إله آخر غير الله أو شريك بالإلهية، وعبادة الاثنين معاً، أو مثلما كان يفعل المكيون فهم يعبدون الأصنام تقرباً من الله وهذا يعدّ شركاً بالله.

الدعوة الجديدة إنما تدعو إلى محاربة الأصنام في مدينة مكة، والتخلي عن الوثنية. فقد استمر النبي محمد (ص) يدعو القرشيين إلى عبادة الله الواحد لمدة عشر سنوات أخرى في مدينة مكة بعد انقضاء الدعوة السرية. وبهذا الاتجاه يقول الباحث حمدان "كّرّس النبي كامل الفترة المكية لدعوة قريش إلى ترك الشرك، المتمثل في عبادة الأصنام".^{٢٣٣}

ولقد شكل نسب السيدة خديجة القرشي، ومكانتها الاجتماعية في المجتمع المكي، والتفافها حول النبي محمد (ص) ودعمها الدائم له، إضافة إلى وجود عمه أبي طالب الذي كان يتمتع بنفوذ كبير عند القرشيين، كونه سيد عشيرة بني هاشم -والذي لم يعتنق الدين الإسلامي في حياته- مصدر الحماية المجتمعية للدعوة الإسلامية، بل لشخص نبيها من أي محاولة لإيذائه من قبل القرشيين. ومن الجدير بالذكر أن السيدة خديجة كانت قد أنفقت ثروتها كاملة على دعم النبي محمد والدعوة الإسلامية الجديدة،^{٢٣٤} وبخاصة بعد قرار قريش إقامة حلف يتضمن مقاطعة بني هاشم -أقارب النبي- مقاطعة شاملة. فقد قام القرشيون في السنة السابعة من البعثة،^{٢٣٥} بتعليق وثيقة على جدار الكعبة في مدينة مكة، تتضمن إعلان المقاطعة. على أثرها أو بموجبها تم إقصاء النبي محمد (ص) ومن معه، إلى منطقة في مكة تسمى شعب أبي طالب لثلاث سنوات،^{٢٣٦} ما أثر على السيدة خديجة وعلى ثروتها وتجارها، وأدى إلى افتقارها. ويقول أحد الباحثين حول السيدة خديجة في هذه الفترة إنها "أضحت كبقية المؤمنين من الفقراء والمعوزين".^{٢٣٧}

والمطلع على تاريخ الدعوة الإسلامية وسيرة النبي محمد (ص)، يجد أن سقوط الحماية العائلية للنبي محمد (ص)، يبرز بوضوح عند وفاة كل من السيدة خديجة وأبي طالب في العام نفسه، وهو العام العاشر من البعثة؛ أي عندما كان عمر الدعوة الإسلامية عشر سنوات. وقد أطلق على هذا العام اسم عام الحزن،^{٢٣٨} لحزن النبي محمد (ص) على وفاتها، وقد كان عمر السيدة خديجة عند وفاتها حوالي ٦٥ عاماً.^{٢٣٩}

وقد جاء عام الحزن هذا، قبل هجرة المسلمين إلى مدينة يثرب بثلاث سنوات، إذ حالما استغل القرشيون وفاة حُماة النبي محمد (ص)، وازداد إيذاؤهم للمسلمين الأوائل، ولشخص النبي محمد (ص) من خلال محاولتهم قتله فيما بعد. وتعلق المرنيسي على هذا الحدث بأنه شكل بداية للقطيعة بين النبي محمد (ص) والقرشيين في مدينة مكة.^{٢٤٠} وما يؤكد على هذه القطيعة أيضاً ما ورد في سيرة ابن هشام حول اشتداد إيذاء قريش للنبي محمد (ص) بعد وفاة زوجته.^{٢٤١}

أما بالنسبة للجانب السياسي في سير الدعوة الإسلامية في مدينة مكة، فنرى أن الدعوة الإسلامية قد وجهت في بدايتها إلى قبيلة قريش. وهذا ما يجده القارئ، في العديد من الآيات القرآنية التي جاءت في مدينة مكة، والتي جاءت مخاطبة القرشيين لنبذ آلهتهم ودعوتهم إلى عبادة الله. وأكبر دليل على ذلك ما جاء في سورة قريش، التي تحمل اسم قبيلة قريش، فيقول الله سبحانه وتعالى "إيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف".^{٢٤٢} والمقصود هنا بكلمة إيلاف في هذا النص المقدس، هو ائتلافهم واجتماعهم في بلدهم آمنين (أي القرشيين)، أو أنه يعني ما كانوا يألّفونه من رحلتهم في الشتاء إلى اليمن، ورحلتهم في الصيف إلى بلاد الشام بهدف التجارة، وقد تفضل الله عليهم بالأمن وعدم الجوع، ولذلك يدعوهم الله إلى عبادته.^{٢٤٣}

فقد جاءت الدعوة الإسلامية بالأساس لقبيلة قريش، أو بالأحرى لدعوة أغنياء مكة، فالإسلام استهدف بالدعوة الأغنياء قبل الفقراء، لأن تجارة قريش هي النصر الحقيقي للإسلام، كما أوضح الباحث خليل.^{٢٤٤} إلا أنه من اللافت للنظر أن أكثر أتباع النبي محمد (ص) في بداية الدعوة الإسلامية كانوا من الطبقة الدنيا باستثناء زوجته خديجة. إذ ورد في سيرة ابن هشام حول بداية الدعوة، أنها كانت "من أناس ينحدرون من طبقة اجتماعية معسرة".^{٢٤٥} ويضيف على ذلك كل من ليلي أحمد والمناع انضمام النساء لهذه الدعوة بشكل ملحوظ، إذ يقول المناع: "على الرغم من هيمنة التصور الأبوي على مكة، وجدت النساء في

الدين الجديد حليفاً في وجه الصلافة الرجالية التي عاشتها مكة إبان الإسلام،^{٢٤٦} مضيفاً أن أول من اعتنق الدعوة هي امرأة - خديجة - وأن أول من استشهد من أجل الدعوة امرأة أيضاً، وهي سمية أم عمار. وهذا ما دعاني للبحث في شخصية أم عمار أول شهيدة في الإسلام، فوجدت أنها تنتمي إلى طبقة الرقيق (العبيد)، أي أنها من الطبقة الدنيا في مجتمع مدينة مكة.^{٢٤٧} ولقد أدى انضمام الأرقاء وأفراد من الطبقة الدنيا إلى الدعوة الإسلامية، إلى أن يدرك القرشيون وطبقة التجار مدى خطورة دعوة النبي محمد (ص)، ما أدى إلى إسلام بعضهم لاحقاً.^{٢٤٨}

أعتقد أن الدعوة الإسلامية الجديدة، استفادت من التمايز الطبقي والجنسي الموجود في مجتمع مدينة مكة، أمام رفض القرشيين للدعوة الجديدة. عن طريق دعوة المهملين والفقراء من النساء والرجال إلى الديانة الجديدة من أجل تهديد أمن القرشيين من الداخل، وزعزعة نظام قبيلتهم الداخلي. وقد تم استقطاب هؤلاء من خلال الآيات التي تدعو إلى تكريم بني آدم، وتدعو جميع البشر للإيمان بلا استثناء، وأن المؤمنين متساوون أمام الله، ولا يفرق بينهم سوى التقوى. وبالتالي، فإن روح المساواة هذه شكلت مصدراً لجذب الفقراء والمهملين والنساء المقهورات.

إن، بقدر ما وجد الفقراء والنساء والمهملون بالدين الجديد أو الدعوة الجديدة حليفاً لهم / لهن، وجدت الدعوة الجديدة فيهم كذلك حلفاء لها في مواجهة الملأ المكي القرشي. فمن الممكن تشبيه حيثيات الدعوة الإسلامية الجديدة في بدايتها، بالانقلاب السياسي أو الثورة السياسية، ليس من أجل نصرة المهملين، بل من أجل الحصول على السلطة بهدف توحيد العرب في شبه الجزيرة العربية، تحت راية وعقيدة إسلامية واحدة.

أما بالنسبة لعلاقة الدعوة الجديدة بالنساء، فسأتناول في البداية علاقة النبي محمد (ص) بالسيدة خديجة، التي اختلف المفكرون في رؤيتهم لها. ويرى العلان ولىلى أحمد أن دور السيدة خديجة في الإسلام اقتصر على ثرائها ودعمها المادي للنبي محمد (ص). ويدعم العلان هذا الإدعاء، من خلال رؤيته لعدم تطرق المؤرخين الإسلاميين لذكر

أي حدث أو أخبار ترصد تفاصيل علاقة النبي محمد (ص) بزوجته خديجة، واصفاً إياه بانقطاع التفاصيل التاريخية. وهذا هو بحد ذاته تغييب واضح لدور السيدة خديجة في الإسلام، وتبخيس لموقعها. وهذا ما يؤكد على القيم الجديدة التي طرحها الإسلام لمجتمع مدينة مكة، والمتمثلة بالاعتماد على الثروة وليس على الشخص كما يرى الباحث، والأمر الذي يؤكد على تراجع قيمة السيدة خديجة بسبب تدهور وضعها المالي، وعدم استطاعتها تقديم العون المادي للدعوة كما كانت في السابق. ويظهر هذا الأمر أن السيدة خديجة لم تحظ بمكانة كبيرة في الموروث الديني الإسلامي.

وللتأكد من الإدعاء الذي يطرحه العلان في دراسته، حول عدم حصول السيدة خديجة على قيمة مهمة في الموروث الديني، حاولت الرجوع إلى بعض الكتاب المسلمين الذين تحدثوا عن علاقة النبي محمد (ص) بزوجته خديجة، ووجدت أن العديد منهم يولي أهمية كبيرة لدور السيدة خديجة في دعم النبي محمد (ص) دعماً مادياً ومعنوياً. وكان دورها يقتصر فقط على دعم زوجها بالأخص، مطالبين نساء المسلمين بالافتداء بسيرتها.^{٢٤٩} ولم يركز غالبية رجال الدين على علاقة النبي محمد (ص) المباشرة بزوجته خديجة، بقدر ما ركزوا على ما سموه الزوجة الصالحة، الداعمة، المضحية، وغيرها. ولكن سيرة النبي محمد (ص) والأحاديث المنقولة عنه تثبت وحدها الأهمية العظيمة لدور السيدة خديجة في الدعوة الإسلامية، التي ظل النبي محمد (ص) يعتبر زواجه منها الأفضل بين جميع زيجاته اللاحقة. فعلى سبيل المثال، ورد أن السيدة عائشة قالت للنبي محمد (ص) عن السيدة خديجة: "ما تذكر من عجوز من عجائز قريش، حمراء الشدقين، هلك في الدهر، أبدلك الله خيراً منها". فتغير وجهه عليه السلام وزجر غاضباً، وقال: "والله ما أبدلني الله خيراً منها، آمنت بي حين كفر بي الناس، وصدقتني حين كذبتني الناس، وواستني بماله إذ حرمني الناس، ورزقني الله منها الولد دون غيرها من النساء"، فأمسكت عائشة وهي تقول في نفسها، "والله لا أنكرها بعدها أبداً". "كأن لم يكن في الدنيا امرأة إلا خديجة".^{٢٥٠}

وتدل هذه الحادثة على احترام النبي محمد (ص) للسيدة خديجة ولمشاركتها له في تحمل تبعات الدعوة الجديدة، حتى بعد مماتها وأمام أقرب الناس إلى قلبه عائشة.^{٢٥١} وكما أنها تدل كذلك على عدم إقصاء الدين الإسلامي بموروثه الثقافي لدور السيدة خديجة بعد افتقارها، بل على العكس ظل اعتراف نبي الدعوة بدورها وتقديره لمكانتها مستمرا.

وفي صورة أخرى، معاكسة لما أورده الباحث العلان يرى المفكر الحقوقي هيثم مناع "أن ولادة الإسلام في مكة لم يكن بالإمكان أن تجعل من المسلمين الأوائل أنصارا للمساواة بين الجنسين"،^{٢٥٢} مضيفاً أن الاستثناء الأهم للنبي محمد (ص) هو زوجته خديجة، التي يصفها المناع بقوة الشخصية، والحاضرة، والفاعلة اجتماعياً، وبأنها هي التي صدقت النبي محمد (ص) ونصرته في بداية الدعوة، وأغنته عندما جاع.

إذن، في الوقت الذي يعتبر فيه العلان أن الإسلام قد أقصى السيدة خديجة بسبب افتقارها المادي، يرى المناع أن السيدة خديجة تشكل استثناء في الحالة المكية، إذ يشير المناع إلى أن المساواة بين الجنسين بقيت ماثلة في زواج النبي محمد (ص) من السيدة خديجة، التي بقي دورها كما هو قبل البعثة الإسلامية وبعدها، أي أنها بقيت فاعلة اجتماعياً، ومناصرة للنبي محمد (ص) حتى وافتها المنية. ولم يوضح المناع ما يعنيه بالضبط من المساواة بين الجنسين، ولكن هذا دفعني إلى التفكير بعدم زواج النبي محمد (ص) مرة أخرى أثناء زواجه من السيدة خديجة، وحسبما أعتقد أن هذا يشكل انتصاراً نسبياً قد تحقق في بداية الدعوة الإسلامية، وساهم في ابتعاد نبي هذه الأمة عن تعدد الزوجات. وأنا لا أتفق مع العلان بإدعائه أن الإسلام أقصى السيدة خديجة وأقصى دورها بصورة تامة، لأن الواقع يشير إلى خوضها النضال من أجل الدعوة الجديدة بجانب زوجها، وتحملها تبعات الدعوة المادية والمعنوية. وهذا برأيي يشكل أعلى درجات التشارك الزوجي، إذ لم يرد أن النبي محمد (ص) قد منعها أو أقصاها من أي شيء، لا من عمل، ولا من مشاركة سياسية، أو مشاركة مجتمعية. فهذا الزواج

— حسبما أعتقد — يعبر عن أحد أشكال المساواة بين الجنسين في مؤسسة الزواج في الدين الإسلامي، التي لم يحرمها الإسلام قطعاً. فالمرأة هنا مساوية للرجل بالعمل، والإنفاق، والمشاركة السياسية، وهذا ما ينطبق مع جوهر الزواج في الدين الإسلامي الذي جاء بالنص القرآني بوصفه مودةً ورحمةً.

ويرى كل من الباحثين العلان ويليلى أحمد أمراً آخر في التزام النبي محمد (ص) بزواجه من السيدة خديجة. فالعلان يشير إلى أن النبي محمد (ص) لم يقيم علاقة مع أية امرأة خارج إطار زواجه من السيدة خديجة، موضحاً أنه لم يرد أي تفسير مقنع لدى المؤرخين لهذا الالتزام، الذي ما أن توفيت السيدة خديجة حتى توسعت زيجات النبي محمد (ص) خلال حياته لما يزيد على خمس عشرة زوجة، عدا الجواري والسبايا.^{٢٥٢} ويضيف العلان أن بعض المؤرخين قد ذكر "أنه لم يكن بإمكان محمد الذي ينفق على نفسه ودعوته من مال خديجة أن يطلب منها مالا ليتزوج عليها أثناء حياتها".^{٢٥٤} وتضيف ليليلى أحمد أن بعض الباحثين يرون أنه ربما قد ورد في عقد زواج النبي محمد (ص) شرط بأن لا يتزوج عليها في حياتها.^{٢٥٥} ويتفق كلا الباحثين في رؤيتهم لإقصاء الإسلام للمرأة.

إنني لا أرى أية إشكالية في هذا الأمر، فإذا كان هذان الاحتمالان هما التبرير لعدم زواج النبي محمد (ص) مرة أخرى أثناء زواجه من السيدة خديجة، فإن هذا يؤكد على جواز القوامة المادية للمرأة، ويؤكد على سلطتها وليس على إقصائها. وربما أنه يؤكد على تلبية أو استجابة الزوج لرغبات زوجته، بل إنني أذهب أبعد من ذلك، لأقر بأن وضع المرأة الطبقي في الإسلام هو الذي يحدد مكانتها في الزواج الإسلامي، ومكانتها أمام الرجل كذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النبي محمد (ص) بقي مخلصاً لخديجة حتى عندما افتقرت، وبالطبع هو افتقر أيضاً مع افتقارها، لكنه لم يتركها وإنما بقي معها إلى أن دفنها بنفسه، وهي في عمر ٦٥ عاماً،^{٢٥٦} أما هو فقد كان في عمر الخمسين، وقد أمضى معها ٢٥ عاماً.

وبعد وفاة السيدة خديجة، تذكر الأدبيات أن النبي محمد (ص) تزوج زوجته الثانية في مدينة مكة، سودة بنت زمعة وقد كانت أرملة.^{٢٥٧} وتجمع الروايات حول السيدة سودة، بأنها لا تتصف بالجمال عكس جميع زوجات النبي، إذ وصفتها زوجة النبي محمد (ص) عائشة بأن سودة كانت "امرأة ضخمة ثبطة"،^{٢٥٨} وورد أنها عجوز وليس لها من الجمال نصيب،^{٢٥٩} كما أنها ثقيلة الجسم.^{٢٦٠} بالطبع، كان زواج النبي من السيدة سودة قبل الهجرة إلى مدينة يثرب، ويضاف إلى ذلك زواجه أو خطبته من عائشة بنت أبي بكر، الزوجة الثالثة للنبي محمد (ص) التي تجمع أغلب الروايات أنها كانت في التاسعة من عمرها.^{٢٦١} وهي الزوجة الوحيدة للنبي التي لم تكن متزوجة سابقاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن النبي محمد (ص) ومن معه في السنوات الثلاث التي تبعت وفاة السيدة خديجة، تعرضوا فيها إلى أشد وأقسى درجات الفقر، إضافة إلى شتى وسائل التعذيب والشتم والمقاطعة من قبل القرشيين، وهذه هي الفترة التي تزوج بها سودة وخطب عائشة.

ولقد شكل عدم استجابة قريش لهذه الدعوة في ثلاثة عشر عاماً تمهيداً لهجرة النبي محمد (ص) إلى مدينة يثرب، التي ترتب عليها انقسام في الوحي السماوي، أي في سور القرآن نفسها إلى سور نزلت في مدينة مكة وأطلق عليها السور المكية، وسور نزلت في مدينة يثرب وأطلق عليها السور المدنية. فقد نزل في مدينة مكة الجزء الأكبر من السور -٨٦ سورة- بينما نزل في المدينة ٢٨ سورة.^{٢٦٢} أما بالنسبة لترتيب القرآن اليوم، فهو غير مرتب وفقاً للتسلسل الزمني لنزول الآيات، أي ابتداءً من السور المكية وانتهاءً بالمدنية، وإنما مرتب وفقاً لحاجات تربوية كما أوردت المرئيسي.^{٢٦٣}

أما بالنسبة لعلاقة المرأة بالنص القرآني الذي نزل في مدينة مكة؛ أي في السور المكية، نجد أن الدعوة الإسلامية في مدينة مكة، لم تغير شيئاً من العلاقات الاجتماعية وأوضاع المرأة السابقة لظهور الإسلام، فهي ببساطة خالية من التشريع، الذي ينظم الحياة الاجتماعية لأتباع الدين

الجديد.^{٢٦٤} ويقول الباحث حمدان في هذا الصدد "لم يقترح النبي على المسلمين المؤمنين بدعوته، أي تغيير في عاداتهم".^{٢٦٥}

وبهذا الاتجاه تضيف المرئيسي أن السور المكية تناولت عقيدة المسلم وواجباته، أما السور المدنية فهي تشكل أول قانون اجتماعي مستمد من الله، لما حوته آياتها من أساسيات للتشريع الإسلامي. فقد كانت السور المدنية عبارة عن استجابة لأسئلة المسلمين في مدينة يثرب حول علاقاتهم بنسائهم وعلاقاتهم الاجتماعية الأخرى، إضافة إلى معالجة السور المدنية للمشاكل التي واجهت النبي محمد (ص) في ذلك المجتمع، والتي سأحدث عن بعض منها لاحقاً. أما المناع، فهو يحمل رؤية مختلفة تماماً عن المرئيسي، إذ يرى أن الخطاب في سور القرآن جاء على مستويين، أحدهما يدل على التكريم والمساواة والحرية، ويؤكد على قيمها. ويدعي المناع أن القرآن الذي يدعو إلى التكريم والحرية والمساواة، هو القرآن المكي، أي الآيات التي نزلت على مجتمع مدينة مكة. إذن، فالمناع يقسم القرآن إلى قسمين مدني ومكي، وفقاً لما احتواه كل منهما من قيم وتشريعات، ويرى المناع أن القيم التي حملها القرآن المكي، لم يستطع مجتمع مكة تطبيقها وتلبية ما جاء فيها من روح المساواة والحرية؛ بسبب تأخره. إذ يقول المناع "ولكن مجتمع مكة لتأخره وبدايته، ولأنه مجتمع خارج من الغابة لتوه، لم يستطع تطبيق هذه الآيات الإنسانية الرفيعة، فلم يستجب للدعوة".^{٢٦٦} أما المستوى الثاني في الخطاب القرآني وفقاً للمناع، فهو الذي يجده في القرآن المدني، الذي حمل قوانين أقل في مستواها من القوانين التي من الممكن أن تستمد من القرآن المكي، مدعياً أن القرآن المدني جاء مراعيًا لضعف الناس في تلك الفترة وفي ذلك المجتمع، وناسخاً للقرآن المكي.^{٢٦٧} ويطرح هنا المناع رؤيته للمساواة بين الجنسين في الدين الإسلامي، مدعياً أن القوانين التي جاءت في الآيات المكية تضمن المساواة بين الجنسين وتلك الآيات تنتظر قدوم مجتمع يستحقها، ويرى أنه أن الأوان لتطبيق روح المساواة والتكريم والحرية على مجتمعنا وفقاً لما جاء في القرآن المكي.

وتتفق المرئسي مع المناع على أن الدعوة الإسلامية جاءت مبشرة بقيم العدالة والمساواة والحرية، إذ تقول "الذاكرة تحدثنا عن نبي كان يناهز المجال اللانيف والمساواة، كان يكلم أرسقراطية شرسة أعماها الغزو وعاشت حياة رشق السهام".^{٢٦٨} فالمرئسي تلتقي مع المناع في عدم استجابة قريش لروح المساواة، التي طرحتها الدعوة الإسلامية في بدايتها. ولكن المرئسي في رؤيتها لعلاقة الإسلام بالمرأة، لم تفصل بين القرآن المكي والمدني كمصدرين مختلفين للتشريع الإسلامي، بل إنها ترى أن روح المساواة والتكريم موجودة في القرآن الكريم ككل، بآياته المكية والمدنية.

وعند تتبعي لما كتب عن الآيات المكية، وبعد قراءتي لبعض منها، فقد لاحظت أن صيغة الخطاب القرآني هي صيغة عامة، لكل البشر، وتكرر فيها مقولات مثل (يا أيها الناس)، و(يا بني آدم). أما في الآيات المدنية فيلاحظ أن الخطاب يأخذ منحى تخصيصياً أكثر، مثل (يا أيها الذين آمنوا). وتجدر الإشارة إلى أن مضمون الآيات المكية يركز بالأساس على قضايا عقائدية، مثل إثبات وجود الله، وقدرة الله على خلق كل شيء، مثل السماوات والأرض وغيرها، وقدرة الله على إعادة الخلق بعد الموت، والحديث هنا عن يوم القيامة، مثل سورة الواقعة، إضافة إلى تقديم البراهين العديدة التي تثبت وحدانية الله، وبطلان عبادة الأصنام. كما أن هذه الآيات احتوت في مضمونها على قصص الأنبياء السابقين، مثل سورة يوسف، وهود، وإبراهيم، ومريم، ويونس، والأنبياء. واحتوت كذلك على قصص الأولين مثل سورة الكهف، إلا أنها اشتملت في الوقت نفسه على العديد من الأخلاقيات العامة والمواعظ، مثل سورة لقمان، والحث على السلوك الجيد، وتوضيح الخير من الشر. وأخيراً فقد تناولت الآيات المكية العديد من الأخلاقيات كنبيذ الزنا، ورفض وأد البنات، والحث على إعتاق العبيد، والصدقات، والرفق بالوالدين. ويقول الباحث حمدان في هذا، أنها اتخذت طابع الوعظ أكثر من كونها تشريعات.^{٢٦٩} وسأنتقل الآن لعرض بعض الآيات القرآنية المكية، التي تقر بالمساواة بين الجنسين.

ثانياً. أصل الخطيئة الأولى في الإسلام، وروح المساواة في النصوص المكتبة

لقد قدمت الديانة الإسلامية مفارقة هائلة عن الديانة المسيحية والديانة اليهودية، بالنظر لعلاقة المرأة في الخطيئة الأولى للإنسان، فقد نسبت كل من الديانتين المسيحية واليهودية في روايات العهد القديم إلى المرأة (حواء) أصل الخطيئة.^{٢٧٠} وعلى أثر هذا جاء العقاب الإلهي للمرأة، في النص المقدس التوراتي: "تكثريراً أكثر أتعاب حبلك، وبالوجع تلدين أولاداً".^{٢٧١} وما جاء به أيضاً التصور التوراتي لاعتبار المرأة خلقت لسد حاجات آدم، من الوحدة والملل والفراغ وغيرها.^{٢٧٢}

وقد تأثر الكهنوت المسيحي بالمعتقدات التوراتية عن أصل الخطيئة في العهد القديم، عبر تسليمه بها "كحقائق سماوية صامدة".^{٢٧٣} ويرى الباحث فهمي كذلك تأثر المسيحية بالأفكار التفسيرية العدائية للعواطف التي تلهمها المرأة لدى المسيحيين الأوائل.^{٢٧٤}

أما الباحث خليل، فأورد في هذا الاتجاه "أن معظم الأديان أعلنت دون حاجة، دونية المرأة وحملتها وزر الخطيئة الأزلية (خطيئة الجسد)، وبنت حولها كمية من الخرافات أضفت الرجس والندس على الفعل الجنسي الذي لم يعد مقبولاً إلا ضمن حدود 'سر الزواج المقدس' و'الزواج الشرعي'".^{٢٧٥} ويرى فهمي أن الإسلام قد تأثر بدونية المرأة في الديانة المسيحية.^{٢٧٦} وبالفعل تشير الأدبيات (المرنيسي، ١٩٩٣؛ فهمي، ١٩١٣؛ مناع، ٢٠٠٤؛ البنا، ٢٠٠٢)، إلى تأثر الفقهاء المسلمين، بالروايات التوراتية حول أصل الخطيئة البشرية وإلحاقها بالأنثى. أما الحيدري، فقد أورد في هذا الاتجاه: "إن عدم المساواة بين الجنسين حمل المرأة مسؤولية الخطيئة الأزلية في أغلب مجتمعات العالم، وبخاصة العالم المسيحي الذي أرجعها إلى دونية المرأة بيولوجياً، في حين أنه لا يوجد في الإسلام اعتقاد مماثل، بل على العكس من ذلك تماماً، يعتبر الإسلام أن المرأة مساوية للرجل في الخلق والإيمان وفي الحقوق والواجبات، غير أن هذه المساواة لا تجد لها مكاناً في التطبيق العملي".^{٢٧٧}

ولرصد ما قلته سابقاً عن المفارقة التي قدمها الدين الإسلامي بنصوصه القرآنية عن كل من الديانتين اليهودية والمسيحية، نجد أن الرؤية الإسلامية تقوم على تحميل عبء الخطيئة الأولى إلى كلا الجنسين، مثل ما جاء في سورة الأعراف المكية: "فوسوس لهما الشيطان..." ٢٧٨ والأرجح أن من يحمل خطأها الأساسي هو آدم، فقد جاء في سورة طه المكية، في الآية ١٢٠: "فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى".

اعتقد أن هذا النص القرآني يخص بالذكر آدم في مسألة عصيان الأوامر الإلهية، وأنا هنا لست بصدد تقديمي لتفسير آيات القرآن، لأن هذا بالتأكيد ليس ما أود إضافته في هذا البحث، لأن هذا الأمر يعود إلى علماء الدين والمختصين بذلك. لذلك، فعند عودتي إلى أحد التفسيرات، وجدت أن تفسير كلمة فغوى في النص القرآني، جاء من الضلال، والذهاب عن طريق الصواب. وأن معنى الآية، هو "لم يطع آدم ربه فأخطأ طريق الصواب بسبب عدم الطاعة". ٢٧٩

وأعتقد أن الإسلام بهذه النصوص القرآنية، قد قام بإعفاء المرأة تماماً من التصور الدوني لها في كل من الديانتين المسيحية واليهودية، وارتقى بالمرأة لمساواتها بالرجل في تحملهما لأول عصيان بشري للأوامر الإلهية، هذا إذا لم يكن النص الديني يشير إلى تحمل آدم هذا الذنب بصورة أكبر.

وللعودة لرصد ما جاء في الفترة المكية من الدعوة الإسلامية، سأنقل الآن إلى ذكر بعض الآيات المكية التي تفيد بالمساواة بين الرجل والمرأة.

ما ورد في الآية: "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة" (سورة النحل/مكية، آية ٩٧). والآية: "من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب" (سور غافر/مكية، آية ١١٠). تدل

هذه الآيات في مضمونها على المساواة بين الرجل والمرأة في المسؤولية عن الأعمال الدنيوية، وما يترتب عليها من ثواب في الدنيا والآخرة.

وأثناء قراءتي لبعض السور المكية، محاولة إيجاد آيات تفيد بالمساواة بين الجنسين، توقفت مطولاً أمام السور التي جاء فيها لفظ الحور العين، من خلال الآيات التي تتحدث عن الوعود الإلهية للمؤمنين والمؤمنات في الجنة، والتي تتمثل بوعده المؤمنين من الرجال بنساء جميلات في الجنة، أطلق عليهن في النص القرآني لفظ الحور العين. وقد ورد هذا اللفظ في كل من سورة الرحمن، والطور، والواقعة، والدخان.^{٢٨٠}

والغريب بالنسبة لي أن جميع هذه السور هي مكية النزول، وبالتأكيد يعود استغرابي هذا أولاً، إلى نقص المعلومات الدينية لدي حول أسباب نزول الآيات التي جاء فيها هذا اللفظ، ومكان نزولها. ثانياً: يعود استغرابي كذلك إلى حالة الثقة التي اعترتني، عند قراءتي لكل من الباحثين فاطمة المرينسي وهيثم المناع، فالأولى أوضحت أن الإسلام ساوى بين المرأة والرجل في نصوصه القرآنية المكية والمدنية، إلا أن الآيات التي قوضت مشروع المساواة الإسلامي بين الجنسين جاءت في الآيات المدنية (المرينسي، ١٩٩٣). وكذلك أفاد الباحث هيثم مناع بأن روح المساواة التامة قد وجدت في القرآن المكي (مناع، ٢٠٠٤). وما زاد ثقتي بصحة ما أورده الباحثان المناع والمرينسي، هو أن السياق الذي جاءت فيه الدراسات الأخرى عند ذكر قضية الحور العين، ما أورده بعض الباحثين لرؤيتهم لإقصاء الإسلام للمرأة، الذي كانت الحور العين هي إحدى صور هذا الإقصاء، دون أي ذكر إذا كانت قضية الحور العين طرحت في الفترة المكية أم المدنية (ليلى أحمد، ١٩٩٩؛ العلان، ٢٠٠٨).

لذلك أعتقد أن هذا يفيد بعدم مساواة نصوص القرآن المكي للنساء والرجال في جميع المستويات، كما ادعى المناع في أطروحته، بل يفيد بأن ما جاءت به بعض نصوص القرآن المكي، جزء منه أقر المساواة بين الرجل والمرأة في أصل الخلق، والأجر الدنيوي والآخروي لأعمال كل منهما. وجزء آخر من الآيات ميّز الرجال بوجود الحور العين منتظرات في الجنة.

وللتحقق مما أوردته الرئيسة والمناع من تراجع الخطاب القرآني تجاه قضية النساء، في الفترة المدنية، رأيت أن تتبع مسألة الحور العين يفيد بهذه الناحية، حتى لو كان ذلك على مستوى وعود أخروية، فهو بالتأكيد يقدم تصوراً لدى القارئ عن مكانة المرأة في نصوص القرآن الكريم والدين الإسلامي. ولقد تبين لي أنه لا يوجد ذكر للحور العين في الآيات المدنية، وأنها استبدلت بلفظ (أزواج مطهرة)، الذي ورد في ثلاث سور مدنية.^{٢٨١} وقد أشار الموقع الإلكتروني "ملتقى أهل التفسير"، إلى أن هذا اللفظ من الممكن أن يشمل الجزاء للمؤمنات والمؤمنين، ودليل على ذلك أن القرآن لو أراد معنى زوجات لأستخدم مطهرات بدل كلمة مطهرة، لكان مصطلح الحور العين أفضل للاستخدام، مضيفين أن الله تعالى أعلم بذلك.^{٢٨٢} بالمحصلة لا أود التوصل هنا إلى تأويلات جديدة للألفاظ القرآنية، مثل "الحور العين" أو "أزواج مطهرة"، ولكن إذا صح الاعتقاد بتأويل أحد المشاركين في موقع ملتقى أهل التفسير، فإن هذا يفيد بتقدم الخطاب القرآني تجاه النساء في مدينة يثرب، بالاستغناء عن تخصيص الحور العين للرجال في الوعود الأخروية.

سأنتقل الآن إلى رصد حيثيات الدعوة الإسلامية في مدينة يثرب، وموقفها من المرأة، لاستكمال ما جاءت به هذه الدراسة من تتبع تاريخي لمكانة المرأة في الإسلام، وصولاً لأسباب نزول آية القوامة.

ثالثاً. الدعوة الإسلامية في مدينة يثرب وموقفها من المرأة

على أثر إيذاء قريش الدائم للمسلمين الأوائل في مكة، وفشل محاولات النبي محمد (ص) في إقناعهم بدخول الدعوة التوحيدية، الذي أدى إلى البحث عن مخرج لهذه الأزمة، وبخاصة بعد وفاة زوجة النبي محمد (ص) السيدة خديجة، وعمه أبي طالب، حاول النبي محمد (ص) دعوة قبائل أخرى، ومدن أخرى، ولكن ذلك لم ينجح، كما حدث في مدينة الطائف التي رفض سكانها الدعوة بشدة، إذ تقول الرئيسة في هذا الصدد إن "أهلها طردوه".^{٢٨٣} وبعد ذلك توجه النبي محمد (ص) إلى

دعوة الناس أفراداً من خلال مواسم الحج في مدينة مكة، مقابلاً فيها أفراداً من مدينة يثرب الزراعية، الذين لبوا الدعوة واستجابوا للنبي محمد (ص). وقد بدأت الاستجابة بستة أشخاص من مدينة يثرب، ومن ثم في العام الذي يليه أصبحوا اثني عشر شخصاً، وفي العام الثالث أصبح عددهم خمسة وسبعين شخصاً،^{٢٨٤} وهم يمثلون قبيلتي الأوس والخزرج القاطنين في مدينة يثرب.^{٢٨٥} ولا غرابة حسبما أعتقد في تلبية اليثريين للدعوة الإسلامية، وبخاصة أنه من المثبت أن مدينة مكة هي المدينة المهيمنة تجارياً، ومدينة الطائف تابعة اقتصادياً لها، فتبقى مدينة يثرب معزولة دينياً وتجارياً. لذلك جاءت تلبية الدعوة الجديدة أملاً بفك العزلة الاقتصادية وللانقاص من هيمنة المكيين الدينية.

وبعدها هاجر المسلمون أفراداً إلى مدينة يثرب، وهاجر النبي محمد (ص) إليها أيضاً،^{٢٨٦} وأود التنويه هنا إلى أن النساء والرجال هاجروا أفراداً، ولم تكن في تلك المرحلة أية قيود على المرأة، تمنعها من السفر وحدها، كوجود المحرم الشرعي أثناء سفرها، الذي أقره الشرع الإسلامي فيما بعد. وفي هذا الاتجاه يورد المناع أن هذه الهجرة تدل على التفرد الذي حملته الحضارة المكية، إذ يقول عن الهجرة إلى يثرب "وبالتالي فهم في توجههم لإيجاد مصدر رزق، مثلوا بنسبة عالية منهم جملة العلاقات الأقرب إلى الرأسمال منها إلى الاقتصاد الاكتفائي".^{٢٨٧} فالهجرة إلى يثرب لم تكن بسبب إذاء قريش فقط، وإحياء الدعوة الجديدة، بل أيضاً بحث عن مصدر رزق للفقراء المسلمين الأوائل المهاجرين.^{٢٨٨}

عند وصول المهاجرين مع النبي محمد (ص) إلى يثرب، التقى المسلمون الأوائل بأنماط إنتاجهم المختلفة بين مهاجر تاجر وأنصاري مزارع، ويجمعهم اشتراكهم في البداوة والانتماء للجماعة المؤمنة الجديدة. وقد لقب المسلمون في يثرب بعد الهجرة بالأنصار، لنصرتهم للنبي والمهاجرين معه. ومنذ ذلك الحين، أطلق المسلمون على مدينة يثرب اسم المدينة المنورة، لاستقبالها النبي محمد (ص). وتجدر الإشارة إلى أن أول تنظيم اجتماعي قام به النبي محمد (ص) في المدينة المنورة هو "المؤاخاة"

بين المهاجرين والأنصار.^{٢٨٩} وقد شملت هذه المؤاخاة قيام الأنصارين باستيعاب المهاجرين في بيوتهم وأعمالهم، وتقاسم الحياة بينهم، مثل ريع الأراضي الزراعية والأعمال التجارية. وعند وصول المسلمين كذلك إلى يثرب، اعتبر ذلك التاريخ بداية التقويم الإسلامي، الذي اعتمد هجرة الصحابة والنبي محمد (ص) من مكة إلى المدينة المنورة، بداية للتاريخ الإسلامي، في مقابل التاريخ الميلادي للمسيح. ويجب التذكير هنا أن المهاجرين المكيين قد ذهلوا من أوضاع النساء في المدينة المنورة -مدينة يثرب- وهذا ما عبّر عنه عمر بن الخطاب بمقولته سابقة الذكر.

وبهذا الاندماج ما بين المكيين واليثريين بقيمهم المختلفة، اهتمت الدعوة الإسلامية في تركيزها على مفهوم الجماعة المؤمنة، من أجل مواجهة التحدي الأكبر للدعوة الإسلامية، المتمثل في نشرها وحمايتها، عبر الاهتمام بتكوين جماعة المجاهدين في سبيل الله. ففي السنة الثالثة للهجرة قام المسلمون (المهاجرون والأنصار) بقيادة النبي محمد (ص) بغزو قافلة تجارية قرشية قرب نبع ماء يسمى بدر، إذ سميت هذه الغزوة بغزوة بدر، التي انتصر فيها المسلمون على القرشيين وحصلوا فيها على غنائم وأرباح مما حملته تلك القافلة التجارية، إضافة إلى الأسرى. وهنا أتوقف قليلاً مع هذا التطور السياسي والعسكري القائم.

من الواضح أن الدعوة الإسلامية تعيد إنتاج البداوة بما يتلاءم مع مصالحها، تحت تعريفات جديدة لقانون الغزو القبلي، مثل الفتوحات الإسلامية، والجهاد في سبيل الله، وغيرهما. وهذا يتمثل في غزوة بدر، فهي غزوة قبلية كما أعتقد بكل معنى الكلمة، إنها غزوة موجّهة لقافلة تجارية، والهدف منها ضرب تجارة قريش، إضافة إلى الحصول على الغنائم. وبالتالي وجد فيها المهاجرون المكيون فرصة لاستعادة مواقعهم التجارية، أو للانتقام من تعذيب قريش لهم ومقاطعتهم. في حين رأى فيها اليثريون فرصة للانتقام من المكيين أصحاب السلطة الدينية والتجارية طمعاً في الوصول إليها. ومن هنا أننا لا نُنقّق مع من يدعي أن "الإسلام حمل بعنف على البداوة"،^{٢٩٠} بل هو إعادة تشكّل وتسويغ قانون الغزو باسم الدين الجديد.

وهكذا استمرت حياة المسلمين الأوائل في الإعدادات العسكرية لهذه الغزوات، فلم يكن الهم الأساسي للدعوة الإسلامية في مجتمع المدينة، هو العلاقات بين الجنسين والظروف الاجتماعية، بقدر ما كان الاهتمام منصباً على دعم وتكوين انتماء الرجل المقاتل، الذي كان بحاجة إلى تدعيم سلطته المجتمعية، والحفاظ على علاقاته الجنسية، وعلى ميراثه لأبنائه من بعده، من أجل التلاؤم مع المتغيرات الجديدة. وبهذا الاتجاه يقول عبد الكريم، "إن الجانب العسكري أو الحربي من الجوانب التي لا غنى لمحمد عنها بأي حال من الأحوال؛ سواء لضمان الأمان للدولة القرشية التي أقامها في يثرب، أو لتنفيذ الخطة المدروسة وهي السيطرة على شبه الجزيرة العربية كلها وإذعانها لزعامة محمد".^{٢٩١} وأضاف المناع أن دور المرأة ومشاركتها في الدعوة الإسلامية تراجع "مع عسكرة الحياة الاجتماعية بزيادة الحروب والغزوات في المجتمع الإسلامي الأول، وقيام شكل للسلطة منذ معركة بدر".^{٢٩٢}

لقد شكلت هذه الظروف العسكرية، في مجتمع مدينة يثرب عاملاً مهماً في تراجع الخطاب القرآني أمام المساواة بين الجنسين، ومن ثم إقرار الدعوة الجديدة بقوامة الرجل على المرأة. واستكمالاً لما ورد سابقاً في رصد هذه الدراسة لمكانة المرأة في مجتمعي مدينتي مكة ويثرب قبل الإسلام، تأتي الموضوعات التالية لترصد مكانة المرأة في التشريع الإسلامي الجديد في مدينة يثرب، لكل من القضايا التالية: مكانة المرأة في مؤسسة الرق، مؤسسة الزواج، موقف الدعوة من الزنا ونسب الأبناء، مكانة المرأة في الميراث، موقف الدعوة الإسلامية من ظاهرة توريث الزوجات، موقف الدعوة الإسلامية كذلك من ضرب الزوج لزوجته، أخيراً تشريع الدعوة الإسلامية لتشريعات الحجاب وعزل النساء.

رابعاً. مكانة المرأة في طبقة الرقيق

لم تلغ التشريعات الجديدة في مجتمع المدينة، ظاهرة العبودية، وإنما اتخذت منهاجاً إصلاحياً في هذا الشأن. من خلال بعض التشريعات

التي تحد من قسوة هذه الظاهرة. وأول هذه التشريعات، هو منع إجبار النساء في طبقة العبيد على العمل في البغاء من قبل مالكيهن، إذ جاء في القرآن الكريم: "ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا، ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم" (آية ٣٣، سورة النور/ مدنية). وهذا النص الديني يشير إلى عدم إجبار الرقيقات أو الإماء على العمل في البغاء من أجل الربح. وقد جاءت هذه الآية رداً على الشكوى التي قدمتها امرأتان من مدينة يثرب في السنة الخامسة للهجرة، إلى النبي محمد (ص) حول إجبارهن على العمل في البغاء من قبل مالكيهن.^{٢٩٢} وبهذا حرم الإسلام المتاجرة بجسد النساء في تلك الطبقة المقهورة، التي يتبعها بالضرورة تحريم إنتاج العبيد من عمل النساء في البغاء. ولم يُلغِ التشريع الإسلامي إقامة العلاقات الجنسية بين المالك وملك يمينه من الجوّاري والإماء والسبايا، ولم يحرم بيعهن أو إهداءهن لآخرين.

أما التشريع الثاني الذي جاء به الإسلام، فهو اعتبار طفل الجارية التي يقيم معها مالكا علاقات جنسية طفلاً حراً. وتصبح أمه في ظل التشريع الجديد تلقب (بأم لولد)، ولا يمكن بيعها. وهذا المصطلح يفيد بأنها تملك الحق بأن يكون طفلها حراً. ترى المرنيسي أن هذا التشريع يشكل قطيعة مع الماضي الجاهلي.^{٢٩٤}

وأود هنا الاختلاف تماماً مع المرنيسي، فقد أوردت كتب التاريخ أن ابن السبّية، في المجتمع العربي قبل الإسلام، كان ينسب لوالده ويعيش حراً، فقد أورد دلو في هذا الاتجاه: "كان الجاهلي يعتقد أن السبّية تلد له أولاداً نجباً ...، والزواج من السبّية شكل من أشكال الزواج الخارجي، كان مرغوباً فيه لدى العرب الجاهليين".^{٢٩٥} أما بالنسبة للزواج من الإماء (العبدات)، فقد أورد دلو أن "الجاهليين يغيضون أن تلد إماءهم منهم ...، وكانوا يطلقون على ابن العربي من الأمة هجيناً ...، وكان الجاهليون يستعبدون أولاد إماءهم".^{٢٩٦} وبهذا نرى أن هذا التشريع الجديد، الذي جاء به الإسلام، ليس

قطيعة مع الماضي الجاهلي، وإنما استمرار للممارسات التي كانت موجودة قبل الإسلام.

وإضافة إلى هذين التشريعين، فقد احتوت نصوص القرآن الكريم، على حثّ المسلمين على تحرير الرقاب كأجر وثواب وصدقات في سبيل الله،^{٢٩٧} وأيضاً تم ربط تحرير الرقاب بمسألة التكفير عن الذنوب، مثل الحلف الكاذب، وإفطار رمضان، وللتكفير عن عادة الظهار السابقة الذكر.^{٢٩٨}

وتجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم بنصوصه الدينية، قد شرع العلاقات الجنسية للرجل، مع ملك اليمين. فقد ورد لفظ ملك اليمين، خمس عشرة مرة في القرآن الكريم، في مواضع مختلفة. يشير البعض منها إلى شرعية العلاقة الجنسية بين الرجل وملك يمينه.^{٢٩٩} وما يؤكد على شرعية هذه العلاقات الجنسية، الحادثة المشهورة التي حدثت مع النبي محمد (ص) وكل من زوجتيه عائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عمر بن الخطاب، واعتراضهما على علاقة النبي محمد (ص) بماريا القبطية-جاريته- دون زواج،^{٣٠٠} فامتنع عنها النبي، فجاء النص الإلهي موجهاً للنبي محمد (ص) بالآية: "لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم".^{٣٠١}

ونخلص بهذا إلى أن الإسلام ساوى بين العبيد والأحرار في الوعود الأخروية المترتبة على الإيمان. أما بالنسبة للتشريع، فقد اتخذ منحى إصلاحياً تجاه ظاهرة الرقيق، ولكن هذا الإصلاح لم يخفف من هذه الظاهرة في الواقع المعاش في المجتمع اليثربي، وعلى العكس ازدادت أعداد الرقيق بصورة هائلة، مع تصاعد الغزوات الإسلامية والانتصارات، التي كان سبي الأطفال والنساء من أهم مكتسباتها. فالنبي محمد (ص) على سبيل المثال قام بتحرير أكثر من ستين شخصاً من العبودية، وهذا بحد ذاته يدل على انتشار هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي الأول، بسبب حياة الغزو لا النصوص القرآنية، كما يدعي البعض.

أما بالنسبة لنظرة المفكرين والمفكرات حول موقف الدعوة الإسلامية من هذه الظاهرة، فقد اختلفت نظرتهم تجاهها. إذ أشار البعض إلى استمرار علاقات العبودية كما كانت قبل الإسلام (المناع، ٢٠٠٤). فالإسلام وفقاً للمناع لم ينه في المدينة المنورة عن امتلاك الجواري والعبيد، ولم ينه كذلك عن التمتع في ملك اليمين، ولم ينه عن ممارسة الجنس مع السبايا الحوامل.^{٣٠٢} والبعض الآخر رأى أن الإسلام عزز ظاهرة الرق والعبودية من خلال نصوص شرعية، محتوية على تكرار الآيات التي تسمح للرجال بامتلاك الجواري وممارسة الجنس معهم (ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ الإعلان، ٢٠٠٨) إذ يقول أحدهم أن الإسلام "أبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه لامتلاك الرقيق والجواري من ذات اليمين".^{٣٠٣} والبعض الآخر يرى أن الإسلام قد أدان مؤسسة الرق وحاربها من خلال تشريعات قرآنية (رضوان، ٢٠٠٤؛ المرنيسي، ١٩٩٣). وقد أوضحت المرنيسي أن مشروع المساواة الإسلامي الذي حملة النبي محمد (ص)، في قضية الرقيق حارب،^{٣٠٤} مثلما حارب مشروع المساواة بين الجنسين. وقد حارب كلاهما من خلال الرجال المقاتلين المشددين على امتيازات المرحلة "الجاهلية"، وبالأخص فيما يتعلق بالنساء.

أما بالنسبة لي، فأعتقد أن الإسلام لم يستطع محاربة معتقدات الجماعة القبلية وإبدالها بمعتقدات جديدة. ولا أعلم إن كان الإسلام ينوي محاربتها فعلاً وفقاً لتأويل المرنيسي. ومهما كان النبي محمد (ص) حاملاً مشروعاً للمساواة، فإن الواقع فرض شيئاً آخر يجعلني أعتقد أن الرسالة الإسلامية لم يكن همها هو تحقيق المساواة الاجتماعية التامة كما أوردت المرنيسي، بقدر ما كان الإسلام يحمل مشروعاً توفيقياً إصلاحياً بين القديم والدعوة الجديدة. فالإسلام دين حارب من أجل عقيدة التوحيد بالأساس، لا من أجل المساواة التامة بين البشر. فلم يستطع النبي محمد (ص) أن يجابه معتقدات الجماعة الإسلامية الأولى تجاه ظاهرة العبودية بالقضاء عليها، حتى بعد الانتصار وإرساء قواعد الإسلام، وفتح مدينة مكة.

خامساً. مكانة المرأة في مؤسسة الزواج وموقف الدعوة الإسلامية من الزنا ونسب الأبناء

أقر الإسلام تشريعات مستجدة لتنظيم العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة لدى المسلمين الأوائل، فقد كرس الإسلام الزواج الأحادي للمرأة، إضافة إلى تكريسه قواعد الانتساب الأبوي في الزواج الإسلامي المنظم، لاغياً بهذا العديد من أنواع الزواج السائدة قبل الإسلام،^{٣٠٥} لاغياً بذلك الانتساب الأمومي بالمطلق.

ومن شروط الزواج الشرعي في الإسلام، موافقة كلا الطرفين على الزواج، وقيام الرجل بتقديم المهر للمرأة، لما ورد في النص القرآني الملزم: "وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا"^{٣٠٦} ويعتبر الإسلام العلاقات خارج إطار الزوجية محرمة واصفاً إياها بالزنا، وأمرًا بعقوبة على ممارسة الزنا يتساوى فيها الرجل والمرأة، ويبلغ مقدارها مئة جلدة.^{٣٠٧} ولقد جاءت السنة النبوية مقرة بعقوبة أخرى للزنا وهي الرجم حتى الموت للزناة المتزوجين.^{٣٠٨} وقد كانت عقوبة الرجم متبعة سابقاً لدى يهود يثرب بالنسبة للزاني والزانية المتزوجين.^{٣٠٩} وتجدر الإشارة إلى وجود خلاف بين علماء المسلمين حول عقوبة الرجم، إذ اعتقد بعضهم أن النبي محمد (ص) استعان باليهود لإقرار عقوبة الرجم للزناة المتزوجين، وأنه كان يقيم حد الرجم قبل نزول الآية المقررة بالجلد مئة جلدة. ويرى البعض الآخر أن الرجم أقر بآية قرآنية قد رفعت من القرآن، بدليل أن الرجم بقي معمولاً به لدى الخلفاء الراشدين.^{٣١٠}

وتجدر الإشارة إلى أن الإسلام رهن إقامة عقوبة الزنا باعتراف الزناة، أو بوجود أربعة شهود من الرجال، وإذا لم يتوفر هذا الشرط، فإن أي شخص يدعي وجود علاقة جنسية بين رجل وامرأة خارج إطار الزوجية دون وجود أربعة شهود، يتم جلده ثمانين جلدة بتهمة قذف المحصنات.^{٣١١} ووفقاً للباحث عبد الكريم فقد شكلت هذه الشروط معضلة لدى الصحابة، لأن هؤلاء الرجال استاءوا من عدم مقدرتهم

على جلب الشهود لإثبات خيانة زوجاتهم، إذ يقول عبد الكريم في هذا الاتجاه: "فافزع هذا الشرط صاحب محمد، وبخاصة الغيورين منهم الذين يتوقعون أن يجدوا رجالاً يعتلون نساءهم، فهل يذهبون لإحضار الشهود؟"^{٢١٢} وبالتالي، أمام هذه المعضلة جاءت الآيات القرآنية بتشريع جديد حول الزنا يخص كلا الزوجين عبر آيات اللعان،^{٢١٣} الذي لم يلغ الشرط السابق بوجود أربعة شهود من الرجال، ولكنه يسمح للزوج استثنائياً باتهام زوجته بالزنا، كما يسمح للزوجة بإثبات براءتها بالحلف بالله أمام الحاكم المسلم. واللافت للنظر أن أغلب حالات الخيانة الزوجية التي ذكرها الباحث عبد الكريم، تخص الأنصار؛ أي أنها نابعة من مجتمع مدينة يثرب، وهذا إنما يدل، بشكل أو بآخر، على إيجاد أدلة مقرة باهتمام اليرببيين بالعلاقات الجنسية، الأمر الذي توضح أكثر من خلال المرحلة الإسلامية التي أضافت قيوداً على الزواج ووضعت عقوبات قاسية على ممارسة الزنا، إلا أن الزنا والخيانة الزوجية والنشاط الجنسي المحظور بقي ماثلاً في الفترة المحمدية والراشدية،^{٢١٤} وهذا بحد ذاته إنما يشير إلى فجوة ما بين تشريعات الدعوة الإسلامية الجديدة المحافظة على زوجة الرجل المجاهد وابنته ونسائه، وبين الواقع المعاش في تلك الفترة الذي شهد استمراراً للممارسات والعادات السابقة لظهور الإسلام.

وبالمحصلة، نجد أن التشريع الإسلامي الجديد في مدينة يثرب قد منح الرجل الأفضلية في الزواج، ومنح المرأة حق الموافقة على الزواج، وأبقى على عقوبة متساوية بين الرجل والمرأة في مسألة الزنا. وهذا إنما يدل بصورة واضحة على تلاؤم الدعوة الإسلامية مع المتغيرات البنوية الاجتماعية الحاصلة، من تصاعد قيم الملكية الخاصة الفردية، المتمثلة بتصاعد قيم الأبوية والعسكرة.

أما بالنسبة إلى قواعد النسب الأبوي في التشريع الإسلامي، فقد رفضت الدعوة الإسلامية إلحاق أبناء الزنا بأبائهم، حتى لو كان الأب هو الأب البيولوجي للطفل، وهذا التحريم ورد في مؤسسة الحديث

النبي الذي بين أن "الولد للفراش وللعاهر الحجر".^{٢١٥} وهذا التشريع جاء مناقضاً تماماً، لا بل لاغياً لما عرفه العرب قبل الإسلام من إلحاق المولود بالوالد، عبر زواج المشاركة (الرهط)، وزواج المتعة، ونكاح الاستبضاع، ونكاح الصويحات، التي تعطي إمكانية الانتساب للأب حتى ولو لم يكن هو الأب الطبيعي. وفي الاتجاه نفسه، تبين الرئيسي أن الطفل غير الشرعي، أو بالأحرى ابن الزنا، "هو موضوع ازدراء، لأن أمه خالفت قانون الإسلام الذي لا يسمح بالعمل الجنسي إلا في نطاق زواج شرعي".^{٢١٦}

ولا أدري هنا كيف تحمّل الرئيسي -النسوية الإسلامية المطالبة بالعدالة الاجتماعية والمساواة- المسؤولية التامة للمرأة وحدها في مسألة الزنا بقولها إن أمه خالفت قواعد الإسلام، وبالتالي تتحمل هي وطفلها مسؤولية عدم الاعتراف به من قبل الأب!

تجدر الإشارة إلى أن التشريع الإسلامي لا يعترف إلى اليوم بأبناء الزنا، حتى لو اعترف الرجل الزاني بأنه الأب الطبيعي للطفل. ومن قواعد النسب الأبوي الإسلامي أيضاً، عدم إلحاق نسب الأولاد بآبائهم الجدد بالتبني، وإنما تثبيت النسب الحقيقي لهؤلاء الأبناء.^{٢١٧}

بالمحصلة، نجد أن الإسلام أرسى قواعد النسب الأبوي، بل وتشدد في حماية هذه القواعد، من خلال التشريعات السابقة، وبخاصة إقراره عدم الاعتراف بابن الزنا، والابن المتبني، لأن هذين التشريعين يترتب عليهما تشريع آخر، وهو نفي هؤلاء الأبناء من الميراث.

وبالنسبة إلى نظرة المفكرين والمفكرات لموقف الإسلام من المرأة، في كل من مؤسسة الزواج وقواعد النسب الأبوي، يرى البعض أن إرساء الإسلام لقواعد الأبوة هو تجديد بحد ذاته عن العصر الجاهلي، وقطعية معه، (الصبار، ١٩٩٩؛ الرئيسي، ١٩٩٣؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ الحيدري، ٢٠٠٣)، لم يمتلك الناس فيه معايير للتفريق بين المباح والحرام كما أوضحت الرئيسي. وفي هذا الاتجاه، يرى الحيدري أن المرأة بعد الإسلام حظيت بالاحترام والعدالة الاجتماعية التي كانت مفقودة قبل

الإسلام، وهو يرى أن من أهداف الإسلام "نشر العدالة والمساواة بين الناس لتخفيف الفوارق الاجتماعية بينهم والقضاء على الفقر والجهل وإعطاء المرأة حقوقها".^{٣١٨} وترى الصبار أن الإسلام احتفظ باستقلال المرأة الشخصي، إذ جعل اسمها بعد الزواج لا يتغير باسم زوجها.^{٣١٩} وترى رضوان أن الإسلام منح للمرأة حق اختيار الزوج،^{٣٢٠} وحق نفقة الزوجة من قبل زوجها،^{٣٢١} ومعاشرتها بالمعروف،^{٣٢٢} وأجاز لها أن تشتترط في بداية الزواج أن يكون لها حق الطلاق،^{٣٢٣} فإذا لم تشتترط ذلك فلها الخلع إن أرادت الطلاق،^{٣٢٤} وما دون ذلك يبقى الطلاق بيد الرجل وحده، وهذا بحد ذاته تجديد عن الماضي وفقاً لرضوان.

ويرى البعض من هؤلاء الباحثين أن مؤسسة الزواج في الإسلام قدمت شيئاً مهماً للمرأة في عهد النبي محمد (ص)، وهو اعتبار موافقة الزوجين من شروط الزواج (الحيدري، ٢٠٠٣؛ المناع، ٢٠٠٤؛ رضوان، ٢٠٠٤). ويجمع معظم الباحثين على تكريم الإسلام المرأة عبر تحريم معظم أشكال الزواج السائد قبل الإسلام، التي تعبر عن دونية المرأة مثل زواج البدل، والشغار، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الصبار، ١٩٩٩؛ الحيدري، ٢٠٠٣؛ المناع، ٢٠٠٤؛ رضوان، ٢٠٠٤).

وبصورة معاكسة، يرى البعض الآخر من الباحثين، أن تحديد النسب للأب الطبيعي، قد ألغى أنواعاً عدة من الزواج التي كانت سائدة قبل الإسلام، وبالتالي قضى الإسلام بتشريعاته على أية بقايا للحرية الجنسية لدى النساء، (ليلى أحمد: ١٩٩٩، الإعلان: ٢٠٠٨). إذ تقول ليلى أحمد في هذا الاتجاه: "لقد قام الإسلام بتغيير أسس العلاقة بين الجنسين من خلال تحويل حقوق المرأة الجنسية وأبنائها من سياق المرأة وقبيلتها، إلى مجال الرجل وما تبعه من تحديد التعريف الجديد للزواج بناء على حق امتلاك الرجل".^{٣٢٥}

أما على صعيد الواقع؛ أي الممارسات الفعلية للزواج والعلاقات الجنسية في مجتمع مدينة يثرب الإسلامي، فتشير الأدبيات إلى استمرار زواج المتعة بعد الإسلام، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ عبد الكريم، ١٩٩٧؛ فهمي،

١٩١٣-١٩٩٧؛ المناع، ٢٠٠٤) وبصورة طبيعة كما كان في العهد السابق للإسلام، بل إنه كان يمارس في الغزوات على نطاق واسع،^{٢٢٦} ولم ينه النبي محمد (ص) عن ممارسته.^{٢٢٧}

ويضيف عبد الكريم أن: "النبي محمد قد سمح به لإدراكه لما يهيمن على تفكير اليثريين من النشاط الجنسي".^{٢٢٨} وقد بقي زواج المتعة مستمرا في الإسلام، إلى أن حرّمه عمر بن الخطاب في خلافته. أما الصبار فهي تختلف عن بقية الباحثين بقولها إن النبي محمد (ص) قام بتحريم زواج المتعة في السنة السابعة للهجرة في غزوة خيبر.^{٢٢٩} وبالمحصلة نجد أن استمرار زواج المتعة بعد الإسلام، يدل على أنه انعكاس لممارسة كانت موجودة قبل الإسلام، وهي حرية القيام بعلاقة جنسية خارج مؤسسة الزواج الرسمي الإسلامي، التي لم يرق الإسلام بالغائها، كما أن استمرار زواج المتعة يشكل كذلك انعكاسا لاهتمام الدعوة الإسلامية بالغزو، وبالحياة الجنسية للرجل المقاتل.

أما اليوم، فتجدر الإشارة إلى أن أتباع المنهج السني في الإسلام يحرمونه، وأتباع المنهج الشيعي يجيزونه. فالسنية يحرمونه لأنه يناقض قواعد الأسرة الإسلامية بشكل واضح كما أوردت المرنيسي، لأنه لا يتناسب مع قاعدة الأبوة في الإسلام، أي تحديد النسب الأبوي للطفل.^{٢٣٠}

على الرغم من هذه التشريعات الجديدة المقيدة للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، من خلال فرض عقوبات على ممارسة الزنا، وفرض قوانين جديدة تتعلق بنسب الأبناء، يظهر الباحث عبد الكريم أن المجتمع اليثري استمر في الممارسات المحظورة في الدين الجديد، ولم يأبه للقوانين الجديدة، مفيداً باستمرار حوادث الزنا والاغتصاب،^{٢٣١} والدخول على المغيبات،^{٢٣٢} إضافة إلى: "تجاوز الأوامر والنواهي الصريحة مثل الجماع في نهار رمضان، وفي الإحرام والحج، وأثناء حيض الزوجة واستحاضتها...، وممارسات تتنافى مع الحد الأدنى من الشعور الإنساني السوي مثل مجاعة جارية أو زوجة في ليلة وفاة زوجة أخرى، وغيرها الكثير في كتب السير ودواوين السنة وعلوم

القرآن^{٢٢٢}. ويرى الباحث عبد الكريم أن هذه الممارسات استمرت في المجتمع اليثربي بين اليثريين بالأخص، على الرغم من "أن النبي محمد بذل جهداً يفوق طاقة البشر لتغييره"^{٢٢٤}.

إضافة إلى ذلك، تجدر هنا الإشارة إلى أن النساء اليثرييات قد شكلن بالفعل بؤادر لحركة نسوية احتجاجية، تصيغ مطالب نسوية بحتة، وجهت إلى شخص النبي محمد (ص)، معترضة على الممارسات الذكورية في نطاق مؤسسة الزواج في الإسلام. وأكبر دليل على ذلك، ما جاء في سورة المجادلة، التي تبدأ بالآية: "لقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير"^{٢٢٥}. فقد نزلت هذه الآية بسبب شكوى تقدمت بها إحدى النساء اليثرييات إلى النبي محمد (ص)، تشتكي زوجها الذي مارس الظهار عليها، إذ قالت: "يا رسول الله! أكل مالي، وأفنى شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كبرت سني، وانقطع ولدي، ظاهر مني"^{٢٢٦}. هذه الحادثة تشير إلى وجود وعي نسوي متبلور لدى نساء يثرب، يتمثل في طلب تحقيق العدالة والمساواة في العلاقة ما بين الجنسين في تلك الفترة الزمنية. وكمثال على ذلك أيضاً، تلك المرأة الأنصارية التي جاءت تشكو للنبي محمد (ص) عدم استطاعتها العيش مع زوجها بسبب مظهره الخارجي، وقد شكلت هذه الحادثة أول خلع في الإسلام^{٢٢٧}. ويدعم هذا الاستنتاج حوادث أخرى، جاءت النساء اليثرييات للنبي محمد (ص) مطالبات بتحقيق العدالة من خلال الدعوة الجديدة^{٢٢٨}.

أما بالنسبة لتعدد الزوجات، فقد أقر الإسلام في المجتمع الإسلامي الأول في مدينة يثرب، تعدد زوجات الرجل الواحد، ولم ينه عن هذه الممارسة بالمطلق. وقد حصر النص القرآني عدد الزوجات بأربع، مضاف إليهن ما يمتلكه الرجل من الجواري والسبايا، وباستثناء ما سمح به النص القرآني للنبي محمد (ص) بعدد غير محدد من الزوجات. وينظر بعض المفكرين إلى أن إرساء تعدد الزوجات في الإسلام، دليل مهم على إقصاء الإسلام للمرأة ومكانتها السابقة، بل تأكيد على دونية المرأة في الدين

الإسلامي (لبلى أحمد، ١٩٩٩؛ فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ الإعلان، ٢٠٠٨). ويرى هؤلاء أن الدين الإسلامي قد عزز من هذه الظاهرة، وساهم في انتشارها بكثرة، بدليل ما تورده كتب التاريخ الإسلامي والعربي، حول ممارسة معظم الصحابة في زمن النبي محمد (ص)، لتعدد الزوجات.

وعلى العكس من هؤلاء، يرى كل من الحيدري ورضوان أن الإسلام وضع قيوداً على تعدد الزوجات، بالعدد أربعة في زمن كان للرجل منهم عشر زوجات، إضافة إلى شروط العدل في النص القرآني: "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"،^{٢٣٩} وبآية لاحقة "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم".^{٢٤٠} ويرى كل من الباحثين الحيدري ورضوان في هذه الآيات، أن الإسلام يميل إلى أحادية الزواج، لأن العدل غير ممكن بجميع الاتجاهات نفسياً واقتصادياً وجنسياً، ولأن التعدد وفقاً لرضوان هو مخرج لحالات وضرورات استثنائية تستوجبها.^{٢٤١} وهذا برأي الحيدري خطوة إصلاحية مهمة بالنسبة لما كان سائداً قبل الإسلام، متجاهلاً أن تعدد الزوجات قبل الإسلام كان منتشرًا فقط لدى أفراد الطبقة العليا في المجتمع المكي.

أما بالنسبة إلى ما طرحه المفكر الإسلامي جمال البنا حول تعدد الزوجات، فهو يرى أن تعدد الزوجات شرع لغاية شريفة فقط، وهي القسط في اليتامى، ومراعاة لظروف اليتامى في المجتمع من ذكور أو إناث، عبر السماح للرجل بالزواج من والدتهم. وهذا ما جاء في النص القرآني "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا". ويرى البنا أنه من الممكن أن تفهم الآية بأنها نقد للتعدد لأنه مرتبط بالعدل الواجب أو الخوف من عدم العدل.^{٢٤٢} فالبنا يرى أن التعدد في الإسلام حالة خاصة، بشروط خاصة، مشيراً إلى أنه لم يعد مبرراً لإبقاء باب التعدد مفتوحاً على إطلاقه، لأنه يسيء إساءة بالغة إلى ما ينبغي أن يقوم عليه الزواج في الإسلام من مودة ورحمة وسكينة، أو أن التعدد يصبح استثناء بشروط جديدة منها رضا الزوجة الأولى، وأن

لا يتم إلا بحكم محكمة تأمن وتضمن حاجة الرجل إلى رعاية يتامي، وهذه غاية سامية جداً، أن يتكفل الرجل بأولاد يتامي تربية وإنفاقاً. ويستعين البنا كذلك برفض النبي محمد (ص) زواج زوج ابنته علي بن أبي طالب على ابنته فاطمة،^{٣٤٣} والنبي الذي قال "أنه لا يحل حراماً، ولا يحرم حلالاً".^{٣٤٤} ويرى البنا في هذه الحادثة أنه من الممكن اعتبارها قاعدة رفض التعدد أو شاهداً لتحريم التعدد.^{٣٤٥}

وتلخيصاً لهذا، نرى أن البنا يرى في تعدد الزوجات أنه حالة استثنائية نادرة الحصول وفقاً لشروطها. والمناع يرى أن التعدد مرفوض في الإسلام، والأساس هو زوجة واحدة، والحيدري يرى في التعدد خطوة إصلاحية للمرأة. أما العلان، فيرى أن التعدد في الإسلام يعبر عن دونية مكانة المرأة في الدين الإسلامي.

وبالمحصلة، نجد أن الإسلام، لم يساو بين الرجل والمرأة في فرض الزواج الأحادي لكليهما، وبغض النظر عن الحالات الاستثنائية في تعدد الزوجات، فالواقع المعاش في يثرب يثبت استمرار ممارسة تعدد الزوجات دون استثناء في مجتمع المسلمين الأوائل في الواقع المعاش في مدينة يثرب، الذي تزايد وترافق مع تصاعد امتيازات الرجل المقاتل، والذي لم يمثل لكلام الله الذي بين أنه لا عدل في التعدد، بعد أن وضع القرآن شرط العدل.

سادساً. مكانة المرأة في الميراث وتوريث النساء

لقد أقر الإسلام حصول المرأة على الميراث، وعدم حرمانها منه، لما ورد في الآية المدنية: "للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً".^{٣٤٦} ولكن بصورة متفاوتة مع الرجل، إذ أبقى الإسلام على نصيب أكبر للرجال من الميراث، عبر النص المقدس "للذكر مثل حظ الأنثيين".^{٣٤٧} وتجدر الإشارة إلى أن مسألة توزيع الميراث، في الشرع الإسلامي ضخمة جداً، وتشتمل على عدد من القوانين، التي يوزع بها

الميراث، والتي يختلف وضع المرأة فيها، حسب القرابة والنسب، ولكن يبقى نصيب الرجل هو الأكثر في معظم الحالات.

إضافة إلى ذلك، قام الإسلام بتحريم ظاهرة توريث النساء -نكاح المقت- المنتشر سابقاً، عبر النص القرآني "وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا" (النساء، ٢٢).

إضافة إلى تحريم ظاهرة عضل النساء، عبر النص القرآني: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ، وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"^{٢٤٨}.

وفي نص آخر: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"^{٢٤٩}.

ومن الواضح أن إقرار الإسلام لمسألة وراثة المرأة للمال، وتحريم عضل النساء، كان امتيازاً للنساء في تلك الحقبة الزمنية. إذ يؤكد كل من الباحثين خديجة الصبار وإبراهيم الحيدري والمرنيسي وآمال قرامي على هذا الامتياز، من خلال نزول سورة قرآنية باسم "النساء"، التي أعطت المرأة حق الميراث. وتؤكد كل من الباحثتين قرامي والمرنيسي على أن هذه الآية كان لها وقع القنبلة بين سكان المدينة المنورة، مؤكدتين على اعتراض الرجال على هذه القوانين الجديدة، من خلال سردهما لبعض الحوادث التي ترصد حركة احتجاج واضحة بين النبي محمد (ص) والمسلمين الأوائل المعارضين على ميراث المرأة، متذرعين بأن النساء لا يعملن وبأنهن لا يقاتلن.^{٢٥٠} وكذلك من خلال تقديمها لقصص بعض النساء، اللواتي جئن للنبي محمد (ص) مطالبات بتطبيق القانون الجديد ومشتكيات من حرمانهن من الإرث. بل إن النساء قد ذهبن إلى أبعد من ذلك، فقد طالبن بخروجهن للحرب، وطالبن

بحصة من الغنائم، بل طالبين بالمساواة التامة مع الرجل، حتى وصل فيهن الأمر إلى تفسير الآية حول ميراث الذكور والإناث "للمذكر مثل حظ الأنثيين"،^{٣٥١} أنها لا تعبر عن الميراث فقط، بل إن الذنوب للرجل مضاعفة وفقاً لهذه الآية.^{٣٥٢} وفي هذا الاتجاه نزل النص القرآني ليؤكد على السلطة الذكورية، وينفي ما أوردته النساء عن الذنوب، عبر الآية "ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليم".^{٣٥٣}

وقد اعتبر المؤرخ الطبري أن هذه الآية جاءت رداً على مطالبة النساء بحمل السلاح، والاشتراك في الحرب. إذ سألت أم سلمة إحدى زوجات النبي محمد (ص) عن الميراث وعن الاشتراك في الحرب، قائلة: "يا رسول الله، الرجال يحاربون، ونحن لا حق لنا في ذلك، في حين أن لنا حقاً في الميراث!"، وفي صيغة أخرى ورد عن أم سلمة: "يا رسول الله لماذا يقوم الرجال بالحرب ونحن ليس لنا هذا؟"^{٣٥٤}

وفي الاتجاه نفسه، ينفي الباحث مروان العلان في أطروحته، ذكر كتب التاريخ التي تحدثت عن الإسلام في يثرب لأي نشاط نسوي قامت به امرأة في المجتمع الإسلامي منذ أن هاجر النبي محمد (ص) إلى يثرب، عدا أن المرأة هي أداة للمتعة، وتشترك مع الضرائر والجواري.^{٣٥٥} إن الحوادث التي ذكرتها سابقاً المتعلقة بالمطالب النسوية البحتة، سواء تلك المتعلقة بالحياة الزوجية أو المتعلقة بالميراث والاشتراك في الحروب، تنفي، بشكل قاطع، مثل هذا الادعاء بعدم وجود أي نشاط نسوي في المجتمع الإسلامي الأول.

إن تنازع الرجال والنساء حول قانون الإرث الجديد، يشير إلى صراع جنسوي واضح في المجتمع الإسلامي الأول في مدينة يثرب. فاعتراض النساء على عدم الميراث، ومن ثم اعتراضهن على تطبيق قانون الإرث الجديد، إنما يشير إلى وجود حركة نسوية تملك وعياً نسوياً، حول مطالب حياتها الكريمة الاجتماعية والاقتصادية. وإن مجرد مناقشة النساء للنبي

محمد (ص)، واستجابة النبي لبعض من مطالبهن، يدل، بشكل قاطع، على مرونة الرسالة الإسلامية في إعادة النظر في قضية المرأة.

وأود هنا في ختام الحديث عن الميراث في الإسلام، أن أنوه إلى وجود بعض الفقهاء المسلمين القدماء -بعد فترة النبي محمد (ص)- الذين شرّعوا حرمان المرأة من الميراث، بصورة تامة، عبر تأويلهم لنص قرآني آخر، وهو "لا تؤولتوا السفهاء أموالكم". إذ اعتبروا أن النساء من السفهاء.^{٣٥٦} وهذا يدل على استفحال السلطة الذكورية لدى هؤلاء الفقهاء.

سابعاً. النبي محمد (ص)، نشوز الرجل، والنسوية

اتصفت حياة النبي محمد (ص) في هذه الفترة، بالحرجة والصعبة، بسبب المسؤولية الكبيرة الملقاة على شخصه، والمتمثلة بقيادته للجانب العسكري، عبر التخطيط للغزوات وقيادتها في أرض المعركة، إضافة إلى قيادته الاجتماعية الدينية للمجتمع الإسلامي الناشئ، والمتعلقة بفرض معتقدات وعبادات الدين الجديد، وفرض الإصلاح الاجتماعي من وجهة نظر إسلامية، المتمثل في فض النزاعات والمشاكل الاجتماعية، لأن المجتمع، بفتاته كافة، كان بحاجة لمعرفة موقف الدعوة الجديدة من أية ممارسة اجتماعية قديمة، سواء تلك المتعلقة بعلاقة النساء بالرجال، أو المتعلقة بالبيع والشراء، ... وغيرها.

وبالنسبة إلى حياة النبي محمد (ص) الشخصية، فمن المعروف لدى الجميع أن النبي محمد (ص) توسع في زيجاته، إلى أكثر من تسع زوجات،^{٣٥٧} وقد أسكن النبي محمد (ص) جميع زوجاته، بغرف منفصلة، وملتصقة بالمسجد، إذ كانت تشرف على ساحة المسجد العامة. وهذا يدل على نفي النبي محمد (ص) لفكرة الحريم المنعزل منذ بداية الدعوة.

أما بالنسبة إلى أدوار زوجات النبي محمد (ص)، في الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية، فتشير بعض الأدبيات إلى الدور المهم الذي قامت

به نساء النبي محمد (ص)، في استصدار تشريعات دينية، لصالح النساء (المرنيسي، ١٩٩٣)؛ إضافة إلى دورهن المهم في المشاركة في الحروب والغزوات (الصبار، ١٩٩٩؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩). وبالمقابل، يعتبر البعض أن حوادث النبي محمد (ص) مع زوجاته، ما هي إلا مشاكل بين ضرائر لا أكثر، (العلان، ٢٠٠٨). إذ يقول الباحث مروان العلان: "لذا يمكن اعتبار نساء النبي وكأنهن لم يكن، ولم يسمع أحد عن إحداهن أنها شاركت بشيء ذي قيمة في حياة النبي محمد".^{٣٥٨} وهذا بحد ذاته ادعاء كبير جداً، فقد استخدم الباحث العلان في أطروحته، كتباً ومراجع مشابهة للمراجع التي استخدمتها المرنيسي، من قبيل، طبقات ابن سعد وتفسير الطبري وصحيح بخاري، إضافة إلى استخدامه لكتاب المرنيسي الحريم السياسي النبي والنساء، الذي تسلط فيه الضوء على دور زوجات النبي في استصدار تشريعات لصالح المرأة. ولكنه لا يرى في هذا أي دور لنساء النبي محمد (ص).

ومن أجل التوضيح، تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين والباحثات، يتحدثون عن زوجات النبي محمد (ص)، وكان القارئ يملك معرفه مسبقة عنهن. لذلك، قمت باستحداث جدول يرصد حياة النبي محمد (ص)، من حيث الغزوات التي قام بها، مقترنة بزواجه من كل زوجة، وفقاً لما أوردته بعض المواقع الإلكترونية، التي ترصد السيرة النبوية من خلال طبقات ابن سعد، وسيرة ابن هشام وتفسير ابن كثير، وذلك في الملحق رقم (٢).

إن الإطلاع على علاقة النبي محمد (ص) بزوجاته، يفيد بأن النبي كان ودوداً جداً في معاملتهن، إضافة إلى سماحه لهن بإبداء آرائهن في الشؤون الاجتماعية، والسياسية والشخصية. بل أكثر من ذلك، لقد رصدت كتب السير حوادث أخرى تشير إلى مكائد نصبتهن زوجات النبي محمد (ص) إليه، عند زواجه من أخرى أو إعجابه بطعام إحدى زوجاته،^{٣٥٩} التي كانت ردود فعل النبي محمد (ص) عليها باللطيفة إلى أبعد الحدود. وفي هذا الصدد، أورد الباحث منصور فهمي أن

تسامح النبي مع زوجاته فريد من نوعه،^{٣٦٠} كما تنقل لنا الأدبيات حوادث تؤكد على تعبير زوجات النبي محمد (ص) عن غضبهن أمامه، فزوجته عائشة بنت أبي بكر، كانت عند غضبها تحلف بإله إبراهيم بدلاً من إله محمد.^{٣٦١} والزوجة نفسها توجه ملامة للنبي محمد (ص) بقولها: أرى ربك يسارع في هواك،^{٣٦٢} عندما سمح الوحي للنبي محمد (ص) بالزواج من عدد غير محدد من النساء. إضافة إلى ذلك، تورد الأدبيات استغراب عمر بن الخطاب من علاقة النبي محمد (ص) بنسائه، وبخاصة عندما علم أنهن يعبرن بحرية عن غضبهن ويرفعن أصواتهن بحضور النبي محمد (ص)، فذهب إلى ابنته حفصة - إحدى زوجات النبي محمد (ص) - متخوفاً من صحة حقيقة تمرد زوجات النبي محمد (ص)، ومتخوفاً من تبني الرجال في المجتمع الإسلامي الأول لسلوك النبي محمد (ص) تجاه المرأة، فسال ابنته، فأكدت هذه الحقيقة.^{٣٦٣}

أما بالنسبة لدورهن في الحياة الاجتماعية، نرى أن هذا يظهر جلياً في شخصية زوجة النبي محمد (ص) أم سلمة،^{٣٦٤} التي تزوجها في السنة الرابعة للهجرة؛ العام ٦٢٦ م،^{٣٦٥} والتي تنتمي إلى الطبقة الأرستقراطية من قريش، وكان لها أربعة أطفال من زواجها الأول، وكانت تتصف بالجمال البارع والعقل،^{٣٦٦} والتي عندما طلبها النبي محمد (ص) للزواج، رفضت طلبه في البداية وقالت: "عندي أولاد وأغار كثيراً"،^{٣٦٧} فأجابها النبي محمد (ص) بأنه سوف يدعو لها الله حتى يخلصها من الغيرة، فتزوجته.^{٣٦٨} وعند زواجه منها تدل الأدبيات على أن أم سلمة كانت قد صاغت مطالب نسوية بحته، لصاحب الدعوة، إذ ورد أنها سألت النبي محمد (ص) بعد فترة انقطع فيها ذكر النساء في القرآن، قائلة: "ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال".^{٣٦٩} وانتظرت أم سلمة جواب الوحي لسؤالها في أيام عدة، إلى أن سمعت النبي محمد (ص) يتلو آية قرآنية مجيبة عن سؤالها في المسجد. فجاءت الآية تقول: "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ

وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ
وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.^{٢٧٠}

تطلق المرنيسي على هذه الآية: آية المساواة التي حصلت عليها أم سلمة، فهذه الآية تساوي بين الجنسين بصفتهما مؤمنين وأعضاء من الجماعة. وهذا هو مشروع الباحثة المرنيسي في تأويل نصوص القرآن، من أجل إثبات وجود المساواة في روح الدين الإسلامي بالأساس، بالانطلاق من آية المساواة التي حصلت عليها أم سلمة.

أما الباحثة ليلي أحمد التي وصفت فترة ما قبل الإسلام، من خلال معالم شخصية السيدة خديجة، مضيئة أن شخصية عائشة زوجة النبي محمد (ص) تعبر عن مكانة المرأة بعد الإسلام، إذ تقول: "إن حياة وقصة اثنتين من زوجات محمد وهما خديجة وعائشة، تحمل معالم التغيرات التي سرعان ما لحقت أوضاع النساء في المنطقة العربية الإسلامية"،^{٢٧١} واصفة حياة عائشة كنموذج مبكر للحياة التي فرضت على النساء المسلمات، تزوجت في التاسعة، وفرض عليها الحجاب، مضيئة أن عائشة تحمل شخصية انتقالية، لذلك تعكس شخصيتها ممارسات جاهلية وممارسات إسلامية.^{٢٧٢} لقد تجاهلت الباحثة ليلي أحمد عن أن الزواج المبكر لدى النساء كان منتشرًا قبل الإسلام، كما أنها باختيارها عائشة نموذجًا لحياة زوجات النبي محمد (ص) بعد الإسلام، تجاهلت باختيارها هذا نساء النبي الأخريات كأم سلمة على سبيل المثال، التي طالبت بالمساواة بالميراث، والاشتراك في الحروب، والذكر في القرآن.

وفي صورة معاكسة لما تراه المرنيسي، من أن مشروع المساواة بين الجنسين بقي ماثلاً في شخص النبي محمد (ص) حتى بعد الهجرة إلى يثرب؛ في شخصه وفي تصرفاته مع نسائه، يرى بعض الباحثين (فهمي، ١٩١٣-١٩٩٧؛ العلان، ٢٠٠٨؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩) أن عدم المساواة بين الجنسين في الإسلام ينبع من صاحب الرسالة نفسه. إذ يقول الباحث فهمي في هذا الاتجاه "شرع محمد القوانين للجميع

واستثنى نفسه^{٣٧٢}. ويضيف عن النبي محمد (ص) "في اللحظة التي كان يسترجع وعيه فيها أدرك محمد أنه من الصعب عليه أن يلزم نفسه بالقوانين الصادرة عن الله ...، والحل في ذلك أن له الحق بالتمتع بامتيازات الأنبياء التي لا تصلح لعامة الناس"^{٣٧٤}. ويرى الباحث مروان العلان أنه ليس هناك إهانة أقسى على المرأة من أن يتزوج زوجها بامرأة أخرى، مثل ما فعل النبي محمد (ص) الذي عدد الزوجات إلى ما يزيد على ١٥ زوجة، بل أكثر مما حدده الشرع، وهو أربع نساء، بين حرائر وسبايا ومن طلقهن^{٣٧٥}. وتضيف ليلي أحمد: "كان الزواج الذي أقره وممارسه محمد يشتمل على تعدد الزوجات وزواج البنات في التاسعة أو العاشرة من العمر"^{٣٧٦}.

إضافة إلى ذلك، فإن فهمي والعلان يجدان أن سلوك النبي محمد (ص) مع زوجاته، لم يتم على قاعدة العدل المطلوب^{٣٧٧}، والمقصود هنا أن النص القرآني أمر بالعدل بين الزوجات، بسبب ما نقل عن النبي محمد (ص) بتصريحه بميل قلبه إلى عائشة بنت أبي بكر^{٣٧٨}، على الرغم من أنه كان يوزع وقته بين زوجاته بشكل عادل. ويقول فهمي في هذا الاتجاه نقلاً عن حصن الأسوة، أن ابنة النبي محمد (ص) فاطمة قالت له: "زوجاتك يطلبن منك أن تعاملهن كمعاملتك لعائشة"^{٣٧٩}. وقد علق النبي محمد (ص) على عدم عدله موجهاً تعليقه لله، بقوله: "هذا قسمي في ما أملك ولا تلمني في تملك ولا أملك"^{٣٨٠}. ولم يتوقف عدم العدل بالنسبة للباحثين في معاملة النبي محمد (ص) لزوجاته، بل أضافا على ذلك ما ورد في النص القرآني: "ما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده"^{٣٨١}. والمقصود بذلك نسبة للباحثين أن النبي محمد (ص) قد عضل زوجاته، بعد أن قامت الدعوة الإسلامية بتحريم العضل، مشيرين إلى أن هذه الممارسة لم تنتهِ عند النبي محمد (ص)^{٣٨٢}.

أما الحادثة الأهم في حياة النبي محمد (ص) مع زوجاته نسبة لهذه الدراسة التي تتعلق بنشور الزوج، فهي ما حدث مع سودة الزوجة الثانية للنبي، التي وصفت بأنها الأقل جمالاً بين زوجات النبي كما ذكر

سابقاً، والتي أراد النبي محمد (ص) أن يطلقها، ولكنها فاوضت النبي محمد (ص) راجية ومتوسلة لوقف الطلاق،^{٢٨٢} بسبب رغبتها في أن تحشر مع زوجاته يوم القيامة. وهذه الحادثة أدت إلى نزول نص قرآني يشير إلى حل لهذه الإشكالية، فنزلت الآية: ”وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير“.^{٢٨٤} وكان الصلح بأن النبي محمد (ص) وزوجته سودة اتفقا أن يبقيا زوجته حتى تحمل اسمه يوم القيامة، مقابل أن ”تتخلى عن حقوقها الزوجية -المغازلة والمضاجعة- لصالح عاتشة زوجته المفضلة“.^{٢٨٥}

إن هذه الحادثة تعبر، بشكل واضح، عن تشريع إسلامي مهم، يتعلق بكيفية تصرف الزوجة حيال نشوز زوجها عنها، أي إعراضه ورفضه لزوجته. وهذا التشريع يقتضي بأن تطلب الزوجة الصلح مع الزوج بالتراضي والتفاوض. والسؤال المهم هنا، ما هو التشريع الإسلامي الذي يتعلق بنشوز الزوجة وإعراضها عن زوجها؟ وهل يدل كلا التشريعين على المساواة بين الجنسين في المؤسسة الزوجية؟ هذا ما ستظهره الدراسة لاحقاً، عند البحث في ضرب الزوجات.

وفي الختام، نرى أن النبي محمد (ص)، بإجماع الباحثين، كان شخصاً ودوداً ولطيفاً في تعامله مع زوجاته. إلا أن الحقيقة التي لا يمكن إغفالها هي أن النبي محمد (ص) مارس تعدد الزوجات، إضافة إلى عضلتهن من خلال نصوص قرآنية تدعم تمييز النبي عن بقية المسلمين.^{٢٨٦} إن هذه الممارسات وحدها تنفي ما طرحته النسوية الإسلامية الرئيسي بقولها إن المساواة بين الجنسين بقيت ماثلة في شخص النبي محمد (ص)، بعد الهجرة إلى يثرب.

ثامناً. ضرب النساء في الإسلام، وآية القوامة في الإسلام

جاءت آية القوامة أثناء السنة الخامسة للهجرة، التي نزلت فيها آيات من سورة النساء، والأحزاب المختصة بأحكام النساء، وفقاً لتصنيف السيوطي،^{٢٨٧} والتي تخللها نزول آيات حجب النساء وعزلتهن.

وتمتاز السنة الخامسة للهجرة بأنها سنة الشدائد والصعوبات الحربية بالنسبة للدعوة الإسلامية،^{٢٨٨} فقد ابتدأت هذه السنة بمعركة "ذات الرقاع"، إضافة إلى تعرض المدينة إلى حصار الأحزاب - غزوة الخندق.^{٢٨٩} ومن المعروف أن حصار الأحزاب للمدينة المنورة كان من أصعب اللحظات الحرجة التي عايشتها الدعوة الإسلامية. ويصف المنايع هذا الجو المتوتر، بأنه أشبه بحالة الطوارئ في تعبيرنا المعاصر، مؤكداً أن ما يميز هذا الجو هو الهيمنة الأبوية المتصاعدة من أجل مدّ الجسم الإسلامي بالرجال اللازمين لحروبه وغزواته العسكرية.^{٢٩٠}

وفي ظل هذا الجو المشحون، يتوافد الرجال والنساء على بيوت النبي محمد (ص)، لفض نزاعاتهم المترتبة على التشريعات الجديدة في العلاقات الإنسانية في ذلك المجتمع، بهدف معرفة موقف الدعوة الجديدة من العلاقة المباشرة ما بين الزوج وزوجته على وجه التحديد. وقد أدى هذا التوافد المتواصل إلى انزعاج النبي محمد (ص)، الذي ترتب عليه نزول نصوص قرآنية لتقويم وتهذيب سلوك الوافدين إليه.^{٢٩١}

ومن هؤلاء الوافدين، قيام امرأة أنصارية - أي يثرية الأصل - بتقديم شكوى للنبي محمد (ص) على زوجها، معترضة فيها على بعض الأوضاع الجنسية التي يطلبها منها زوجها.^{٢٩٢} وعند البحث في هذه الحادثة، تبين أن زوجها قرشي النسب،^{٢٩٣} وهذا إنما يدل في أصله على اختلاف القيم الثقافية بين مجتمعي مدينة مكة ويثرب كما أوردت سابقاً، ويدل كذلك على الوعي النسوي الذي تمتلكه المرأة اليثرية، والمتعلق بحقوقها في مناقشة حياتها الجنسية. وقد شكلت هذه الحادثة محل نقاش وجدل كبير بين المسلمين المتنازعين حول كيفية إتيان الزوجة في العلاقة الجنسية.^{٢٩٤}

وفي أثناء هذا الجدل، حدث موقف آخر: وهو قيام امرأة أنصارية أخرى، بتقديم شكوى للنبي محمد (ص)، بسبب تعرضها للضرب من قبل زوجها. ومن أجل الدقة في رصد هذا الحدث، عدت إلى كتب التفسير المشهورة، التي تبحث في أسباب نزول الآيات. وقد ورد لدى كل من الطبري وابن كثير، ما يلي:

نزلت الآية في سعد بن الربيع بن عمرو وفي امرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير وهما من الأنصار، وذلك أنها نشزت عليه فطمها، فانطلق أبوها معها إلى النبي فقال: أفرشته كريمتي فطمها؛ فقال النبي: لتقتص من زوجها. فانصرفت مع أبيها لتقتص منه، فقال النبي: ارجعوا فهذا جبرائيل أتاني وانزل الله هذه الآية. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أراد الله خيراً؛ ورفع القصاص.^{٣٩٥}

والآية التي نزلت في هذه المناسبة، هي آية القوامة:

”الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ، وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا“ (النساء، آية ٣٤).

أما ابن عربي، في كتابه أحكام القران، فقد أورد القصة مشابهة بدون وجود الأب.^{٣٩٦} ومن أجل التوضيح فالمقصود بالقصاص أن تعامل الزوجة زوجها بالمثل، أي أنها تضربه كما ضربها. أما المنيسي، فقد أوردت نقلاً عن الطبري:

أثناء شجار عنيف ضرب رجل من الأنصار زوجته، فأسرعت المرأة الجريحة إلى النبي (ص) وطلبت إليه بصفته حكماً، تطبيق الشريعة، والتمست القصاص، ووافق الرسول على ذلك فوراً، وأعد العدة لتنفيذ قراره، عندما أوحى له بالآية، فآله قرر خلاف ذلك، وأدرك النبي (ص) أن قراره يخالف حكم الله فاستدعى الزوج وتلا عليه الآية وقال له ”أردت شيئاً وأراد الله شيئاً آخر“، فنزلت آية القوامة.^{٣٩٧}

بالمحصلة، نجد أن هذه الحادثة والحادثة السابقة الذكر، إنما تؤكدان على وجود حركة نسوية يثرية مسلمة محتجة، وتطالب الدعوة الجديدة بأخذ موقف ما تجاه بعض الممارسات المهينة للمرأة، التي كانت موجودة لدى البعض من المسلمين، وبخاصة القرشيين. ونجد أيضاً أن موقف النبي محمد (ص) المباشر، من قضية ضرب الزوجات،

كان يعبر بصورة واضحة، وبما لا يدع مجالاً للشك فيه، على دعمه للنساء، لدرجة أنه لم يستمع حتى للطرف الآخر. إذ لم يرد أن النبي محمد (ص) استدعى الزوج إلا بعد نزول النص المقدس. وهذا إنما يشير إلى رفض شخصه للعنف. وفي لحظات جاء النص القرآني ليفرض آية القوامة، التي تجيز ضرب الزوجة، والتي كان لها الأثر الأكبر على مكانة المرأة في الدين الإسلامي، لما تفيد به من تفضيل الرجال على النساء، وإعطاء الرجل الحق بتأديب زوجته، بنص مقدس صريح.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أطروحة المرنيسي تعد من المراجع الأساسية لدى النسويين والنسويات الإسلاميين والإسلاميات، في رصدها لظروف نزول هذه الآيات من وجهة نظر نسوية. ومن أجل ذلك، فهي تعيد الآيات إلى الظروف التي جاءت بها، لكي توضح للقارئ أن هذا هو السياق الذي جاء به النص القرآني، وإذا افترضنا أن هذا السياق قد انتهى، تنتهي معه أحكام النص القرآني الخاصة بظرف معين. وهنا في قضية ضرب الزوجات، تبرر المرنيسي نزول هذا النص المقدس بوجود اتجاهين في إسلام المدينة بالنسبة لقضية العنف ضد النساء، اتجاه النبي محمد (ص) المعارض الدائم للعنف ضد النساء، واتجاه عمر الدائم والمؤيد للعنف ضد النساء. ويتفق معظم الباحثين مع المرنيسي على عداوة عمر بن الخطاب المكي النسب للنساء بشكل عام،^{٣٩٨} ومحاولته الدائمة لردع أي قانون أو تشريع إسلامي يعطي النساء شيئاً من الحرية. إذ أورد الباحث العلان أن "عمر يرفض فكرة أن تحاور المرأة زوجها، وهو الذي هم بضرب ابنته حفصة عندما علم أنها تراجع النبي حتى وصل الأمر إلى طلاقها".^{٣٩٩} إذ يورد معظم الكتاب أن عمر بن الخطاب كان شخصاً عنيفاً مع النساء، لا يتردد في ضرب النساء وصفعهن،^{٤٠٠} وقد استمر عمر بن الخطاب في ذلك حتى بعد أن أصبح خليفة المسلمين بعد أبي بكر، فقد أوردت الباحثة آمال قرامي أن عمر بن الخطاب ضرب امرأة لأنها أقامت علاقة مع ملك يمينها.^{٤٠١}

وترى المرنيسي أن النص القرآني جاء مؤيداً لموقف عمر بن الخطاب -كونه الداعم الأول للسلطة الذكورية في ذلك المجتمع- لا لموقف النبي محمد (ص) في إدانته للعنف ضد النساء. فالمرنيسي يتحدث عن الفرق بين شخصية النبي محمد (ص) الرقيق والعطوف مع النساء، مقابل شخصية عمر المحافظ والعنيف جداً مع النساء. إذ تقول حول الرجال في مجتمع المدينة المنورة: "كانوا يشعرون بارتياحهم في تقليد الجاهلية عندما كان الأمر يتعلق بالأسرة والعلاقات مع النساء، وبخاصة المكيين أمثال عمر".^{٤٠٢}

فالمرنيسي تؤكد بشدة على رفض النبي محمد (ص) لضرب النساء. ولكن المرنيسي لم تول أهمية لتلك المرأة التي جاءت تشتكي للنبي أمرها، والتي جاءت تلتمس العدالة من الدين الجديد، لرفع الظلم الواقع عليها من ضرب زوجها لها. فالباحثة نظرت سابقاً إلى زوجة النبي (ص) أم سلمة بأنها قادت حركة احتجاج نسوية، وحصلت من خلالها على نصوص مقدسة توحى بالمساواة بين الرجال والنساء. وهنا أتساءل لماذا لم تول المرنيسي في رؤيتها الإسلامية النسوية، أهمية لهذه المرأة التي طلبت تطبيق المساواة بين الرجل والمرأة في الواقع المعاش، وليس على مستوى الأجر والثواب الإلهي. فالواقع يشير إلى أن الحكم الذي حصلت عليه المسلمات من هذه الحادثة، ما هو إلا التأكيد على السلطة الذكورية، والتأكيد على قوامه الرجل على المرأة وحقه في تأديبها وضربها.

ومن المعروف أن النبي محمد (ص) لم يضرب أحداً، لا زوجة ولا خادمة.^{٤٠٣} كما أنه قال عن النساء: "ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا ليئيم".^{٤٠٤} كما أنه قال للمسلمين قبل نزول النص القرآني: "لا تضربوا النساء".^{٤٠٥} وقيل إن الناس امتنعوا فعلاً عن ضرب النساء، إلى أن جاء عمر وقال للنبي (ص): "يا رسول الله، لقد تمردت النساء ضد أزواجهن"،^{٤٠٦} فسمح النبي محمد (ص) بضرب النساء. وقد أدى ذلك إلى توافد مجموعة كبيرة من النساء حوالي سبعين امرأة، يشتكين للنبي محمد (ص) عن ضرب أزواجهن في ليلة ذلك اليوم الذي أجاز فيه

النبي محمد (ص) الضرب.^{٤٠٧} وهنا تجدر الإشارة إلى انقطاع التسلسل التاريخي، عما نقل عن موقف النبي (ص) من توافد النساء إليه.^{٤٠٨} ولكن الأدبيات تنقل إصرار النبي محمد (ص) على نبذ العنف بقوله: "علام يضرب أحدكم امرأته ضرب العبد، ولعله أن يجامعها في آخر اليوم".^{٤٠٩} وفي نقل آخر عن ابن سعد: "لقد أصر النبي (ص) دائماً على معارضته لضرب النساء، وجاء إليه الرجال يشكون منهن عندئذ سمح لهم قائلاً: لا أستطيع أن أتحمل رؤية رجل غاضب، تحت تأثير الغيظ وهو يهيم بضرب زوجته".^{٤١٠} وإنه قال كذلك: "لن يضرب خياركم".^{٤١١}

وفي رواية أخرى تؤكد طبقات ابن سعد، على رفض النبي محمد (ص) للعنف، إذ ورد "كان النبي على الدوام ضد ضرب النساء، وقد قيل له: يا نبي الله "إنهن يبذرن الفوضى"، فقال لهم النبي محمد (ص): "حسناً اضربوهن، ولكن أسوأكم هو من يلجأ إلى مثل هذه الطريق".^{٤١٢} وفي حديث آخر: "سأل رجل الرسول (ص): "يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا عليه" أجاب عليه السلام: "أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تهجر إلا في البيت".^{٤١٣}

وورد كذلك أن أبي بكر ضرب عائشة ابنته وزوجة النبي على وجهها، لأنها أجابت النبي محمد (ص) في نزاع معه، بقولها له: "بشرط أن تقول الحقيقة"، فيقول له النبي: "لم نأتك لتتصرف هكذا".^{٤١٤}

من خلال هذه الروايات يبدو واضحاً، بما لا يدع مجالاً للشك، نبذ شخص النبي محمد (ص) لضرب الزوجات، ونبذ الواضح للعنف الموجه ضد النساء في تلك الفترة. ويبدو واضحاً كذلك اختلاف النص القرآني في رؤيته لعلاج نشوز الزوجة، مقابل ما قدم سابقاً حول نشوز الزوج. فإذا نظر القارئ إلى كلتا الآيتين دون أخذ تفسيرهما بعين الاعتبار، يرى الاختلاف على مستوى النص واضحاً، ففي حالة نشوز الزوج يكون الصلح هو الحل، وفي حالة نشوز الزوجة، يكون الحل بداية بالوعظ -أي النصح- ثم بالهجر، وأخيراً بالضرب. والسؤال المهم هنا كيف يرى الباحثون والباحثات، ومنظرو ومنظرات النسوية الإسلامية هذا

النص القرآني، الذي يميز بين الزوج والزوجة؟ وكيف تجاوز المفكرون والمفكرات الإسلاميون هذه الإشكالية الواضحة من خلال التفسير؟ وكيف تفسره أهم المرجعيات الدينية في فلسطين؟ الإجابة عن هذه التساؤلات، ستأتي في الفصلين الخامس والسادس.

تاسعاً. الحجاب وعزل النساء

هناك جدل كبير بين المفكرين والمفكرات الإسلاميين والاجتماعيين حول حجاب المرأة وعزلها، إذ تشير بعض الأدبيات إلى أن الحجاب بمعنى العزل في البيوت فرض على زوجات النبي محمد فقط (قاسم أمين، ١٩٧٠؛ البنا، ٢٠٠٢)، والبعض الآخر يشير إلى أن الحجاب فرض أيضاً على الحرائر من النساء المسلمات، دون النساء في طبقة الرقيق، (فهمي، ١٩١٣؛ عبد الكريم، ١٩٩٧؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ المناع، ٢٠٠٤؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ العلان، ٢٠٠٨).

أما بالنسبة إلى أسباب فرض الحجاب بشكل عام -سواء على زوجات النبي محمد (ص) أم على النساء الحرائر- في المجتمع الإسلامي الأول، فتشير الأدبيات إلى دور المعارضة الإسلامية في مجتمع المدينة،^{٤١٥} في نزول آيات الحجب والعزل، بسبب استغلال هذه المعارضة لحوادث تتعلق بشخص النبي محمد (ص) وزوجاته، من أجل مهاجمة الدعوة الإسلامية، في ظل حالة من التلبك السياسي أعقاب السنة الخامسة للهجرة، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ المناع، ٢٠٠٤). ويتفق كل من الباحثين هيثم المناع وفاطمة المرنيسي، على أن السبب في ذلك -معارضة النبي من خلال علاقته مع زوجاته- يعود إلى عدم تبلور سلطة إسلامية كجهاز منفصل بحد ذاته، لأن السلطة السياسية والدينية والاجتماعية كانت قد اقتصرت على شخص النبي محمد، أو بقيت في يده وحده. وقد عبرت المرنيسي عن جو التوتر الكبير الذي كان قائماً في مجتمع المدينة بتلك الفترة بقولها "إن عداوة أهل المدينة سوف توصل المدينة إلى حافة حرب أهلية".^{٤١٦}

ومن هذه الحوادث التي استغلّتها المعارضة الإسلامية، في هجومها على شخص النبي محمد (ص)، وفقاً للباحثين والباحثات (فهمي، ١٩١٣؛ الرئيس، ١٩٩٣؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ مناع، ٢٠٠٤)، هو اعتراض المعارضة الإسلامية في المدينة على زواج النبي محمد (ص) من طليقة زيد بن حارثة -ابنه بالتبني.^{٤١٧} فقد كان لهذه الحادثة أثر كبير على مجتمع المدينة، لأن التبني في عادات ما قبل الإسلام، كان يفرض علاقة شبه بيولوجية بين المتبنى ووالده، لذلك فإن الكثيرين من سكان المدينة حسبوا أن هذا الزواج محرم واعتبروه شائناً.^{٤١٨}

أما لماذا تزوج النبي محمد (ص) من زينب زوجة زيد بن حارثة، فمن المعروف لدى المسلمين، أن العديد من زيجات النبي محمد (ص)، إنما جاءت من أجل توضيح بعض الأحكام الشرعية. من قبيل السماح للزواج بالزواج من زوجة ابنه بالتبني بعد طلاقها من ابنه. وهذا ما تعلمته أنا في صغري عن هذه الحادثة، عندما استفسرت عن سبب الزواج هذا. إلا أن بعضاً من كتب التاريخ والتفسير تورد شيئاً مختلفاً، أو سبباً آخر لهذا الزواج، وهو أن النبي محمد (ص) كان قد أعجب بها وهي متزوجة، إذ جاء في تفسير الطبري:

وفي أحد الأيام ذهب النبي لرؤية زيد -ابنه بالتبني- في بيته، وضع يده على الباب وفتحه، وشاهد زينب وسط المنزل، جالسة عارية الرأس، سألها عن زيد وهو يحول وجهه عنها، فأجابته لقد خرج. لقد كان غالباً ما يشاهد زينب فيما سلف، لكن تلك المشاهدة حصلت مفاجئة في حياته الخاصة، التي كان لها عليه تأثير كبير، ولم يرد رؤيتها مرة ثانية، وأغلق عينيه وقال "سبحان الله الكبير، سبحان الله الذي يقلب الأفئدة والعيون"، وذهب.^{٤١٩}

ويؤكد على ذلك العلان ويقول إن "النبي محمد وقع في هواها".^{٤٢٠} فتزوجها النبي محمد (ص). وتورد الأدبيات أن النبي محمد (ص) كان قد انزعج من بعض الضيوف، الذين استمر بقاؤهم في حجرة زينب ليلة زواجه منها، إلى وقت متأخر من الليل.^{٤٢١} إن انزعاج النبي محمد

(ص) من هذه الحادثة على وجه التحديد، إضافة إلى ما أوردته المراجع عن انزعاج عمر بن الخطاب الدائم، من اختلاط الرجال بزوجات النبي محمد (ص)، مطالباً بعزلهن وحجبهن، الذي كان يقول للنبي محمد (ص): "يا رسول الله يدخل على نسائك البر والفاجر فلو أمرتهن يحتجن"، أدى إلى نزول نص قرآني يأمر بعزل وحجب زوجات النبي عن الضيوف والعامّة. وهو:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنَسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُوجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا".^{٤٢٣}

وبالنسبة لي، فأنا لا أرى هنا ما علاقة هذه الحادثة في المعارضة الإسلامية، كما أوضح الباحثون السابق ذكرهم، إذ تقول الكاتبة زينب رضوان: "إن البدايات الأولى لأحكام الحجاب جاءت من خلال سورة الأحزاب التي نزلت عقب الفتنة التي أثارها المنافقون عند زواج الرسول صلى الله عليه وسلم، بالسيدة زينب بنت جحش، ثم كملت من خلال سورة النور التي نزلت عقب حادثة الإفك التي أثّرت حول السيدة عائشة رضي الله عنها".^{٤٢٤} إن هذه الحادثة إنما تشير، وبصورة واضحة، إلى رغبة النبي محمد (ص) في عزل نسائه، بسبب سوء تصرف الزائرين، إضافة إلى رغبة عمر في ذلك أيضاً، وكلاهما بالتأكيد لا يمثلون المعارضة الإسلامية.

كما تشير الأدبيات (المرنيسي، ١٩٩٣؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ المناع، ٢٠٠٤)، إلى حادثة أخرى استغلّتها المعارضة الإسلامية في الهجوم على شخص النبي محمد (ص)، وساهمت أيضاً في نزول آيات الحجاب الموجهة إلى زوجات النبي محمد (ص)، وهذه الحادثة هي حادثة الإفك، التي تم من خلالها اتهام زوجة النبي محمد (ص) عائشة بالزنا. وهي إشاعات أطلقها المعارضة الإسلامية عن علاقة عائشة زوجة النبي محمد (ص)

بأحد المسلمين،^{٤٢٥} أثناء غزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة، إذ كانت عائشة ترافق النبي محمد (ص) في هذه الغزوة.^{٤٢٦}

ولقد تناسى من أشار إلى هذه الحادثة، أنها حدثت بعد فرض الحجاب على زوجات النبي محمد (ص)، وذلك وفقاً لقول السيدة عائشة:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفراً أقرع بين أزواجه فأيهن خرج سهمها خرج بها رسول الله صلى الله عليه وسلم معه، قالت عائشة فأقرع بيننا في غزوة غزاها فخرج فيها سهمي فخرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما أنزل الحجاب ...، فعرفني حين رأيته وكان رأيي قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني فخرمت وجهي بجلبابي ووالله ما تكلمنا بكلمة ولا سمعت منه كلمة ... الخ.^{٤٢٧}

كما أن كلاً من الباحثين المرئسي والمناع ورضوان عند ذكرهم لحادثة الإفك تجاهلوا أن النبي محمد (ص)، قد وقع بالشك تجاه الاتهام الموجه للسيدة عائشة، وانقطع عنها لمدة شهر، ولم ينزل الوحي عليه لمدة شهر كذلك، إضافة إلى أنه قام باستجواب بعض الصحابة في شأنها- للتحقق من الحادثة. وقد استمر في شكه، إلى أن جاء النص القرآني ليحكم في براءة السيدة عائشة من هذا الإفك.^{٤٢٨} وعلى الرغم من الشك والحزن الذي غمر النبي محمد (ص) في تلك الفترة، وجدت أن موقفه كان بالغاً في الاحترام تجاهها، فهو لم يلجأ أبداً للعنف معها، واكتفى بحزنه وتحقيقه حول الحادثة. ومن أجل الدقة في طرح هذا الاستنتاج، تشير كتب السنة النبوية؛ ابن هشام، والعسقلاني، والنووي، إلى ما قاله النبي محمد (ص) لعائشة، قبل نزول النص القرآني الذي يحكم ببراءة عائشة مباشرة، أي بعد شهر من انقطاع الوحي:

قالت عائشة:

دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا فسلم، ثم جلس، ولم يجلس عندي منذ قيل ما قيل قبلها، وقد لبث شهراً لا يوحى إليه في

شأنني بشيء، قالت فتشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين جلس ثم قال أما بعد يا عائشة إنه بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألمت بذنب فاستغفري الله وتوبى إلي، فإن العبد إذا اعترف ثم تاب تاب الله ... الخ.^{٤٢٩}

وهذا إنما يؤكد بشكل قاطع على حسن معاملة النبي محمد (ص) لزوجاته، حتى في أكثر اللحظات شدة عليه. في مجتمع كان ضرب النساء وتعنيفهن وارداً.

أما بالنسبة للنص الذي تشترك فيه نساء المسلمين مع زوجات النبي محمد (ص) في فرض الحجاب، والذي جاء فيه: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا".^{٤٣٠}

هناك إجماع بين الباحثين على أن السبب في نزول هذه الآية، هو تعرض بعض الرجال في مجتمع مدينة يثرب، للنساء عند زهابهن لقضاء الحاجة، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ البنا، ٢٠٠٢؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ المناع، ٢٠٠٤؛ وغيرهم) إذ ورد في تفسير ابن كثير:

كان ناس من فساق أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة، يتعرضون للنساء، وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة، فإذا كان الليل خرجت النساء إلى الطرق يقضين حاجتهن، فكان أولئك الفساق يبتغون ذلك منهن، فإذا رأوا امرأة عليها جلباب قالوا: هذه حرة، كفوا عنها. وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب، قالوا هذه أمة. فوثبوا إليها.^{٤٣١}

وتشير مراجع أخرى كالطبري إلى أن عمر بن الخطاب هو السبب المباشر في نزول هذه الآية، عبر إلحاحه الدائم على النبي محمد (ص) في هذا الطلب، فقد أوردت المراجع حادثة تعرف بها عمر بن الخطاب على إحدى زوجات النبي محمد (ص) في الليل، وهي السيدة سوداء؛ بقوله "لقد عرفناك يا سودة"، فنصح النبي محمد (ص) أن يحجب نساءه.^{٤٣٢}

فعمر كان يغضب من علاقة النبي بنسائه،^{٤٢٣} فقد قال عمر بن الخطاب للنبي محمد (ص) "يا رسول الله، إنك تستقبل أياً كان في منزلك، الرجال الأخلاقيين كذلك الفاسقين، فلماذا لا تأمر بالحجاب لأمهات المؤمنين؟"^{٤٢٤} وقد ساهم موقف عمر بن الخطاب إضافة إلى الأذى الذي تتعرض له زوجات النبي محمد (ص) من المعارضة الإسلامية، إلى نزول نصوص أخرى في القرآن تأمر بعزل زوجات النبي محمد (ص)، مثل الآية "وقرن في بيوتكن"^{٤٢٥} تفيد طبقات بن سعد أن زوجة النبي عائشة: "... بكت حتى تبلل خمارها"، كلما تذكرت الآية القرآنية التي فرضت على نساء محمد أن يبقين سجينات البيت.^{٤٢٦}

ويتفق الباحثون (فهيم، ١٩١٣؛ المرنيسي، ١٩٩٣؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ رضوان، ٢٠٠٤؛ المناع، ٢٠٠٤) مجتمعين على استمرار المشاركة المجتمعية للنساء عامة وزوجات النبي محمد حتى بعد نزول آيات الحجاب.^{٤٢٧} وتورد الباحثتان ليلي أحمد والمرنيسي أن النبي محمد (ص) استمر في اصطحاب زوجة أو اثنتين أثناء سفره وغزواته، رافضاً عزل النساء، متجاهلاً نصائح عمر بن الخطاب المتكررة،^{٤٢٨} كما حدث في صلح الحديبية واصطحاب النبي محمد (ص) لزوجته أم سلمة، في السنة السابعة للهجرة.^{٤٢٩}

أما بالنسبة لتأويل هذه النصوص القرآنية؛ أي المعنى الذي تفيد به هذه النصوص وفقاً للبعض من المفكرين، فيرفض المفكر الإسلامي جمال البنا قضية عزل النساء في الإسلام سواء في الملابس "الحجاب" أو المنازل، بل يوضح أن الإسلام حث على الحشمة، ولكن ليس الحجاب، وهو يرى في كل من الحجاب والعزل قضايا أدخلت على الإسلام بسبب تأثر الفقهاء بالحضارات القديمة الأشورية والرومانية وغيرها. ويضرب البنا أمثالا عدة على عمل النساء في النشاط المجتمعي العام في عهد النبي محمد (ص)، من قبيل استمرار خروج نساء المسلمين ونساء النبي محمد (ص) إلى الغزوات، مشيراً إلى عدم عزل النساء، كما أنه قدم مناقشة وتفسيراً كبيراً ومكثفاً لجميع الآيات التي تحدثت عن الحجاب، نافياً مفهوم الحجاب

اليوم الذي يدعو إلى غطاء الشعر وعزل المرأة مجتمعياً، مقراً بأن هذه الآيات جاءت لأسباب معينة، وأن زوال هذه الأسباب يؤدي إلى عدم العمل بما جاء فيها من أحكام، متفقاً بهذا مع المفكرين الاجتماعيين الرئيسيين والمناع في تأويلهم النسوي الإسلامي لهذه النصوص.

أما الباحث فهمي منصور، فيشير في أطروحته إلى وجود بعض المصادر التي تظهر أن الحجاب لم يكن معروفاً قبل الإسلام وبعده، وأن البعض من هذه المصادر يشير إلى أنه يرجع إلى حقبة قديمة. إذ ورد في أطروحة الباحث: "لدينا الوثائق التي تشير بالتأكيد إلى أن النساء في تلك الحقبة الزمنية وفي مجتمع محمد لم يخضعن لاستعمال الحجاب".^{٤٤٠} ولم يظهر الباحث أيّاً من هذه الوثائق، إلا أنه أكد على وجود علاقة بين عزل المرأة وطبقتها الاجتماعية، وأن الحجاب في المراحل اللاحقة إنما فرض للتمييز بين الطبقات الاجتماعية، وهذا ما يؤكد عليه قيام عمر بن الخطاب أثناء خلافته بأمر الجواري بعدم ارتداء الحجاب.^{٤٤١} ويتفق مع هذا الطرح المفكر هيثم المناع الذي يعتبر أن النقطة المركزية في حبكة الحجاب، باعتبار اللباس أحد مقومات التميز النسائي بين الحرة والأمة، من خلال تأكيده على أن الإمام كن في عهد النبي محمد (ص) والخلفاء الراشدين يمشين في الطرقات غير محجبات.^{٤٤٢}

أما بالنسبة للتأويل النسوي الإسلامي للباحثة فاطمة المرينسي لقضية الحجاب، التي تناقش فيه رغبة النبي محمد (ص) في إحلال المساواة بين الجنسين، ومحاولتها إثبات براءة شخص النبي محمد (ص) من أي فعل يظهر عدم المساواة تجاه المرأة، موضحة أن الظروف المحيطة بالنبي محمد (ص)، المتمثلة برغبة المنافقين في مجتمع المدينة،^{٤٤٣} في الانتقام من النبي محمد (ص) عبر نسائه، الأمر الذي استدعى إنقاذ الدعوة الإسلامية عبر حماية نساء النبي ونساء المسلمين من هؤلاء المنافقين أو المعارضين. وتم ذلك من خلال النصوص القرآنية.

وتعتقد المرينسي أن الخيار بين "مساواة الجنسين أو بقاء الإسلام"،^{٤٤٤} كان خياراً صعباً، وأكدت على أن النبي محمد (ص) لم يكن يرد لهذا

الشيء أن يحدث، ماردة أن هناك صراعاً بين حلم النبي محمد (ص) بمجتمع تتمتع به النساء بحرية التحرك بلا رقابة اجتماعية سوى رقابة الإيمان الديني، الذي ينظم الحياة الاجتماعية، وبين "أخلاق المنافقين الذين لم يتصوروا المرأة إلا كموضوع للعنف والشهوة".^{٤٤٥} وأشارت الرئيسة إلى أن نزول الحجاب وفصل المرأة عن العام كان انتصاراً للمنافقين، وأدعت عدم امتلاك النبي محمد (ص) أي خيار آخر في مواجهة انعدام الأمن في مجتمع المدينة، سوى حل عمر بن الخطاب بالحجاب من أجل منع المنافقين من التعرض لزوجات النبي محمد (ص)، ونساء الصحابة، وإيذاؤهن ومنع التعرض لهن في الطرقات.^{٤٤٦}

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا حول تأويل الرئيسة لمسألة حجب النساء وعزلهن في الدين الإسلامي، هو لماذا لم يلغَ تشريع الحجب والعزل بعد انتهاء أجواء التوتر العسكري وانتصار المسلمين على أعدائهم سواء من داخل الجسم الإسلامي -المعارضة- أو من خارجه -قريش- أي بعد فتح مدينة مكة وتحقيق الاستقرار والأمن الداخلي للمدينة؟^{٤٤٧} لقد تم ذلك أثناء حياة النبي محمد (ص) الداعم للمساواة بين الجنسين، كما تشير الرئيسة؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تأتي من خلال التأكيد على توافق الدعوة الإسلامية الجديدة مع المتغيرات البنوية الاجتماعية الاقتصادية الصاعدة، والتمثلة بالاهتمام والتأكيد على سلطة الرجال المجاهدين في سبيل الله على نسائهم، من خلال وضع قيود على جسد المرأة الحرة، بهدف التأكيد على ملكية الرجل، وعلى قيم السلطة الذكورية المتصاعدة في مجتمع تشكل فيه غنائم الغزوات مصدراً أساسياً للدخل. ولو أن الحجاب والعزل وجدا من أجل الحشمة ومنع الفتنة الجنسية بين الجنسين، في ذلك المجتمع، لكان بالتأكيد فرض الحجاب والعزل على جميع النساء بلا استثناء على الحرة والجارية والأمة.

وبالحصيلة، نجد أن الدعوة الإسلامية الجديدة أشارت بنصوص قرآنية إلى حجب نساء الصحابة، وعزل زوجات النبي محمد (ص)،

بغض النظر عن الاختلاف المعاصر بين المفكرين والمفكرات الإسلاميين والاجتماعيين حول ماهية الحجب، وشروط اللباس، وغطاء الشعر، والمشاركة المجتمعية للمرأة.

عاشراً. روح المساواة في الآيات المدنية

لقد استمرت روح المساواة بين الجنسين في الآيات المدنية، على الرغم من نزول آيات الحجب والقوامة، والميراث، وغيرها. فقد استمر الخطاب القرآني يخاطب كلا الجنسين، مثل: "يا أيها الذين آمنوا" و"يا بني آدم" "يا أيها الناس"، وقد ذكرت سابقاً أن الآيات المكية اشتملت على خطاب العمومية مثل يا بني آدم، أما المدنية فقد اتخذت طابع الاختصاص مثل يا أيها الذين آمنوا، إضافة إلى تأكيد الآيات المدنية على المساواة في أصل الخلق بين الجنسين، عبر الآية الكريمة: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث فيها رجالاً كثيراً ونساءً"،^{٤٤٨} وهي سورة مدنية نزلت بعد سورة المجادلة. والمساواة بين الذكر والأنثى في المسؤولية عن الأعمال، في الثواب والعقاب والتوبة، مثل الآيات:

"إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات،... أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً"،^{٤٤٩} والآية: "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...".^{٤٥٠} والآية "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...".^{٤٥١} والآية "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى...".^{٤٥٢}

وقد ساوى الخطاب القرآني في الآيات المدنية بين الجنسين، في حق التملك مما يكتسبونه من عمل قاموا به، من خلال الآية: "... للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن..."^{٤٥٣}

وأخيراً من صور المساواة المتعددة في القرآن المدني أنه ساوى بين الجنسين في المسؤولية عن صلاح المجتمع، من خلال الآية: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن

المنكر...".^{٤٥٤} وتجدر الإشارة إلى أنه تحت هذه الآية اندرج الرأي الإسلامي الذي يجيز عمل المرأة في السياسة، وفي الشؤون العامة، إذ أورد جمال البنا أنه قيل على لسان حسن البنا أخيه، ومؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر، إن "حقوق المرأة السياسية لا يجدها أحد، ولكن الوقت لم يحن بعد لاستخدامها".^{٤٥٥}

حادي عشر. بعض الاستنتاجات

في ختام هذه المعالجة التاريخية للظاهرة الإسلامية وموقفها تجاه المرأة، نجد أن الموقف الذي تبنته الدعوة الإسلامية تجاه قضايا النساء لم يشكل بالمطلق قطيعة مع الماضي الجاهلي، كما أوضح بعض النسويين والنسويات الإسلاميين (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الصبار، ١٩٩٩؛ الحيدري، ٢٠٠٤؛ رضوان، ٢٠٠٤) وغيرهم، بل اتخذ منحى إصلاحياً تجاه قضايا المرأة، وليس بالضرورة أن يكون هذا التغير لصالح المرأة، بل على العكس كان معزراً للسلطة الذكورية المتنامية، من جراء اهتمام الدعوة الإسلامية الناشئة بتشكيل جماعة المقاتلين في سبيل الله.

كما أن الإسلام لم يشكل قطيعة مع السياق الاقتصادي والاجتماعي الذي جاءت فيه الدعوة، بأن الإسلام أحدث تغيراً كبيراً وأحدث انتقاصاً لحقوق المرأة ومكانتها عما كان سائداً قبل الإسلام، كما يدعي البعض من الباحثين (فهيم، ١٩١٣؛ ليلي أحمد، ١٩٩٩؛ العلان، ٢٠٠٨).^{٤٥٦}

بالمحصلة، نجد أن الدعوة الإسلامية جاءت معززة لمكانة الرجل من خلال تشريعات تكرر الزواج الأحادي للمرأة، وتعدد الزوجات للرجل، وتقر بقواعد النسب الأبوي، التي كانت ماضية في التطور قبل قدوم الإسلام جراء تصاعد قيم الأبوية في العهد السابق للإسلام بسبب التغيرات البنيوية الاقتصادية في مجتمع مدينة مكة المتمثلة بظهور الملكية الخاصة للرجل، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، جاءت الدعوة الإسلامية داعمة للمرأة ومقرة للبعض من حقوقها، وهذا ما يشكل منحى إصلاحياً تجاه بعض

القضايا النسوية، مثل إقرار حقوق النساء المادية، التي كانت مقتصرة فيما مضى على نساء الطبقة العليا في المجتمع السابق للإسلام، مثل الاكتساب من العمل وحق الحصول على الميراث بحصة مختلفة عن الرجل.

إضافة إلى ذلك، قامت الدعوة الإسلامية بإلغاء بعض الممارسات المجحفة بحق النساء مثل الظهار، والعزل، والاكتساب من أجساد النساء عبر عملهن في البغاء، وغيرها من الممارسات. وهذا يعود في أساسه إلى اختلاف البنية الاجتماعية والاقتصادية بين مدينتي يثرب ومكة، إذ نجد أن المرأة اليثربية كانت تمتلك القدرة على المطالبة بحقوقها الاجتماعية والاقتصادية من خلال الحوادث السابقة الذكر، ما انعكس بدوره على الدعوة الجديدة التي أدانت بعض الممارسات السابقة تجاه النساء.

بالمقابل، حافظت الدعوة الجديدة على بعض الممارسات التي تعزز الانقسام الطبقي في المجتمع، من جراء استمرار ظاهرة العبودية لما بعد الإسلام، والتي تعبر عن إحفاف بحق كل من الرجل والمرأة على السواء. وهذا إنما يدل على توافق الدعوة الإسلامية مع متطلبات الجماعة الإسلامية الأولى، بعدم تحريم العبودية والرق، والاكتفاء بتشريعات تحد من هذه الممارسة.^{٤٥٧}

ونجد كذلك أن الدعوة الإسلامية قد أحدثت تغييراً على مستوى التشريعات حول مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، بفرض الحجاب، سواء بمفهوم اللباس أو العزل، على الحرائر من النساء،^{٤٥٨} على الرغم من أن ما تشير إليه الأدبيات يثبت بشكل قاطع استمرار مشاركة النساء في الحياة العامة زمن النبي محمد (ص)، وفي مختلف النواحي، في العمل، وفي الخروج للقتال، وفي المشاركة في القرار السياسي، كما ذكر سابقاً. إلا أن هذه التشريعات استخدمت لاحقاً كوسيلة لقمع النساء وعزلهن، ابتداء من عهد عمر بن الخطاب، مروراً بزمان الحريم الأموي والأندلسي والعباسي والعثماني، إلى يومنا هذا لدى بعض الحركات الإسلامية السلفية التي ما زالت تدعو

المراة إلى العودة للمنزل، ووصولاً إلى قوانين الأحوال الشخصية،^{٤٥٩} التي تعتبر خروج المراة اليوم من غير إذن زوجها نشوزاً، كما هو الحال في قانون الأحوال الشخصية في مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة.

وبالنسبة إلى قضية العنف الموجه ضد النساء، نجد أن الإسلام مرة أخرى لم يحدث قطيعة مع الماضي الجاهلي، ولم ينقطع عن السياق الاجتماعي الذي جاءت فيه الدعوة، بتحريمه ضرب النساء. وإنما قام الإسلام بنبذ العنف ضد النساء؛ سواء باللفظ، أو بالضرب الجسدي، من خلال أحاديث النبي محمد الرافضة للعنف، إلا أن وجود النص القرآني "واضربوهن"، ينفي تحريم الإسلام لضرب الزوجات بشكل قاطع في حالة النشوز.

الفصل الرابع

الفكر النسوي الإسلامي

الموقف من آية القوامة ومن ضرب الزوجات

الفصل الرابع

الفكر النسوي الإسلامي

الموقف من آية القوامة ومن ضرب الزوجات

يعالج هذا الفصل حيثيات ظهور الفكر النسوي الإسلامي التأويلي، وعلاقته بالاستشراق وبدعاة التيار السلفي الإسلامي. ومن ثم يعالج هذا الفصل التفسيرات والتأويلات المختلفة، لرجال الدين والفقهاء في رؤيتهم لآية القوامة، ونشوز الزوجة، وتأديب الرجل لزوجته. كما يعالج وجهة نظر النسويين/ات الإسلاميين/ات وبعض المفكرين/ات الاجتماعيين/ات في رؤيتهم لآية القوامة، ولقضية العنف تجاه الزوجة في الإسلام، إضافة إلى معالجة بعض التأويلات المعاصرة لآية القوامة ومسألة ضرب الزوجات في الإسلام.

أولاً. الاستشراق والإسلام والفكر النسوي

لا يمكن معالجة ظاهرة ضرب المرأة في الإسلام دون التطرق إلى موقف الدين الإسلامي من المرأة، وموقف دعاة النسوية الإسلامية من المرأة وعلاقتها بالدين الإسلامي. فقضية المرأة لا يمكن عزلها عن القضايا الأخرى، فنظرة الإسلام للمرأة ما هي إلا حصيلة لظروف تاريخية واقتصادية وسياسية واجتماعية معينة، أدت إلى تبلور أيديولوجيا معينة تجاه المرأة.

وبهذا الاتجاه، تقول الأنثروبولوجية آمال قرامي حول الاختلاف بين الجنسين، إن دارسي الأنثروبولوجيا قد أثبتوا "أن الاختلاف صناعة بشرية، ذلك أن الثقافة تفرز نظاماً اجتماعياً قائماً على التمييز بين الأفراد".^{٤٦٠} إلا أنني أرى أن السياق الاجتماعي والاقتصادي بكل ما يحويه من علاقات إنتاج، وقوى إنتاج، ووسائل إنتاج، في ظروف بيئية وجغرافية معينة، في مرحلة ما، يفرز الثقافة التي تصبح بدورها صناعة بشرية حاصلة لظروف إنتاجها.

ومن هنا، أنا لا أعتقد أن التعامل مع موضوع الدين كقضية ثقافية بحثة منعزلة عن ظروف إنتاجها مجد بالضرورة، فبعض علماء الاجتماع التقليديين "لم يروا قضية المرأة إلا من خلال بعض الظواهر الجزئية، (الزواج، الانتحار، الانتخاب ... الخ)، ولم يتعدوها إلى تركيبة العلاقة الاجتماعية السياسية إلى جوهر الصراع التاريخي الذي انعكس على المرأة ...".^{٤٦١} ولذلك، لا يمكن التعامل مع الإسلام ككيان منفصل عن الظروف والشروط التي نشأ فيها.

كما أن منظري مدرسة الاستشراق الكلاسيكي قاموا بدراسة المجتمعات المستعمرة من وجهة نظر المستعمر، وتعاملوا مع الإسلام من وجهة نظر ثقافية بحثة، وتجاهل هؤلاء السياقات الاجتماعية والاقتصادية برمتها. وبهذا الصدد، تقول الباحثة شيرين أبو النجا،^{٤٦٢} عن الاستشراق الكلاسيكي: "ذاك المنهج الذي يتعامل مع الإسلام بوصفه كياناً لاتاريخياً، مصمتاً، أحادياً، ثابتاً، غير متفاعل مع الزمن، ومعتنقه هم بالطبع حاملو صفات معينة لا تتغير، من قبيل الهمجية واللاعقلانية".^{٤٦٣} ومن هنا ظهر مصطلح "الإنسان الإسلامي"،^{٤٦٤} وهو الآلية التي يسميها الكاتب زكاري لوكمان في كتابه تاريخ الاستشراق وسياسته "الجوهرانية الثقافية".^{٤٦٥} أي أن المسلم يحمل صفات متأصلة وكأنه خارج الزمان والمكان.^{٤٦٦} وبهذا الصدد، يشير الباحث خليل أحمد خليل إلى أن أكبر الأخطاء التي ساهم في نشرها المؤرخون، وبعض علماء الاجتماع الغربيين الأوائل هي تقسيم التاريخ العربي إلى تاريخ ما قبل الإسلام وتاريخ ما بعد الإسلام،

أمثال "جورج غورفيتش"^{٤٦٧}. وهذا التقسيم غير سليم، لأن الإسلام لم يحدث تغييراً جذرياً فاصلاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية عن المرحلة التاريخية التي سبقتة. ونجد هنا أن قدوم الإسلام ما هو إلا تطور اجتماعي وامتداد طبيعي، لما كان سائداً قبل الإسلام، بصيغة جديدة تتلاءم مع التغيرات الاقتصادية والسياسية الحاصلة في ذلك المجتمع.^{٤٦٨}

لذلك، فإن دراسة التغير في الظروف المادية في مجتمع ما، يشير بالضرورة إلى كل من أسباب وجذور المعتقدات الثقافية والدينية السائدة في ذلك المجتمع. وبناء على ذلك، واجهت الدراسات الاستشرافية انتقادات عديدة، لاعتمادها على البعد الثقافي فقط في تفسير ووصف العقلية العربية والمجتمعات العربية الإسلامية.

وكرر فعل على هذه الدراسات الاستشرافية، ولمواجهة مخاطر الهيمنة الغربية، راح الإصلاحيون العرب يحاولون جاهدين إعادة تحديث الإسلام وإصلاحه،^{٤٦٩} من أجل وقف استبداد وهيمنة الفكر الغربي من جهة، ووقف استبداد وهيمنة القيم الدينية التقليدية في المجتمع العربي الإسلامي من جهة أخرى.

وبالتالي، نجد أن سبب نشأة التيار الإسلامي الإصلاحي في الأساس، كان موجهاً للمركزية الثقافية الغربية التي بنيت على أساس تهميش الثقافات الأخرى، وبخاصة الثقافة الإسلامية من خلال نظريات غربية تدعو إلى هدمها.^{٤٧٠}

ولقد دأب دعاة الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، إضافة إلى دعاة النسوية الإسلامية، ودعاة إصلاح الفكر السياسي العربي، في بحثهم عن أفكار من داخل التراث الإسلامي نفسه، من أجل إيجاد الحريات المنزوعة، للمرأة والعامة على حد سواء، لدحض أفكار الحكم الاستبدادي السياسي وهيمنة التصور الأبوي في الثقافة العربية الإسلامية، ابتداء من الحاكم وانتهاء بالأب في الأسرة، الذين يستمدون شرعيتهم من النصوص المقدسة.^{٤٧١}

ومن جهة أخرى، حاول الماركسيون والماركسيات العرب جاهدتين السير في مجريات الثورة الاقتصادية، من أجل التغيير المنشود لتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية، معلنين معارضتهم الدائمة للهيمنة الفكرية الإسلامية. ولكن محاولاتهم هذه باءت بالفشل، لأن التغيير الاقتصادي المنشود كان من الصعب تحقيقه في ظل الهيمنة الغربية على موارد الوطن العربي، وما تبعها من انقسام الدول العربية، وخلافاتها الداخلية، إضافة إلى أن المطالبة بالتغيير الاقتصادي وحدها لم تكن كافية، وإنما كان يجب أن ترفق بتغييرات أخرى، وتشتمل على تطوير وبلورة وعي اجتماعي قادر على إحداث التغيير المطلوب. وقد تعرض هؤلاء الماركسيون إلى اتهامات الكفر والإلحاد والزندقة، من جزء لا يستهان به من القاعدة الجماهيرية العربية، وقد تم ذلك بمساعدة الغرب القادر على فهم السياق الثقافي، والقادر على تعبئته، أكثر من الماركسيين العرب أنفسهم.

وبهذا الاتجاه تضيف نوال السعداوي:

منذ السبعينيات من القرن العشرين شهدنا المحاولات المتعددة لضرب الحركة النسائية العربية بواسطة القوى السياسية المتصاعدة المتخفية تحت اسم الدين أو الأخلاق...، تزايدت النعرات والمزايدات السياسية التي تزرع التناقض بين القضية النسائية والقضية الوطنية، تحاول أن تضربهما معاً بادعاء التدين أو الوطنية.^{٤٧٢}

وفي الوقت ذاته، جاءت الدولة القومية العربية والأحزاب السياسية التحريرية بقيادتها الذكورية، التي ناضلت جنباً إلى جنب مع النساء، فأخرجتهن للعمل، وللقتال، وللسجون، ولخطف الطائرات في بعض الأحيان، واعدن النساء بتحقيق الحرية والمساواة الاجتماعية، التي لم تتحقق بعد التحرير، بل على العكس همشت المرأة مرة أخرى. كما وعدت حركة فتح الفلسطينية على سبيل المثال، النساء طوال فترة النضال والكفاح، بأن التحرر يعني الحرية للنساء والمساواة بين الجنسين، وما أن حصل بعض قيادات هذه الحركة على شيء من الحكم

الذاتي، لم يحرخوا شيئاً قانونياً على صعيد حقوق المرأة، وبقيت المرأة الفلسطينية عنوان التصحية الوطنية، وأم الشهداء، وكأن هذه المكانة تكفيها. فما زلنا في مناطق السلطة الفلسطينية نخضع لقانون الأحوال الشخصية الذي بني في أساسه، على الإقرار بقوامة الرجل على المرأة، مشتركين بهذا مع معظم الدول العربية. وبهذا الاتجاه تضيف الباحثة ليلي أحمد، أن القائمين على إصدار القوانين في الدول العربية، يقومون بتحديث وتطوير جميع القوانين الاقتصادية والسياسية وغيرها، إلا تلك القوانين المتعلقة بالمرأة، إذ تقول الباحثة: "عندما يصل الأمر للمرأة يعيدون صياغة القوانين، يبتعدون عن التغيير والتحديث ومفاهيم العدل وحقوق الإنسان".^{٤٧٣}

ويعتقد الباحث الحقوقي السوري هيثم مناع أن:

أول ما يجب أن نقرره في الحديث عن وضع المرأة في الشريعة الإسلامية، أن هذه الشريعة لم تساو بين الرجال والنساء، ويتضح ذلك من خلال أن الشريعة قامت على آية توضح أن أي رجل، مهما كان مستوى تفكيره، وثقافته يكون قيماً، على أي امرأة، مهما كان مستوى ثقافتها وخلقها.^{٤٧٤}

وفي الاتجاه نفسه يرى الباحث خليل أحمد أن: "المجتمعات العربية اليوم لا تزال تعكس الأيديولوجيا الدينية الرامية إلى تفضيل الرجال على النساء ...، وما زالت المرأة تحت قوامة الرجل ...، فهو رأس المرأة".^{٤٧٥} وبالتالي، نجد أن معظم الدول العربية ما زالت إلى يومنا هذا تقر بقوامة الرجل على المرأة، في قوانينها المتعلقة بالأسرة، باستثناء الدولة التونسية.^{٤٧٦}

وبعد فشل حركات التحرر العربي وأحزاب اليسار العربية في تقديم التحرر القانوني المطلوب تجاه قضية المرأة، وفي مقابل الاتهامات الغربية المقررة بدونية المرأة المسلمة في مجتمعاتها وبتقافتها الإسلامية، وكرد فعل ضد العولمة الثقافية والاقتصادية، جاءت الحركة النسوية الإسلامية

التأويلية في بداية التسعينيات،^{٤٧٧} بدعوى العودة إلى الذات العربية الإسلامية من رحم تراثها لا من رحم الغرب، رداً على الحركات النسوية العالمية، الماركسية، الليبرالية والرادكالية، المتأثرة بالهيمنة الغربية.^{٤٧٨}

وبهذا الاتجاه تنتقد الباحثة النسوية الإسلامية هبة عزت رؤوف،^{٤٧٩} الحركة النسوية العربية المتأثرة بالفكر الغربي بقولها: "إن العلمانيين الليبراليين والماركسيين يسخرون من التراث السلفي عندما يدعو إلى تطبيق الشريعة، فيزعمون بضرورة فصل الدين عن الدولة، ولكنهم لم يفعلوا ذلك قط، فمن يستطيع الزعم أن الدولة التي تحمل لواء الماركسية تخلت عن سيطرة الغيبيات الماركسية على الدولة، سياسة وقوانين وثقافة".^{٤٨٠} وتضيف أن الليبرالية الغربية ليست بالأفضل، لأن تقديسها للعلم والتقنية المتقدمة قد تحول في الدول الليبرالية إلى دين وغايات. وتضيف الباحثة اللبنانية دلال البزري:^{٤٨١} "أن مشروع تحرير المرأة الغربي نظر إليه في العالم الإسلامي بصفته مشروعاً "كولونياً" وجبت "مقاومته" ...، لذا وجب أخذ المسافة من النسوية الغربية؛ بل الاعتزاز بأن النسوية الإسلامية أكثر "جزرية" من النسوية الغربية".^{٤٨٢}

وتعتقد الكاتبة النسوية نوال السعداوي أنه يوجد سبب آخر لنشوء النسوية الإسلامية في التسعينيات، يتمثل في ردة فعل النسوية العربية إزاء الاستشراق النسوي الغربي الجديد،^{٤٨٣} بعد حرب الخليج الأولى العام ١٩٩١، التي أدت إلى مزيد من الانقسام والتجزئة، والتي من انعكاساتها تصاعد التيارات السلفية الإسلامية، والتي ترافق مع ظهورها تصاعد في القوى السياسية المسيحية الرجعية في الغرب،^{٤٨٤} التي أدت بدورها إلى تراجع الخطاب الغربي النسوي تحت اسم العودة إلى الأمومة والطبيعة، الذي انعكس بدوره على البلاد العربية.^{٤٨٥}

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تزايد وتنامي دعاة النسوية الإسلامية،^{٤٨٦} يتزامن مع تزايد وتنامي دعاة السلفية الإسلامية المتشددون في كل من قضية المرأة وطاعة أولي الأمر. ولدعاة هذا التيار جذور سياسية

تاريخية، وأسباب وجود نابذة من القهر الطبقي، وسياسة التهميش العالمية، وغيرها من الأسباب. وهؤلاء يقفون رافضين بكل ما أوتوا من قوة لدعاة التيار الإصلاحي الإسلامي ودعاة النسوية الإسلامية، بدعوى اتهامهم بدعاة الغرب. وبالمقابل، تعتبر النسوية الإسلامية من أشد الناقدين للأصولية الإسلامية والتراث الذكوري، وتعتبر الباحثة دلال البزري أن كلا من النسوية الغربية ودعاة التيار الإسلامي الرجعي، الخصمان الحميمان للنسوية الإسلامية التي تعتبر نفسها الطريق البديل المتصالح مع الذات.^{٤٨٧}

أما بالنسبة إلى دعاة السلفية، فقد ارتبط لديهم أن تحرير المرأة خاصة غربية بحتة،^{٤٨٨} لذا يجدر في المؤمن المسلم الذي اتهمه هذا الغرب بالتخلف والرجعية، أن يدافع عن شرفه وعرضه المتمثل بالمرأة. وكما أوضح الباحث خليل أحمد خليل، أن الرجل السلفي سيحاول الهرب إلى الوراء، موغلاً في أعماق التاريخ لإبقاء المرأة شيئاً، وسط أنقاض مجتمع يفككه الاستعمار، يمنعه من التحول الثوري، فالمرأة العربية تربي على مشاركة الرجل السلفي نظرته القمعية، فتقاد إليه ويعجزان عن مقاومة التحديات.^{٤٨٩} أما اليوم، فأضحت قضية المرأة وكأنها ساحة المعركة الفعلية بين شرق سلفي وغرب متحرر، وإسلام نسوي وإسلام أصولي.

وتاريخياً وقبل نشوء هذا الصراع، لعب رجال الدين دوراً مهماً في هذه المعادلات،^{٤٩٠} فقد مارس رجال الدين الإسلامي، بصورة متواصلة، الضغط على الحريات الاجتماعية كما فعل رجال الدين المسيحيون في العصور الوسطى. على الرغم من ادعاء الإسلاميين بعدم وجود سلطات دينية لرجال الدين في الإسلام، مبررين ذلك بعدم وجود الكنيسة،^{٤٩١} فإن الواقع التاريخي إلى يومنا هذا يثبت دور رجال الدين الإسلامي وهيمنتهم على المجتمع منذ لحظة وفاة النبي محمد (ص). فكل فكرة الخلافة بالأساس قامت بناء على تأويل وهيمنة فكر رجال الدين الأوائل، من خلال محاكمتهم للمرتدين والمعارضين كما حدث مع الخوارج والمعتزلة وغيرهم.

وحالياً، فقد هضمت حقوق المرأة باسم رجال الدين وتأويلاتهم الرجعية،^{٤٩٢} في رؤيتهم لعلاقتها بالرجل والنشاط المجتمعي على حد سواء.^{٤٩٣} وتضيف المفكرة نوال السعداوي في هذا الاتجاه: "إن أصحاب الفكر الديني يرون أن القانون الإلهي أو كتاب الله هو الذي يحكم العلاقة بين الرجال والنساء، وأن هذا القانون أزلي وثابت وواضح. وإذا كان هناك من النصوص الإلهية ما هو غامض، فإن هناك المفسرين من رجال الدين أو العلماء أو الفقهاء، وكلهم رجال ...، إلا أن بعض النساء اقتحمت هذا المجال مؤخراً سواء في بلاد الغرب أو الشرق".^{٤٩٤}

وما زالت النظرة الإسلامية السلفية تحمل في طياتها نزعة ماضوية ومحافظة جداً، ومفتخرة بالإسلاميين الأوائل وبالرجل الإسلامي الأول. وقد انتقلت هذه النزعة الماضوية من دعاة السلفية ورجال الدين إلى الطبقات المجتمعية المهيمن عليها، من خلال الجوامع والمؤسسات الدينية المختلفة. فذهب بعض العرب المسلمين يتغنون بالماضي وبأمجاده، من وجهة نظر رجال الدين الإسلامي. ويرى الكاتب فهمي منصور أن هذه النزعة الماضوية المحافظة تمنع كلتا الطبقتين المهيمنتين والمهيمن عليها من أن ترى العلاقة بين الجنسين في عيون جديدة.^{٤٩٥} وهذا بحد ذاته يقف عائقاً أمام المرأة، فالعودة للماضي تعني العودة إلى زمن العزل والجواري. ولكن هل كان المجتمع الإسلامي الأول مجتمعاً ذهيباً، لرجاله ونسائه، كما يدعي دعاة السلفية؟ الإجابة عن هذا التساؤل سيحكم عليها القارئ بعد انتهائه من قراءة ما توصلت إليه هذه الدراسة من استنتاجات حول هذا المجتمع.

ومن الجدير ذكره هنا أن لرجال الدين دوراً قوياً في صياغة قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية. كما أن للنسوية الإسلامية دوراً في محاربة الظلم الواقع على المرأة العربية، من جراء قوامة الرجل عليها دينياً وقانونياً وسياسياً ومجتمعياً.

وتجدر الإشارة إلى أن بداية تبلور تيار نسوي إسلامي في التسعينيات، لا تعني عدم وجود تيارات نسوية سابقة مطالبة بإصلاح الرؤيا

الإسلامية تجاه المرأة،^{٤٩٦} بل على العكس، فإن التاريخ يثبت وجود أنصار المرأة من الرجال والنساء في كل الحقب الزمنية، وهذه الدراسة ستشير بدورها إلى وجود وعي نسوي منذ بداية الإسلام، وجهت من خلاله المطالب النسوية إلى شخص النبي محمد (ص).

إن القاسم المشترك بين الباحثات والباحثين في توجههم/ن النسوي، هو استخدامهم/ن، للمصادر الإسلامية لإثبات مشروع المساواة، وهذا لأنهم/ن، كما ترى الباحثة عزة كرم، على قناعة بأن "أي حركة نسائية لا تثبت مشروعيتها من الناحية الإسلامية سيتم رفضها من فصائل المجتمع كافة، ولذلك ستمني نفسها بالفشل".^{٤٩٧}

يعتمد أحد المناهج النسوية الإسلامية، على جعل الإسلام نفسه منطلقاً ومرجعياً، وفق منهج "إعادة القراءة" أو "التأويل" للنصوص الدينية وللتاريخ الإسلامي من منظور نسوي،^{٤٩٨} وإعادة التأويل شيء مستحب ومسموح به في الدين الإسلامي.^{٤٩٩}

ويؤمن دعاة النسوية الإسلامية جميعاً من إصلاحيين ومتشددين، بأن الممارسات القمعية ضد المرأة، ترجع إلى التفسيرات الأبوية للإسلام، لا للإسلام نفسه.^{٥٠٠} وبعضهن أمثال رفعت حسن الباكستانية الأصل، التي كانت من أوائل المنتسبين إلى النسوية الإسلامية، وقبلت أن تنعت بها،^{٥٠١} ترى أن القرآن هو الوثيقة العظمى لحقوق الإنسان. وترى البعض، مثل النسوية الإسلامية المصرية أماني الصالح، أن المعرفة النسوية الإسلامية هي معرفة تحررية بالأساس، ضد السلطات المطلقة، والحرية هنا ما هي إلا التحرر من الخلق لا من الخالق.^{٥٠٢} ومن الأمثلة على ذلك أيضاً، تقول زينب رضوان، رئيسة قسم الفلسفة الإسلامية وعميدة كلية العلوم في جامعة القاهرة:

جاء الإسلام بمبدأ المساواة ليقدر وحدة الجنس البشري ...، ويهدم قواعد التفرقة الزائفة، ويرد البشر إلى حقيقتهم الكبيرة، ويرجعهم

إلى أصلهم الواحد من خلال الآية الكريمة "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً" (النساء، آية ١).^{٥٠٢}

وتدعو بعض النسويات الإسلاميات إلى التركيز على النصوص غير الجنسوية (non-sexist)، في وضع الشرائع الإسلامية؛^{٥٠٤} أي فقط التعامل مع النصوص المقدسة التي تنظر بحياد لكلا الجنسين.

وتختلف الباحثات في مواضيع النسوية في الدين الإسلامي، على مصطلح النسوية الإسلامية، فبعضهن رفضن هذا المصطلح مثل النسوية هبة رؤوف، بأنه لا داعي لاستخدام مصطلح النسوية القادم من أيديولوجيا خارجية.^{٥٠٥} وبعضهن يتطلعن إلى تطوير منهج علمي نسوي إسلامي، على مستوى الخطاب، وإنتاج المعرفة، في نقد التاريخ وإعادة التفسير الإسلامي.^{٥٠٦}

أما الكاتبة فاطمة المرينسي التي تعد من قادة النسوية الإسلامية في المنهج التأويلي، وقد تجلّى ذلك بوضوح في كتابها الحريم السياسي النجبي والنساء،^{٥٠٧} فإنها كما صنفها المفكر الفلسطيني الأصل فهمي الجدعان:^{٥٠٨} "كانت فاطمة المرينسي، عالمة الاجتماع المغربية، هي أول من أبرز "نسوية إسلامية قائمة على "التأويل"، وإعادة قراءة النصوص والواقع التاريخي".^{٥٠٩} ويوضح فهمي الجدعان أن أطروحة المرينسي الأساسية، جاءت في ذلك الكتاب، الذي يمثل انتصاراً للنضال النسوي، بأصالة منهجه وجرأة معالجته. بينما يرى الكاتب محمد حربي أن المرينسي: "لا تأخذ بعين الاعتبار المنشأ التاريخي للظاهرة الإسلامية".^{٥١٠} ويرى أن تحليلها بقي على مستوى النص، أي تنظيرياً خالصاً، ويفقد الفكر النقدي قيمته. فهي لم تطبق "المنهجية التاريخية والمنهجية الاجتماعية، فظلت دراستها نظرية تجريدية محضة".^{٥١١}

وتوضح المرينسي في أطروحتها أن النبي محمد (ص) كان داعماً للنساء وحقوقهن، إلا أن ظروف العسكرة والاهتمام بحياة الرجل المقاتل قوّض

مشروع النبي محمد (ص) في المساواة بين الجنسين، من خلال السلطة الذكورية المتمثلة بشخص عمر بن الخطاب، التي نجحت في استصدار بعض التشريعات الداعمة لهذه السلطة الذكورية، مثل فرض الحجاب، وقوامة الرجل على المرأة، وإباحة ضربه لها، وغيرها.

وتعتبر الرئيسي أن المساواة بين الرجل والمرأة هي أصل في النص الديني القرآني، وأن ما يجب فعله هو دراسة النصوص المقدسة التي تشير إلى التمييز تجاه النساء لصالح الرجال، عبر تسليط الضوء على أسباب النزول التي أدت إليها. فالرئيسي في أطروحتها قامت بسرد واقع بعض من تلك النصوص وأسباب نزولها، في كتابها الحريم السياسي النبي والنساء، وأسبغتها برؤيتها الخاصة لشخص النبي محمد (ص) "النسوي".

بالمحصلة نجد أن نشوء النسوية الإسلامية التأويلية قد ارتبط بنشوء التيارات الإصلاحية الإسلامية، التي جاءت كرد فعل على الهيمنة الثقافية الغربية ونظرياتها الاستشراقية، كما أنه ارتبط كذلك في الواقع الاجتماعي الثقافي، السياسي، في المجتمع العربي، الذي شهد تنامياً واضحاً في الحركات الإسلامية السلفية التي تدعو إلى تهمة المرأة العربية من جراء اتهام أي خطوة إصلاحية تجاه قضايا المرأة بالاستعمارية، فجاءت النسوية الإسلامية تدعو إلى تحرير المرأة من رحم التراث الإسلامي نفسه، بإعادة القراءة النسوية للنصوص الدينية والتاريخية، ولتفسيرات وتشريعات رجال الدين كذلك.

ثانياً. موقف رجال الدين من آية القوامة وضرب الزوجات

بالنسبة إلى وجهة نظر الفقهاء الإسلاميين ومفكري القرآن الأوائل، يعتبر وضع المرأة المسلمة مهيناً جداً في مؤسسة الفقه الإسلامي، ففقهاء السنة الأربعة،^{١٢} الذين تتبع مناهجهم إلى اليوم في البلدان العربية، أجمعوا على تعريف الزواج بأنه "عقد على مجرد التلذذ بآدمية"،^{١٣} وهؤلاء الفقهاء أجمعوا كذلك على أن الزواج يشتمل على قوامة الرجل

على المرأة المرتبطة بالنفقة عليها مقابل المتعة الجنسية.^{١٤} ويشير البنا إلى أن الزواج يأخذ صفة التملك عند الفقهاء أي عقد تملك كالبيع، مورداً تطابق ألفاظ بعض الفقهاء أثناء عقد الزواج مع القانون الروماني القديم للزواج مثل "بعث نفسي منك بكذا" و "بعث ابنتي منك بكذا" أو "اشتريت بكذا".^{١٥}

ويرى البعض من الفقهاء الإسلاميين أن القوامة تعني ترقيق الرق،^{١٦} أي قيماً عليها جز التصرف بها أو فيما ملكت يمينه. وهذا يفيد بأن تأويل القوامة لدى هؤلاء الفقهاء كان متحيزاً ذكورياً محضاً، لا يدل فقط عن عدم وجود المساواة بين الرجل والمرأة، وإنما يدل على عدم اعتبار المرأة إنساناً كالرجل، على الرغم من وجود الآية الكريمة التي تعبّر عن الزواج بأنه مودة ورحمة، "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون".^{١٧}

وللقوف على تأويلات مفسري القرآن الأوائل مباشرة، توجهت إلى تفسير الطبري وابن كثير، وأحكام القرآن لابن العربي، لأن الطبري يعتبر من المؤرخين والمفسرين والفقهاء في القرن الثالث الهجري، المعتمد على تفسيراتهم، لدى علماء اليوم. أما تفسير ابن كثير في القرن السابع الهجري، يأتي أيضاً على درجة عالية من الأهمية لدى علماء اليوم، من بعد مؤلفات الطبري.^{١٨} وابن العربي يعد من أشهر المتصوفة السنيين في القرن السابع الهجري.

بالنسبة إلى الطبري في تأويله لمعنى القوامة، فقد ورد في تفسيره "أن الرجال أهل القيام على نسائهم، في تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم، أما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض، بما فضل الله به الرجال على أزواجهم من سوقهم إليهن مهورهن، وإنفاقهم عليهن أموالهم، وكفايتهم مؤنهن، وذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهن، ولذلك صاروا قواماً عليهن، نافذي الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن".^{١٩} إذن، بالمحصلة، يحصر الطبري سبب القوامة بالإنفاق.^{٢٠}

ولكن لم يقف المفسرون الأوائل عند هذا الحد، بل تعدوه إلى أن التفصيل يكون بالعقل، فقد فسر ابن العربي القوامة في القرن السابع من خلال أربعة مسائل،^{٢١} الأولى تبحث في سبب النزول، وقد ذكرته سابقاً، المسألة الثانية، هي تأويل معنى النص القرآني "قوامون"، وهو: يقال فيها قوام وقيم، فالرجل أمين عليها يتولى أمرها، ويصلحها في حالها، فعليها الطاعة. والمسألة الثالثة أن الزوجان مشتركان في الحقوق، كما في سورة البقرة "ولهن مثل الذي عليهن"، "وللرجال عليهن درجة"، وهذه الدرجة بفضل القوامية؛ فعليه أن يبذل المهر والنفقة، ويحسن العشرة ويحببها، ويأمرها بطاعة الله. وينهي إليها شعائر الإسلام من صلاة وصيام إذا وجبا على المسلمين، وعليها حفظ ماله، والإحسان إلى أهله، والالتزام لأمره في الحجة وغيرها، وقبول قوله في الطاعات. أما المسألة الرابعة "بما فضل الله بعضهم على بعض"، المعنى أن هذا النص جعل للرجل القوامية على المرأة بسبب ثلاثة أمور:

الأول: كمال العقل والتمييز. الثاني كمال الدين والطاعة في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العموم.^{٢٢} والثالث: بذله المال من الصداق والنفقة.

أما بالنسبة للنشوز فيرد في تفسير ابن كثير أن النشوز هو الارتفاع، وأن المرأة الناشز هي المرتفعة على زوجها، "التاركة لأمره، المعرضة عنه، الميغضة له، فمتى ظهر له منها إمارات النشوز فليعظها وليخوفها عقاب الله في عصيانه، فإن الله قد أوجب حق الزوج عليها وطاعتها له، وحرم معصيتها"^{٢٣} مستشهداً بقول النبي محمد (ص): "لو كنت أمراً أجد أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، من عظم حقه عليها". وحديث آخر نقلًا عن البخاري: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت عليه، لعنتها الملائكة حتى تصبح"، ويقول ابن كثير أن هذا هو سبب النشوز: أي ممانعة المرأة الجنسية. ومن أجل هذا نزلت الآية واللاتي تخافون نشوزهن^{٢٤}

ويتفنن علماء التفسير في تفسيرهم لنص الآية "واهجروهن"، من هجر في الكلام، وهجر في الفراش، وإدارة الظهر عند النوم، وهجر مع

علاقة جنسية، وهجر بدون علاقة جنسية، والشاذ في هذه التفسيرات ما يدعو إلى ربط المرأة في الفراش، وغيرها الذي يحتاج إلى صفحات هائلة لسرد تلك التفسيرات.

إما في حالة عصيان المرأة وتمردها وإصرارها على النشوز، أي عدم الطاعة يأتي الحل الثالث المقر بالضرب، الذي يجمع فيه المفسرون الأوائل - الطبري، القرطبي، ابن كثير، ابن العربي، وغيرهم - إنه غير مبرح، ناقلين أحاديث عدة عن النبي محمد (ص)، تفيد بعدم ضرب الوجه، وعدم إتلاف "الملكية" - المرأة - وتفريق الضرب وغيرها.

قد يتساءل القارئ عن إيراد مثل هذه الأمثلة، من التفسيرات. وأقول أنه بجدري قبل أن أتطرق إلى تأويلات المفكرين المعاصرين، إلقاء الضوء على تفسيرات المسلمين الأوائل، التي اعتمد عليها فقهاء الدين الإسلامي، في وضع أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالعلاقة بين الزوجين، فالشريعة الإسلامية اليوم تقوم على مبدأ وصاية الرجل على المرأة،^{٢٥} التي لا تزال قوانين الأحوال الشخصية، تأخذ بها من حيث أن الرجل قوام على المرأة.^{٢٦} ولأنه قوام على المرأة فهو يملك حق الطلاق، وحق الزواج مرة ثانية، ولأنه قوام فهو ولي ابنته وزوجته، ولأنه قوام يملك الحق في منع زوجته من السفر، ولأنه قوام يملك الحق في نزع أبنائه من أمهم عند سن معينة حتى إن كان متزوجاً بأخرى، وهكذا، وغيرها الكثير الكثير مما بني على هذه القوامة المقدسة.

ثالثاً. موقف المفكرين والمفكرات من آية القوامة وضرب الزوجات

وقبل الانتقال للرؤية المعاصرة لآية القوامة، سأقدم لمحات من رؤية المفكرين للقوامة في بعض الحقب التاريخية التي لا تعبر بالضرورة عن الحقبة الزمنية، ولكن على الأقل تعبر عن وجهة نظر قائلها:

فسر الجاحظ في القرن الثالث للهجرة للقوامة بأنها "تفوق الرجل على المرأة خارق، وهذا التفوق يسطع في كل الميادين".^{٢٧} أما الغزالي

في القرن الخامس، فقد أقر بالقوامة التامة للرجل على المرأة في شتى ميادين الحياة، كما أنه قام بوضع مواصفات خارقة جداً لطاعة المرأة، إذ يقول: "ينبغي على المرأة أن تغلق نفسها في بيتها، أن لا تترك منزلها، وعليها أن لا تظهر كثيراً على سطح المنازل، و... ولا تثرثر مع الجيران، تسهر لراحة زوجها حاضراً وغائباً تبحث عن متعته واستمتاعه".^{٢٨} وأضاف أن لا تخرج إلا بإذنه، وأن تتجنب الطرق المزدحمة حتى لا تعرفها الحارة، وغيرها من المواصفات التي تقر وتكرس عبودية المرأة للرجل وتعبر عن البطيريركية الأبوية في أعلى صورها. وقد كان لهذه الأوامر أثر كبير على الثقافة الإسلامية في القرن الخامس الهجري.^{٢٩} ويقول الباحث فهمي، إن الغزالي كان متأثراً بالدين المسيحي واحتقر المرأة. بعكس ابن حزم في القرن نفسه الذي أقر أن النساء والرجال يخضعون بالتساوي أمام الحب والعلاقات الجنسية.^{٣٠}

أما السيوطي في القرن التاسع للهجرة، اعتبر أن الرجل يفوق المرأة وقوام عليها، وأن المرأة عورة وأنها وجدت للمتعة.^{٣١} وبالنسبة إلى ابن رشد، يجد في القوامة أن الرجل والمرأة لا يختلفان من حيث الطبيعة الإنسانية، ولكن بينهما تفاوت من حيث الدرجة، إذ يقول "إذا امتاز الرجل على المرأة بنواح، فهي تفضله بنواح أخرى".^{٣٢} يعد ابن رشد أول المناصرين للمرأة في الإسلام. وهذا النص وجد لدى المستشرق الفرنسي ارنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، نقلاً عن كتاب ابن رشد جوامع سياسة أفلاطون وهو من الكتب المفقودة. لأن كتب ابن رشد تعرضت للحرق العام ١١٩٥م، من قبل خلافة الأمويين في الأندلس، الذين حكموا بنفيه من البلاد وتحريم قراءة كتبه والنقل عنها دينياً.^{٣٣}

وختاماً لهذه المقتطفات من التاريخ، أود رصد رؤية عباس محمود العقاد، الأديب العربي الكبير، الذي تجاوزت مؤلفاته الأربعين أثناء القرن العشرين، ما بين شعر وأدب، وصحافة، وفكر ديني، وغيرها، والتي لا تزال مؤلفاته اليوم على قدر من الأهمية للقارئ العربي، التي ورد في أحدها معالجته لموضوع القوامة، معالجة شاملة، ففي كتابه

المرأة والقرآن،^{٥٣٤} يرى فيه أن قوامة الرجل على المرأة، قوامة طبيعية، بناء على فلسفته الفرويدية، القائلة: "إن هناك جنساً يريد وجنساً يتقبل".^{٥٣٥} ويرى أن مبررات القوامة في القرآن نابعة من مسببات كثيرة، أطلق عليها أحكام القوامة، التي سأذكر بعضاً منها.

يرى العقاد في الآية "للرجال عليهن درجة"، أي أنهم مميزون عنهن، متعالون. ويرى أن الكيد حصر في النساء، من خلال آيات قرآنية، مثل: "إن كيدكن عظيم"،^{٥٣٦} بأن هذه الآيات تدل على امتياز المرأة واختصاصها بأعمال الدس والرياء والخفاء، وأن الرياء من صفات الضعيف والمقهور والمرأة، موضحاً أن الكيد طبيعة في الأنوثة.^{٥٣٧} ومن أحكام القوامة كذلك لدى العقاد، عدم المساواة في الميراث، وفي الشهادة، وغيرها من الأحكام التي ذكرها والمتماهية في التعبير عن دونية المرأة.

ومن أحد أحكام القوامة لديه تأديب الرجل لزوجته بالضرب، من خلال تبريرات أو موجبات شرعية لإباحة ضرب المرأة، وهي:

١. عصيان الرجل في الفراش.

٢. الخروج من المنزل دون عذر.

٣. تركها الزينة والرجل يطلبها.

٤. تركها الفرائض الدينية.^{٥٣٨}

أما الضرب عند العقاد، فقد اتفق فيه مع فقهاء الإسلام، بتحديد مواصفاته: لا يجرحها، ولا يكسر لها عظماً، ويتجنب الوجه لأنه من مجمع المحاسن، ويكون مفرقاً على بدننها، ولا يوالي به في موضع واحد لئلا يعظم ضرره.^{٥٣٩}

وفي الفترة التاريخية نفسها، كانت هناك أصوات عديدة تختلف مع العقاد، ومع دونية التصور الواضح في مواصفات المرأة العقادية، مثل قاسم أمين^{٥٤٠} في كتابه تحرير المرأة، ومحمود طه (١٩٠٩-١٩٨٥)،

الذي أوضح في كتابه الرسالة الثانية في الإسلام،^{٥٤١} أن "عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلاً في الإسلام والأصل المساواة التامة"،^{٥٤٢} وغيرهم من النسويين الإسلاميين الأوائل.^{٥٤٣}

من المجدي أن أعود هنا إلى تاريخ المسلمين الأوائل لأسلط الضوء على نساء قاومن فكرة النشوز والقوامة، وبالتحديد سأحدث عن سكيانة حفيدة النبي محمد (ص) ابنة فاطمة وعلي ابن أبي طالب في القرن الأول للهجرة، أي القرن السابع للميلاد،^{٥٤٤} التي كانت شهيرة بجمالها وفصاحتها. تورد المرنيسي عن سكيانة: "لقد تخاصم حولها الرجال الأكثر قوة، خلفاء وأمراء طلبوا الزواج منها ولكنها احتقرتهم لأسباب سياسية. مع ذلك سوف تنتهي إلى الزواج خمس مرات ... وبعضهم يقول ستاً. لقد عارضت بعضهم، وأظهرت حبها الملتهب للعاشق للبعض الآخر، وقاضت أحدهم أمام المحكمة لعدم أمانته ولم تقبل مطلقاً الطاعة لأحد. في عقود زواجها، كانت تشترط أنها لن تطيع الزوج، ولا تفعل إلا ما يوحى به عقلها، وأنها لا تعترف بحق تعدد الزوجات، ... الخ".^{٥٤٥} وتضيف المرنيسي: "لقد عملت على توقيع عقد زواج مع أحد أزواجها تؤكد فيه على حقها بالنشوز ...، والدعوى التي رفعتها ضد أحد أزواجها الذي انتهك شرعة الزواج الأحادي الذي فرضته عليه في عقد الزواج. ومع أن القاضي كان مذهولاً بشروط العقد، فقد كان ملزماً بالحكم، مع أن زوجته الخاصة جاءت لتحضر محاكمة العصر، وإن الخليفة أرسل مبعوثاً لينقل إليه مسار الدعوى".^{٥٤٦}

إن سكيانة حفيدة النبي محمد (ص) شخصية مثيرة للجدل، اختلفت في زمانها وزماننا، فمن خلال ما قرأت لم أجد حادثة واحدة تشير إلى قيام امرأة بالاشتراط على حقها بالنشوز في عقد الزواج، حتى في وقتنا المعاصر. وأتساءل هنا: هل تسمح الثقافة المجتمعية والدينية التي نحيها اليوم للنساء بمعارضة السلطة الدينية وتحديها بهذا الشكل؟

لقد أوردت هذه الأمثلة المنفرقة، لأظهر للقارئ أن النقاش حول أية القوامة واختلاف تأويلاتها، نقاش قديم حديث. لم نتجاوزه إلى اللحظة

المعاصرة، فكما اختلف ابن رشد وسكينة كل في عصره، اختلف دعاة النسوية الإسلامية اليوم في عصرنا الحالي. وكما رأينا مواصفات المرأة العقادية المطيعة في القرن العشرين، لنرى حالياً في نتائج هذا البحث إذا كان هناك أية بقايا لوجود المرأة العقادية في فكر رجال الدين أو النساء على السواء.

رابعاً. بعض من التأويلات المعاصرة لآية القوامة، وضرب الزوجات

ترى زينب رضوان النسوية الإسلامية، أن التكليف بالقوامة في هذا النص يعني أن بعض الرجال -وليس كل الرجال- مكلفون برعاية بعض النساء، من خلال صفات تؤهلهم لذلك.^{٤٧} فالإسلام أقر المساواة بين الجنسين عبر آية صريحة -نفس واحده وخلق منها زوجها- فكلمة زوج تعني المساواة المطلقة بين الرجال والنساء، لذا فإن القوامة يجب أن تكون قوامة رحيمة، قوامة الحرص والرعاية والحماية والتفقة وإمداد المرأة بكل ما تحتاج في حياتها.^{٤٨} أما بالنسبة للمعنى الذي أفادت به زينب رضوان حول النشوز، هو: الخروج عن القصد أو الخروج عن القاعدة، ونشزت الزوجة أو نشز الزوج يعني استعصى وأساء العشرة.^{٤٩} وأوردت رضوان رؤيتها لعلاج نشوز الزوجة، الذي يبدأ بالكلمة الحسنة، ثم القطيعة في المنزل دون الانقطاع عن المنزل، فإن لم تجد هذه الطريقة نفعاً فالعقوبة البدنية، التي تتبنى فيها تفسير القرطبي بأنها ضرب الأدب غير المبرح، الذي لا يكسر عظماً ولا يشين جراحة فإن المقصود العلاج لا غير.^{٥٠}

إذاً نخلص إلى أن رضوان المفكرة الإسلامية تسمح بضرب الزوجات، التي بررت موقفها هذا، بأن الحكمة من إباحة النص القرآني لضرب الزوجات، إنما تعود لاختلاف طبائع البشر، فيكون اختلاف في العلاج. إذن، رضوان بهذا لا تؤمن بالمساواة بين الجنسين بمجرد إعطائها للرجل حق تأديب زوجته، على الرغم من ادّعاؤها بأن الدين الإسلامي أقر المساواة بين الجنسين. وفي الاتجاه نفسه تختلف خديجة الصبار

مع زينب رضوان بقولها: "لا يتبادر إلى الذهن أن الإسلام يقر بضرب المرأة، فلا يضرب إلا المختل والمجنون، أما المؤمن فلا يمكنه أن يضرب زوجته. وخير البشرية لم يضرب أمة من الصغار والكبار"،^{٥٠١} معززة اعتقادها هذا، من خلال ما جاءت به الأدبيات الدينية من أن النبي محمد (ص) حدث أن أغضبته جارية صغيرة في إحدى المرات، فكان غاية ما أدبها به، هو أن هز في وجهها سواكا وقال لها: "لولا أنني أخاف الله لأوجعتك بهذا السواك".^{٥٠٢} أما الباحث منصور فهمي فقد أشار في دراسته إلى أن الضرب في النص القرآني يكون "غير مبرح"،^{٥٠٣} نقلاً عن قول النبي محمد (ص)، مشيراً إلى طاعة الزوجة لزوجها، ورضوخها لرغبات زوجها الجنسية، مقابل نفقته عليها.^{٥٠٤}

أما هيثم مناع، فيرى أن هذه الآية جاءت مناسبة للمجتمع الذي جاءت فيه، إذ يقول "لم تلبث هذه الآية حتى أصبحت قاعدة بناء مفهوم الطاعة فيما يتجاوزها بكل المعاني، عوضاً عن أن تبقى المعبر عن روح حقيقتها ومرحلتها".^{٥٠٥} ويضيف أن التشريع الإسلامي المقر بالقوامة، وحق التأديب والضرب لمن تخرج عن طاعة زوجها،^{٥٠٦} كان "تشريعاً حكيماً كل الحكمة"،^{٥٠٧} لحل مشاكل المرأة في القرن السابع الهجري، وفقاً لفقهاء تلك المرحلة، الذين يعتبرون أن تفضيل الرجال يدل على قوة الساعد وقوة العضلات والقدرة على الإنفاق، لأنهم هم من يقومون بالعمل خارج المنزل، والنساء كن حبيسات لا يخرجن إلا للضرورة، أي في حالة عدم وجود معيل فتخرج للعمل. ولكن الباحث هيثم مناع يخالف كل هذا في رؤيته المعاصرة مطالباً بالتخلي عن آية القوامة كلياً، ولا يتفق مع تأويلها، لأن ما طرحه بالأساس يقوم على فكرة مفادها الاستغناء عن التشريع المدني برمته،^{٥٠٨} ويدعو إلى العودة إلى الآيات المكية. فهو يقول في هذا الصدد "لقد أعطى نبي الإسلام أرقى أحكام في عصره لأقل الناس استعداداً لها".^{٥٠٩} ويطالب المناع مطالبة جادة لحل قضية المرأة بالإسلام عبر تطوير التشريع الإسلامي، ويقصد المناع بتطوير التشريع، أي انتقال المشرع الإسلامي من نص إلى نص، أي ترك النصوص القرآنية التي كان معمولاً بها في القرن السابع الميلادي،

والإمساك بنصوص المساواة التي تناسب حاجة المجتمع اليوم، مجتمع القرن الواحد والعشرين، مفسراً ذلك باختلاف وضع المرأة منذ ذلك الزمان إلى اليوم. كون المرأة اليوم تقوم بالواجبات نفسها نحو المجتمع كما الرجل.^{٥٦٠} ومن هنا يرى المناع أن تطوير التشريع الإسلامي يأتي عبر الاعتماد على نصوص المساواة التي تضمن المساواة التامة بين الجنسين في كل شيء: حق الزواج، الطلاق، إلغاء المهر، إلغاء تعدد الزوجات، إلغاء القوامة المالية،^{٥٦١} كلاهما مكلفين بالإنفاق، ... وغيرها. بالمحصلة، نجد أن المناع يتخذ منحى إصلاحياً في الدين الإسلامي، مفاده أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة تماماً، وفقاً لرؤيته حول الآيات المكية والمدنية.

أما بالنسبة لفاطمة المرنيسي، ورؤيتها للقوامة: وفقاً لأطروحتها في التاويل النسوي، التي مفادها العودة إلى ظروف نزول الآيات، والتي وجدت فيها أن آية القوامة قد وردت في سياق ظروف عسكرية واجتماعية قاسية على النبي محمد (ص)، واصفة النبي محمد (ص) بأنه محاصر بأصحابه من كلا الجنسين بمتطلبات متناقضة، والمحاصر كذلك بنفوذ عمر بن الخطاب، والمحاصر بالأخطار العسكرية، إضافة إلى تكرار مطالب الرجال المقاتلين الممثلين بشخص عمر بن الخطاب، بالسماح لهم بضرب زوجاتهم، وأن هذا كله جاء معاكساً لرغبة النبي محمد (ص) في إقرار المساواة بين الجنسين. وترى المرنيسي أن الفقهاء الإسلاميين "مساكين"،^{٥٦٢} لأنهم في حالة حيرة من تفسير آية القوامة متجاهلين ظروف نزول النص القرآني. ولهذا، فهي ترى أنه يجب تحقيق رغبة النبي محمد (ص) وإقرار المساواة بين الجنسين، لأن الإسلام هو مشروع مساواة في نظر الباحثة. إذن، لا قوامة للرجل على المرأة وفقاً للمرنيسي، ولا يسمح بضرب الزوجات، لأن النبي محمد (ص) لم يرد لهذا الشيء أن يحدث.

أما الباحثة الإسلامية هبة عزت رؤوف، فقد اتخذت منحى آخر في رؤيتها لآية القوامة، إذ توضح أن صيغة القوامة في القرآن الكريم،

وردت في موضعين آخرين في نصوص القرآن الكريم، الأول: ”يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ...“^{٥٦٣} والنص الآخر: ”يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط“،^{٥٦٤} موضحة أن القوامة هي إحدى صفات المؤمنين رجالاً ونساء، ”وتعني القيام على أمر هذا الدين وفق الشرع، والالتزام بالعدل والقسط، وهي صفة من صفات الله سبحانه التي يجوز من عباده التخلق بها، إذ أنه (القيوم)“^{٥٦٥}

إن التفضيل بالنص القرآني، يفهم على أنه الفرق بين الرجال والنساء في خصائص الأنوثة والذكورة -كلمة بعضهم تعني بعض النساء وبعض الرجال- ولا يوجد فيها تفضيل جنس على آخر، بل إشارة لتمايزهما، وأن الدرجة التي أعطيت للرجال في نص آخر، تشير إلى الرجولة وليس الذكورة، وهي ”من آداب وسلوكيات يتحمل الرجل في ظلها أمانة القوامة“^{٥٦٦} وتضيف أن كلمة قوام تنطوي على أمرين مهمين: الأول أن الرجل يقوم بتوفير حاجات المرأة المادية والمعنوية، ”بصورة تكفل لها الإشباع المناسب لرغباتها، وتشعرها بالطمأنينة والسكن“^{٥٦٧} والثاني: أن يوفر الرجل للمرأة الحماية والرعاية ويطبق العدل في قوامته، مضيئة أن الشورى بين الزوجين هي أساس القوامة، وأن رئاسة الرجل هي رئاسة شورية لا استبدادية، تشبه سلطة إمامة الدولة وخلافتها،^{٥٦٨} وهذا بحد ذاته، إنما يعبر عن تناقض كبير في رؤية الباحثة، التي أوضحت في كتابها، أن القوامة من الممكن أن تكون للرجل والمرأة على حد سواء، ثم عادت لتؤكد على القوامة الرحيمة للرجل، بل شبهتها بعلاقة الحاكم والمحكوم، وأن لكل من الرجال والنساء مهماته في القوامة، فقد حصرت قوامة المرأة في الشؤون العامة والدينية مثل الرجل، أما في المنزل فقد أعادت الرئاسة والتفضيل للرجل على المرأة.

وقد وجهت النسوية الماركسية نوال السعداوي أسئلة عدة للباحثة هبة رؤوف، انتقدت فيها رؤيتها في القوامة،^{٥٦٩} إذ تقول السعداوي: ”كنت أتوقع سؤالاً تسأله ملايين النساء في بلادنا اليوم، وهو: ”إذا تولت المرأة الإنفاق على الأسرة وعلى زوجها وأطفالها هل تصبح لها القوامة؟!“^{٥٧٠}

و”هل تحقق لها الولاية؟ هل يصبح من حق الأم أن تنسب أطفالها إليها في حالة عدم وجود الأب، في حالة اختفائه وتهربه من المسؤولية؟“^{٥٧١}. وغيرها من الأسئلة التي تبحث في منح المساواة للمرأة. وبالتأكيد، وفقاً لرؤية هبة رؤوف لا يحق للمرأة أياً من تلك الحقوق، طالما أن القوامة في الأسرة الإسلامية للرجل، لأن الزوجة المطالبة بهذه القوانين تعد ناشزاً في وجهة نظر قوانين معظم الدول العربية.

أما المفكر الإسلامي جمال البنا، الذي ألف أكثر من ٤٥ كتاباً في الدين الإسلامي (شريعة، فقه، وحديث)، وحقوق وغيرها، وهو منذ العام ١٩٣٥، يناضل إلى اليوم من أجل المرأة وحقوقها في الإسلام، مهدياً العديد من كتبه إلى النساء المقهورات باسم الإسلام، فيؤكد على أن الإسلام ممثلاً بالنص المقدس -القرآن- لم يساو بين الجنسين تماماً بقدر ما حقق العدالة الاجتماعية لكل منهما، لأن عدم المساواة بين الجنسين هو الأصل في الدين الإسلامي. وهو يركز بإدعائه هذا إلى آية القوامة، إذ يقول البنا في هذه الآية، ”حيث جعل الله الرئاسة للرجل على المرأة“^{٥٧٢}، وأن عدم المساواة واضح في قول الله، ”بما فضل بعضهم على بعض“، وهذا دليل قوي وفقاً للبنا على عدم المساواة بين الرجل والمرأة. ويشير البنا إلى أن الفروق بين الذكر والأنثى تعود إلى الناحية البيولوجية، مستعيناً بالفروقات بين ذكور الحيوانات التي تسيطر على إناثها.

ومن أجل الموضوعية، وعلى الرغم من أن البنا يستخدم هذه المقاربة بين الجنسين مع الحيوانات، فإنه لا ينظر نظرة دونية إلى المرأة، باعتبارها جنساً أنثوياً دونياً بسبب وظيفتها البيولوجية المختلفة عن الرجل، بل يطالب بتكريم المرأة ورفع شأنها بسبب الدور الإنجابي الذي تقوم به. ويطالب المرأة كذلك بعدم طغيان أنوثتها على إنسانيتها، إذ يقول في هذا ”وإن الأنوثة بقدر ما في خصوصيتها من روعة وتميز، فيجب أن لا تطغى على الإنسان في المرأة“^{٥٧٣}. والبنا يرى أن الإسلام لم يساو بين الرجل والمرأة في فريضة الجهاد، التي بقيت حكراً على الرجال، معتبراً

ذلك تقديراً للمرأة ولفطرتها واحتراماً لها، على الرغم من أنه يعارض تماماً معالجة قضية المرأة بناءً على أي تصنيف جنسي، إذ يقول "أزمة الكتاب الإسلاميين الذين عالجوا موضوع المرأة إنما جاءت من أنهم نظروا إليها كأنثى وليس كإنسان".^{٥٧٤}

ويرى البنا أنه يجب تطبيق قاعدة العدل بين النساء والرجال قبل كل شيء، في الزواج، والطلاق، والميراث، والشهادة. وإذا كان هذا العدل يقتضي المساواة التامة بين الجنسين وجب تطبيقه. ويرى أن النصوص القرآنية تعطي الحق للنساء كما الرجال في كل شيء. فمثلاً، إذا كانت هناك نصوص في القرآن توحى بأن الطلاق بيد الرجل وحده، فإن هناك نصوص تعطي حق الطلاق للزوجين، وتعطي المرأة هذا الحق.^{٥٧٥}

هذا التناقض الواضح في ما قدمه البنا، حول انتقاده لمن صنفوا المرأة كأنثى وليس كإنسان، دعاني إلى التفكير أكثر وإعادة قراءة ما كتب مرات عدة حتى أبحث عن إجابة لسؤالي حول ما إذا صنف جمال البنا المرأة كأنثى وليس إنساناً أم لا؟ وللإجابة عن هذا التساؤل فقد أضفت ملحقاً ثالثاً في الدراسة، يعطي إطلالة بسيطة على منهج وفكر المفكر الإسلامي جمال البنا حول قضية المرأة في كتابه الحجاب.

أما بالنسبة لكلمة "فاضربوهن" الواردة في النص القرآني، يرى البنا أن القرآن استخدم وسيلة سيئة في الإصلاح بين الزوجين لأنها "قد تكون ضرورية في بعض الحالات، أو لبعض النساء، أو من بعض الرجال الذين لا يملكون أعصابهم"،^{٥٧٦} موضحاً أن الإسلام نزل لكل الناس "رفيعهم ووضيعهم"،^{٥٧٧} مراعيًا للطبائع البشرية المختلفة، ومراعياً لضعفها. لذلك، لم يتجاهلها الإسلام ولم يخالفها، ولكنه يقلل ويهذب من هذه الطبيعة الوضيعة. ويؤكد البنا على أنه من الممكن استخدام السنة النبوية في منع ضرب الزوجات كمصدر للتشريع، لأن سنة النبي محمد (ص) وفقاً للبنا "حرمت ضرب الزوجات".^{٥٧٨}

وختاماً لهذه التأويلات المختلفة لآية القوامة وللنص القرآني الذي يسمح بضرب الزوجات، نجد أن هناك اختلافاً شاسعاً بين المفكرين / ات الإسلاميين والاجتماعيين السابقين في رؤيتهم وتفسيراتهم لهذه الآية، واختلاف رؤيتهم كذلك للعلاقة بين الجنسين في مؤسسة الزواج. ومن هنا تأتي أهمية الإجابة عن تساؤل الدراسة في الكشف عن رؤية النساء ورجال الدين في فلسطين للقوامة، وما هو مدى اختلافهم أو اتفاقهم في تفسير نشوز الزوجة وتأديبها وضربها. فقد ورد في مداخلة لقاضي فلسطين، الرئيس الأعلى لمجلس القضاء الشرعي السابق الشيخ الدكتور تيسير بيوض التميمي يؤكد فيها على أن حقوق المرأة هي "حقوق الإنسان التي قررها الإسلام من غير تفريق بين الرجل والمرأة"،^{٧٩} موضحاً أن الأصل في الإسلام أن المرأة والرجل متساويان، إلا في بعض الأحكام القليلة التي تمايز بينهما، مؤكداً على تساويهما في الكرامة الإنسانية، والأحكام الشرعية، والجزاء عليها. ويقول حول العنف: "فالعنف الذي يمارس ضدها ظاهرة غريبة تجسد مدى خطورة مخالفة أحكام الدين، وتنحية أحكامه عن حياة الناس وعلاقاتهم".^{٨٠} فالشيخ التميمي يرى أن العنف ضد المرأة ظاهرة غريبة عن الإسلام.

وفي المؤتمر نفسه، وردت كلمة سماحة الشيخ إسحاق طه مدير دائرة مجلس الفتوى الأعلى في فلسطين، أكد على أن الشواذ هم من يعنفون المرأة، وأن العنف لا يليق بالمرأة إلا من "ضعاف النفوس الذين لا تصل مداركهم لعطاء المرأة ومكانتها عند الله وعند رسوله والمجتمع".^{٨١} وأورد أحاديث وآيات تؤكد على احترام الإسلام للمرأة، وركز فيها على آية الزواج التي توضح أن الزواج مودة ورحمة، مؤكداً على اللطف في التعامل بين الزوجين وحسن العشرة، وأن الحياة الزوجية يجب أن تكون خالية من العنف.^{٨٢}

فهل تتفق النساء المتدينات مع هذه الرؤية؟ وهل يتفق رجال الدين الآخرون في مناصب دينية أخرى مع هذه الرؤيا؟ أم أن مواصفات المرأة العقدية ما زال لها أثر في فكر المبحوثين من الرجال والنساء؟ وهذا ما ستبينه نتائج هذه الدراسة في الفصل الخامس والآخر.

الفصل الخامس

مشكلة البحث الميداني

تحليل ونقاش البيانات والاستنتاجات

الفصل الخامس

مشكلة البحث الميداني

تحليل ونقاش البيانات والاستنتاجات

أولاً. مشكلة البحث الميداني

البحث يفحص موقف البعض من نساء ورجال الدين الإسلامي في الضفة الغربية من النص الديني المقدس الذي يجيز ضرب الزوجات، وأيضاً موقفهم من ظاهرة ضرب الزوجات في المجتمع الفلسطيني، من خلال فهم وتحليل موقف المبحوثين والمبحوثات من مفهوم قوامة الرجل على المرأة، ونشوز الزوجة الوارد في النص المقدس ذاته السابق الذكر.

ثانياً. تساؤلات البحث

١. هل يوجد تباين في التفسيرات التي سيقدمها المبحوثون لآية القوامة عن التفسيرات التي ستقدمها المبحوثات؟
٢. هل يوجد اتفاق بين المبحوثين والمبحوثات كافة في تعريفهم لنشوز الزوجة؟
٣. هل يوجد اتفاق بين المبحوثين والمبحوثات على شرعية ضرب الزوجات في حالة نشوزهن؟

٤. هل يوجد تفسير للاختلاف الوارد بخصوص التعامل مع نشوز الزوجة ونشوز الزوج الوارد في النصوص المقدسة؟
٥. هل يعارض جزء من المبحوثين والمبحوثات إمكانية أن تدافع الزوجة عن ذاتها في حالة تعرضها للضرب؟

ثالثاً. عينة البحث وأسلوب جمع البيانات

تتكون العينة القصدية من عشرة مبحوثين ومبحوثات (خمسة رجال وخمس نساء)، منهم رجال دين، وآخرون لهم علاقة مباشرة بإصدار القرارات الفقهية المتعلقة بالمرأة، أو لهم علاقة بالوعظ والإرشاد والإفتاء الديني المتعلق بقضايا حول المرأة. كما أن بعض المبحوثين يشغلون مناصب حكومية، وآخرون يشغلون مناصب غير حكومية، وتتوزع مناصبهم على النحو التالي:

١. الشيخ يوسف دعيس، القائم بأعمال قاضي قضاة فلسطين الشرعيين.^{٥٨٣}
٢. الدكتور الشيخ خميس عابدة، وكيل وزارة الأوقاف، ومحاضر في جامعة القدس.
٣. المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح،^{٥٨٤} مدير مركز الأبحاث الدينية في دار الإفتاء الفلسطينية في الرام/ محافظة القدس، عمل سابقاً مفتياً لمحافظة أريحا وجنين، وعمل ولا يزال يعمل في مجال إمامة المصلين وخطيباً لهم في أيام الجمعة.
٤. المفكر الإسلامي الدكتور الشيخ بسام جرار، مؤسس مركز نون للدراسات القرآنية في مدينة البيرة.
٥. الشيخ عماد القاضي،^{٥٨٥} أحد مؤسسي مركز نون للدراسات القرآنية، ومحاضر في بعض المساجد.

٦. القاضية الشرعية خلود الفقيه،^{٥٨٦} المحكمة الشرعية في محافظة رام الله والبيرة.

٧. ميسر النوباني،^{٥٨٧} مديرة عامة في دائرة العمل النسائي في وزارة الأوقاف في رام الله.

٨. السيدة ساجدة الكايد،^{٥٨٨} مساعد إداري ومنسقة برامج في دائرة العمل النسائي في قسم الوعظ والإرشاد في وزارة الأوقاف في محافظة نابلس.

٩. الواعظة جاودة عاشور،^{٥٨٩} رئيسة قسم الوعظ والإرشاد في دائرة العمل النسائي في وزارة الأوقاف في محافظة نابلس.

١٠. الآنسة ختام عواطة،^{٥٩٠} مسؤولة مركز الطوارئ لحماية النساء المعتنفات في محافظة أريحا.

أما أسلوب جمع البيانات، فكان من خلال مقابلات ممنهجة مع أفراد العينة، حيث طرحت عليهم/هن خمسة أسئلة تناولت آية القوامة، ونشوز المرأة، وضرب الزوجات، ومقاربة ذلك مع حقوق المرأة المتعارف عليها دولياً.

أسباب اختيار العينة القصدية:

١. عدم وجود أية دراسة اجتماعية تطرقت إلى موقف رجال الدين في المناصب الحكومية وغير الحكومية، من مسألة القوامة ومن ضرب الزوجات، محلياً وعربياً، وفقاً لما توفّر لي من مصادر بحثية.

٢. إن القرار الديني في فلسطين ملك للرجال وحدهم، فهم المسؤولون عن إصدار الأحكام الشرعية والفقهية، وليس للنساء شأن في وضعها.

٣. بهدف التوافق والتصالح ما بين المؤسسة الدينية والدراسات الاجتماعية، واستكمالاً لمشروع النسوية الإسلامية التأويلية، وموقف رجال الدين والنساء في فلسطين من إعادة تأويل آية القوامة.

٤. إن إضافة النساء إلى العينة يعطينا إمكانية لإيجاد الفروقات أو التوافق بين مواقف الرجال والنساء الذين يشغلون مناصب دينية، من آية القوامة وظاهرة ضرب الزوجات.

رابعاً. أسئلة الدراسة الميدانية

السؤال الأول: ما هو المقصود بالآية الكريمة: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..." (النساء/٣٤)؟ ما هو تفسيرك وفهمك لمفهوم القوامة الوارد في الآية الكريمة؟

السؤال الثاني: ما معنى النشوز؟ ومن هي الزوجة الناشز؟ "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ" (النساء/٣٤).

السؤال الثالث: ما هو تفسيرك لضرب الزوجات في هذه الآية الكريمة؟ وهل يحق للرجل أن يقوم بضرب زوجته إذا كانت ناشزاً، كما جاء في الآية الكريمة؟ وما موقفك الشخصي من ضرب النساء؟ "وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً" (النساء/٣٤).

السؤال الرابع: ماذا يجب أن تفعل المرأة في حالة نشوز زوجها؟ (من قبيل إهماله لمتطلبات منزله وأولاده، أو ضياعه في السكر والخمر، أو أنه رجل معاق عقلياً)، هل يحق له ضرب زوجته إذا لم تطع رجلاً كهذا الوارد في النص القرآني: "وَأِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْثِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ..." (النساء/١٢٨)؟

وهل يحق للزوجة، في حالة تعرضها للضرب من قبل زوجها، أن تدافع عن نفسها لرفع الاعتداء عنها؟ فوفقاً لبعض المصادر الدينية،^{٩٩} التي أقرت أنه من حق المرأة الدفاع عن نفسها عند تعرضها للضرب من قبل زوجها، أن تقوم بضربه هي أيضاً؟ ما رأيكم بهذا؟

السؤال الخامس: إننا نعيش اليوم في عصر أقرت فيه الأمم المتحدة بمساواة الرجل بالمرأة، وبإزالة مظاهر التمييز ضدها، وبمعارضة العنف ضدها. كيف تتساوى آية القوامة مع مطالب العصر الخاصة بحقوق المرأة؟

خامساً. نتائج البحث الميداني

الإجابة عن سؤال البحث الأول:

ما هو المقصود بالآية الكريمة، ”الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...“ (النساء/ ٣٤)؟ ما هو تفسيرك وفهمك لمفهوم القوامة الوارد في الآية الكريمة؟

لقد اختلفت إجابات المبحوثين والمبחות في إجاباتهم عن السؤال الأول من الدراسة، فقد اشتملت الإجابات على ستة مواقف أو تفسيرات مختلفة لمفهوم القوامة، الوارد في الآية المقدسة.

الموقف الأول

لقد أقر ثلاثة من المبحوثين والمبחות، وهم: الشيخ يوسف دعيس، الشيخ عماد القاضي، الواعظة جاودة عاشور، بأن القوامة مرتبطة بالرجال من خلال أمرين هما: الإنفاق على الأسرة والمرأة، وإدارة شؤون الأسرة.

فقد عرّفها القائم بأعمال قاضي القضاة الشرعيين في الضفة الغربية الشيخ يوسف دعيس، بأن ”القوامة معناها الإشراف والإدارة والعناية،

وليس كما يفهمها البعض بأنها الظلم والاستبداد والضرب للآخر أو التصرف بحقوق الغير والبطش بها، فمعنى فلان قائم على شيء أي أنه يديره ويدير أمره كما أوجب عليه الشرع، أي أن الرجل عليه العمل خارج البيت لتلبية متطلبات الحياة الزوجية من متطلبات الزوجة والأولاد.

أما بالنسبة للواعظة الأنسة جاودة عاشور، فقد اعتبرت أن القوامة مرتبطة بشكل رئيسي بالنفقة، أي أن الرجل قوام لأنه ينفق، وما يترتب على هذه القوامة هو طاعة الزوجة لزوجها، وتولي الرجل إدارة الحياة الأسرية. إذ تقول الواعظة: "الأساس في آية القوامة هو النفقة، فالمرأة من الناحية الاقتصادية غير ملزمة بالإنفاق بالدين الإسلامي". وقد أشارت الواعظة إلى مفهوم القوامة الرحيمة للرجل في حال لم يتم الإنفاق على الأسرة، وعند الاستفسار عن مفهوم القوامة الرحيمة، جاءت الإجابة بمعنى الإدارة والإرشاد من قبل الزوج في منزل الزوجية، وطاعة الزوجة للزوج.

وبالنسبة إلى الشيخ عماد القاضي فقد أضاف، أن القوامة بالنسبة لبعض العلماء الإسلاميين لا تخص الزوج والزوجة فقط، وإنما تعني أن الرجل قائم على شؤون النساء في ضمن نطاقه من بنات وأخوات ... الخ. إذ يقول "فالرجل قائم على شؤونهن، وهذا لا يعني شيئاً سلبياً، فهو المسؤول الذي يتحمل المسؤولية، وهو الذي يحمي وينفق، كل هذا معنى القوامة". ويضيف "الآن عندما يعطى الرجل أو يفرض عليه هذا الواجب الذي هو القوامة أو القيام بشؤون المرأة، هذا يعني أنه سيكون له حق الطاعة، لأنه المسؤول".^{٩٢} وهنا يتفق كل من الشيخ عماد القاضي والواعظة جاودة عاشور على اقتران مفهوم طاعة المرأة للرجل بقوامته عليها.

بينما خالفهما بالرأي تماماً الشيخ يوسف دعيس بقوله "يجب الفصل تماماً بين حق القوامة وحق الطاعة، فالقوامة ليست الطاعة"، مضيفاً "أن القوامة هي صفة ملزمة للزوج أن يقوم بواجباته، فإن قصر هذا الرجل فيحاسب على تقصيره في حمل المسؤولية" ...، "أما الطاعة للمرأة أن

ترفض طاعة الزوج إن لم يوف بحقوقها كاملة، فمثل رجل كهذا لا طاعة له عليها، وهذا واضح في قانون الأحوال الشخصية عندما يطلب الرجل المرأة للطاعة الزوجية، وإذا أوضحت المرأة أن هذا الزوج يسيء عشرتها أو يعمل سيئات كثيرة لها الحق برفض الطاعة“.

بالمحصلة، لقد اتفق هؤلاء المبحوثين الثلاثة على أن معنى القوامة يتمركز حول مفهومي الإنفاق والإدارة لشؤون المنزل. وقد اتفق ثلاثتهم على أن القوامة هي صفة ملزمة للرجل، وليس للمرأة شيء فيها، باستثناء الشيخ عماد القاضي الذي رأى أنه من الممكن أن تكون للمرأة قوامة مالية إذا أنفقت على المنزل، ولكن قوامة الإرشاد والإدارة تبقى للرجل دائماً.

الموقف الثاني

أوضحت المبحوثة السيدة ساجدة الكايد، أن مفهوم القوامة مرتبط بالناحية الدينية فقط، والمقصود بالناحية الدينية من وجهة نظر المبحوثة أن الرجل مسؤول عن النفقة في الدين،^{٩٢} فالزوج مسؤول عن تعليم وتفقيه زوجته دينياً، ومسؤول كذلك عن إدارة منزله وتربية أبنائه على الأخلاق الحسنة. إذ تقول المبحوثة: ”أنا باعتقادي أن الرجال قوامون على النساء بما فضل الله، أي بالدين، لأن الله سبحانه وتعالى يسأل الرجل عن زوجته“. وعند سؤال المبحوثة عن النص ”بما أنفقوا“، أجابت بأن الرجل ملزم بالإنفاق على المرأة، ولكن القوامة المالية من الممكن أن تكون للرجل والمرأة أو للثنتين بالتشارك، إذ تقول: ”ممكن أن تكون للرجل والمرأة، فهو مجبور أن يجلب لها خادمة، وهي غير ملزمة بأعمال البيت، بالمقابل إذا كان لا يستطيع الإنفاق عليها ممكن أن تساعد بأن تخرج للعمل أو أن تصبر“. وأوضحت أن أساس الإنفاق في الأسرة الإسلامية هو القرار المشترك بين الزوجين بغض النظر عن مصدر الأموال؛ سواء أكان الرجل أم المرأة.

الموقف الثالث

اتفق ثلاثة من المبحوثين والمبחותات، وهم: المفتي محمد سعيد صلاح، الدكتور خميس عابدة، السيدة ميسر النوباني، على أن القوامة بالأساس هي قيام الرجل على شؤون المرأة من قبيل خدمتها، وتدبير أمورها.

وأوضحت السيدة ميسر النوباني أن القوامة "هي رعاية وتدبير شؤون المرأة بالكسب والإنفاق أو مسؤولية الرجل تجاه المرأة، وهي حق للمرأة على الرجل". أما الشيخ المفتي محمد سعيد صلاح فقد أوضح أن من قام على الشيء: "أي صوبه وحفظه، والرجل يقوم على المرأة من باب الرعاية والعناية والتوجيه والإرشاد". أما الشيخ خميس عابدة فقد أوضح أنه يجب العودة إلى معاني اللغة عند تفسير القرآن متفقاً بذلك مع الشيخ بسام جرار، بأن الآية تقول الرجال ولم تقل الأزواج، فمعنى القوامة باللغة العربية "صيغة مبالغة للفعل قام، أي كثير القيام، ومعناها هنا قوَّامٌ على المرأة، أي بمعنى قائم على خدمتها ورعايتها وأمنها وصيانتها والحفاظ عليها".

الموقف الرابع

اتفق الشيخ بسام جرار مع ما جاء في الموقف الثالث لدى المبحوثين، إذ يقول "أن قوَّام أي كثير القيام على شؤون المرأة، وكفيل للقيام بشؤون المرأة، فالقوامة حق للمرأة على الرجل". إلا أنه أوضح أن هذا يؤدي إلى التقسيم الوظيفي بين الرجل والمرأة، فللرجل وظائف وللمرأة وظائف أخرى، وبالتالي فالرجل قوَّام، أي أن وظيفته لها حقوق وواجبات، فالقيام بالواجب يستجدي له حقوق، ومن هنا تأتي مسألة السلطة في قوامة الرجل على المرأة. ويضيف الشيخ بسام جرار: "دائماً القيام بالوظيفة، أي تأدية الواجب يستجدي له حقوقاً. ومثلاً في أي مجتمع بشري الأكثر واجبات هو رئيس الدولة، لذلك هو له حقوق إذا قام بالواجب، وبالتالي الشيء نفسه في البيت، إذا يكبر الأولاد ويلاحظون أن الأم والأب قائمان بالواجبات، يصبح لديهم سلطة على أبنائهم،

ولنفرض أن الأولاد اكتشفوا أن الأم والأب لم يقوموا بالواجبات، تنتهي سلطتهم، الشيء نفسه في المدرسة، الطلاب يشعرون أن المدير أو المعلم مخلص يقوم بواجبه، يصبح له سلطة والعكس. إذن السلطة تنتج عن القيام بالواجب“، مؤكداً أن سلطة الرجل على المرأة مقرونة بأدائه لواجبه في الإنفاق والرعاية والحماية.

بالمحصلة، نجد أن الشيخ بسام جرار يرى أن القوامة هي حق للمرأة على الرجل، ويشمل هذا الحق خدمة الرجل للمرأة ورعايته لها، ويترتب على هذا الحق سلطة للرجل على المرأة.^{٥٩٤}

الموقف الخامس

جاء من قبل المبحوثة القاضية الشرعية خلود الفقيه، التي ترى أن آية القوامة تختص في القوامة المالية، وهذا وفقاً لقوانين المحاكم الشرعية المطبق في الضفة الغربية. وتضيف عن القوامة: ”أي بمعنى الإنفاق، بهذا الجانب فقط، وهذا واضح في الآية (بما أنفقوا) فهي واضحة“، مضيفة أن الأصل في العلاقة الزوجية التشارك والمساواة في الكرامة الإنسانية، مؤكدة عدم وجود تابع ومتبوع، وسيد ومسود في علاقة الرجل بالمرأة، إذ تقول ”هذا كلام سيئ“...، ”فالمرأة غير مكلفة بالطبخ والتنظيف، وخدمة زوجها غير مطلوبة أبداً، والرجل مجبر على إحضار خادمة للمرأة!“.

الموقف السادس

فقد جاءت به المبحوثة الأنسة ختام عواطة، التي ترى أن ”القوامة ليست مقتصرة على الرجل بل مرتبطة بالمرأة والرجل معاً، فهي مسؤولية كل من الرجل والمرأة وواجب كل منهما تجاه الآخر“. وتضيف أنها لا ترى أن الدين الإسلامي مجحف بحق المرأة، بل ترى أن تفسير الدين هو المجحف بحقها، لأن الآيات القرآنية تم تفسيرها من منظور شرقي رجولي وفقاً لرؤية المفسر الإسلامي الرجل المتأثر بهذه الثقافة،

ولأن المفسرين لا يأخذون بعين الاعتبار الظروف المتغيرة. وتضيف: "وبالتالي فهم لا يقومون بقياس اختلاف الظروف أو قراءة الظروف السابقة ومقارنتها بالوضع الحالي، ويجب العودة إلى أسباب نزول الآيات، لأن السياق الاجتماعي مختلف ويعطي تفسيراً مختلفاً أيضاً".

ونخلص في هذه الإجابات إلى أن المبحوثين والمبחות، كانت مواقفهم الثقافية متباينة في فهمهم لنص آية القوامة، من اعتبارها:

١. إدارة وإشراف الرجل ونفقته على المرأة والأسرة.
٢. مقتصرة على تولي الزوج مهمة الإنفاق على الزوجة والأسرة.
٣. مقتصرة على التفقه الديني، والإدارة الدينية للأسرة.
٤. خدمة الرجل للمرأة، وحمايتها والقيام على شؤونها.
٥. حق للمرأة على الرجل يؤدي إلى منح الرجل سلطة على المرأة.
٦. أمر يخص كلا الجنسين، بلا تمييز.

وبما أن السؤال الأول كان حول وجهة نظر المبحوث/ة في تفسير النص "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا" فقد أجاب أربعة مبحوثين من الرجال فقط حول مفهوم التفصيل الوارد في الآية (الشيخ بسام جرار، الشيخ عماد القاضي، المفتي محمد سعيد صلاح، الشيخ خميس عابدة).

وقد اختلفت تحليلاتهم ورؤيتهم كما يلي:

يتفق الشيخ جرار والشيخ خميس عابدة على أن التفصيل الوارد في الآية ليس المقصود به أفضلية الرجال على النساء. إذ يقول الشيخ بسام جرار، لم يرد في الآية أن الرجال قوامون "بما فضلهم الله عليهن" بل ورد "بما فضل الله بعضهم على بعض"، فمعنى "الفضل في اللغة الزيادة، فلدى الرجل زيادات ولدى النساء زيادات، بمعنى كل زيادة

هي من أجل قضية وظيفية، فإذن لدى النساء خصائص يزدن فيها على الرجال والعكس كذلك“.

وأوضح الشيخ بسام جرار أن هذا يؤدي إلى التقسيم الوظيفي بين الرجل والمرأة. ويضيف أن هناك أموراً تفضل المرأة بها الرجل، كما أن هناك أموراً الرجال يفضلون بها النساء. ويتفق مع هذا الطرح الشيخ خميس عابدة، ولكنه يرى أن النصوص القرآنية تفضل النساء على الرجال، من خلال التساؤل الذي طرحه عليّ وهو: ”بما أن الرجل قائم على خدمة المرأة، فمن هو الأفضل، الخادم أو المخدم؟“.

ومن خلال هذا التساؤل يرى الشيخ خميس عابدة أن المخدم أفضل من الخادم، إذ يقول: ”لأن مفهوم القوامة يعطي المرأة نوعاً من الاحترام ونوعاً من التكريم المميز وليس العكس. فإذا ما تخلى الزوج عن واجبه بالنفقة، فإن ذلك يسلبه حق القوامة ...“^{٩٥}.

وينتقد الشيخ خميس عابدة مسألة حصر القوامة بقضية النفقة، لأننا نجد في بعض الأحيان أن النفقة ليست فقط من تخصص الرجال، فأحياناً تقوم بها النساء، وبالتالي فالأصل بالقوامة أن الذي يوفر الخدمة هو الرجل. إذ يقول: ”فالرجل هو الذي يوفر الخدمة للمرأة، فهو يرعاها وينفق عليها ويدافع عنها“. وعندما تقوم المرأة بالنفقة، يرى الشيخ خميس عابدة أن المرأة متفضلة في هذه الحالة على الرجل، لأنه قوّم، فيجب أن يخدم. أما الرجل، عندما ينفق فهو ليس متفضل على المرأة، بل واجبه أن ينفق. ويضيف الشيخ عابدة ”إذا كانت المرأة غنية أو تعمل أو صاحبة نفقة، وهي التي تنفق على زوجها أو تساعده في النفقة، فإن فضلها يصبح فضلين، فضلها مضاعف لأنها تنفق، وبكونها تنفق فهي متفضلة، وباعتبار النفقة غير مطلوبة منها فهي متفضلة، وفضلها مضاعف. إذن، ومن هنا نجد أن القوامة هي فضل للمرأة على الرجل، وليست تفضلاً من الرجل على المرأة. فهي عليه واجبة“.

أما الشيخ عماد القاضي، فهو يرى أن الدين الإسلامي جاء ليتناسب مع فطرة وطبيعة كلا الجنسين المختلفة، مضيفاً أن اختلاف طبيعة الرجل عن المرأة مثبت علمياً، من خلال أدلة علمية قدمها الشيخ عماد القاضي، تشير إلى ذلك الاختلاف، وقد وردت في كتب علم النفس التطوري وغيرها، مشيراً إلى اختلاف الهرمونات بين الذكر والأنثى،^{٩٦} ويتفق معه في هذا الطرح الشيخ بسام جرار. ومن هنا يرى الشيخ عماد أن القوامة هي صفة ملزمة للرجل مع أن للمرأة جانباً من القوامة في شؤون المال، إذا كانت هي المنفقة. ويرى الشيخ عماد القاضي أن ما يترتب على المرأة هو الطاعة لزوجها كما ذكرت سابقاً.

أما المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح، فهو يرى "أن الإسلام جعل القوامة للرجل لأن المرأة كانت قبل الإسلام لا كيان ولا وجود لها على وجه الأرض، فقد كانت سلعة تباع، وتورث، وتسبى، فجاء الإسلام ورفع من مكانة المرأة، فأصبحت شريكة للرجل، كما قال عليه السلام "النساء شقائق الرجال". ويكمل: "بما أن المرأة كانت في الجاهلية لا وجود لها، فالأصل أن يكون لها من يوجهها، فجعلت القوامة للرجل، لتوجيه المرأة التي عاشت بلا كيان، فانتقلت إلى كيانها واحترامها ووجودها كشريكة في المجتمع".

ويعارض المفتي الشيخ محمد صلاح من يظن أن القوامة تعني السيطرة والسلطة، إذ يقول في هذا: "لأن الله عز وجل بين القوامة بأمرين اثنين، الأول: بما فضل الله بعضهم على بعض، وكما قالت السيدة مريم عليها السلام (وليس الذكر كالأنثى). فللذكر صفات وميزات، وللأنثى صفات وميزات، لذلك جعل الله سبحانه وتعالى الرجل هو الراعي، ثم الثانية: بما أنفقوا، فالرجل كانت قوامته على المرأة لأنه المنفق الأول، والمرأة لا مال لها أصلاً قبل الإسلام، ولا وجود، فحفظت بقوامة الرجل عليها". أما في الوقت الحاضر، يرى المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح: "أن المرأة تعمل كما يعمل الرجل، وتجني المال كما يجني الرجل، فقوامة الإنفاق هنا انتهت، لأن الرجل غير منفق، إلا إذا كان هو المنفق، وهي لا تعمل، فإذا تركزت القوامة على دعامين التفضيل والإنفاق، الآن الرجال متساوون

في الإنفاق مع النساء، إذن أصبحت قوامة اليوم ليست كقوامة الأمس، قوامة الأمس شاملة لكل جوانب الحياة، بينما قوامة اليوم هي الحياة التكاملية بين الزوجين لا التفاضلية، التفاضل عند الله تبارك وتعالى، وفي الدنيا تتساوى الأوضاع والأحوال.

الإجابة عن السؤال الثاني:

ما معنى النشوز؟ ومن هي الزوجة الناشز؟ "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ" (النساء / ٣٤).

جاءت مواقف المبحوثين والمبחותات مختلفة ومتباينة في تعريف نشوز الزوجة، فقد عبر المبحوثين والمبחותات عن سيع وجهات نظر مختلفة في تفسير مفهوم نشوز الزوجة، أو في تحديدهم لأسباب نشوز الزوجة.

الموقف الأول

لقد اتفق أربعة من المبحوثين والمبחותات، اثنان من الرجال وامرأتان على ربط مفهوم نشوز الزوجة بعدم طاعتها لزوجها فيما لا يخالف نصاً شرعياً، أو ما لا يخالف أوامر الدين ونواهيه. وهؤلاء المبحوثون والمبחותات، هم: الشيخ يوسف دعيس، الشيخ عماد القاضي، الواعظة جاودة عاشور، القاضية الشرعية خلود الفقيه.

فقد أوضحت القاضية الشرعية خلود الفقيه أن الناشز، هي التي لا تطيع زوجها فيما لا يعارض نصاً شرعياً، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فنشوز الزوجة مثل أن تخرج المرأة من البيت دون إذن من زوجها، هذا على الرغم من أن القاضية خلود الفقيه، كانت قد أوضحت في إجابتها عن السؤال الأول أن العلاقة الزوجية لا تحكمها علاقات رئيس ومرئوس وتابع ومتبوع. والتساؤل هنا: ألا يفيد هذا المعنى في تعريفها للنشوز بأن المرأة تابعة للرجل؟

أما الشيخ يوسف دعيس فقد عرف المرأة الناشز: "هي التي ترفض طاعة زوجها بما له من حقوق عليها دون مبرر شرعي معقول، كأن تخرج من بيته دون سبب شرعي أو قانوني أو دون إذنه في غيابه، أو هجرانها لفراش الزوجية دون سبب أو مبرر شرعي معقول".

أما الواعظة جاودة عاشور: فقد اتفقت مع المبحوثين السابق ذكرهم بأن المرأة الناشز هي التي لا تطيع زوجها، موضحة عدم طاعة الزوجة لزوجها بالأمر التالية:

١. خروج المرأة من المنزل دون إذن زوجها.
٢. عدم إعطاء الزوج الحق في فراش الزوجية.
٣. عدم طاعة الزوج فيما أمر ونهى، ولكن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.
٤. عدم احترام الميثاق المتبادل بين الزوجين الذي اقتضى المودة والرحمة والإحسان، والاطمئنان، كأن تدخل المرأة على منزله بعض الأشخاص من الذين لا يرغب فيهم دون إذنه. وتضيف المبحوثة على تلك المواصفات: "الناشز هي أيضاً التي تخون زوجها، وما سبق ذكره هو مقدمات لنشوز المرأة التي لا تطيع زوجها".

أما الشيخ عماد القاضي، فهو يرى أن كلمة النشوز "تعني الارتفاع والعلو والخروج عن المستوى الطبيعي. ونشوز الزوجة هو تصرف المرأة غير الطبيعي الذي يشتمل على علو وتكبر على الزوج، وإذا كان النشوز يبقى على مستوى المشاعر للمرأة المؤمنة وفي داخل نفسها، ولا تظهر ذلك لزوجها وتعامله باحترام وود، فهذا لا يسيء العشرة. فنشوز المرأة في الإسلام هو أن تخرج المرأة عن وظيفتها التي أقرها الإسلام من طاعة الزوج واحترامه". ويضيف: "ومجرد انفعال الزوجة وغضبها أحياناً فلها أن تعبر عنه، أما تحدي الزوج وعصيانه فيما هو مباح، وضمن قدرتها فلا يجوز لها ذلك. فالخالق والرسول

عليه الصلاة والسلام لم يستح أن يأمر المرأة بأن تلبي طلبات زوجها في ظروف صعبة، ولكن ليست بالطبع مستحيلة، والأولى أن ترفض المرأة للرجل ما يطلبه منها بالود والملاطفة، وبالتأكيد أن الله سبحانه وتعالى هو العادل والأعلم بأحوالها عند اضطرارها لمعصية الزوج.

وختاماً لعرض وجهات نظر أصحاب الموقف الأول من نشوز الزوجة، ومن أجل الربط بين إجابات السؤالين الأول والثاني من أسئلة الدراسة، لدى هؤلاء المبحوثين، نجد أن ثلاثة منهم اتفقوا على ربط مفهوم القوامة بالإدارة والإنفاق، وبالتالي جاءت إجابتهم على النشوز بأنه يفيد بعدم طاعة المرأة لزوجها، باستثناء القاضية خلود الفقيه المبحوثة الرابعة كما أوضحت سابقاً.

الموقف الثاني

وقد جاءت به السيدة ساجدة الكايد، بأن المرأة الناشز هي التي "تهين زوجها وتتجاوز عليه". وأن النشوز هو: "استحقار المرأة للرجل"، مضيفة أن الاحترام واجب لكلا الطرفين، فالقوامة تفيد باحترام المرأة للرجل واحترامه لها؛ أي أنهما في موضع مسؤولية.

الموقف الثالث

وقد جاء مشابهاً للموقف السابق مع تباين بسيط، وجاءت به المبحوثة ميسر النوباني، التي تعرف النشوز بأنه "الخروج عن طاعة الزوج والعصيان والتمرد والتكبر والتعالي في الحق الشرعي، وهو عدم التوافق وعدم الاستجابة والرد من أحد الزوجين، فالزواج ترابط وتعاون وتوافق، والنشوز هو خروج عما هو مطلوب في أصول العلاقة الزوجية، وليس عما هو طبيعي، فالطبيعة تتبع النفسية، ومن الممكن أن لا أتوافق في طبيعتي مع زوجي، ولكن هناك أصولاً تحكم العلاقة أوردها القرآن، ويتفق معها كل إنسان؛ سواء من داخل الإسلام أو من خارجه".

وترى المبحوثة ميسّر النوباني، أن النشوز لا يرتبط بالطاعة كما يراها البعض، لأن مفهوم الطاعة في الدين هو القبول، ومطلوب من الزوجة أن تقبل الطرف الآخر، لأن الزواج عبارة عن اتفاق مثل أي اتفاق بين شريكين، هناك أصول لأي اتفاقية، وإذا خرج أحد الأطراف عن هذه الأصول فهو خارج الاتفاق. وعند سؤال المبحوثة حول ماهية أصول العلاقة الزوجية، أجابت: ”التفاهم والاحترام والاتفاق والقبول من كلا الزوجين“، مضيفة أنها لا ترى وجوداً لرئيس ومرئوس في العلاقة الزوجية، مشيرة بحذر إلى أنها لا تطلق هنا حكماً شرعياً، وإنما تعبر فقط عن وجهة نظرها.

الموقف الرابع

جاءت به المبحوثة الأنسة ختام عواطة، التي ترى أنه يجب العودة إلى السياق الذي جاء فيه النص القرآني الذي يتحدث عن نشوز الزوجة، والذي استدعى نزوله. ولم تقدم المبحوثة تفسيراً لنشوز الزوجة، لأنها تؤمن أن الإسلام أقر الكرامة الإنسانية لكلا الزوجين، لا حق لأحدهما في تأديب الآخر فيها، مشيرة إلى ضرورة العودة إلى سبب نزول النص القرآني الذي يتحدث عن نشوز الزوجة.

الموقف الخامس

يرى المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح أن كلمة النشوز تعني عصيان الزوج في فراش الزوجية بالأساس، وخروج المرأة من المنزل ورفضها العودة إليه دون سبب.

إن يقول: ”كانت المرأة غير موجودة قبل الإسلام، إذن ستأتي تشريعات لتهديب حياة المرأة، فجاء الإسلام فأمر الرجل بأن يعظ زوجته، (فعضوهم) والوعظ يكون بالكلام الحسن الطيب إليهن، الذي يطيب النفوس ويهدئ الخواطر، فإن أصرت المرأة على نشوزها، أي عدم الالتزام بما خلقت له، وما استوجبه عقد الزواج، يعني أن المرأة لم تخلق لأن تكون خادمة في البيت، ولكن إذا خدمت زوجها وأولادها فهي متصدقة بهذا،

ولا تجبر بخدمة الزوج ولا الأولاد، حتى اختلف الفقهاء في الرضاعة، فمنهم من قال يحق لها أن تعين مرضعة أو أن تأخذ أجراً، ولكن النشوز المقصود في الآية هو عدم التزام الزوجة لزوجها في الفراش ورفضها، وخشية من أن ينحرف الزوج وهو متزوج، والمرأة أيضاً بهجر زوجها قد تضل، فجاء الإسلام فأمر بالوعظ، فإن لم تتعظ وتقبل، يهجرها الرجل في الفراش تأديباً لها لا تعذيباً، لعلها ترجع.

وهذا الطرح مختلف، فالشيخ هنا لا يتحدث عن إذن خروج، وإنما عن خروج الزوجة بلا عودة لمنزل الزوجية، مضيفاً بهذا الاتجاه "أن الرجل الذي يؤمن للمرأة الحياة الكريمة، فالمرأة تعود للمنزل، ولا أظن أن المرأة المحترمة تترك منزلها وزوجها محترماً. ولكن إذا كان الزوج سيئاً فهي تضطر، فالنشوز ليس كما يتصوره الناس"، مضيفاً أن قضايا نشوز الزوجة كثيرة جداً في المحاكم الشرعية في الضفة الغربية، مؤكداً أنه من النادر جداً أن يحكم بأن المرأة ناشز.

الموقف السادس

أما المفكر الإسلامي الشيخ جرار فقد أفاد بتفسير أو بتأويل مختلف تماماً عن المبحوثين والمبחות في تعريف نشوز الزوجة. فهو يرى أن النشوز "هو ليس فقط عدم الطاعة للزوج لا، وأن هو الانحراف عن الاستقامة مثل أن تسرق المرأة، أن تعتدي على الجيران". ويضيف "من الممكن أن النشوز يحمل معاني واسعة، وأضح فيه أن المرأة غير مستقيمة وكيفية علاج هذه الاستقامة، فهل تعالجها الشرطة مثلاً؟ ليس معقولاً، لذلك تم حصر العلاج بيد الزوج". إذن، فقد توجه الشيخ بسام جرار في رؤيته إلى الاعتقاد أو الاجتهاد بأن المرأة الناشز هي المرأة الخارجة عن القانون حسبما اعتقد.

الموقف السابع

يرى الشيخ خميس عابدة أنه لا وضوح في معنى نشوز الزوجة الوارد في النص القرآني. إذ يقول: "النشوز لغة هو من العلو، وأنا لم أجد

من خلال استقرائي لكتب التفسير وأقوال العلماء، أي وضوح في معنى النشوز، إلا أن يسند للمعنى اللغوي، معنى العلو، أي التعالي على أوامر زوجها. وكأن الزوج هو الأمر الناهي، صاحب الحكمة والفهم، وهي لا تفهم، ومن الحكمة أن المرأة قد تملك العلم والمعرفة مثل الرجل أو أكثر بكثير، منتقداً بعبارته السابقة الذين يعتبرون النشوز بأنه الخروج عن أوامر الزوج من قبل الزوجة.

ويشير الشيخ خميس عابدة "إلى التعريف الذي قدمه لنا الرسول صلى الله عليه وسلم للنشوز في قوله "ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه". ويضيف الشيخ عابدة: "فإذا كان هذا هو المقصود من النشوز، فلا يجوز للزوجة أن تدخل أحداً يكرهه الزوج على منزله وفراشه. البعض من العلماء قال إن معنى النشوز: أن ترفض الزوجة العلاقة الزوجية (الفراش) مع زوجها، فهل من المعقول أن يكون العقاب من جنس ما تحبه المرأة؟! هي تقول له لا أريدك، وهو يعاقبها بأن يهجرها في المضجع؟". ويتساءل الشيخ عابدة تساؤلاً آخر، إذ يقول: "وأريد أن أسأل من يقول أن الناشز هي التي ترفض إقامة علاقة مع زوجها"، ويجيب: "لا يعقل أن يكون العقاب من نوع ما تحبه المرأة. إذا كان هذا معنى النشوز، بهذا المفهوم، إذا امتنع الرجل عن الزوجة، ولم يرد العلاقة معها، ماذا تفعل؟ ماذا تصنع؟ هل تذهب فتشتكيه للقاضي، أم ماذا تفعل؟". إن قيام الشيخ خميس عابدة بطرح تساؤل كهذا يشير إلى محاولة فهمه للنص القرآني بناءً على العدالة التي أقرها الدين الإسلامي بالتعامل مع كلا الجنسين.

ثم أضاف الشيخ خميس عابدة: "وإذا كان مفهوم النشوز هو الارتفاع عن طاعة الزوج، فيماذا تتحقق طاعته؟ وما هي القوانين الفرعية التي يجب على المرأة أن تطيعه بها، وتعتبر بالمخالفة هي مرتفعة عنها؟ أن تغسل له؟ هذا ليس مطلوباً في الشرع. أن تطبخ له؟ ليس مطلوباً في الشرع. حتى أن ترضع أولاده، فإنه من حقها أن تأخذ أجراً بدل الرضاعة؟ فما هو معنى الارتفاع عن الطاعة؟ إذا كان الارتفاع عن الطاعة هو الامتناع عن الفراش، فكيف تعاقب الزوجة من جنس ما تحب، إذن لا يمكن أن

يكون هذا هو معنى النشوز بهذا الفهم“. وفقاً للتساؤلات التي طرحها الشيخ عابدة، والتي نستنتج منها أن هناك اجتهاداً آخر في محاولة فهم معنى النشوز الوارد في النص القرآني.

وانتقل الشيخ عابدة لمناقشة أو الاجتهاد في التعريف الذي قدمته السنة النبوية لنشوز الزوجة، فيقول: “فالنبي عليه السلام عندما وضح النشوز بأن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، إذن، فالنشوز قضية تتعلق بالفاحشة، من هنا لا يمكن الحل أن يكون فيه موعظة أو هجران بالفرش. أما قضية “واضربوهن”، فأنا موافق على شيء اسمه ضرب إذا فهمنا معنى النشوز، وذلك لما قاله الرسول، صلى الله عليه وسلم: “لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه” فمن هذا المقصود؟ فمثلاً، هو لا يريد أن يدخل عليها أبوها أو أمها أو أخوها، وهنا لا يمكن للدين أن يجعل النشوز في قطع الأرحام؛ فالدين لا يسمح لي بأن أعاقب زوجتي بقطع الأرحام. وإذا كان المفهوم فيه الفاحشة فلا تنفع الموعظة هنا. وإذا كان المقصود فيه الارتفاع عن الأوامر، فما هي الأوامر المطلوب أن تفعلها الزوجة، أو لا تفعلها؟“.

إلى هنا قدم لنا الشيخ عابدة تساؤلات حول المعنى المقصود به من النشوز، ووفقاً لما جاء أعلاه، يتبين لنا أنه تم تفنيد معظم التفسيرات السابقة الذكر من قبل المبحوثين والمبחות حول معنى النشوز، إضافة إلى تفنيد اعتبار خروج المرأة من دون إذن زوجها نشوزاً، إذ يقول: “إذا أردنا أن نستثني بعض الأمور، ونجعل منها أوامر كبيرة، ونقول: لقد خرجت المرأة بغير إذن من زوجها اليوم، فهي ناشز”، فقال الشيخ خميس عابدة، بتأثر واضح: “أقول هنا، لا. الدين ليس قاصراً إلى هذه الدرجة؛ الدين لا يقتصر على امرأة كانت تخرج للدراسة أو العمل أو غيره، وفجأة تريد أن تحبسها. لا أظن أن الدين يقبل هذا المعنى القاصر“.

استنتج من ذلك، ومن خلال تلك المناقشات القيّمة والمطوّلة التي قدمها الشيخ خميس عابدة للتعريفات الواردة لنشوز الزوجة، أنه يعتقد بعدم وجود تعريف أو تفسير واضح لمعنى نشوز للزوجة في الدين، بسبب عدم الوضوح في تفسير المفهوم.

ومع هذا التفسير الأخير أو وجهة النظر الأخيرة، في معنى نشوز الزوجة، يكون الشيخ خميس عابدة، قد ناقش إجابات المبحوثين والمبحوثات السابق ذكرهم، دون معرفته بهم أو بوجهات نظرهم، ويشير هذا إلى إطلاعه على الآراء التي أوردها علماء الدين في تعريفهم لنشوز الزوجة. ومن الجدير ذكره، أن الشيخ عابدة اتخذ هذه المناقشة على محمل الجد لمدة تزيد على ساعتين، تطرق فيها إلى نصوص أخرى تخص كلا الجنسين منتقداً التفسير الخاطئ لها، ومساهما في منحي معرفة واجتهادا مختلفاً متنوراً، مبنياً على التشكيك والتساؤل، ومنطلقاً من العدالة الإلهية الراضة لظلم جنس على حساب الآخر.

الإجابة عن السؤال الثالث

ما هو تفسيرك لضرب الزوجات في هذه الآية الكريمة؟ وهل يحق للرجل أن يقوم بضرب زوجته إذا كانت ناشزاً، كما جاء في الآية الكريمة؟ وما موقفك الشخصي من ضرب النساء؟ "وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً" (النساء / ٣٤).

لقد اتفق ثمانية من المبحوثين والمبحوثات على جواز ضرب المرأة الناشز. ولكن مواقفهم تباينت في تفسيرهم لمعنى الضرب الوارد في النص القرآني. ولقد رفض اثنان من المبحوثين والمبحوثات ضرب المرأة في أي حال من الأحوال. وبالنسبة لمواقف المبحوثين والمبحوثات المؤدين لعقوبة الضرب الواردة في الآية القرآنية، فقد جاءت تفسيرات معنى "واضربوهن" كالآتي:

الموقف الأول

أشارت مبحوثة واحدة وهي السيدة ميسر النوباني إلى أن معنى الضرب الوارد في النص القرآني لا يشير إلى الضرب بالمعنى المعروف، وإنما يفيد بإعطاء المرأة إشارة أو تنبيهاً فقط.

إن تقول "حقيقة هذه الكلمة (واضربوهن) -حسب ما أملك من معلومات- أن العبارة هنا تأتي باتجاه ديني وليس المقصود بها الضرب والعنف، فالضرب هنا يعني أن يعطيها زوجها إشارة أنها وصلت الحد، ولا يعني ذلك إرهابها بالضرب، لأن تفسير الضرب يفيد بأن لا يؤذي زوجته، وبالتالي عدم لمسها، وهنا جاء تفسير خاطئ لهذه الكلمة، التي تفيد التنبيه فقط، فالإسلام كرم المرأة، وأعطى الرجل المسؤولية مثلاً بأن يحضر لزوجته خادمة، فمن المستحيل أن يطالب الإسلام الرجل بإحضار خادمة لزوجته، وأن يطالبه كذلك بإهانتها وضربها، إذن هذه العبارة ليست إهانة، وإنما فقط للتنبيه". بالمحصلة نجد أن الموقف الأول من فهم النص القرآني يفيد بأن معنى الضرب هو الإشارة أو التنبيه لا أكثر.

الموقف الثاني

اتفقت إجابات ثمانية من المبحوثين والمبחות، على تعريف الضرب الوارد في الآية القرآنية، بمعنى العقوبة الجسدية أو التنبيه عبر لمس جسد المرأة، مع اختلافهم في وصف هذه العقوبة أو هذا التنبيه ابتداءً من وخز المرأة بالسواك، وانتهاء بالضرب الذي لا يكسر عظماً. (الواعظة جاودة عاشور، المفتي الشيخ محمد صلاح، القاضية الشرعية خلود الفقيه، السيدة ساجدة الكايد، الشيخ عماد القاضي، الشيخ بسام جران، الشيخ يوسف دعيس، الأنسة ختام عواطة).

معنى الضرب بالنسبة للمبحوثين والمبחות السابق ذكرهم

تفسر الواعظة جاودة عاشور الضرب الوارد في النص القرآني، "بأن لا يكون الضرب على الوجه، والقصد به التخويف وليس الضرر المؤذي، نعم يحق للرجل ضرب زوجته إذا كانت ناشزاً، ولكن وفقاً لدرجة النشوز، فأقصى درجات النشوز هي الخيانة الزوجية، الناس تأخذ موقفاً من الدين الإسلامي لأنه يقر تأديب الزوجة وضربها، ولكن نحن نتحدث عن المرأة الناشز التي لا تطيع زوجها، والتي تحمل مقومات النشوز".

وتضيف الواعظة جاودة عاشور "أحياناً في نساء لا تطيع ولا تهدأ إلا بالضرب، وبخاصة الزوجة التي تستحق زوجه". وتتفق معها السيدة ساجدة الكايد بوجود نوع من النساء الذي يستحق الضرب، وبخاصة المرأة التي تهين كرامة زوجها.

على الرغم من أن الواعظة جاودة عاشور عند تفسيرها لضرب الزوجة في الإسلام، ذكرت قصة النبي أيوب الذي خرجت امرأته عن طوعه، إذ خرجت دون إذنه وتأخرت عليه، فحلف أن يجلدّها ثمانين جلدة، ورحمة بها ضربها برزمة قش من البقوليات.

أما القاضية خلود الفقيه فقد ذكرت قصة النبي أيوب ذاتها، بقولها "إنه ضرب زوجته بمائة قشة". وبالنسبة للضرب الوارد في النص القرآني ترى المبحوثة أنه "ليس انتقاصاً لكرامة المرأة، وليس إهانة لها، وإنما هو نوع من التنبيه، فلم يذكر عن الصحابة أو الرسول صلى الله عليه وسلم أنه يوجد أي نوع من الضرب، بل على العكس، الأحاديث تكرم المرأة مثل الحديث النبوي: "ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم"، فالزوج إذا ضرب زوجته بقشة لا تأثير لذلك، سوى نوع من الموعظة أو التنبيه بموضوع ما".

أما المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح، فقد أوضح أن الضرب هو الدرجة الثالثة في علاج نشوز الزوجة، موضحاً أنه "ضرب تأنيب لا ضرب تعذيب، وليس من باب الإهانة والمذلة، بل من باب الإرشاد والتوجيه، فهو ضرب للتأنيب لا للتعذيب وللتذكير ولا للتنكيل والتكسير".

وبالنسبة للشيخ عماد القاضي، فهو يرى "أن المرأة التي تستحق التأنيب هي المرأة الناشز الخارجة عن طاعة زوجها، ورعاية بيتها وأطفالها، والضرب يأتي بعد عملية الوعظ والنصح للمرأة بالعدول عن نشوزها وبعد الهجر بالفراش، وإذا لم يصلح حالها يأتي العلاج بالضرب، وهو ضرب غير مبرح لا يجوز فيه كسر ولا ضرر، وأن لا يكون على الوجه، فهو نوع من لفت النظر للمرأة". ويضيف قائلاً: "أما عن رأيي

الشخصي، فأنا أرى أن يكون في استخدام الضرب حكمة عند الرجل، فمن النساء من يصلحها الضرب، ومنهن من يزيد الأمر سوءاً، وأحياناً كثيرة تكون سلبية الضرب لا تذكر أمام هدم أسرة وتشتيت الأطفال.

أما الشيخ بسام جرار فقد أورد معنى الضرب من خلال الاهتمام بثلاث مسائل أولاهها: "أن الضرب غير مبرح، لأن النبي قال إنه ضرب غير مبرح، ومن المعروف أن الرسول هو الذي يشرح تعاليم القرآن مثل "وأقيموا الصلاة"، فالرسول أوضح كيفية الصلاة. والمسألة الثانية: "أن الأصل أن يكون الضرب خياراً أخيراً لحل مشكلة، وفقاً لنوعية الناس، ممكن من النساء لا ترتدع إلا بهذا الأسلوب".^{٩٧} والمسألة الثالثة: قول الرسول "لا يضرب خياركم"، فإذا لم يجد الضرب نفعاً ليس معناه أن يستمر الضرب. كما قال الشيخ بسام جرار.

أما القائم بأعمال قاضي القضاة الشرعيين يوسف دعيس، فقد أوضح أن الضرب الوارد في النص القرآني "يعتبر من آخر سبل علاج المرأة الناشز الذي يدل على تقصيرها، وبهدف إصلاح نفسها، والذي يكون بأبسط الدرجات؛ أي كدفع الرجل للمرأة بظاهر يده، وليس أن يمسه سيّطاً أو عصياً، لأن الإسلام عندما أقام الحياة الزوجية أقامها لإرساء المحبة والرحمة والسكن، فهو دفع من أجل التنبيه".

أما المبحوثة الأنسة ختام عواطة، فقد أوضحت قائلة "أنا من تتبعي للموضوع أجد أن هناك مراحل لمعالجة النشوز، فالمعالجة هنا شيء تدريجي وتستخدم خطوات عدة. وعند الوصول للضرب، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتكلم عن سعف النخل، والمقصود فيه ليس الإيذاء بقدر إعلام الآخر بالانزعاج من شيء، لذلك فالآية مرتهنة بتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الممكن أنها جاءت لظرف خاص". وتؤكد المبحوثة بشدة مضيئة "أنه لا يوجد أي إنسان، لا رجل ولا امرأة، يستحق أن يضرب بغض النظر عما هو السبب، ولا حتى بسعف النخل ولا بقشة، فالضرب ليس حلاً لأي إنسان".

بالمحصلة، أود أن أُلخص مواصفات الضرب التي تباينت في عرض المبحوثين والمبحوثات لها:

١. الضرب بقشة، يفيد التنبيه.
٢. الضرب الجسدي دون الوجه.
٣. الضرب الذي لا كسر فيه ولا ضرر ولا يكون على الوجه.
٤. ضرب غير مبرح.
٥. الضرب مثل دفع بظهر اليد.
٦. الضرب دون قيود، حسب حاجة المرأة.
٧. الضرب بسعف النخل.

وبالنسبة للمواقف الشخصية للمبحوثين من قضية ضرب الزوجات:

يرفض كل من الأنسة ختام عواطة، والشيخ خميس عابدة، والشيخ محمد سعيد صلاح، والشيخ يوسف دعيس، والقاضية خلود الفقيه، والسيدة ميسر النوباني، اللجوء للحل الذي يفيد بضرب المرأة وتعنيفها في أي حال من الأحوال. ويتفق كل من الواعظة جاودة عاشور، والسيدة ساجدة الكايد، والشيخ عماد القاضي، والشيخ بسام جرار، على أن اللجوء للضرب هو خيار أخير في حالة الشذوذ عن أصل العلاقة الزوجية المبني على الاحترام والتفاهم والحب.

أما الرأي المخالف والمختلف فقد جاء به الشيخ خميس عابدة، الذي قدم تأويلاً جديداً لما ورد في آية القوامة، بعدم تأييده لوجود عقوبة تنص على ضرب الزوجة بتاتا، من خلال عدم وجود تعريف واضح لنشوز الزوجة أولاً، وثانياً: من خلال مناقشته التالية لما جاء بالنص القرآني بتساؤلات حول مفهوم الضرب الوارد في "واضربوهن"، إذ يتساءل الشيخ ويجيب بنفسه:

”الضرب ما هو؟ إنه عقوبة، ما معنى العقوبة؟ هي إحداث ألم مادي أو معنوي، فالحرمان مثلاً عقوبة، وكذلك الضرب عقوبة. وهكذا فكلية ”واضربوهن“ نص صريح يجيز الضرب، إذا، شرع الإسلام الضرب. ولكن ما هي العقوبة بالتحديد؟ وما هو الأمر الذي استدعى هذه العقوبة؟ وما هو نوع هذه العقوبة؟ حدد لي المخالفة، ومقابلها العقوبة بالضبط. فهل نقول مثلاً: إذا لم أغسل شيئاً في مقابلة لطمة؟ إذا لم أطبخ هناك جلد؟ حدد لي ما هي العقوبة، ومن هو المؤهل للضرب“.

ويضيف الشيخ عابده: ”البعض قال أن يضربها بسواك. هل يعقل أن يكون مفهوم ضرب السواك هو اسمه ”ضرب“؟ إذن، أرى في ذلك نوعاً من الاستخفاف بمفهوم الضرب“. ويكمل: ”هل تذهب المرأة للقاضي لتشتكي لأن زوجها ضربها بسواك؟ وما معنى غير مبرح؟ فكلية الضرب تعني الضرب. يجب تحديد العقوبة، نوع الضرب، التأهيل للضرب، من يشهد على هذا الضرب. لذلك لا يوجد تحديد لأي من هذه الأمور في الدين. فالنتيجة لا يوجد ضرب في الدين، لأن كل هذا يشير إلى انتفاء وجود هذه العوامل، وبالتالي يتم انتفاء الضرب. فإذا انتفى عدم وجود تحديد للمخالفة، وكيفية العقوبة، ومن يضرب، ومن يشهد، وممكن أن تكون المرأة أقوى من الرجل وتضربه. إذن لا يوجد معنى لعقوبة الضرب“.

ويضيف الشيخ خميس عابدة: ”وإذا أكملنا الآية بعد ”واضربوهن“، (فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً) وإذا لم تطع؟ بيعثن حكماً من أهله، بمعنى أنه إذا وصل الحد إلى الضرب، فإنه من الممكن أن تنتهي العلاقة الزوجية. ثم إن مقولة (حق الرجل في تأديب زوجته) أرفضها تماماً، ولا يعطى حق للرجل في ضرب الزوجة، لأنه إذا ضربها فإنه يحق لها أن تطلب الطلاق والتفريق للنزاع والشقاق. فالوصول إلى الضرب هو طريق للطلاق، إلا إذا تنازلت هي عن الطلاق، ورضيت أن تضرب“.

وأثناء عرض الشيخ لاجتهاده قمت بسؤاله حول رأيه في رجل ضرب زوجته لأنها أهانتته أو أهانت أسرته؟ قال: "وأنا أسأل هذا الرجل: إذا أنت أهنت أهلها، من الذي سيضربك؟ أليس الدين عدلاً؟ بمعنى، إذا كان الدين قد أعطى الحق للزوج بأن يكون قاضياً وجلاًداً على الزوجة، لأنه هو صاحب القوامة عليها؟ ليعطي نفسه الحق أن يكون القاضي والجلاد معاً... أين العدالة إذن؟ الدين يرفض ذلك تماماً، وهذا مستحيل. لأن الأساس هو تطبيق قاعدة العدل أولاً. لذلك، أعود لأسأل: ما هو نوع المخالفة التي تستحق الضرب؟ وأجيب ملخصاً: لم تحدد الآية نوع المخالفة. وعليه، تعتبر هذه العقوبة لاغية تماماً. وبالعودة إلى نظام العقوبات في الإسلام، فإن المخالفات واضحة، والعقوبات واضحة أيضاً". ويذكر الشيخ أمثلة عدة على تلك المخالفات والعقوبات مثل: قطع يد السارق والسارقة، جلد الزانية والزاني، وحتى فقاً العين مقابله وفقاً عين الفاعل، وغيرها من المخالفات والعقوبات المحددة شرعاً بالقرآن والسنة. فوفقاً للشيخ عابدة، فإن هذه مخالفات حقيقية وردت في الدين الإسلامي، فما هي المخالفات التي يسمح للزوج بمعاينة زوجته عليها، يتساءل الشيخ عابدة، ويضيف: "ومن المؤكد أن يكون مقابل تلك المخالفات مخالفات يقوم بها الرجل، فهل يسمح للمرأة بمعاينته عليها وضربه؟ الضرب يعني الحق بطلب الطلاق". ويضيف موجهاً كلامه للزوج: "حاول الإصلاح قبل أن تصل للضرب، وكما لا يكون هناك سبب وحق للزوجة بطلب الطلاق. إذن، لا يوجد ضرب، وإن رضيت الزوجة أن تضرب فهي مشكلتها الخاصة"، موضحاً أن الضرب يمكن أن يتسبب بموت المرأة، وأن الدين لا يعطي الرجل هذا الحق.

وختاماً لهذا الاجتهاد أو التأويل الجديد لما ورد في آية القوامة، تتبين أهمية هذه الدراسة بالكشف عن وجهات نظر واجتهادات تطرح جدلاً دينياً مهماً حول مسألة حق الزوج في ضرب زوجته.

الإجابة عن السؤال الرابع

ماذا يجب أن تفعل المرأة في حالة نشوز زوجها؟ (من قبيل إهماله

لمتطلبات منزله وأولاده، أو ضياعه في السكر والخمر، أو أنه رجل معاق عقلياً)، هل يحق له ضرب زوجته إذا لم تطع مثل رجل كهذا؟ الوارد في النص القرآني:

”وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...” (النساء/ ١٢٨).

وهل يحق للزوجة، في حالة تعرضها للضرب من قبل زوجها، أن تدافع عن نفسها لرفع الاعتداء عنها؟ فوفقاً لبعض المصادر الدينية،^{٩٨} التي أقرت أنه من حق المرأة الدفاع عن نفسها عند تعرضها للضرب من قبل زوجها، أن تقوم بضربه هي أيضاً؟ ما رأيكم بهذا؟

موقف المبحوثين والمبحوثات من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة

الموقف الأول

لقد اتفق المبحوثون -الشيخ يوسف دعيس، والواعظة جاودة عاشور، والشيخ بسام جرار- على أن مثل رجل كهذا لا طاعة له من قبل زوجته، وقد أوضح الشيخ يوسف دعيس أن ”هذا أمر مختلف عن القوامة، لأن القوامة هي صفة ملزمة للرجل، وإن قصر هذا الرجل فيحاسب علي تقصيره في تحمل المسؤولية، فعندما وجد عمر بن الخطاب رجلاً معتكفاً بالمسجد ضربه وقال له إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة“. أما الطاعة وفقاً للشيخ يوسف دعيس، فقد أوضح أنه عند تقصير الرجل بحقوق زوجته، فلا طاعة له، موضحاً أن هذا مقر به في قانون الأحوال الشخصية المطبق في الضفة الغربية، مبيناً أن ”هناك بنداً في قوانين الأحوال الشخصية تستطيع به المرأة أن تطلب الانفصال إذا كان زوجها يسيء لها بالكلمة، لذلك فالضرب ممنوع تماماً في قانون الأحوال الشخصية، فهذه القوانين أعطت مساحة واسعة للمرأة أن تطلب تفريقاً من القاضي الشرعي إذا كان هناك مبرر شرعي حتى لو أساء زوجها

عشرتها بالكلمة، وحتى عندما يطلبها للطاعة تستطيع إثبات أنه سيئ العشرة فلا طاعة له عليها، وتستطيع أن توقف دعوى الطاعة بدعوى النزاع والشقاق حتى يبت بها“.

أما الواعظة جاودة عاشور، فقد قالت: ”إن الرجل الناشز لا طاعة له، ولكنه قوَام قوامة احترام وليس طاعة، فعلى زوجته أن تكلمه بالكلمة الحسنی“.^{٩٩}

الموقف الثاني

وقد اتفق خمسة من المبحوثين على أن الرجل الناشز لا قوامة له على المرأة، وهم السيدة ميسّر النوباني، والقاضية الشرعية السيدة خلود الفقيه، والمفتي الشيخ محمد سعيد صلاح، والسيدة ساجدة كايد، والشيخ بسام جرار.

إذ تقول السيدة ميسّر النوباني ”لا يوجد قوامة لإنسان لم يقم بمسؤوليته، ويحق للزوجة أن تنفصل عنه مباشرة، فمثلاً يحق لها الانفصال إذا لم يؤمن لها الزوج منزلاً شرعياً، فالرجل يُحاسب مثل المرأة ...، حتى لو قام بمسؤوليته بالإنفاق ولا يعامل زوجته جيداً يحق لها الانفصال“.

أما القاضية خلود الفقيه، فتقول: ”لا يبقى للرجل قوامة لأن القوامة مرتبطة بالإنفاق، المرأة غير ملزمة بأي شيء، فعقد الزواج حقوق وواجبات، كل حق مقابله واجب“.

أما الشيخ المفتي محمد سعيد صلاح، فقد أورد في المقابلة أن القوامة هي للرجل التقى الملتزم العارف بما له وما عليه، أما الرجل الذي يسيء للمرأة، ويهجر بيت الزوجية، ويترك زوجته، أو أنه لا ينفق يصبح هو الناشز. ويضيف ”يوجد عندنا في المجتمع حالات عدة المرأة هي التي تعمل وهو لا يعمل، المرأة تنفق وهو لا ينفق، وبالطبع لها القرار في الأسرة بما أنها المنفقة، وذلك أكيد فهي شريكة للرجل منذ اللحظة الأولى، ولها كلمة مع الرجل، وهذا ما أقره الإسلام“.^{١٠٠}

ويضيف الشيخ صلاح: "نحن الرجال والنساء متساوون في القرار الأسري بكل تأكيد، فالأصل أنه شرعاً لا يحق للزوج أن يفعل شيئاً في البيت دون استشارته شريكته. وهي ليس مجرد حاضرة غائبة بل شريكة في صنع القرار، الزوجة شريكته في كل شيء، فالنبي عليه السلام قال: "لا يكرمهن إلا كريم"، كيف أكرم زوجتي ولا آخذ بقولها؟ كيف أكرم زوجتي وأتسلط عليها؟ فهنا لا يوجد إكرام، الإسلام ضد التسلط "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها"، والسكينة هي الهدوء المطلق، يعني ما في أي حراك، وجعل بينكم مودة ورحمة، ولم يقل جعلناها مودة ورحمة؛ أي بينكم، بين الزوجين مودة ورحمة وألفة وتسامح. الرجل منفق هو مجبر بالإنفاق، الرجل غير المنفق هو آثم بعدم الإنفاق، المرأة المنفقة هي متصدقة بالإنفاق، على بيتها وزوجها ...، والرجل الذي يتعدى على ذمة زوجته المالية هو آثم، فالزوجة في الإسلام لها ذمة مالية مستقلة. ونجد مثلاً أن العقوبات والعبادات واحدة بين الرجل والمرأة؛ أي متساويين، والحياة الزوجية كذلك، بل أقول إن المرأة متقدمة على الرجل بالبيت، بدليل أن الذي يحفظ العرض ويصون النسب هي المرأة وليس الرجل، ما في رجل يصون عرضه ويحامي نسبه، المرأة هي التي تفعل. هي أفضل من الرجل بهذا ...، إن وجود امرأة حكيمة وعاقلة وزوجها سفيه بالتأكيد لا قوامة له، فالقوامة مستمدة من خلال الأفضل أو الأقدر، إذا كانت المرأة هي الأفضل قد تكون صاحبة القوامة وليس الرجل، ولا يوجد أي إشكال في هذا".

أما بالنسبة للسيدة ساجدة الكايد، فإنها تتفق بأن مثل رجل كهذا لا قوامة له نهائياً، مضيئة أنه إذا لم يصلح حاله فالأولى الطلاق بين الزوجين، وتضيف "أنا لا أؤيد النساء اللاتي ينتظرن سنوات ويصبرن على ظلم أزواجهن، فالطلاق أولى".

وبالنسبة للشيخ بسام جرار، فيرى أن مثل رجل كهذا، يفقد سلطته على زوجته، والمرتبة على إخلاله بحقوقها وواجباته تجاهها. إذ يقول: "القوامة أخذ السلطة من القيام بالواجبات، إذا قام الرجل بواجباته

تجاه المرأة من هنا يأخذ سلطته، ولكن إذا لم يقوم بواجباته تجاهها، مثلاً العلماء قالوا إذا لم ينفق الرجل على المنزل لا يوجد له طاعة، مثلاً لا ينفق لا يوجد له طاعة، وهذا الكلام في المجتمع كله مطبق فمدير المدرسة، الأساتذة يفترض أن يطيعوه، لكن إن اكتشفوا أن المدير لم يقوم بواجباته يصبح هنا حديث آخر.

الموقف الثالث

جاءت به الأنسة ختام عواطلة وتقول: "أنا لا أربط القوامة بالإنفاق، وأرى أنها مسؤوليات وواجبات مشتركة بين الزوج والزوجة، في المرحلة التاريخية التي جاء فيها هذا النص بالتأكيد كان مؤشراً لظروف خاصة، ويعبر عن تلك المرحلة، وكيف كان الرجل هو المسؤول عن الإنفاق، وهي تعمل في المنزل، والذي من المفترض أن تأخذ عليه أجراً. أما اليوم، فتفسير الآية مختلف فهي مسؤوليات كلا الجنسين. حتى لو أن المرأة تنفق، هناك مسؤوليات وواجبات تقسم على كلا الرجل والمرأة، لا فضل لأحدهما على الآخر، يمكن أن يملك أحدهما السيطرة المادية فقط. وهذا لا يمنع تشاركهما واقتسامهما الأدوار". وبالنسبة لتعامل النص القرآني مع نشوز الزوج، ترى الباحثة أنه من الممكن أن هذه الآية قد نزلت لظرف خاص، أو في سياق اجتماعي مختلف عما نعيشه اليوم.

الموقف الرابع

يرى الشيخ عماد القاضي أن القوامة صفة ملزمة للرجل، وإذا قصر الرجل في مسؤوليته تجاه أسرته، كتقصيره بالإنفاق وقيام المرأة بذلك، "فلها قوامة أي إدارة ومسؤولية فيما يتعلق بهذا المال، أي أنها تقرر كيف يتم إنفاق المال على الأسرة، وحتى خارجها، لأنه مالها، وهي حرة التصرف فيه طبعاً، وفق الشرع. وأن لا يتصرف به الزوج لحاجاته الخاصة إلا بإذنها. وإذا تصرف به لحاجاته الشخصية يكون آثماً".

الموقف الخامس

الموقف الأخير جاء به الشيخ خميس عابدة، فقد أكد على أن معنى القوامة "أن الرجل قائم على خدمة المرأة، وليس له علاقة بالطاعة، وبالتالي فالرجل الناشز هو المقصر في خدمة زوجته".

والآن سانتقل إلى الإجابة عن التساؤل المهم الآتي، الذي أفاد به ثلاثة فقط من المبحوثين وهم الشيخ خميس عابدة، والشيخ بسام جرار، والشيخ عماد القاضي، الذين فسروا اختلاف تعامل النص القرآني في عقوبة النشوز لكلا الجنسين.

لقد أوضح الشيخ القاضي أن "الدين أعطى للرجل الحق في معاقبة زوجته عند نشوزها، لكن هذا ليس للمرأة. ولكن إذا أخطأ زوجها فالصلح والكلام والنصح والموعظة، وأن تساعد الزوجة من أجل تصحيح أخطائه. وينطبق هذا على الحياة الدنيا، ولكن خطأ الزوج ونشوزه وظلمه للمرأة لا تضيع عقوبته عند الله في اليوم الآخر لمن يؤمن به. ونحن نرى أن هذا أكثر تهديداً وتخويفاً للرجل. وبالأساس نحن لا ننصح المرأة بمعاقبة زوجها، لأنه الأقدر على إيدائها، وبخاصة عند غياب التقوى".

أما الشيخ بسام جرار، فأوضح أن نشوز المرأة لا يأتي فقط في عدم طاعة زوجها، وإنما يأتي من خلال عدم استقامة المرأة في ظروف الشذوذ عن العلاقة الزوجية التي يسودها التفاهم والمحبة. ويرى الشيخ جرار أن الإسلام رهن عقوبة المرأة غير المستقيمة بيد الرجل. ومن أجل الموضوعية وإيفاء هذا التأويل المختلف حقه، أود أن أنقل ما جاء بالمقابلة مع الشيخ بسام جرار في إجابته عن هذا التساؤل:

يقول الشيخ بسام جرار: "أول شيء في البداية أحياناً يخلط البعض بين قضية ضرب المرأة، وضرب الزوجة هذه أول قضية، ما في شيء من ضرب المرأة، هو في تحريم للضرب بشكل عام لأي إنسان في الإسلام،

يعني الدين حرّم ضرب أي إنسان في استثناء علاقة الزوج بالزوجة، هذا الاستثناء أيضاً في ظروف الشذوذ لما يكون في مشكلة. الآن يبدو أنه من الأفضل لو أن الدول تتعامل في عقوبة المرأة في طريقة مختلفة عن عقوبة الرجل. كيف؟ يعني اليوم مثلاً تسجن المرأة وهذا يؤثر على الزوج ويؤثر على الأولاد. والمرأة ليست خطيرة كثيراً، فمن الممكن أن يكون سجنها في البيت، يعني إقامة جبرية في البيت، تسجن في البيت، لأن المرأة أقل خطورة. هذا يبدو أن الدول تستغني عنه. وينتج عن هذا مشاكل كثيرة، لذلك الإسلام يميل في هذه المسألة بالذات إلى أن يحصر حل المشكلة عندما يكون في مشكلة، أي عندما تشكل الزوجة مشكلة، فمثلاً من الممكن أن الزوجة تشكل مشكلة في المجتمع، ممكن أن تعتدي على الناس، يمكن أن تسرق، من الذي يعالج، هنا وضع العلاج بيد الزوج، لاحظت، إذن ننتبه إلى التالي:

أولاً ما في شيء اسمه ضرب المرأة ولا ضرب أي أحد، ولكن في شيء اسمه عقوبات لأي أحد، رجال أو نساء، ولكن الرجال من الممكن أن الشرطة التي تؤدّبهم، ممكن المجتمع يؤدّبهم، لكن هذا بالنسبة للمرأة حساس جداً، حساس بالنسبة لزوجها لأولادها لأهلها. لذلك عندما تأتي ونحصر نحن معالجة المسألة في يد الزوج، رحمة أكثر بالمرأة نفسها، وبأولادها وببيتها. وفي الوقت نفسه، لا نجرّح الرجل في كرامته، لأنه من الصعب عليه ذلك. يعني الواحد بيننا مثلاً لو سجن ولده، بسيطة هادي، لكن لو سجن زوجته صعبة، ثم أن النساء بشكل عام لسن خطيرات حتى نقوم بترك العلاج للشرطة، لأن الرجال لا يضربون، ولهم عقوبات يقوم بها رجال آخرون عبر الشرطة، بينما للمرأة يتم حصر المسألة بينها وبين زوجها وطبعاً علاج الزوج مقيد في حالة نشوز الرجل. علاجه مش معقول أن يوكل بالطريقة نفسها للمرأة بأن يقول للمرأة أن تضرب الرجل، فالحل هنا أن تصلح، والمعنى هو في حال شعرت المرأة بنشوز وإعراض الزوج، ولم ترغب في الاستمرار معه، ممكن أنها تعقد صلحاً وتفاهماً^{٦١}.

أما الشيخ خميس عابدة الذي طرح هذا التساؤل قبل أن أقوم بطرحه عليه من خلال مناقشته لمعنى نشوز الزوجة. إذ قال في هذا الشأن: ”وفي المقابل الآية التي تتحدث عن نشوز الزوج ”وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً“ (سورة النساء، آية ١٢٨). لماذا هي التي تبتغي صلحاً؟ الدين لا يوجد فيه تعارض. فقد أوضح الشيخ عابدة أنه لا فرق في تعامل الإسلام بين الرجل والمرأة في قضية النشوز لغياب الوضوح في معنى النشوز، ونوع المخالفة، وتحديد العقوبة.

موقف المبحوثين والمبجوات من الفتوى التي تجيز للزوجة الدفاع عن نفسها في حالة تعرضها للضرب من قبل زوجها

لقد اتفق جميع المبحوثين والمبجوات بلا استثناء على حق الزوجة في الدفاع عن نفسها عند تعرضها للضرب، مع اختلافات طفيفة في النظر لعواقب دفاع المرأة عن نفسها بالمثل مع الرجل.

فقد أوضح الشيخ خميس عابدة أن هذا ”حق وليس فتوى، فعقد الزواج هو ارتباط بإيجاب وقبول بين رجل وامرأة، أو استمتاع كل منهما بالآخر وليس تمليكا، وهي ليست جارية اشتراها بالمهر“.^{٦٠٢}

أما الشيخ يوسف دعيس فقد أوضح ”أن الدفاع عن النفس مطلوب من أي إنسان، وللمرأة الحق في أن تدافع عن نفسها، ولكن ليس العكس أن تهاجمه وأن تكون هي المعتدية“.^{٦٠٣}

ويتفق كل من السيدة ميسر النوياني والشيخ محمد سعيد صلاح، والقاضية خلود الفقيه والأنسة ختام عواطة، والقاضي يوسف دعيس، على أن حق الدفاع عن النفس دائم، لأنه لا يجوز للرجل ضرب زوجته في أي حال من الأحوال، والضرب المذكور في حالة النشوز هو ضرب تنبيه (بقشة، بسعف نخل، تنبيه، بدفع ظهر اليد).

وقد أضاف المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح بقوله ”لقد أفقتت هذه الفتوى سابقاً في العام ٢٠٠٤، بجواز ضرب المرأة لزوجها، لدفع الضرر الواقع عليها منه. على أثر قدوم زوجة مشتكية من ضرب زوجها لها، إذ يقول: ”وأنا مفتي في إحدى مدن الضفة، حضرت امرأة يدها مكسورة وفي رأسها اثنتا عشرة غرزة، ضربها زوجها ”بطورية“، فأفقتت هذه الفتوى“.

أما الشيخ بسام جرار والشيخ عماد القاضي والواعظة جاودة عاشور والسيدة ساجدة الكايد، فقد أكدوا جميعاً على حق أي إنسان في الدفاع عن نفسه عند التعرض للمهانة والضرب، باستثناء موضوع المرأة الناشز التي جعلت معالجتها بيد الزوج، أما ما سوى ذلك فلا يحق لأي زوج الاعتداء على زوجته. إذ يقول الشيخ عماد القاضي: ”في الحالات المتطرفة مثل أن يكون الرجل سكران أو فاقداً عقله، ويخشى من إيذاء كبير لزوجته وأطفاله أثناء ضربه لهم، لها أن تدافع عن نفسها وأطفالها بما يدفع خطر هذا الزوج“.

ويطرح الشيخ بسام جرار تساؤلاً في هذه الفتوى وهو مرتبط بمدى الحكمة في رد الزوجة بالمثل على الزوج، فيقول ”هل من الحكمة أن تتورط المرأة بعملية شجار طويل، فلا يوجد إشكال أبداً في دفاعها عن نفسها“، ولكن هل من الحكمة أن ترد بالمثل، فمن الممكن أن تتورط النساء في هذا، ويمكن أن يؤدي إلى مشاكل أكثر، فالرجل عدواني بطبيعته، فإذا تعرض للضرب، ممكن أن تكون ردة فعله أصعب، فمن هذا الباب تقتضي الحكمة، وبخاصة أن ضرب الرجل في مجتمع شرقي يؤدي إلى إشكاليات كثيرة“.

الإجابة عن السؤال الخامس

إننا نعيش اليوم في عصر أقرت فيه الأمم المتحدة بمساواة الرجل بالمرأة، وبإزالة مظاهر التمييز ضدها، وبمعارضة العنف ضدها. كيف تتساوى آية القوامة مع مطالب العصر الخاصة بحقوق المرأة؟

فقد اتفق الباحثون/ات جميعاً على أنه يجب العودة للفهم السليم، لمعنى آية القوامة، مؤكدين على إقرار الإسلام لحقوق المرأة ولكرامتها الإنسانية. ومن أجل التعرف على إجابات الباحثين حول هذا التساؤل، نورد هنا كما هي على النحو التالي:

يرى الشيخ يوسف دعبس أن: "القوامة لا تتعارض مع المساواة والحقوق ...، ونجد أن المرأة مكرمة ومكانتها محفوظة في الدين الإسلامي". أما الشيخ بسام جرار، فقد أجاب: "القوامة هي مسألة حق للمرأة، واجب على الرجل"، مطالباً بالرجوع لمقالته حول موضوع القوامة.^{٦٠٤} أما السيدة ساجدة الكايد، فقد أضافت: "نحن لسنا مضطرين أن نبرهن للأمم المتحدة ما لدينا، فهم دائماً يبحثون عن ثغرات في الدين الإسلامي". وأوضحت الواعظة جاويدة عاشور: "أن هذه الآية تقر بالعدالة الاجتماعية التي تبدأ بعلاج المرأة بالكلمة الحسنة، ثم بالهجر، وأخيراً الضرب، وهو ضرب غير مبرح، وأقصى درجات النشوز هي الخيانة الزوجية".

أما السيدة ميسر النوباني فقد أوضحت: "... المقصود بالآية أبداً ليس ضرب الزوجات، وإنما التنبيه، وبمجرد مد اليد على الزوجة، يعني هذا انتهاء وكسر للعلاقة الزوجية. فالقوامة هي الإنفاق ...، والرجل مطالب بالنفقة على الزوجة حتى لو كانت غنية. هناك فهم خاطئ للقوامة من خلال ربطها بالطاعة، وإنما هي قيام الرجل على شؤون المرأة، فحق المرأة على الرجل بالإنفاق وحقه عليها أنه يقدم له الطاعة، إذن هناك تفسير خاطئ للقوامة من منظور لا يرى المرأة إلا وكأنها جارية".

أما القاضية الشرعية خلود الفقيه فقد أوضحت أن: "الأصل في العلاقة بين الزوجين هو التشارك والمساواة بالكرامة الإنسانية، فلا يوجد تابع ومتبوع، سيد ومسود ...، وعند الحديث عن القوامة، يجب الحديث عن تناول العلاقة الزوجية كاملة دون قصور وفقاً للدين الإسلامي، والموضوع ليس قوامة ومهرأ وأكلأ وشربأ، بل مساواة بالكرامة الإنسانية".

وبالنسبة إلى الأنسة ختام عواطلة، فقد أوضحت أنه: "يجب أن نأخذ ظروف نزول هذه الآية، وأنا ضد الضرب بكل أشكاله، وهذه ليست وسيلة للتعامل مع البشر. وأنا أرى أنه عندما يطرح موضوع آية القوامة والضرب -في أي ذكر أو مناسبة- يجب أن تطرح بتسلسل بظروفها وبالزمان الذي نزلت فيه- كيف كانت مسألة الضرب زمن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. وبالمقابل، يجب التحدث عند الحديث عن هذه الآية عن الآيات الأخرى، التي تكرم المرأة والمقرة بحقوق النساء، وأيضاً بالسياق الذي جاءت فيه. وفي التفاوض مع الغرب يجب طرح أن المجتمع الغربي ما زال يميز بين المرأة والرجل، ويستخدم المرأة كسلعة، وهذا بحد ذاته عنف تجاه المرأة".

أما الشيخ خميس عابدة، فقد جاءت إجابته "بفهم الدين السليم وفهم آية القوامة، فلا يليق المعنى السليم إلا بما أنزل الله سبحانه، فكيف نذهب لما لا يريد الله سبحانه".

وبالنسبة للمفتي الشيخ محمد سعيد صلاح، فقد جاءت إجابته كما يلي: "بداية الأمم المتحدة تقر بهذه المبادئ مع أنها الأبعد عن احترام المرأة، وإعطائها مكانتها، لذلك فهم يضعون مبادئ ولا يطبقونها. ونحن لا يوجد لدينا تمييز ضد المرأة، إن حصل التمييز فهو عبارة عن سلوك فردي، وليس سلوكاً دينياً، وليس له أي علاقة بالدين. قد يكون بسبب ظرف ثقافي اجتماعي عاشه الشخص، ولكن الإسلام بريء من هذه الممارسات ...، أيضاً بالنسبة للعنف ضد المرأة، العنف محرم شرعاً ضد أي إنسان، فكيف يبيح الإسلام العنف ضد المرأة وهي الأم والأخت والبنات والعممة والخالة، الإسلام لا يقر العنف نهائياً، ولا يبيح العنف. الإسلام شرع الضرب للتأنيب وليس للتعذيب، وكما بين عليه السلام الضرب بعود سواك. وليس ضرب بمعنى الضرب ...، فالقوامة هي نوع من إعطاء شخص رعاية الآخر قد يكون الذكر، وقد تكون الأنثى، فمن كان قادراً على قوامته على الآخر ورعايته وتحقيق مطلبه، فهذا هو معنى القوامة ...، والدليل على ذلك أن الإسلام صان المرأة وحماها،

أعطاهما حق التملك، وحق الحياة، والذمة المالية ...، مجتمعا له ثقافته،^{٦٠} نعم هناك خلل في الثقافة، ولكن ثقافتنا أفضل من الثقافة الغربية. فلا يكون التركيز على نسبة قليلة من الرجال الذين يضربون زوجاتهم، لأن النسبة الأكبر المتبقية، يحترمون النساء ويحبونهن.

سادساً. تحليل ونقاش البيانات

لقد استخدمت في تحليل البيانات الكيفية كلاً من: إستراتيجية الاستقراء المنطقي (Inductive reasoning)، التحليل المقارن المتواصل (Constant Comparative Analysis)، إضافة إلى منهج تحليل المضمون.

سوف أعالج في تحليلي ونقاشي عدداً من القضايا التي ظهرت لي كدوافع تقف وراء المواقف التي عرضها المبحوثون والمبחות في ردودهم على أسئلة البحث الميداني. ويمكن حصر هذه القضايا بما يلي:

- التباين في الردود حسب النوع الاجتماعي.
- الحذر الشديد الذي أبدته المبحوثات في ردودهن.
- التباين والاختلاف في مواقف المبحوثين والمبחות من مواضيع: القوامة، نشوز الزوجة، ضرب الزوجات، نشوز الزوج، تأثير الثقافة على ردودهم.

تقييم ردود المبحوثين والمبחות بموجب النوع الاجتماعي

تجدر الإشارة إلى وجود اختلاف بين مواقف المبحوثين عن المبحوثات من خوضهم في الإجابة عن استفسارات تتعلق بتفسير نص قرآني مقدس.

فقد نوهت النساء المبحوثات جميعاً في أكثر من موضع على عدم قدرتهن على الخوض في نقاش حول نص آية القوامة وما ورد فيها، لأن هذا النقاش يعود بالأساس إلى علماء الدين والمشرعين -الرجال- على

الرغم من أنني قد أوضحت للمبحوثات أن البحث يتعرض إلى مواقف ثقافية ووجهات نظر شخصية ليس إلا.

ويكشف ذلك عن الحذر الشديد والتخوف الواضح لدى النساء من الخوض في نقاش النصوص المقدسة الدينية، حتى تلك النصوص المتعلقة بقضايا المرأة، التي تتعلق بحياتها الأسرية، وتختص بفهم علاقتها مع الرجل بشكل مباشر.

والمستغرب كذلك، أن معظم المبحوثات يعملن في مجالات تخص العلاقات الزوجية والأسرية، وتهتم بترتيب وإصلاح العلاقة بين الزوجين، عند الاختلاف ابتداءً بالوعظ والإرشاد، ووصولاً للحكم الشرعي في قضايا الاختلاف بين الزوجين عبر القضاء الشرعي.

ومن الأمثلة على الحذر الشديد الذي أظهرته المبحوثات:

قالت السيدة ميسر النوباني في ردها على أحد الأسئلة: "أنا لا أملك معلومات كافية حول الموضوع، مثل التي يمتلكها الواعظون والواعظات". وقد أوضحت الواعظة جاودة عاشور "أنه من الممكن أن المشرع الإسلامي يملك معلومات أوسع حول هذا الموضوع".

وأوضحت القاضية الشرعية خلود الفقيه "أن الإجابة عن هذه التساؤلات بحاجة إلى متخصصين في أسباب نزول الآيات، ومتخصصين في التشريع الإسلامي".

ولم تكتف المبحوثات في سرد تلك الملاحظات فقط، بل كان تكرار مثل تلك العبارات موجوداً في معظم إجاباتهن عن أسئلة البحث. إذ تقول إحدهن "أنا أتكلم هنا عن رأيي الشخصي، توجد أمور لا أستطيع البت فيها لكوني لست متخصصة ...".

إن حذر النساء هذا وتخوفهن، إنما يعكس واقعاً اعتادت فيه المرأة المسلمة في المجتمع العربي الإسلامي، على الإقصاء شبه التام لذاتها

من الخوض في تفسير النصوص القرآنية، ونقاش المشرع الإسلامي حتى في القضايا المتعلقة بالمرأة نفسها. فالواقع يشير إلى أنه مع تبوء المرأة المسلمة منصب القضاء الشرعي، وإطلاقها الحكم من خلال الأحكام الشرعية الإسلامية، فإنها لا تشارك في وضعها، ولا تفسرها. فالمناصب المتعلقة بالتشريع والإفتاء الإسلاميين، تبقى حكراً على الرجال وحدهم.

وبالتالي، فإن هذا يشير إلى الإقصاء الذاتي للمبحوثات من الخوض في الاجتهاد، أو في تفسير ما جاء في النصوص القرآنية المقدسة، الأمر الذي لم يظهر لدى المبحوثين من الرجال، فقد كان لدى المبحوثين الرجال الجرأة المعرفية والثقة الكاملة في البت والخوض في تفسير ونقاش ما ورد في آية القوامة.

أما بالنسبة لأسئلة البحث، فلم أجد اختلافاً جندرياً في إجابات المبحوثين والمبحوثات، وإنما كان الاختلاف يتعلق بالقيم والمعتقدات الثقافية والموقف الأيديولوجي الذي ينطلق منها المبحوث أو المبحوثة.

تحليل ونقاش إجابات المبحوثين والمبحوثات عن أسئلة الدراسة

لقد أظهرت النتائج تبايناً واضحاً في وجهات النظر لدى المبحوثين والمبحوثات في فهمهم وتفسيرهم لما ورد في آية القوامة من مفاهيم. وبما أن المبحوثين والمبحوثات يعد معظمهم جزءاً لا يستهان به من المرجعية الدينية في الضفة الغربية، فإن عرض هذه النتائج ونقاشها له أهمية بالغة على صعيد فهم مكانة المرأة في الدين الإسلامي.

إن تباين واختلاف مواقف المبحوثين والمبحوثات، في تفسيرهم للقوامة، ونشوز الزوجة، وضرب الزوجات الوارد في النص القرآني، إنما يدل، بشكل واضح، على أن المعتقدات الثقافية للإنسان هي المؤثر الأساسي في فهم الدين، وتفسير نصوصه المقدسة.

إضافة إلى ذلك، فإن هذا الاختلاف يشير إلى مرونة التفسير في النص القرآني المقدس، فهذه النصوص قابلة للتفسير السلفي الرجعي، كما أنها قابلة للتفسير التقدمي، الذي يخدم قضايا المرأة، ويدعم مساواتها مع الرجل.

إن هذه النتائج أظهرت أن مواقف المبحوثين والمبجوثات نابعة بالأساس من معتقداتهم الثقافية، التي من خلالها يسقط الإنسان قيمه ومعتقداته على رؤيته وتفسيره وموقفه من النص المقدس، وفقاً لوجهة نظره الخاصة التي يعتقد أنها منطقية. فقد تراوحت وجهات نظر المبحوثين والمبجوثات في موقفهم من النص القرآني "الرجال قوامون على النساء"، من أن القوامة تفيد بالإنفاق وحده، وتفيد بالإنفاق وخدمة الرجل للمرأة تارة، وخدمته لها وطاعتها له تارة أخرى. ونجد أن النمط الغالب لدى المبحوثين والمبجوثات في هذا الاتجاه كان يخدم المرأة بالأساس عبر الإقرار بأن القوامة حق للمرأة على الرجل، أي أنها واجب مفروض على الرجل بتحمل المسؤولية في الإنفاق والحماية والرعاية الأسرية.

وبالنسبة لمن عرف القوامة بأنها قيام الرجل على خدمة المرأة، فإن هذا يعد تمييزاً واضحاً للمرأة على حساب الرجل. ولو بالفعل كان الأمر كذلك في الشرع الإسلامي وفي الواقع المعاش في المجتمع، لتعرض الرجل إلى التمييز في مكانته في الدين الإسلامي، لثقل المسؤولية الواقعة عليه من جراء خدمته للمرأة وحمايتها ونفقته عليها وعلى الأسرة وغيرها من المهمات.

بينما أظهرت النتائج التي تفيد بأن المعنى الآخر للقوامة: بأنها قوامة الإدارة والإشراف والإنفاق على المرأة، ويُعد ذلك تمييزاً واضحاً للرجل على حساب المرأة. فبمجرد ربط مفهوم القوامة بالإدارة والإشراف والطاعة من قبل الزوجة لدى بعض المبحوثين، فإن هذا يستبعد مساواة المرأة والرجل، في التشارك في القرار الأسري ويقصي دورها إلى المرتبة الثانية بعد الرجل، لأنه حتى مع وجود التشارك في القرار الأسري، فإن الكلمة الأخيرة تبقى للرجل-المدير.

وبالنسبة لمن قال إن القوامة محصورة بأمور دينية يكون فيها الرجل مسؤولاً عن تفقيه أسرته وزوجته دينياً، أرى هنا وجود إشكالية بهذا الطرح، لاسيما أنه توجد حالات يكون فيها الرجل إما غير متدين، وإما غير متفقه في الدين، وإما أُمياً. وهناك حالات أخرى تفوق فيها الزوجة الرجل بالتدين والمعرفة الدينية.

أما لمن اعتبر أن القوامة يمكن أن تكون للرجل أو للمرأة، والأصل التفاهم والقرار الأسري المشترك، بغض النظر عن الإنفاق، سواء أكان من الرجل أم المرأة، فإن هذا الطرح يعد طرحاً تقديمياً يفيد مساواة المرأة التامة مع الرجل بلا تمييز.

وبالنسبة لمن أوضح أن النص القرآني قد منح الرجل القوامة على المرأة، بسبب الخلفية التاريخية التي تفيد بأن عصر الجاهلية لا كيان للمرأة فيه، ولا مال لها، فإن الدراسة التي قمت بها في الجزء الأول من البحث، تثبت أنه لا يمكن الحديث بتاتا عن مكانة واحدة كانت تتمتع بها النساء قبل قدوم الإسلام، فهناك المرأة المتعلمة وغير المتعلمة، الغنية والفقيرة، والسببية والحرّة. وهذا يتشابه مع حال الرجال في تلك الحقبة التاريخية، فمثلاً تباينت مكانة المرأة في الفترة السابقة لظهور الإسلام، تباينت مكانة الرجل كذلك، فلا يشير أي مصدر من المصادر إلى احتكار الرجال للقراءة والكتابة والعلم والمال بشكل مطلق في تلك الحقبة التاريخية، إنما اختلفت أوضاع الرجل فيها وأوضاع المرأة أيضاً.

وإذا كان قد حكم على ذلك المجتمع في تلك الفترة بالتخلف والرجعية وعدم احترام الكرامة الإنسانية، فإن هذا سيكون حال الرجال والنساء معاً، لاسيما أن المجتمع كان قد بدأ يرزخ تحت ظل النظام الأبوي والهيمنة الذكورية، الذي تراجعت فيه القيمة الإنتاجية لعمل المرأة، وقلت مشاركتها في الأعمال المجتمعية أمام مشاركتها في العمل المنزلي الذي يعد من أهم متطلباته تربية الأبناء ذكوراً وإناثاً. لذلك، فإن الأم تعتبر ناقل الثقافة والمعتقدات والقيم الثقافية بالأساس للذكور والإناث، فكيف نقول إن الرجل قوام لأن المرأة لا كيان لها ولم تكن تنفق ولم تكن متعلمة، وغير ذلك.

أما بالنسبة لنشوز الزوجة، نجد في نتائج البحث أن هناك بقايا لمواصفات المرأة العقادية التي تطيع زوجها ولا تخرج من المنزل إلا بإذنه، وترفض العلاقة الجنسية مع زوجها. وليس فقط على مستوى هذه الدراسة، بل على مستوى قوانين الدولة التي تقر بنشوز الزوجة، وتعتبر خروجها بلا إذن مخالفة شرعية. والمستغرب في الأمر أن الدين الإسلامي يمنح المرأة حق التعليم، وحق العمل، وحق التصرف بالأموال بما يرضي الله، عبر إقراره للزوجة المالية المستقلة للزوجة، وعدم إقراره للرجل بحق التصرف بالأموال، بل أوجبه بالإففاق على الزوجة، فكيف تتساوى الطاعة مع هذه الحقوق؟ وكيف تتساوى الطاعة مع فكرة المودة والرحمة والسكن التي أوردها بعض المبحوثين والمبחות؟ وسأكتفي هنا بالتذكير بما قدمه الشيخ خميس عابدة في إجابته حول مناقشته لمفهوم طاعة الزوجة لزوجها لدى العلماء المسلمين.

أما بالنسبة لتفسير ضرب الزوجات الوارد في آية القوامة، فإن ما جاء به المبحوثون والمبחות من إجابات حول مفهوم الضرب، ومن خلال أدوات نظرية التفاعلية الرمزية، فإن هذه النتائج تشير، بشكل لا يدع مجالاً للشك، إلى أن لغة النص مهما كانت واضحة في المعنى اللغوي، فإنها تبقى ضمن إطار الرموز الثقافية التي يسقط عليها أفراد المجتمع المعاني الثقافية، التي تتلاءم مع ما يتوافق مع توجهاتهم ومعتقداتهم الثقافية.

فكلمة "واضربوهن" في النص القرآني، هي كلمة واضحة المعنى. إلا أن نتائج الدراسة أظهرت لدى بعض المبحوثين والمبחות، أن لفظ الضرب الصريح لا يعني ضرباً، وإنما المقصود به (إشارة تنبيه، وخزة سواك، ضربة بقشة، دفع بظهر اليد...) وهكذا. وهذا يدعم الفكرة التي مفادها أن المعتقدات والقيم الثقافية في مجتمع ما، هي التي تصوغ تفسيرات الدين وليس العكس.

وبالنسبة لإجابات المبحوثين والمبחות الذين بلغ عددهم تسعة، في تفسير مفهوم ضرب الزوجات الوارد في الآية، وبغض النظر عن مفهوم الضرب لديهم، الذي حتى لو كان دفعا بظهر اليد، فهذا إنما يعبر

عن تمييز واضح بحق النساء مقابل الرجال. ويمنح الرجل حق الهجر، ومن ثم الدفع بظهر اليد أو التنبيه أو الضرب، وهذا الحق يكون حكراً على الرجال فقط في المؤسسة الزوجية في تأديب أو تنبيه المرأة الناشز، وصولاً إلى ضربها، بهدف علاج النشوز. مع أن هذا يخالف جميع مفاهيم الكرامة الإنسانية، فكيف يكون الضرب علاجاً لإنسان؟

وعلى الرغم من أن البعض من هؤلاء المبحوثين والمبחות لا يؤيد ضرب المرأة وإيذاءها في أي حال من الأحوال، ألا أنه أو أنها قدم/ت تفسيراً لمعنى الضرب، وأقر/ت بأنه تشريع مؤكد في حالة نشوز الزوجة. إن هذا التناقض بين ما يحمله الإنسان من موقف أيديولوجي جعله رافضاً للعنف، ولضرب الزوجات، إلا أنه يقر بشرعية الرجل في ضرب أو تنبيه أو لفت نظر الزوجة، في حالة النشوز. فهذا التناقض يشير بشكل واضح إلى سلطة النص المقدس على المعتقدات الثقافية والاجتماعية للإنسان، بإقرار شيء يتناقض مع معتقدات الإنسان وقيمه. ويشير ذلك إلى جدلية العلاقة بين الدين والثقافة، فكما ذكرت سابقاً أن المواقف الثقافية للأفراد تؤثر على تفسير الدين وفهمه، وفي الوقت نفسه تتأثر المواقف الثقافية للأفراد بسلطة النصوص الدينية.

بينما أظهر التأويل الذي يفيد بأنه لا نشوز ولا ضرب في الإسلام، تفسيراً تقدمياً مبنيًا على التشكيك وطرح الأسئلة، حول ما قاله المفسرون والمشرعون حول ضرب الزوجات ونشوزهن. ولقد برهن المبحوث من وجهة نظره بأنه لا وجود لتشريع إسلامي يقضي بتأديب وعلاج المرأة الناشز من قبل الزوج، لأنه لا يوجد وضوح في العقوبة ولا في تعريف النشوز، ولأن القرآن كنص مقدس، لا يمكن أن يتعامل بصورة مختلفة مع نشوز الزوج أو نشوز المرأة، لأن الإسلام دين العدالة والمنطق الذي يتناسب مع قيم الإنسانية.

أما بالنسبة لمن فسر اختلاف علاج نشوز الزوجة عن نشوز الرجل وفقاً للنص القرآني، بالعودة إلى الفروقات البيولوجية بين الذكر والأنثى، واختلاف طبيعة كل منهما، وبالتالي اختلاف الوظيفة

الاجتماعية لكل منهما، فأقر هؤلاء أن الدين جعل علاج نشوز الزوجة بيد الزوج؛ بالوعظ والهجر وصولاً للضرب غير المبرح، وأن الدين أقر الصلح في حالة نشوز الزوج. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة: بما أن الطبيعة تفيد بأن الرجل يمتلك عدوانية وتسليطاً أكثر من المرأة وفقاً للاختلاف في الهرمونات كما أوضح هؤلاء المبحوثون، فكيف جاء علاج نشوز المتسلط والعدواني علاجاً رقيقاً إنسانياً يقتضي الصلح، بينما جاء علاج نشوز الجنس الأرق والأقل عدوانية بالضرب؟

كما أن نتائج البحث تظهر لنا كيف استخدم المبحوثون والمبחות نصوصاً مقدسة أخرى تدعم مواقفهم الثقافية، وكيف يكون استخدامهما مختلفاً وفقاً للموقف الثقافي للمبوح/المبوحة. فمثلاً عندما أشار البعض من المبحوثين والمبחות إلى تعريف الضرب بأنه مجرد إشارة أو تنبيه، فقد قام اثنان منهم (رجل وامرأة) بذكر أن الرسول الكريم قال "لا يكرهن إلا كريم ولا يهينهن إلا لثيم"، بينما أشار مبحوثون ومبחות آخرون/أخريات إلى مواصفات الضرب عبر أحاديث شرعية، أيضاً بقولهم: "إن الرسول قال ضرباً غير مبرح".

وهنا نرى كيف تتم عملية تطويع النصوص الدينية والانتقائية فيما بينها، ومن ثم توظيفها لخدمة الموقف الثقافي -الاجتماعي للإنسان، حتى لو كان الإنسان يعلم بالنص الآخر، إلا أنه يختار وينتقي ما يتلاءم مع معتقداته ووجهة نظره، فلا يتطرق إلى ذكر ما قيل مثلاً حول الضرب من قبل النبي الكريم، وإنما يكتفي بسرد حديث ينوي دعم موقفه الثقافي -الاجتماعي الرافض للعنف مثلاً.

وأخيراً جاءت مواقف معظم المبحوثين والمبחות مؤيدةً لحق المرأة في الدفاع عن نفسها إذا تعرضت للضرب من قبل زوجها. وهذه النتيجة تعد تقدمية ومقررة بحق المرأة بالحماية من العنف، وبعدم قبولها بضربها من قبل الرجل، وأن هذا القبول لا يوجد له غطاء شرعي إسلامي،

باستثناء ما قدمه البعض من المبحوثين المبحوثات حول استثناء حالة نشوز الزوجة، وعلى ما أظن أن الزوجة الناشز وفقاً لهؤلاء المبحوثين المبحوثات لا حق لها في الدفاع عن نفسها.

أما من طالب بالعودة إلى أسباب نزول الآيات، والسياق الاقتصادي والاجتماعي الذي جاءت فيه آية القوامة، فأقول إن هذا الطرح تناسب كل التناسب والملاءمة مع هذه الدراسة، التي لم أتوقع فيها أن يتطرق أحد من المبحوثين إلى وجوب العودة إلى رصد وتتبع تاريخي للسنة النبوية التي جاء فيها هذا النص القرآني. ولقد أضفى هذا تناسب ما يحتويه الشق الأول من الدراسة، مع إجابات المبحوثين والمبحوثات، وبخاصة أن جميع المقابلات تم إجراؤها بعد الانتهاء من الشق الأول من الدراسة.

إن هذه النتائج والمواقف المختلفة للمبحوثين والمبحوثات، والتأويلات الجديدة الواردة في نتائج هذا البحث، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار من أجل العودة إلى قانون الأحوال الشخصية الذي يحكم بعدم أهلية المرأة، والذي يحتوي بنوداً يتطرق بها إلى نشوز المرأة، واصفاً إياها بالتي تخرج من المنزل دون إذن زوجها، وغيرها من البنود المجحفة بحق النساء، ومن الممكن أن تكون مجحفة بحق الدين الإسلامي نفسه كما أوضح أحد المبحوثين بأنه لا يمكن أن يكون الدين قاصراً لهذه الدرجة، وبخاصة أن هنالك العديد من النصوص الإسلامية القرآنية الصريحة التي لم يعد معمولاً بما جاء فيها من أحكام وعقوبات في العديد من الدول العربية؛ من قبيل قطع اليد، والجلد، وعقوبة الحرابة، وغيرها. فلماذا لا يزال العمل جارياً بالأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة؛ الزوجة، الأم، الابنة، الأخت، التي لا تأخذ بالاجتهادات السابقة ولا المعاصرة، بل تمتاز بالجمود وإغلاق باب الاجتهاد فيها. إضافة إلى ذلك يقصى من المشاركة في وضعها النسويون والنسويات الإسلاميون/ات أصحاب الاجتهادات التقدمية الداعمة للدين الإسلامي من جهة، وللمرأة من جهة أخرى.

سابعاً. استنتاجات عامة

لقد أظهر هذا البحث وجود درجة من عدم المساواة في التطور الاقتصادي-الاجتماعي في كل من مجتمع مدينة مكة، ومجتمع مدينة يثرب في شبه الجزيرة العربية، مهد الديانة الإسلامية، ما انعكس بدوره على العلاقات بين الجنسين، وعلى مكانة وحقوق المرأة العربية قبل قدوم الإسلام.

ومن خلال تتبع واقع المرأة في كلا المجتمعين، فقد توصلت هذه الدراسة إلى أن تراجع دور ومكانة وحقوق المرأة العربية جاء بحكم التغيرات البنيوية الاقتصادية والاجتماعية، التي طرأت على المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. وما يؤكد ذلك التراجع هو ما حدث من تراجع في قيم النظام الأمومي أمام تقدم قيم النظام الأبوي، الذي حصل بسبب ظهور الملكية الخاصة للرجل في مجتمع مدينة مكة التجاري، والذي انعكس بدوره على بقية أجزاء شبه الجزيرة العربية في الفترة السابقة لظهور الإسلام. وقد أدى هذا التغير إلى تبني أيديولوجيا محافظة تدافع عن ملكية الرجل الخاصة وعن ميراثه من بعده لأبنائه، وقد انعكست هذه الأيديولوجيا المحافظة على الدعوة الإسلامية وتشريعاتها الدينية.

فقد توصل هذا البحث إلى أن مكانة المرأة العربية وحقوقها في الدين الإسلامي، وفي نصوصه الدينية، قد تأثرت بالفعل باختلاف البنية الاقتصادية-الاجتماعية في مجتمعي مدينتي مكة ويثرب- المدينة المنورة. وقد انعكس ذلك بوضوح في التشريعات الدينية التي جاءت مقررة بالهيمنة الذكورية على النساء، والتي تتوافق مع الهيمنة الذكورية ومفاهيمها الاجتماعية التي مارسها طبقة التجار القرشيين، والتي كانت سائدة قبل قدوم الإسلام، وبخاصة في مجتمع مدينة مكة، مثل تكريس الإسلام للزواج الأحادي للمرأة، وتكريس الانتساب للأب، والإبقاء على تعدد الزوجات.

بينما جاءت تشريعات إسلامية أخرى مقرّة بالبعض من حقوق النساء، مثل حقوق المرأة المادية -مثل حق الميراث وحق الاكتساب من العمل- التي كانت مقتصرة على نساء الطبقة العليا في المجتمع السابق لظهور الإسلام.

كما أن الدعوة الإسلامية قد أدانت وحرّمت البعض من الممارسات السابقة، والمجحفة بحق النساء، مثل الاكتساب من أجساد النساء من جراء عملهن في البغاء، وكل من ظواهر العضل والظهار وغيرها من الممارسات. وهذا إنما يعود إلى انعكاس الواقع المجتمعي والثقافي لمدينة يثرب على الدعوة الإسلامية، الذي تمتعت فيه المرأة ببعض من الحريات والحقوق التي ربما تعود في جذورها إلى بقايا العهد الأموي، والتي أدت إلى امتلاك النساء الثرييات وعياً نسوياً بحقوقهن، ما أدى إلى مطالبتهن بها أمام الرجال وأمام شخص النبي (ص).

بالمحصلة، نجد أن الموقف الذي تبنته الدعوة الإسلامية الناشئة في شبه الجزيرة العربية، لم يشكل بالمطلق قطيعة مع الماضي "الجاهلي". وهذا ما ينفي ما جاء به البعض من المفكرين والمفكرات باتجاهين: أولاً، من ادعى أن الإسلام شكّل قطيعة مع الماضي الجاهلي، لأنه قدّم تشريعات ألغت ما كان سائداً من ممارسات تجاه النساء في مجتمع ما قبل الإسلام. ثانياً، من ادعى أن الإسلام قد كرّس دونية المرأة، وأقرّ بتشريعات مقصية للنساء، بعدما كانت المرأة تتمتع بالحرية والمكانة المتميزة في مجتمع ما قبل الإسلام.

وقد أشار البحث كذلك إلى قيام البعض من الباحثين والباحثات بإسقاط مفاهيمهم الأخلاقية-الثقافية-الاجتماعية-المعاصرة، على ما كان سائداً من ممارسات في العصر الذي سبق قدوم الإسلام، بالحكم بسلبية هذه الممارسات وإدانتها من منظورهم الشخصي، متجاهلين السياق الاجتماعي-الثقافي-التاريخي، ومتجاهلين المواقف المجتمعية من هذه الممارسات في الواقع المجتمعي المعاش في تلك الحقبة الزمنية.

أما بالنسبة لنتائج البحث الميداني، فقد أظهرت النتائج أن المعتقدات الثقافية-الاجتماعية للإنسان هي المؤثر الأساسي في فهم الدين وتفسير نصوصه المقدسة. كما تدل نتائج البحث الميداني على مرونة النصوص الإسلامية القرآنية المقدسة، التي تجعلها قابلة للتفسير السلفي الرجعي، وقابلة أيضاً للتفسير التقدمي.

وبالنسبة لقضية ضرب الزوجات، فإن وجود نص قرآني يشير إلى السماح للرجل بضرب زوجته في حالة معينة، ينفي بشكل قاطع تحريم الإسلام لضرب الزوجات بنص مقدس. إلا أن نتائج البحث الميداني في هذه الدراسة أظهرت أن هذا النص قابل للتأويل بصورة تتلاءم مع متطلبات العصر الجديدة، وليس فقط لدى دعاة النسوية الإسلامية أنفسهم، بل لدى البعض من رجال الدين، لدرجة وصل فيها أحد هذه التأويلات إلى اعتبار المرأة مساوية للرجل في المؤسسة الزوجية، تماماً كما أظهر أحد المبحوثين.

الملاحق

ملحق رقم (١): أنواع الزواج أو النكاح السائد في منطقة شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

ملحق رقم (٢): تاريخ زواج النبي محمد (ص) من زوجاته، وغزواته العسكرية

ملحق رقم (٣): المرأة بين الأنوثة والإنسانية في فكر جمال البنا

ملحق رقم (١)

أنواع الزواج أو النكاح السائد في منطقة شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

أولاً. الزواج عن طريق الوصي أو ولي المرأة، ويسمى أيضاً بزواج البعولة الأحادي: ^{٦٠٧} يتم بطلب الرجل الزواج من المرأة من وصيها ويقدم فيه مهراً ويعقد الزواج كما الزواج بعد الإسلام. ^{٦٠٨} وهو الزواج الذي كان شائعاً عند ظهور الإسلام. ^{٦٠٩}

ثانياً. نكاح الرهط أو تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة: أي يجتمع عدد من الرجال "رهط"، أي عدد دون العشرة، ويدخلون على المرأة كلهم مجتمعين ويقيمون علاقات جنسية معها، فإذا حملت ووضعت مولودها ترسل إليهم لكي يحضروا إليها، وهم ملزمون بالحضور إليها، وتقوم المرأة بنسب طفلها إلى رجل تختاره هي، وهم يسلمون بقرارها. ^{٦١٠} ويضيف دلو أنه "من الصعب في أكثر الحالات تعيين أو إثبات أبوة الأولاد، لذا نسبوا إلى الأمهات في الغالب". ^{٦١١}

ثالثاً. نكاح الاستبضاع أو المشاركة: وهو الزواج أو النكاح الذي يطلب فيه الرجل من إحدى زوجاته، بقوله لها إذا انتهت أو تطهرت من طمثها، "أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه". ^{٦١٢} فتذهب المرأة إلى الرجل الذي اختاره زوجها وتقيم معه علاقة جنسية، ولا يقربها زوجها الأول حتى يظهر حملها من الرجل الذي أرسلها إليه زوجها. والهدف من هذا الزواج هو الحصول على أولاد نجباء شجعان،

عبر اتصال الزوجة برجل آخر يتصف بالصحة والشجاعة وحسن النسب.^{٦١٣} وأضاف دلو أن السبب كذلك في الاستبضاع هو حصول الأب على وريث له.^{٦١٤} ويعود نسب الطفل في هذا الزواج إلى الزوج الذي قام بإرسال زوجته للاستبضاع، لأن الهدف هو تحسين النسل كما هو واضح، وقد أكد الباحثون أن النسب فيه للأب، (المرنيسي، ١٩٩٣؛ الحيدري، ٢٠٠٣؛ المناع، ٢٠٠٤؛ دلو، ٢٠٠٤؛ العلان، ٢٠٠٨).

رابعاً. نكاح المتعة:^{٦١٥} وهو زواج بأجر لمدة محددة. ويورد الحيدري أن النسب فيه للأب، إذ يقول "هذه المدة المعينة مهما قصرت، فإنها تكفي لأن تحدد انتساب الولد إلى زوج أمه الأخير".^{٦١٦} إلا أن المرنيسي تختلف مع الحيدري وتؤكد أن ربط الولد في الوالد غير مهم في حالة زواج المتعة (لوقت)، وبخاصة عند القبائل الأمومية النسب، التي يتم نسب الولد لأمه من زواج المتعة في هذه القبائل.^{٦١٧} إذن، نكاح المتعة قابل لأن يكون النسب فيه للأم في القبائل الأمومية وفقاً للمرنيسي، ولأب وفقاً لما أورده الحيدري، في القبائل ذات النسب الأبوي. أما برهان الدين دلو فقد رأى أن أولاد المتعة ينسبون إلى أمهاتهم في الغالب، لأن من دوافع هذا الزواج تنقل الرجال وسفرهم في تجارتهم وحروبهم، وبالتالي ينسب الأبناء إلى الأم لابتعاد الأب عن الأم، ما يؤدي إلى قطع الصلات بينهما.^{٦١٨}

خامساً. نكاح الذؤاق:^{٦١٩} وهو زواج يعقد دون شرط، ويحل أو ينتهي إذا شاء أحد الطرفين إنهائه، أو عندما لا يجد أحدهما لذة في العلاقة الجنسية، إذ أورد دلو في هذا الصدد "وقد روي عن أم خارجة أنها جمعت أكثر من أربعين رجلاً من عشرين قبيلة ...، فكان يأتيها الخاطب فيقول: خطب، فتقول: نكح".^{٦٢٠} ويضيف العلان "وما هي إلا أيام حتى تتركه وتزوج غيره، فقد كانت تتذوق الرجال".^{٦٢١} ومن هنا جاء المثل: أسرع من نكاح أم خارجة.^{٦٢٢} فالمرأة في نكاح الذؤاق كما الرجل، تطلق الرجل متى شاءت.

سادساً. نكاح الصويحبات أو زواج البغايا أو صويحبات "الراية الحمراء" ٦٢٣ أو المشاركة: ٦٢٤ وهو الزواج من النساء اللواتي يعملن في البغاء، وهؤلاء النساء يرفعن راية على رأس الخيمة اللواتي يسكن فيها، دليلاً على عملهن بالبغاء. وتشير بعض الأدبيات إلى أن هؤلاء البغايا يجمعن زبائنهن بعد وضع الطفل ويستقرئون ملامح الولد ويطابقونها مع ملامح الزبائن ويحكمون بالنسب للأب من هؤلاء الزبائن. ٦٢٥ أما الحيدري، فهو يرى أن بعض الرجال كانوا يتزوجون هؤلاء البغايا، لمشاركتهم الاكتساب من البغاء، ولم يورد شيئاً عن نسب الأولاد فيه. ٦٢٦ أما دلو فهو يرى أن نكاح المشاركة أو الصويحبات "ليس زواجاً حسب الأعراف والتقاليد الشائعة عند غالبية الجاهليين، وإنما هو سفاح (زنا)". ٦٢٧

سابعاً. نكاح البدل: وهو مبادلة الزوجات بين رجلين، ويقول فيه الرجل للرجل: "أنزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي". ٦٢٨

ثامناً. نكاح المقت (الضيزن): ٦٢٩ والمقصود به "ورثة زوجة الأب للابن وتزوجها منه، أو زواج الأختين في الوقت نفسه". وقد ورد ذكره في القرآن الكريم عبر النص القرآني: "فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً"، ولذلك سمي بالمقت. ٦٣٠

تاسعاً. نكاح الخدن: ويعني، اتخاذ المرأة غير المتزوجة لعشيق تقيم معه علاقة جنسية في الخفية، ٦٣١ وقد ورد تحريمه في القرآن الكريم، في النص القرآني: "وآتوهن أجورهن محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان" (سورة النساء، آية ٢٥).

عاشراً. نكاح المضامدة: ٦٣٢ وهو علاقة جنسية تقع بين امرأة متزوجة وعشيق لها. وأورد البعض أن هذا النكاح كان منتشرًا لدى نساء القبائل الفقيرة أيام القحط، ما يضطرهن إلى الذهاب إلى الأسواق العامة مثل سوق عكاظ في مدينة مكة، لمضامدة رجل ثري، عائدة إلى زوجها بالمال والطعام. ٦٣٣

حادي عشر. نكاح الضغينة،^{٦٣٤} أو زواج السبي:^{٦٣٥} والسبية هي المرأة المسلوبة أثناء الغزو من قبيلتها المهزومة، والتي بإمكان الرجل المنتصر الاحتفاظ بها كسبية ويقيم معها علاقات جنسية. إن الأبناء من هذا النكاح يكون نسبهم إلى مالك السبية لأن "الجاهلي يعتقد أن السبية تلد له أولاداً نجباً" ... "والزواج بالسبية شكل من الزواج الخارجي، كان مرغوباً فيه لدى العرب الجاهليين".^{٦٣٦}

ثاني عشر. نكاح الشغار:^{٦٣٧} ويعني أن يقوم الرجل بتزويج ابنته أو وليته لرجل آخر، على أن يزوجه هذا الرجل ابنته أو وليته، ولا يكون في هذا الزواج مهر. وقد أورد الحيدري أنه إذا طلق أحد الزوجين زوجته، علي الآخر أن يطلق زوجته أيضاً، وإذا لم يرغب في ذلك دفع لها مهراً.^{٦٣٨}

ثالث عشر. نكاح الإماء: وهو زواج الرجل من أُمته التي يملكها ويعتبرها من متاعه، لا يعترف الأب بأبنائه من هذا النكاح، ومن الممكن أن يبقوهم عبيداً له، ومن الممكن أن يعتقهم والدتهم إذا أراد، وكان الرجال المالكون لا يرغبون ويغضون حمل الأمة.^{٦٣٩}

رابع عشر. تعدد الزوجات بالنسبة للرجل:^{٦٤٠} وهو أحد إفرازات تصاعد النظام الأبوي أمام تراجع النظام الأمومي، الذي اقترن بتصاعد الملكية الخاصة الفردية. وقد انتشر عند رجال الطبقة العليا في مجتمع مدينة مكة والطائف وغيرهم من أمراء العرب الأغنياء.

ملحق رقم (٢)

تاريخ زواج النبي محمد (ص) من زوجاته، وغزواته العسكرية

التاريخ	الزوجات	الغزوات
١٥ ق.هـ	خديجة بنت خويلد	---
٣ ق.هـ	سودة بنت زمعة	---
٢ ق.هـ	عائشة بنت أبي بكر ^{٦٤١}	---
٢ هـ	---	غزوة بدر، غزوة قينقاع وغزوة السويف ^{٦٤٢}
٣ هـ	حفصة بنت عمر بن الخطاب وزينب بنت خزيمة	وغزوة أحد
٤ هـ	أم سلمة-هند بنت أمية ابنة عمه النبي	غزوة بني النضير
٥ هـ	زينب بنت جحش	غزوة ذات الرقاع، وغزوة الخندق، وغزوة بني قريظة
٦ هـ	جويرية بنت الحارث ولها ٥ أولاد	صلح الحديبية وسرايا عديدة

- ٧هـ- ماريا القبطية (مسيحية)، غزوة خير
 وأم حبيبة، وصفية بن
 حيي أو صافيا (يهودية)،
 وميمونة
 بنت الحارث (يهودية)
- ٨هـ- ---- غزوة مؤتة، فتح مكة،
 غزوة حنين
- ٩هـ- ---- غزوة تبوك
- ١٠هـ- حجة الوداع ووفاة النبي
 محمد(ص).^{٦٤٣}

ملحق رقم (٣)

المرأة بين الأنوثة والإنسانية في فكر جمال البنا

ينطلق البنا في جميع كتاباته، من النص الديني أو الآية القرآنية التي تقول "والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً"، مشيراً إلى حكم العقل السليم في القرآن.^{٦٤٤} ويعتمد البنا في فكره واجتهاده في تفسير آيات القرآن على عدم إيلاء أهمية كبيرة لمؤسسة علم الحديث، لأن النبي محمد (ص) بشخصه لم يشأ لتفاصيل حياته أو مقولاته أن تكتب أو تسجل، بل إن النبي محمد (ص) "أمر من كتب شيئاً أن يمحوه".^{٦٤٥} ويورد البنا أن دلالة رفض النبي محمد (ص) لتدوين كلامه "هو أنه لم يشأ لكلامه أن يكون له صفة "التأبيد" القرآني، لأنه وهو الرسول الأمين يعلم أن القرآن لم يشأ لهذه التفاصيل التأبيد".^{٦٤٦} ولكن البنا لا ينقطع تماماً عن ذكر السنة النبوية، بل يستخدم أحاديث نبوية في تفسيراته للقرآن، ولكنه يدعي استخدام السنة النبوية ما دامت صالحة؛ أي أنها تطبق ما ظلت صالحة للتطبيق في المجتمع، بناءً وتأكيداً على قول النبي محمد (ص) "أنتم أعلم بأمور دنياكم".^{٦٤٧} وهذا هو منهج جمال البنا وفكره الإسلامي، الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الآيات القرآنية وما فيها من أحكام.

ومن خلال بحثي في ما كتب عن جمال البنا، وجدت أنه اعتبر من أكثر المفكرين الإسلاميين مناداة بالمساواة بين الجنسين، فهو يصنف من الكتاب الإسلاميين الليبراليين في مواقع عديدة على الإنترنت، وفي قراءات عديدة مثل ما قدمه هيثم المناع عنه، وكمثال على ذلك تعرف الموسوعة الحرة ويكيبيديا جمال البنا، بأنه من دعاة المساواة بين الجنسين.

ولكن عند تفحص ما قدمه البنا، وجدت أن البنا يؤمن بالمساواة التامة في معظم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كحق المرأة في

تبوء أي منصب سياسي، إضافة إلى مساواتها بالرجل في مؤسسة الزواج، ولكنه يميز بين الرجل والمرأة في طبيعة دور كل منهما وفقاً للفطرة التي خلقا عليها، فهو يولي أهمية كبيرة لدور المرأة الأمومي، إذ يقول "فنحن نؤمن أن عملية تربية الطفل هي أسمى مهمة للمرأة"،^{٦٤٨} بل يقدس هذه المهمة، التي يعتبرها أمومية تخص المرأة وحدها فقط، متحدثاً بذلك عن أهمية رعاية الأم لطفلها وأهمية إرضاعها له، وقيامها بتربيته، وزرع الأخلاق الحميدة فيه. ومن خلال هذا لاحظ أن البنا يميز ما بين الرجل والمرأة في عملية تنشئة الأطفال، التي يجد فيها دوراً أنثوياً خاصاً بالمرأة، وقد تجاهل البنا في طرحه أي ذكر لدور الأب في عملية تنشئة الطفل في طفولته المبكرة. ويرى البنا أن المرأة أثناء الحمل والولادة ولمدة ثلاث أو أربع سنوات يجب أن تقوم بمهمة تربية الأطفال. ويضيف في هذا الاتجاه "ويجب أن تضحي في هذا بأي عمل آخر، لأنه لا عمل أقدس من هذا، ولا شخص آخر غير الأم يمكن أن يقوم به القيام الأمثل".^{٦٤٩}

والبنا لا يرفض عمل المرأة، بل يطالب بخروج المرأة للعمل، ويرى أهمية كبيرة في عمل المرأة قبل الزواج، لما يؤمن لها من خبرات وآفاق في تربية الأطفال، كما يؤكد على عودة المرأة للعمل، بعد انتهائها من دورها الأمومي في السنتين الأولى المهمة في حياة الطفل. إذ يقول البنا "إن المرأة المتعدد الأبعاد، التي تكون حيناً أنثى، وحيناً أما هي أولاً إنسان شأنها في ذلك شأن الرجل تماماً، ويفترض أن تنال الحقوق الإنسانية كافة، ولا يجوز الاقتتات على هذه الحقوق بأي دعوى. وإذا كانت صفتها الخاصة كأنثى وأن تحملها مسؤوليات لا يحملها الرجل وترتب عليها واجبات لا يتقيد بها الرجل، فإن هذا الوضع أحرى أن يجعل المجتمع ينظر إليها بعين التقدير والإكبار والاحترام، وأن يقدم إليها التسهيلات التي تمكنها من القيام بمهامها المتعددة".^{٦٥٠}

إضافة إلى أن جمال البنا يفرق في مهمات الرجل والمرأة في الخدمة العسكرية في الدولة، ولكنه يرى أن اشتراك المرأة في الخدمة

العسكرية واجب عليها، ولكن بما يتناسب مع فطرتها كأُنثى ” بحيث يكون التركيز على التحريض والخدمات والمساعدة، وإن لم يخل من التدريب الخفيف“.^{٦٥١}

وللإجابة عن السؤال الذي طرحته في بداية هذا التحليل: وهو ما إذا كان جمال البنا صنف المرأة كأُنثى وليس إنساناً أم لا؟ أنا أجد أن البنا صنف المرأة كأُنثى، وإنسان ولم يفترض أن هناك مساواة تامة بين الرجل والمرأة كما أوضحت، فهو أقر بقوامة الرجل على المرأة، لا بالحقوق والواجبات، وإنما بالاختلاف البيولوجي، إذ شابه هذه القوامة بعلامات الذكور والإناث عند الحيوانات، وهو يقر أن الأنثى مخلوق جميل لطيف، إذ يقول في مستهل كتابه ”هذا المخلوق الجميل المضحي الذي أعطى الكثير، كان جديراً بالاحترام والتقدير، ولكنه جوزي بالعقوق والتحقيق“.^{٦٥٢} إذ يشير كذلك إلى أن أنوثة المرأة ترتبط بصفتي الجمال والحنان، اللتين ميزت بهما بالمرأة عن الرجل“.^{٦٥٣}

إذن، البنا لا يدّعي المساواة التامة بين الجنسين كما صنفته الأدبيات، مثل هيثم مناع، ولا كما صنفته المواقع مثل الموسوعة الحرة، فأنا أعتقد أن البنا يطرح مشروعاً للعدالة الاجتماعية بين الجنسين قائم على المساواة بينهما، على صعيد حقوق الإنسان والقانون الاجتماعي والسياسي، مع مراعاة خصوصية المرأة كأُنثى، كونها تقوم بالدور الإنجابي الذي لا يلقي إنسانيتها بل يؤكد البنا على تكريمها بناءً على هذا الدور. فقد صنف البنا المرأة كأُنثى، لكن من وجهة نظر تقدمية، لا تعني عزلها والنظر إليها على أنها مصدر للفتنة، بل هو ينظر إليها كمصدر للقوة المجتمعية، مطالباً بحريتها الشخصية والاختلاط وخروجها للعمل المجتمعي، ويرفض غطاء الشعر والحجاب بمفهومه حول عزل النساء، ويرفض قطعاً التعامل مع المرأة كمصدر للعورة أو للفتنة، مشيراً إلى أن هذين اللفظين لم يردا بالقرآن بمعنى الاشتواء الجنسي، بل يرى أن النص القرآني امتدح الجمال والزينة عبر الآية:

”قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون“ (الأعراف، آية ٣٢).^{٦٥٤}

أخيراً، يقدم البنّا فهماً للمساواة والعدالة الاجتماعية بين الجنسين، قائماً على الاجتهاد في تفسير القرآن وفق رؤية معاصرة.

الهوامش

^١ مارلين تادرس. نساء بلا قلوب رجال بلا قلوب، العنف ضد المرأة في مصر. تقرير حول العنف المنزلي في منطقة منشأة ناصر، مصر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٧، ص ٤.

^٢ خديجة الروكاني، ودامية بنخويا، ونجاة الكص، والحسين الملكي، وعائشة لخماس، والسعدية وضاح، وأسماء الغيام، ونجية الودالي، ومولاي رشيد عبد الرازق، وملكية بن راضي، وعبد الوهاب لمريني. العنف ضد النساء من خلال القانون. أعمال مؤاتد مستديرة. الدار البيضاء - المغرب: الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء، ٢٠٠٣، ص ٨٦.

^٣ رندة سنيورة، وريم عبد الهادي. العنف ضد المرأة ظاهرة عامة أم خاصة. / الرام - فلسطين: مؤسسة الحق، ١٩٩٤؛ كما جاء في: إبراهيم المصري. العنف ضد المرأة، دراسة تحليلية. رام الله - فلسطين: جمعية المرأة العاملة، ٢٠٠٠، ص ١٥.

^٤ Lori L. Heise, *Violence Against Women: the Hidden Burden*. Draft report prepared for the World Bank, World Bank Discussion Series (1994).

كما جاء في: تادرس، مصدر ذكر سابقاً، ص ٤.

^٥ "تقرير للأمم المتحدة حول نساء العالم ٢٠٠٠"، من الموقع الإلكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ: ١٧/٨/٢٠١٠.

UNIFEM - <http://www.unifem.org/>

^٦ محمد الرمادي. "العنف ضد النساء"، (٢٠١٠). نقلا عن الرابط الإلكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ ١٥/٨/٢٠١٠.

<http://www.jablah.com/modules/news/article.php?storyid=5928>

^٧ National Coalition Against Domestic Violence, March 1994

كما جاءت في: إبراهيم المصري. العنف ضد المرأة، دراسة تحليلية. رام الله - فلسطين: جمعية المرأة العاملة، ٢٠٠٠، ص ١٤.

^٨ أحمد أبو مطر. "الأرقام تتكلم حول العنف ضد المرأة"، (٢٠٠٤). نقلاً عن الصحيفة الإلكترونية: الحوار المتمدن، العدد ٨٦٠، ١٠/٦/٢٠٠٤ على الرابط الإلكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ ٢٢/٥/٢٠١٠:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art>

^٩ أمين جمعة عاصي. "في ظل العولمة الأمريكية 'العنف في العالم': اغتصاب، قتل، تدمير النفس، لجوء وتشرد، رعب ودمار"، (٢٠٠٨). نقلاً عن الرابط الإلكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ ٢٢/٥/٢٠١٠:

<http://nesasy.org/content/view/6135/97/1/1/> Syrian Women Observatory: SWO.

^{١٠} المصدر ذاته.

^{١١} عادل الشرجبي، أستاذ علم الاجتماع المشارك بجامعة صنعاء، ورقة قدمت إلى المؤتمر الوطني اليمني الأول لمناهضة العنف ضد المرأة / ٢٠٠٤، بعنوان: "العنف العائلي ضد المرأة، تحليل لعلاقات النوع الاجتماعي في المجال الخاص"، ص ١٠. كما جاءت في: معين عبد الباري قاسم، العنف الأسري في اليمن: مدينة عدن نموذجاً، دراسة غير منشورة، ص ١٣.

^{١٢} المصدر ذاته، ص ٣.

^{١٣} الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. العنف الأسري في الأراضي الفلسطينية - دراسة تحليلية. (فلسطين / رام الله: ٢٠٠٦)، ص ٤٨.

^{١٤} الحاج يحيى (١٩٩٩)

Yahia Alhaj, *Wife Abuse and Battering in the West Bank and Gaza: Result of Two National Surveys*. Ramallah /Palestine: Bisan Center For Research and Development, 1999.

^{١٥} المصري، مصدر سبق ذكره، ص ٦.

^{١٦} مروان خواجا. (٢٠٠٧):

Marwan Khawaja and others, "Attitudes of Men and Women Towards Wife Beating: Findings From Palestinian Refugee Camps in Jordan", *Journal of Family Violence*; Apr 2008, Vol. 23 Issue 3, p211 Springer Science.

^{١٨} رنده سنيورة. "الحق في الحماية من العنف"، تقرير حول وضعية المرأة الفلسطينية بالاستناد إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة. القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ٢٠٠١، ص ٢١٥.

^{١٩} المصدر السابق، ص ٢١٥.

^{٢٠} في هذا الاتجاه يتفق الباحث أحمد جابر مع إبراهيم مكاري: "بأنه من غير المنطقي التطرق إلى ومناقشة القمع الاجتماعي للمرأة خارج سياق قمعها القومي والطبقي بصفتها تنتمي لشعب مستعمر [الحديث هنا عن المرأة الفلسطينية]". إبراهيم مكاري. "جدلية الوطني والنسوي في نضال المرأة الفلسطينية". مجلة كنعان. عدد ١٠٩. نيسان ٢٠٠٢. كما جاء في: أحمد جابر. بيان من أجل المرأة الفلسطينية ضد العنف والتمييز. البيرة - فلسطين: مؤسسة لجان العمل الصحي، ٢٠٠٧، ص ١٦.

^{٢١} المصري. مصدر سبق ذكره، ص ٢٩.

^{٢٢} المصدر السابق، ص ٣٠.

^{٢٣} ميسون فؤاد. "ضرب الزوجة لزوجها مباح... ولا عزاء للرجال". (٢٠٠٨). الكويت، صحيفة القبس اليومية، العدد ١٢٩٣٧، الخميس ٤ حزيران، ٢٠٠٩/١٠.

^{٢٤} صحيفة المصري اليوم. (الاثنين ٢٧-١٠-٢٠٠٨). القاهرة: مؤسسة المصري اليوم للصحافة والنشر.

^{٢٥} المصدر السابق.

^{٢٦} صحيفة الشرق الأوسط. (الأربعاء ٢٩ / ١٠ / ٢٠٠٨). لندن، العدد ١٠٩٢٨، تحت عنوان "جدل بين علماء الأزهر حول فتوى تبيح للزوجة ضرب زوجها".

^{٢٧} سليمان مستوفي. (٢٠٠٨). "فتوى سعودية تبيح للزوجة ضرب زوجها". ٣٠ تشرين الأول نقلاً عن الرابط الإلكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ ٢٠١٠/٦/٢.

<http://drsjm.maktoobblog.com/1408378/%D9%81%D8%AA%D9%88%D9%8A>

^{٢٨} صحيفة الشرق الأوسط. (الأربعاء ٢٩ / ١٠ / ٢٠٠٨). لندن، العدد ١٠٩٢٨، تحت عنوان "جدل بين علماء الأزهر حول فتوى تبيح للزوجة ضرب زوجها".

^{٢٩} وذلك لأن الإسلام كدين بنصوصه المقدسة، اعتبر أن الدين إنما جاء ليخرج الناس من ظلمات زمن الجاهلية إلى النور. عوض محمد احمد. موسوعة المرأة المسلمة. عمان - الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع: ٢٠٠٠. إبراهيم محمد الجمل. منهاج شامل لحياة النساء في الدنيا والآخرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧.

^{٣٠} نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣، ص ٢٢.

^{٣١} محمود أمين العالم. مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، حزيران، ١٩٩٣، ص ١٤.

^{٣٢} نوال السعداوي، وهبة رؤوف. المرأة والدين والأخلاق. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص ٢٢٢. وقد أوردت الباحثة السعداوي هذا النص في نقدها لما قدمته النسوية الإسلامية هبة عزت رؤوف، التي تستخدم أسئلة مجتمعية طرحها أحد رجال الغرب كما تقول السعداوي، وهو تشارلز تايلور، منتقدة المنهج التأويلي للباحثة رؤوف لخلوه من التشكيك العلمي، فيما إذا كان الإسلام فعلاً الديانة السماوية الأكثر رحمة ومساواة للمرأة.

^{٣٣} نقلاً عن: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

^{٣٤} عبد المطلب: كان من أعظم رجال مدينة مكة والجزيرة العربية، كان له مجلس عند الكعبة يجلس ويلتف من حوله رجال مكة وقريش، يتكلم ويسمعون منه ويحترمونه، فقد كان له كلمة على مكة، فكان فاتح بيوت لإطعام الحجاج والزائرين وعابري السبيل، وكانوا يلقيونه بمطعم الإنس والوحش والطير. نقلاً عن: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

^{٣٥} أبو طالب: عم النبي محمد، وقد خلف أباه عبد المطلب في المكانة والوجاهة، كونه كان أحد سادة قبيلة قريش، ولكن ضيق حالته المادية جعلته يوكل مهمة السقاية إلى أخيه العباس عم النبي محمد لما كان له من ثراء واسع.

^{٣٦} هيثم مناع.. الإسلام وحقوق المرأة، مبادرات فكرية ١٧. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٤، ص ٣١.

^{٣٧} منصور فهمي. أحوال المرأة في الإسلام. ترجمة: رفيدة مقدادي. كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧. كتب الكاتب بحثه العام ١٩١٣، ص ٢٥.

^{٣٨} مروان العلان. موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري في فترة الإسلام المبكر. أطروحة ماجستير تمت مناقشتها في جامعة بيرزيت بإشراف د. محسن يوسف، العام ٢٠٠٨ ضمن برنامج التاريخ العربي المعاصر، ص ٧٢.

^{٢٩} برهان الدين دلو. جزيرة العرب قبل الإسلام، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، والثقافي، والسياسي. بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤، ص ١٤٦. العلان. مصدر سبق ذكره، ص ٧٢. نقلاً عن كتب السيرة المشهورة: ابن سعد، محمد بن سعد مئيع البصري. الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. الجزء ٨، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، ص ١٦. ونقلاً عن ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. ج ١، القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤، ص ١٩٩. ونقلاً عن الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك ومن كان في زمن كل منهم. ج ٢، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٢، ص ٢٨٠.

^{٤٠} تزوجت خديجة رجلين من أشرف وسادة العرب أبي هالة بن وزارة التميمي، وعتيق بن عائذ المخزومي. خديجة الصبار. المرأة والإسلام. المغرب - لبنان: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ١٠.

^{٤١} إبراهيم محمد الجمل. حياة المرأة المسلمة منهاج شامل لحياة النساء في الدنيا والآخرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧، ص ٤٥. وتتفق معه المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠. وأورد الحيدري، في كتابه الضلع الأعوج: "وربما كانت العصمة بيدها، فهي طلبت الزواج منه أولاً، ولكنها رغبت فيه، لأنها رأت فيه ما كانت تحلم به كامرأة ذات نفوذ وحسب ونسب، وهو شكل بالنسبة إليها مشروعاً اقتصادياً واجتماعياً، وربما سياسياً، لتعلو مكانتها به، ومن خلاله لاحقاً"، ص ٣٦١.

^{٤٢} فاطمة المرنيسي. الحريم السياسي النبي والنساء. دمشق: دار الحصاد، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٢٩. ويتفق معها مروان العلان. مصدر سبق ذكره، ص ٨٧.

^{٤٣} الموحدون، اتباع النبي إبراهيم.

^{٤٤} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

^{٤٥} المصدر السابق، ص ١٣.

^{٤٦} ليلي أحمد. المرأة والجنوسة في الإسلام .. الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة. ترجمة: منى إبراهيم وهالة كمال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص ٤٦.

^{٤٧} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

^{٤٨} وات مونكومري. البدو. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١، ص ١١. كما جاء في الحيدري، إبراهيم. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٣، ص ٢٣٩. وتجد هذا عند المناع، المصدر نفسه، ص ١٧.

- ^{٤٩} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ١٧.
- ^{٥٠} حضارات سبأ ومعين وحميز التي انهار آخرها بسبب انهيار سد مأرب.
- ^{٥١} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.
- ^{٥٢} خليل أحمد خليل. المرأة العربية وقضايا التغيير، بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٥، ص ٢٥.
- ^{٥٣} المصدر السابق، ص ٢٥.
- ^{٥٤} المصدر السابق، ص ٣٦.
- ^{٥٥} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣.
- ^{٥٦} المصدر السابق، ص ١٦٧.
- ^{٥٧} مثل التوسع في استخدام أساليب الري الزراعي، برهان الدين دلو. جزيرة العرب قبل الإسلام. التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي. بيروت: دار الفارابي، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ٦٩.
- ^{٥٨} المصدر ذاته، ص ٦٩. وقد انقسمت القبائل في شبه الجزيرة العربية حسب نوع العمل إلى ثلاثة أقسام: أولاً، قبائل بدوية متجولة في المناطق الصحراوية، عاشت على تربية المواشي. ثانياً، قبائل فلاحية مستقرة في الواحات والقرى الجبلية مارست الزراعة. ثالثاً، قبائل نصف فلاحية أو نصف متجولة، اعتمدت في حياتها على الزراعة وتربية الحيوانات، وهي تمثل مرحلة انتقال من حياة التجوال والرعي إلى حياة الاستقرار والزراعة. المصدر ذاته، ص ٧١.
- ^{٥٩} وهنا تورد كتب التاريخ أن بعض أفراد الطبقة العليا من التجار، قاموا بشراء الأراضي الزراعية، واستثمارها من خلال ما يملكونه من عبيد، إضافة إلى تعاقدهم مع فقراء القبائل الفلاحين. دلو، المصدر السابق، ص ٧٢.
- ^{٦٠} كما ورد في الموسوعة الحرة: <http://lar.wikipedia.org>
- ^{٦١} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩. تم طرد الأحباش من اليمن العام ٥٧٥ م.
- ^{٦٢} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠-٢١.
- ^{٦٣} الإعلان. مصدر سبق ذكره، ص ٤١.

^{٦٤} أطلق عليها برهان الدين دلو لفظ قبائل متحضرة، وكان منها قبائل ثقيف، وجماعات من حمير وهوازن والأوس والخزرج ومزينة وجهينة وقريش ويهود وروم، اشتركت جميعها في ممارسة الزراعة، دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥.

^{٦٥} محمد خاتم الأنبياء للطبري، ص ٩٧، (د.ن). كما جاء في: المرئسي. مصدر سبق ذكره، ص ١٧١.

^{٦٦} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧.

^{٦٧} يوسف شلحت. مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣، ص ١٠٢، كما جاء في: العلان. مصدر سبق ذكره، ص ٤٥.

^{٦٨} عبد العزيز سالم. دراسات في تاريخ العرب - تاريخ العرب قبل الإسلام. مصر: مؤسسة شباب الجامعة / الإسكندرية، ١٩٦٧، ص ٣٢٢. والقرآن الكريم سورة الزخرف: آية ٣١، "وقالوا لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم". كما جاء في دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.

^{٦٩} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

^{٧٠} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢. وبالنسبة إلى النشاط الحرفي في منطقة الحجاز (المنطقة الواقعة في شرق البحر الأحمر في شبه الجزيرة العربية. المناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥-٢٦. مروان العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧-٣٨)، فقد عرفت تلك المنطقة قبل ظهور الإسلام العديد من الحرف التي انتعش إنتاجها وتوسع مع تصاعد التجارة الدولية في مدينة مكة. ومن الأمثلة على تلك الحرف: الغزل والنسيج، الصياغة وصناعة الحلبي والأحجار الكريمة الثمينة، الحدادة وتصنيع الأسلحة، الصباغة ودباغة الجلود، استخراج العطور والروائح، الصناعات الخشبية، الصناعات الغذائية مثل تجفيف التمر والأسماك، صناعة النبيذ.

^{٧١} ياقوت الحموي. معجم البلدان. بيروت: مطبعة دار صادر ودار بيروت، ج ٥، ١٩٥٦ و ١٩٦٦، ص ٣٨٦. كما جاء في دلو، المصدر ذاته، ص ٨٦.

^{٧٢} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢١. نقلاً عن الكتب التالية: (الإصابة)، (الاستيعاب)، (تاريخ العرب قبل الإسلام)، لم يذكر الكاتب معلومات أخرى عن هذه الكتب، ولكن تعتبر هذه الكتب من الكتب المشهورة في التاريخ العربي.

^{٧٣} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢١، العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥.

- ^{٧٤} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨.
- ^{٧٥} وقد اشتهرت المدينة بصراعات وحروب قتالية ما بين قبيلتي الأوس والخزرج وحلفاء كل منهما من اليهود.
- ^{٧٦} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢.
- ^{٧٧} المصدر السابق، ص ٢٦.
- ^{٧٨} المصدر السابق، ص ٢٦.
- ^{٧٩} خليل عبد الكريم. مجتمع يثرب .. العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخلفي. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط ٢، ص ١٥.
- ^{٨٠} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٠.
- ^{٨١} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١. وقد أورد أن إحدى قرى يثرب اليهودية السكان وجد فيها وحدها ثلاثمائة صائغ.
- ^{٨٢} مثل ما قدمه: مروان العلان، والمفكر هيثم مناع، في المصادر السابقة الذكر.
- ^{٨٣} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.
- ^{٨٤} المصدر السابق، ص ١٧٠.
- ^{٨٥} مثل بني غبراء الذين افترشوا الأرض. دلو، المصدر ذاته، ص ١٧١.
- ^{٨٦} إبراهيم بن محمد البهقي. المحاسن والمساوي. باعتناء فريدرك شوالي. طبعة لايبزيغ ١٣١٨هـ جزء ٢، ص ٣٠١. كما جاء في دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١. والتاجر القرشي الذي أقر وضع حكم قطع يد السارق هو الوليد بن المغيرة.
- ^{٨٧} صعاليك العرب: هم فئة من الفقراء لا يملكون شيئاً من وسائل الإنتاج، وكانوا قد انسلخوا عن قبائلهم تعبيراً عن تمللهم من الفقر والجوع والحرمان والازدراء الذي كانوا يعانونه، وكان لهم زعيم هو عروة بن الورد شاعر الصعاليك. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١.
- ^{٨٨} الحيدري. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢. إذ يقول: "من المعروف أن المجتمع الجاهلي هو مجتمع بدواة - ما عدا بعض الحواضر والقرى القليلة التي كانت بمثابة مراكز تجارية ودينية كمدينة مكة - محكوم بنظام بدوي عشائري تتداخل فيه نزعتان؛ واحدة فردية وواحدة جماعية". وورد أيضاً في: دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٧١.

^{٨٩} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.

^{٩٠} فقد ورد في الموسوعة الحرة "ويكيبيديا" العبارة التالية: النبي محمد "كان حنفياً قبل الإسلام يعبد الله على ملة إبراهيم ويرفض عبادة الأوثان والممارسات الوثنية".

^{٩١} وكان منهم ورقة بن نوفل، وزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة الأيادي، وغيرهم. ويطلق عليهم كذلك "الأحناف" السيد عزمي طه وآخرون. الثقافة الإسلامية. فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ٢٠١٠، ص ٢٦.

^{٩٢} غسان عزيز حسن. ورقة بن نوفل: مبشر الرسول. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢، ص ٢٦.

^{٩٣} المصدر السابق، ص ٢١.

^{٩٤} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤.

^{٩٥} المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.

^{٩٦} نقلاً عن الموسوعة الحرة:

<http://ar.wikipedia.org>

^{٩٧} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

^{٩٨} الحيدري. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢. الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨، ومن هؤلاء النسوة: عفيراء بنت عبد اللات الحميرية، وهذيم كاهنة بني سعد.

^{٩٩} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

^{١٠٠} الظهار، هو كأن يقول الرجل لزوجته: أنت علي كظهر أمي، والمقصود بهذه العبارة أن المرأة الزوجة تصبح بمرتبة الأم أي لا طلاق لها أبداً، ولا علاقة جنسية بينها وبين زوجها. عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

^{١٠١} الإيلاء: حلف الرجل ألا يوطأ زوجته مدة أقلها أربعة أشهر. الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢. والإيلاء: "حرمان الزوجة من ممارسة الجنس مع زوجها إلى أمد غير محدود في أسرة متعددة الزوجات". مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.

^{١٠٢} العضل: منع الزوجة المطلقة من الزواج مرة أخرى إلا بإذن زوجها السابق، وأحياناً يكون هذا الإذن مقابل مبلغ من المال تدفعه الزوجة لزوجها السابق مقابل سماحة لها بالزواج. المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦.

- ^{١٠٢} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩.
- ^{١٠٤} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧.
- ^{١٠٥} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦. الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.
- ^{١٠٦} الجمل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠.
- الحيدري، الضلع الأعوج. مصدر سبق ذكره، ص ٣٦١.
- ^{١٠٧} للمزيد من الاطلاع: المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧.
- ^{١٠٨} للمزيد من الاطلاع: الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.
- ^{١٠٩} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١.
- ^{١١٠} تجدر الإشارة هنا إلى أن الموسوي هو مفكر إسلامي شيعي، وقد تحدث عن مكانة المرأة في العصر الجاهلي، في كتابه: محمد صالح السيد عدنان الموسوي. دليل الهداة إلى اختيار شريعة الحياة، المرأة في الإسلام. الجزء الأول. بيروت: دار الانتشار العربي، ١٩٩٧. وقد وجدت أنه لا يوجد مانع من مناقشة أفكاره حول الفترة التي سبقت الإسلام، أما في المرحلة الإسلامية فلم أتعرض لأفكاره، وذلك يعود إلى وجود اختلاف بين أتباع كلا المنهجين السني والشيعي، في المنقول من التراث الديني والسيرة النبوية.
- ^{١١١} إلا الباحث هيثم مناع الذي أشار إلى وجود فرق بين أوضاع المرأة اليتيمية والمكية في مؤسسة الزواج.
- ^{١١٢} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١. ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦. مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥. إذ تورّد المرنيسي أن المكيون وبخاصة عمر فوجئوا عند وصولهم لمدينة يثرب، بحرية تفكير النساء وحريتهن بالعمل، وهذا ما ذكرته المرنيسي فقط حول الفرق بين المرأة المكية واليتيمية. أما الإعلان فقد ذكر الحادثة نفسها، موضحاً لموقف عمر بن الخطاب من أن هناك فرقاً في خضوع المرأة المكية والمرأة اليتيمية للرجال. لكن دون أن يتعرض الاثنان (الإعلان والمرنيسي) إلى تفسير أو تحليل هذا الفرق بين واقع المرأة في كلا المجتمعين.
- ^{١١٣} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.
- ^{١١٤} فهمي جدعان. خارجات عن السرب (بحث في النسوية الإسلامية الراقضة وإغراءات الحرية). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠، ص ٢١٥.

^{١١٥} الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥.

^{١١٦} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

^{١١٧} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

^{١١٨} يقول الحيدري: وقد تمتعت المرأة في الجاهلية بشيء من الحرية، حيث كانت تسفر عن وجهها، ولكن مع غطاء الشعر العربي التقليدي، وكانت محتشمة، مع أنها كانت تختلط بالرجال وتساfer وحدها، ولا يمنعها في ذلك سوى شرط الأمان في الطريق. وكان للنساء موقع في الحياة الثقافية، وقد ظهر منهن حكميات وشاعرات وكاهنات. كما كان من حقوق المرأة وواجباتها القيام بالضيافة في غياب أهلها، وتعفى منها بوجود الرجال من أهلها، كما شاركت النساء مع المقاتلين في الحرب، غير أن دورها كان مقصوراً على دعمهن الضروري لرفع معنويات الرجال. الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢.

^{١١٩} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٦. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨. خليل. مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

^{١٢٠} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨.

^{١٢١} الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣.

^{١٢٢} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.

^{١٢٣} العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨.

^{١٢٤} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

^{١٢٥} الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢.

^{١٢٦} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.

^{١٢٧} ليلى أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥.

^{١٢٨} المصدر السابق، ص ٤٧. وتضيف أحمد "كما أن أمانة أم النبي محمد ظلت مع عشيرتها بعد زواجها من عبد الله الذي كان يزورها عندهم، وظلت تعيش معهم حتى بعد مولد محمد (كان عبد الله قد مات قبل مولد ابنه) ولم ينتقل محمد ليكون في رعاية أهل أبيه إلا بعد وفاة أمه".

^{١٢٩} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨، مضيئة "إلا أنها تتناسب مع تمتع المرأة بقدر أكبر من الاستقلال الجنسي عما كان متاحاً في ظل الإسلام، وتتناسب مع أدوار الزعامة والقيادة في المجتمع في المجالين الحربي والديني، تقلص هذا بفعل الإسلام". ص ٤٨.

^{١٣٠} روبرتسون سميث:

W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1885.

كما جاء في: ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧. لم تذكر الباحثة رقم الصفحة المقتبس منها.

^{١٣١} تجدر الإشارة إلى أن مصدر الرقيق هو الأسر والسبي، ومصدر العبيد من السبي والنخاسة، وعبودية الدين. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١. وأكثر عبيد شبه الجزيرة العربية، في فترة الجاهلية الأخيرة، كانوا من الغرباء الأجانب: من السود، من سواحل أفريقيا الشرقية ومن الحبشة بخاصة، وبيض، من بلاد فارس والروم، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

^{١٣٢} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢.

^{١٣٣} التسري بالإماء. هو تعاطي مالك الأمة علاقات جنسية معها دون أن يكون لها أي اعتبار في الموافقة أو الرفض.

^{١٣٤} جواد العلي. المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بغداد: جامعة بغداد، د. ت، ج ٦٤، ص ٤٦٧. كما جاء في: العالان، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

^{١٣٥} مناع مصدر سبق ذكره، ص ٢٢.

^{١٣٦} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤. إضافة إلى أن العبد الرجل لا يتزوج إلا بإذن مالكة. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤.

^{١٣٧} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

^{١٣٨} تقول الباحثة الإسلامية د. زينب رضوان "كانت المرأة العربية قبل الإسلام تابعة للرجل ومنسوبة إليه"، زينب رضوان. المرأة بين الموروث والتحديث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤، ص ٣٦.

^{١٣٩} الحوفي. المرأة في الشعر الجاهلي. ص ١٨٣. كما جاء في: الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣. لم يذكر المؤلف مكان نشر الكتاب. وأضاف نقلاً عن الحوفي: كانت مكانة المرأة قبل الإسلام عالية وكان نفوذها عظيماً في العصر

الجاهلي، فقد كانت النساء حرّات في اختيار أزواجهن، وحرّات في العودة إلى ذويهن إن أساء الزوج معاملتهن، وكن أحياناً يزوجن أنفسهن، ولهن حق الطلاق، ولم تكن الزوجات محتقرات كالإماء، بل كن أنداداً للرجال ورفيقات. الحوفي، المصدر نفسه، ص ٥٣٩. وعند بحثي حول كتاب الحوفي وجدت أنه صدر العام ١٩٨٠. أحمد محمد الحوفي. المرأة في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨٠.

^{١٤٠} زينب رضوان. المرأة بين الموروث والتحديث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤، ص ٣٤.

^{١٤١} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

^{١٤٢} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

^{١٤٣} الإعلان، مصدر سبق ذكره، في مقدمة الدراسة.

^{١٤٤} ليلى أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦.

^{١٤٥} المصدر السابق، ص ٤٦.

^{١٤٦} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩-٢٠٣.

^{١٤٧} يرى الباحث خليل أن زواج المتعة من الممكن أن يكون امتيازاً للمرأة، كما أنه من الممكن أن يكون امتيازاً للرجل على صعيد المتعة الجنسية، خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. ويؤكد على ذلك الباحث عبد الكريم من خلال ذكره حوادث اختارت فيها المرأة الرجل الشاب قليل المادة على كبير السن صاحب الأموال. عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

^{١٤٨} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

^{١٤٩} أحمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني. معجم الأمثال. تحقيق قصي الحسين، طرابلس - لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، ج ١، ١٩٩٠، ص ٣٢٠. كما جاء في الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣. وورد أيضاً في دلو برهان الدين، جزيرة العرب قبل الإسلام، ط ٢، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٤، ص ١٩١.

^{١٥٠} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.

^{١٥١} الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢.

^{١٥٢} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

^{١٥٢} الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٨، المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١. العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

^{١٥٤} الطبري. تفسير القرآن للطبري، جزء ٤، ص ١٥٦. كما جاء في: مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.

^{١٥٥} أي زواج النبي محمد بأكثر من زوجة بعد الإسلام.

¹⁵⁶ Montgomery Watt, "Muhammad at Medina". in Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam*, p.375 London: Royal Asiatic Society, 1939.

كما جاء في: أحمد ليلي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

^{١٥٧} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

^{١٥٨} عيد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦-٤٠. والمناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. والعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

^{١٥٩} العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥. ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧. لم توضع هذا الاختلاف من حيث التعدد، واكتفت بسرد مقولة عمر بن الخطاب. وتجدر الإشارة هنا إلى ذكر حادثة قامت فيها امرأة يثربية بعرض الزواج على النبي محمد بعد قدوم الدعوة الإسلامية وبعد هجرته إلى يثرب، ووافق النبي على عرضها، إلا أنها تراجعت عن الزواج من النبي محمد لأنها لا تستطيع العيش مع ضرائر كما نصحتها أهلها ... أحمد، ليلي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧. نقلاً عن طبقات بن سعد، ج ٨، ص ١٠٧-١٠٨. وإن اللافت في الأمر، هو أن النبي محمد لم يتزوج، أبداً، بامرأة من مدينة يثرب. محمد بن سعد بن منيع البصري. الطبقات الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط ٢، ج ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، ص ١٦٦. وتنص رواية ابن سعد على أنه قيل للنبي: ألا تتزوج في نساء الأنصار، فإن فيهن جمالاً؟ فقال: هن نساء فيهن غيرة شديدة ولا يصبرن على الضرائر، وأنا صاحب ضرائر وأكره أن أسوء قومها فيها. كما جاء في: العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦.

^{١٦٠} الإيلاء: حلف الرجل ألا يطأ زوجته مدة أقلها أربعة أشهر. الصبار مصدر سبق ذكره، ص ٥٢. والإيلاء: "حرمان الزوجة من ممارسة الجنس مع زوجها إلى أمد غير محدود في أسرة متعددة الزوجات". مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.

^{١٦١} الظهار، فهي كأن يقول الرجل لزوجته: أنت علي كظهر أمي، والمقصود بهذه العبارة أن المرأة الزوجة تصبح بمرتبة الأم؛ أي لا طلاق لها أبداً، ولا علاقة جنسية بينها وبين زوجها، وهذا ما أورده القرآن الكريم، وحرمه في الآية ﴿الَّذِينَ

يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نَسَاهُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَنَّهُمْ وَلَهُنَّ مَا تَكُنَّ لَكُمْ بَنَاتٌ مِمَّنْ سَاءَ بِمَا فَعَلَ اللَّهُ بِهِمْ زُفَرًا وَإِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾ سورة المجادلة ، آية ٣. يشير الباحث عبد الكريم إلى انتشار الظهار في مدينة يثرب، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤، وقد جاء أيضاً في: الذواذي، محمود. "قضايا النشوز والشقاق والطلاق في ضوء القرآن الكريم". مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. الكويت، العدد السابع والثلاثون، نيسان ١٩٩٩، ص ١٨٥.

١٦٢ العضل: منع الزوجة المطلقة من الزواج مرة أخرى إلا بإذن زوجها السابق، وأحياناً يكون هذا الإذن مقابل مبلغ من المال تدفعه الزوجة لزوجها السابق مقابل سماحه لها بالزواج. تقول المرنيسي في عضل النساء، نقلاً عن تفسير القرآن للطبري، "كان العضل يوجد عند قريش في مكة، فإذا تزوج رجل من امرأة شريفة، ولم تعد ترضيه، فإنه يفصل عنها بعد أن يتفق معها على أنها لن تستطيع معاودة الزواج دون إذن منه"، الطبري. تفسير القرآن للطبري، ج ٨، ص ١١٣. كما جاء في: المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦. أما هيثم مناع، فقد أورد عن العضل نقلاً عن تاج العروس، "كان العضل في قريش بمكة، وينكح الرجل المرأة الشريفة فلعلها لا توافق، فيفارقه، على أن لا تتزوج إلا بإذنه، فيأتي بالشهود، فيكتب ذلك عليها، ويشهد، فإن خطبها خاطب، فإن أعطته وأرضته، أذن لها، وإلا عضلها"، مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

١٦٣ أشارت الصبار إلى انتشار العضل في يثرب، ص ٢٤. بينما أشار كل من المرنيسي والمناع إلى انتشاره في مكة، المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦. مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

١٦٤ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

١٦٥ دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٤.

١٦٦ جواد العلي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بغداد: جامعة بغداد، د. ت، لم يذكر سنة النشر، ص ٥٣٣. كما جاء في: العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

١٦٧ العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

١٦٨ المصدر السابق، ص ٢٤.

١٦٩ خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠-٤١. تحدث فيها عن كبت قوانين القبيلة للعلاقة بين الجنسين.

١٧٠ خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤١.

- ١٧١ محمد جميل بيهم. المرأة في حضارة العرب. بيروت، ١٩٦٢. وصادق جلال العظم. في الحب والحب العذري. بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٦٨. كما جاء في: خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠.
- ١٧٢ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٥.
- ١٧٣ دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥.
- ١٧٤ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢.
- ١٧٥ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. ويشير إلى أن عقوبة ممارسة الجنس كانت بالتعزير والحبس في المنازل وبخاصة عند اليهود.
- ١٧٦ تجدر الإشارة إلى أن كتاب خليل عبد الكريم، يعد من قائمة الكتب الممنوعة في معظم الدول العربية، لتسليطه الضوء على قضايا حساسة، تجاه النبي محمد والصحابة.
- ١٧٧ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤. ويقول عبد الكريم في الخيانة الزوجية في موضع آخر في دراسته: إن الرجل يقيم علاقات مع زوجة أبيه دون عقد زواج، والمرأة تقيم علاقات مع أجير زوجها، ص ٤٣.
- ١٧٨ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.
- ١٧٩ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.
- ١٨٠ المصدر السابق، ص ٣٦.
- ١٨١ للمزيد من المعلومات: المصدر السابق، ص ١٦-٣٦.
- ١٨٢ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.
- ١٨٣ العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.
- ١٨٤ الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.
- ١٨٥ رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.
- ١٨٦ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.
- ١٨٧ المرتنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢.
- ١٨٨ المصدر السابق، ص ١٦٧.

^{١٨٩} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. إذ يقول "وليس لنا أن نتحدث عن المرأة والإرث في مجتمع المرأة فيه بحد ذاتها إرث".

^{١٩٠} توريث النساء: وراثة الرجل للمرأة نفسها.

^{١٩١} "الضيزن" وفقاً للحيدري، لقب أطلق على الوارث الذي يزاحم الموروث في زوجته، الحيدري. النظام العربي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٢.

^{١٩٢} الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣-٢٣٤. أورد المناع تعريفاً مختلفاً: "وراثة زوجة الأب للابن وتزوجها منه، أو زواج الأختين في الوقت نفسه"، مع اتفاقه مع المرئيسي على أن المرأة تورث ولا ترث، المناع المصدر نفسه، ص ٢٤. وقد عرفته المرئيسي نقلاً عن طبقات ابن سعد، "فعندما كان يموت الرجل كان ابنه البكر يرث أرملته، كان يستطيع إن لم تكن أمه الحقيقية، إما أن يتزوجها وإما أن يمرر حقوقه عليها إلى شقيقه أو ابن أخيه إذا رغب". المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣-١٥٤. وقد ذكر الإعلان هذا النوع من الزواج، ليؤكد على التشوش في علاقات القرابة قبل الإسلام، وتراجع النظام الأمومي وتصادع الأبوية، مضيفاً أن هذا التشوش والاختلاط في قرابات الأسرة الواحدة، قد خرج عن نطاق السيطرة، الذي يصبح فيه "الأخ أخاً شقيقاً وأباً في الوقت نفسه"، الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

^{١٩٣} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

^{١٩٤} محب الدين أبو الفيض محمد بن مرتضى الحسيني الواسطي الحنفي الزبيدي (١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م). تاج العروس من جواهر القاموس. مصر: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ، ١/ ٥٨٥. كما جاء في: دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦.

^{١٩٥} المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣. عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦.

^{١٩٦} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. عند إشارته إلى أن الممارسات المهينة بحق المرأة من عضل وتوريث وغيرها، إنما وجدت في مجتمع مدينة مكة.

^{١٩٧} الطبري. تفسير القرآن للطبري. جزء ٨، ص ١٠٧. كما جاء في: المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥.

^{١٩٨} "... وفي يثرب، كان الوارث، إذا لم يكن للمتوفى أبناء أو إخوة، يلقي ثوبه على المرأة، فتكون عندئذ في ملكه، إن شاء تزوجها، وإن شاء عضلها، أي منعها

من الزواج من غيره حتى تموت، فيرث ميراثها، إلا أن تقتدي نفسها منه يفدية
ترضية“، دلو، مصدر سبق ذكره، ص١٩٧. مستعينا بتفسير الطبري، ج٤،
ص٣٠٦، وما بعدها.

١٩٩ المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص١٥٢، نقلاً عن طبقات ابن سعد، جزء ٨،
ص١١٦.

٢٠٠ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص٤٧.

٢٠١ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

٢٠٢ إن تقول: ”كان الطلاق بدون حد وحسب مزاج الزوج“. رضوان، مصدر سبق
ذكره، ص٣٥.

٢٠٣ الصبار، مصدر سبق ذكره، ص٢٤.

٢٠٤ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص٤٨.

٢٠٥ العلان، مصدر سبق ذكره. ص٥٥.

٢٠٦ مناع، مصدر سبق ذكره، ص٢٣.

٢٠٧ مناع، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

٢٠٨ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص٣٥، إن يقول: ”ولكن ماذا تفعل المرأة في
مجتمع يثرب إذا تزوجت من رجل لم يستطع إرواء ظمئها؟ إنها تشهر به وتعلن
ذلك للقاصي والداني، وتلجأ للنبي محمد بأعلى صوته“.

٢٠٩ الصبار، مصدر سبق ذكره، ص٢٤.

٢١٠ المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص١٩٧.

٢١١ المصدر السابق، ص١٥٢.

٢١٢ من إحدى طوائف الصعاليك الثلاث: طائفة الأغربة، طائفة الخلاء، طائفة
الصعاليك الفقراء، الشنفرى من طائفة الأغربة وهم من السود الذين ورثوا
سوادهم من أمهاتهم الإماء، فلم يعترف بهم أبائهم العرب ولم ينسبواهم إليهم
مثل الشنفرى. طائفة الخلاء وهم من أنكرتهم قبيلتهم وتبرأت منهم وطردتهم
من حمايتهم. والصعاليك الفقراء: الذين تصعلكوا نتيجة التمايز الطبقي. دلو،
مصدر سبق ذكره، ص١٧٥-١٧٩.

^{٢١٢} الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد الأموي المرواني ٣٥٦/٥٩٦٧ م. الأغاني. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥، ج ١٤، ص ١٥١. كما جاء في: دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٣.

^{٢١٤} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

^{٢١٥} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

^{٢١٦} الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٥.

^{٢١٧} عبد المجيد حمدان. قراءة سياسية في العهدة المحمدية، الجزء الأول، فلسطين: لا يوجد مكان للنشر، ٢٠٠٦، ص ٢١. ومن هذه الأمثلة التي ذكرها، شخصية صعصعة بن ناحية التميمي - جد الشاعر المعروف الفرزدق - الذي كان الوالد متفشيًا في قبيلته بني تميم. إذ يورد حمدان أن صعصعة كان يشتري الموءودة من أهلها ...، يعرض على أهلها ناقتين عشراوين، أي ولادتين حلابتين، وحملًا يدفعها لهم مقابل حياة البنت المعروضة للولد. ويذكر حمدان نقلاً عن التاريخ أن صعصعة أحياناً بطريقته ثلاثمائة وستين موءودة.

^{٢١٨} حمدان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢. الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤.

^{٢١٩} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠، مضيفاً أن الجوع كان أشد أنواع الفقر، أورد شعراً وقصصاً حول الغثيان ووجع الكبد من الجوع وغيرها لدرجة أكل التراب.

^{٢٢٠} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢.

^{٢٢١} الموسوي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

^{٢٢٢} المصدر السابق، ص ٦٥.

^{٢٢٣} زينب رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

^{٢٢٤} نحو إعداد الطعام وطهيه، رعاية الماشية، جمع الحطب، تقديم الخمر، إكراه الفتيات في طبقة العبيد على العمل في البغاء، واستغلال أجسادهن للمتعة الجنسية وغيرها من الأعمال، خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

^{٢٢٥} آمال قرامي. الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧، ص ٩٣٩. د. آمال قرامي (بروفسور) في كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة في تونس. حاصلة على الدكتوراه بأطروحة حول الدراسات الإسلامية بعنوان: "قضية الردة في الفكر الإسلامي:

قديماً وحديثاً، ١٩٩٣. كما أنها حاصلة على دكتوراه الدولة بأطروحة بعنوان ظاهرة الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، الأسباب والدلالات، ٢٠٠٤. تعمل في تدريس مواد حول الحضارة العربية الإسلامية، وقضايا النوع الاجتماعي/الجندر، وتاريخ النساء، والإسلاميات، والأديان المقارنة. كما جاء في الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/m.asp?i=1307>

٢٢٦ الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

٢٢٧ الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩. ويشكك بعض الباحثين مثل الإعلان في علاقة خديجة بالحدث الديني عبر جملة مثيرة للجدل، إذ يقول "إن أغلب الظن أن خديجة أدركت ما يشغل بال محمد، وهو ما قد يكون يشغل بالها هي كذلك، فشجعت من موقع اقتناع، وربما وضعت في دائرة تصديق ما يرى ودفعت به نحو بؤرة الحدث الديني". ويدعم الإعلان شكه هذا بما أورده بعض مؤرخي الإسلام، حول معرفة خديجة بقدوم نبي شاب، وبالتالي هي لم تكثر لفارق السن، والمال الذي بذرته من أجل دعوة النبي محمد التي تهمها. خليل عبد الكريم. فترة التكوين في حياة الصادق الأمين. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠٥، ص ٢٦. كما جاء في: الإعلان مصدر سبق ذكره، ص ٧٥.

٢٢٨ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥١. الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠. فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.

٢٢٩ عزمي طه السيد وآخرون. الثقافة الإسلامية. فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ٢٠١٠، ص ٩٦.

٢٣٠ الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤.

٢٣١ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥١.

٢٣٢ حمدان، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٢٣٣ حمدان، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

٢٣٤ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢. إذ تقول في هذا الصدد: "ويبدو أن محمد وبنات خديجة لم يرثن شيئاً عنها، حيث أنه من المرجح أنها قد خسرت ثروتها أثناء قطيعة أهل مكة للمسلمين". وقد جاء هذا أيضاً في: سيرة ابن هشام، ص ٣٧٥، والطبري ج ٢، ص ٢٢٨. كما جاء في: الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.

٢٣٥ بعتة النبي محمد.

^{٢٣٦} الجمل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٧. فقد كان عمر السيدة خديجة عند انتهاء المقاطعة من قبل قريش ٦٠ عاماً.

^{٢٣٧} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.

^{٢٣٨} الجمل، مصدر سبق ذكره. الصبار، خديجة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧، تالم النبي كثيراً لموت زوجته الأولى بقوله: "كانت أم العيال وربة البيت".

^{٢٣٩} إبراهيم الحيدري. الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الجنسية الضائعة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٢. ونقلًا عن الموقع الإلكتروني: www.alaravb.info، تم دخول الموقع بتاريخ: ٢٠١١/٢/١٧.

^{٢٤٠} الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

^{٢٤١} ابن هشام. السيرة النبوية. جزء ٢، ص ٤٩. كما جاء في: الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩.

^{٢٤٢} القرآن الكريم، سورة قريش (مكية).

^{٢٤٣} تفسير ابن كثير، صفحة القرآن رقم ٦٠٢، نقلًا عن الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٣/٥.

www.iid-alraid.de/enofquran/tafseer/tafseerbooks/kathir

^{٢٤٤} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

^{٢٤٥} المصدر السابق، ص ٤٨. وقد أكد على ذلك الإعلان نقلًا عن سيرة ابن هشام أيضاً: "إن أكثر أتباع النبي محمد في بادئ الأمر من طبقة الأرقاء وأصحاب الحرف الصغيرة، في حين يعلم -أي النبي- أن الأغنياء هم مادة الدعوة وسندها". سيرة ابن هشام، ج ١، ص ٢٤٠. كما جاء في: الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٤١.

^{٢٤٦} ليلى أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢. مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

^{٢٤٧} سمية بنت الخطاب، وهي سابع شخصية تعتنق الإسلام، قتلها أبو جهل وهو عمر بن هشام بن المغيرة بن مخزوم، بحربة بيده في قبلها، فماتت على إثرها، وهذا الأخير لقب بابي جهل لكثرة إيدائه للمسلمين. للمزيد من المعلومات، انظر سمية الخطاب، ويكيبيديا الموسوعة الحرة - www.llax.wikipedia.org

^{٢٤٨} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

^{٢٤٩} الجمل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٨. يقول في هذا الصدد "ولتظل سيرتها العطرة الخالدة لكل فتاة ولكل أم عربية قدوة وروحاً علوية هادية".

^{٢٥٠} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ١٢. فهمي، منصور، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

^{٢٥١} الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩.

^{٢٥٢} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

^{٢٥٣} العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧.

^{٢٥٤} المقريزي، الصفحة الإلكترونية، كما جاء في العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧.
www.islameyat.com

²⁵⁵ Nabia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*. Chicago: University of Chicago Press, 1942, p. 55.

كما جاءت في: ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣.

^{٢٥٦} الحيدري، الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الضائعة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٢.

^{٢٥٧} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

^{٢٥٨} الجمل، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١، في باب إفاضة النساء والحديث يقول عن عائشة رضي الله عنها قالت: استأذنت سودة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقيض من جمع بليل، وكانت امرأة ضخمة ثبطة، فإذن لها. قالت عائشة: ليتني كنت استأذنته كما استأذنته، وكانت عائشة لا تقيض إلا مع الإمام، وثبطة: أي بطيئة، وهذا الحديث متفق عليه في صحيح مسلم والبخاري وكذلك النسائي.

^{٢٥٩} لقد أورد الحيدري أنها توفيت وهي في عمر ٥٤ سنة، الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٣.

^{٢٦٠} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن. تراجم سيرات بيت النبوة. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤، ص ٢٠٠. كما جاء في: العلان، ص ٨٩.

^{٢٦١} الحيدري. الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الجنسية الضائعة. مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٣. العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣. ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣-٥٤.

^{٢٦٢} حمدان، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

^{٢٦٣} الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

- ^{٢٦٤} العالان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣، الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.
- ^{٢٦٥} حمدان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.
- ^{٢٦٦} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.
- ^{٢٦٧} المقصود بـ ناسخ: لغة: الإزالة. يقال: نسخت الشمس الظل، أي: أزالته. ويأتي بمعنى التبديل والتحويل، ويشهد له قول الله تعالى: "وإذا بدلنا آية مكان آية"، سورة النحل، آية ١٠١. أما اصطلاحاً: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر. فالحكم المرفوع يسمى: المنسوخ، والدليل الرافع يسمى: الناسخ، ويسمى الرفع: النسخ. كما جاء في الموقع الإلكتروني: www.islamweb.net ٢٠١١/٢/٧.
- ^{٢٦٨} الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.
- ^{٢٦٩} حمدان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.
- ^{٢٧٠} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.
- ^{٢٧١} اصحاح ٣: ١٦ سفر التكوين، كما جاءت في: كاظم الحجاج. المرأة والجنس بين الأساطير والأديان. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠١، ص ٨. وقد ورد أيضاً في اصحاح: ٢٥: ١١-١٣ ثنائية. "إذا كانت امرأة لها سيل، وكان سيلها دماً في لحمها، فسبعة أيام تكون في طمثها، وكل من مسها يكون نجساً إلى المساء. وكل ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجساً، وكل ما تجلس عليه يكون نجساً، وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجساً إلى المساء، وكل من مس متاعاً تجلس عليه، يغسل ثيابه، ويستحم بماء ويكون نجساً إلى المساء. وإن اضطجع معها رجل وكان طمثها عليه، يكون نجساً سبعة أيام. وكل فراش يضطجع عليه يكون نجساً" الحجاج، المصدر نفسه، ص ٨٥-٨٦.
- ^{٢٧٢} سفر التكوين ١٩، ٢، كما جاء في: قرامي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥٠.
- ^{٢٧٣} الحجاج، مصدر سبق ذكره، ص ٩٩.
- ^{٢٧٤} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.
- ^{٢٧٥} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤.
- ^{٢٧٦} فهمي، المصدر ذاته، ص ١٧.
- ^{٢٧٧} الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٤.

٢٧٨ نص الآيات: "ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سواتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين" (سورة الأعراف، آيات ٢٠-٢١). وأيضاً ورد في سورة البقرة المدنية في الآية ٣٦: "... فأنزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين".

٢٧٩ محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. مصر: دار الفكر، ١٩٩٥، ٩ أجزاء. الجزء الرابع، ص ١١٤، مضيفاً أن إيراد المفسرين الإسلاميين لقصة الحية في الجنة هو تأثر بالإسرائيليات.

٢٨٠ مثل كل من الآيات: "كذلك وزوجناهم بحور عين" (سورة الدخان / مكية، آية ٥٣ أو ٥٤). و"فيها قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبله ولا جان" (سورة الرحمن / مكية، آية ٧٠). "وحور مقصورات في الخيام" (الرحمن آية ٧٢). وفي: "وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون" (سورة الواقعة / مكية، الآيات ٢١-٢٢). وفي موضع آخر في سورة الطور المكية، "وزوجناهم بحور عين"، (آية ٢٠).

٢٨١ البقرة آية ٢٥، وال عمران آية ١٥، والنساء آية ٥٧. نقلاً عن الموقع الإلكتروني ملتقى أهل التفسير: الدخول بتاريخ: ٢٠١١/٧/٢.

<http://tafsir.net/vb/showthread.php?t=26024>

٢٨٢ الرابط الإلكتروني نفسه السابق الذكر.

٢٨٣ المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣. العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠.

٢٨٤ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣.

٢٨٥ المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤. مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

٢٨٦ وفي هذا الاتجاه أضاف دلو: "فحين قدم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم مهاجراً من مكة إلى المدينة، استقبله أهلها من الأنصار استقبلاً حافلاً، وألف بعض نسائهم ... ما يشبه الجوقات، إذ كن يغنين جماعات بالدف والالحان"، دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٠.

٢٨٧ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥.

٢٨٨ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤. تشير إلى حدة فقر شخص النبي محمد.

^{٢٨٩} كما جاء في الموقع الإلكتروني: تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٢/٧.

<http://islamweb.net>

^{٢٩٠} يوسف شلحت. مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية. ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣، ص ٢٤. كما جاء في الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

^{٢٩١} عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقاً، ص ٢٠.

^{٢٩٢} مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص ٣٥.

^{٢٩٣} جاءت هذه الآية رداً على الشكوى التي قدمتها أمتان في المدينة وهما أميمة ومسيكة اللتان كانتا ملكاً لعبد الله بن أبي الذي كان يكرههما أو يجبرهما على البقاء. للمزيد انظر، المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣١.

^{٢٩٤} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤. وتقر بأن هذا التشريع جديد من خلال ما فعله النبي محمد مع سبيته صافيا بنت هوا، وهي يهودية من بني النضير، التي كانت من سبايا غزوة خيبر، التي انتصر فيها المسلمون، وقد أوردت المرنيسي في هذا الاتجاه أن جمال صافيا بهر النبي محمد "عندما وقعت في نصيبه من الغنيمة"، فتساءل الناس أو المسلمون الأوائل في ذلك الوقت حول ما إذا كان النبي محمد سيتزوجها أم يحتفظ بها أما لولد، وهذا دلالة على وجود التشريع الجديد الذي أحدثه الإسلام في العلاقات العبودية في ذلك المجتمع. نقلاً عن طبقات بني سعد. تجدر الإشارة إلى أن النبي أعتق صافيا وتزوجها بعد أن أسلمت.

^{٢٩٥} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٧-١٩٨، وأورد أن العديد من أبناء السبايا قد اشتهروا عند العرب، مثل: دريد بن الصمة، وإخوته عبد الله وعبد يغوث وقيس وخالد وأمهم هي ريحانة بنت معد يكر ب الزبيدي.

^{٢٩٦} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٨.

^{٢٩٧} وفقاً للمفكر الإسلامي السوري المعروف، محمد شحرور، فإن كلمة الحرية لم ترد في كتاب الله إطلاقاً، بل كل ما ورد في كتاب الله عن الحرية كان عن الرقيق، فقد ورد مصطلح (تحرير رقبة) خمس مرات في القرآن الكريم / سورة النساء والمائدة والمجادلة. نقلاً عن الموقع الإلكتروني (تم دخول الموقع بتاريخ: ٢٠١١/٧/١٤).

<http://www.shahrour.org>

٢٩٨ "والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا لنكم توغظون به والله بما تعملون خبير" سورة المجادلة، مدنية، آية رقم ٣.

٢٩٩ احمد سردار. "العبودية في الإسلام"، الحوار المتعدد- العدد ٢٥٦١- ٢٠٠٩/٢/١٨. نقلاً عن الموقع الإلكتروني:

<http://www.ahewar.org>

٣٠٠ إذ ورد في تفسير الطبري: "قال بعضهم: كان ذلك في ماريّا مملوكته القبطية، حرمها على نفسه بيمين أنه لا يقربها طالبا بذلك رضا حفصة بنت عمر زوجته، لأنها كانت غارت بأن خلا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في يومها وفي حجرتها". وورد في تفسير الطبري الكثير من الروايات والأحاديث التي تشير إلى الحادثة نفسها في تفسير الآية الأولى من سورة التحريم، ومنها فقد أورد الطبري أيضاً: "حدثني محمد بن عبد الرحيم البرقي، قال: ثني ابن أبي مريم، قال: ثنا أبو غسان، قال: ثني زيد بن أسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصاب أم إبراهيم في بيت بعض نسائه، قال: فقالت: أي رسول الله في بيتي وعلى فراشي؟! فجعلها عليه حراماً، فقالت: يا رسول الله كيف تحرم عليك الحلال؟ فحلف لها بالله لا يصيبها، فانزل الله عز وجل الآية: "يا أيها النبي لم تحرم..."". كما جاء في الموقع الإلكتروني: موقع القرآن للجميع: تم دخول الموقع بتاريخ ٢٠١١/٩/٢٥.

<http://www.quran.islam4m.com/tafseer-66-3.html>

٣٠١ سورة التحريم، مدنية، آية رقم ١.

٣٠٢ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

٣٠٣ العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤.

٣٠٤ لتوضيح هذا التناقض بين متطلبات المجموعة القبلية المقاتلة والنبي محمد (ص) ومحاولته تحقيق شيء من العدالة الاجتماعية وبخاصة في مسألة السبي والرق، ما ذكرته المرئسي حول ما حدث في غزوة حنين في السنة الثامنة للهجرة، وقد كانت غزوة حنين موجهة ضد ملك الطائف، وقد حصل المسلمون فيها على غنائم سبايا من أطفال ونساء، أثناء فرار أهل الطائف إلى حصونهم. وهذا الأمر شكل معضلة تشريعية لدى النبي محمد، لأن أهل الطائف المتحصنين أعلنوا إسلامهم، ومن الواضح أن النبي محمد أراد إعادة الغنائم لأهل الطائف (نساءهم وأطفالهم) ولكن الجماعة المقاتلة المسلمة رفضت ذلك وفقاً لما تحمله في أواصرها من أحقيتها في الغنائم وفقاً لقانون الغزو القبلي، وليس وفقاً للنبي الدين الجديد. وبعدها نقاشات

حادثة عرض فيها النبي محمد أموالاً ومواشي للذين يتنازلون عن غنائمهم في الحرب ويردونها إلى أهل الطائف، إلا أن الجماعة بأغلبها رفضت التنازل بالأخص عن السبايا وأجبر النبي محمد (ص) على تقسيم الغنائم وفقاً لقانون الغزو القبلي، ولم يحصل المسلم الجديد في الطائف على حق استرجاع زوجته.

^{٢٠٥} مثل نكاح: الرهط، والمقت، والخدن، والاستبضاع، مثل ما ورد في النص المقدس، الذي يحرم نكاح المقت: "وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا"، النساء: آية ٢٢.

^{٢٠٦} سورة النساء / مدنية، آية ٤.

^{٢٠٧} لقد تقررت هذه العقوبة في مراحل: الأولى عبر الآية الكريمة: "واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً"، النساء، مدنية، آية ١٥. ومن ثم في الآية: "واللذان يأتياها منكم فاذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان تواباً رحيمًا"، النساء، آية ١٦، ومن ثم في سورة النور، عبر الآية الكريمة: "الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين"، آية ٢٤.

^{٢٠٨} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.

^{٢٠٩} دراسة بعنوان الشريعة الإسلامية. مصر: سينا للنشر، ١٩٩٢، الطبعة الثالثة. والتي جاء فيها أن المستشار العشماوي قال في كتابه أصول الشريعة إن النبي محمد سار على حكم كتاب التوراة في عقوبة الرجم ومن المشكوك به أن النبي قد واصل الرجم بعد نزول آية الجلد. كما جاء هذا النص على الرابط الإلكتروني: تاريخ الدخول على الموقع: ٢٠١١/٧/١٢:

<http://www.isonlyway.8m.com/6.htm>

^{٢١٠} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣، مورداً أن "عقوبة الزنا تختلف باختلاف الزاني، فإن كان محصناً يرجم، وإن كان غير محصن يجلد مائة ثم رفعت آية الرجم قراءة وبقيت حكماً".

^{٢١١} كما جاء في الآية: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون"، آية ٤ من سورة النور المدنية. فالعقوبة هنا هي الجلد ثمانين جلدة، والحكم بإسقاط شهادة القاذف طوال حياته، واتهامه بالفسق للأبد. ومن شروط إقامة العقوبة هو أن يكون القاذف عاقلاً بالغاً. وتجدر الإشارة إلى أنه يتوجب على الشهود مشاهدة

العملية الجنسية كاملة بين الرجل والمرأة، عدا ذلك يعتبر قذفاً للمحصنات، ومعنى كلمة المحصنات، أي الشريقات العفيفات.

^{٢١٢} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣. وأورد الباحث حادثة حدثت مباشرة بعد نزول آية القذف: "... جاء هلال بن أمية من أرضه عشياً فوجد عند أهله رجلاً فرأى بعينيه وسمع بأذنه فلم يهيج -أي الرجل الآخر- حتى أصبح وغدا على رسول الله فقال: إني جئت أهلي عشياً فوجدت عندها رجلاً فرأيت بعيني وسمعت بأذني، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به واشتد عليه". نقلاً عن: الواحدي. أسباب الغزول. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨، ص ٢١٢-٢١٣. ويكمل عبد الكريم: "ومعنى ذلك أن النبي محمد يعلم أن هلالاً صادق فيما حدث به وأن المرأة خؤون....، ومعنى ذلك جلده ثمانين جلدة (على ظهره)....، ولكن كما رأينا فيما سلف عندما تتأزم المشكلات ويقع كبار الصحابة في ورطة يسعفهم محمد بالحل بأن يتلو عليهم آيات من القرآن تأتي بالفرج بعد الشدة، والسعة بعد الضيق، إذ بعد قليل تلا عليهم آيات الملاعة أو اللعان". (ص ٧٤-٧٥).

^{٢١٣} آيات اللعان: ٦-١٠ من سورة النور / مدنية. "والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين (٦) والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين (٧) ويدرونها عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين (٨) والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين (٩) ولولا فضل الله عليكم ورحمته وإن الله تواب حكيم (١٠)".

^{٢١٤} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣. في هذا الصدد يشير الباحث عبد الكريم إلى استمرار نكاح الخدن بعد الإسلام في مدينة يثرب، إضافة إلى اتساع ظاهرة الدخول على المغيبات، والمغيبات هن زوجات الرجال الخارجين للغزوات والمعارك. إذ يقول: "قابل محمد "مشكلة المغيبات" بحزم وصرامة شديدين، وأصدر بشأنها أحاديث توقع الرهبة البالغة في نفس كل من يقترب مجرد اقتراب من هؤلاء المغيبات المتعطشات....، وفي أحد الأحاديث يسوي محمد بين حرمة الأم وحرمة المغيبة، أي من يزني بزوجة الخارج كأنما زنى بأمه"، ومع كل هذا استمر الدخول على المغيبات، حتى في زمن الخلفاء الراشدين، ففي فترة عمر بن الخطاب ورد أنه مر ليلاً بامرأة تقول:

تطاول هذا الليل وأسود جانبه... وطال عليّ ألا خليل ألاعبه والله لولا خشية الله وحده... لحرك من هذا السرير جوانبه. فلما سأل عنها عمر علم أن زوجها غائب في سبيل الله فأرسل إلى أمراء الجنود أن لا يحبسوا رجل عن امرأته أكثر من أربعة أشهر. للمزيد من المعلومات: انظر، عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩-٩٠.

^{٢١٥} المقصود به: إنه إذا جاء الولد من علاقة شرعية على فراش المرأة والرجل فهو له، أما إذا كان ابن زنا يكون للزاني الحجر ولا يستحق نسب المولود. وهذا الحديث وقف حاجزاً أمام معاوية ابن أبي سفيان الخليفة الأموي الأول بعد الخلفاء الراشدين، إذ كان معاوية يرغب في إلحاق ابنه زياد إلى نسبه الأموي، ولم يستطع بسبب هذا الحديث، وبقي ابنه يعرف بزياد ابن أبيه، لأنه جاء من زنا.

^{٢١٦} الرئيسي، سبق ذكره، ص ٦٩.

^{٢١٧} عبر النص المقدس القرآني: ”وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليتكم“ سورة الأحزاب، آية ٥. وقد جاءت هذه الآية لتلغي نسب زيد بن حارثة، الذي تبناه النبي محمد (ص)، وكان يدعى قبل نزول هذه الآية يزيد بن محمد، ومع نزول هذا النص المقدس وبخاصة الأمر في النص المقدس ”ادعوهم لأبائهم“ الذي اعتبر القاعدة الأساسية في الإسلام لتحديد الانتساب، والذي ألغى بشكل قاطع الانتساب للأم.

^{٢١٨} الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٠.

^{٢١٩} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

^{٢٢٠} رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥.

^{٢٢١} المصدر السابق، ص ٨٩.

^{٢٢٢} المصدر السابق، ص ٩١.

^{٢٢٣} المصدر السابق، ص ٩٣.

^{٢٢٤} الخلع: هو أن تعطي المرأة زوجها ما أخذت منه من مال مقابل طلاقها منه. أما الدليل على أن الطلاق بيد الرجل وحده، ما جاء في الآية المقدسة: ”وإذا أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً“، سورة النساء، مدنية، آية ٢٠. حتى لا يجتمع على المرأة الطلاق والغرامة المالية، كما تقول الكاتبة خديجة رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤.

^{٢٢٥} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧.

^{٢٢٦} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

^{٢٢٧} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

^{٢٢٨} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

٢٢٩ "يا أيها الناس إنني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وأن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة. فمن كان عنده شيء فليخل سبيلاً ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئاً". كتاب مختصر صحيح مسلم، ص ٢١٠، كما جاء في: الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢. لم تذكر الباحثة معلومات أخرى عن المصدر.

٢٣٠ الرئيس، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠-٧١.

٢٣١ خليل عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠-٣١.

٢٣٢ المغيبات: هن النساء اللواتي يخرج أزواجهن في الغزوات والحروب، أو بمهمات تقتضي السفر الطويل.

٢٣٣ خليل عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥-٢٦. يشير الباحث إلى عشرات الصور التي حملتها كتب تلقته أمة الإسلام تقطع بأن مجتمع يثرب لم يتغير لا في القليل ولا الكثير، وبأنه تغير بنسبة ضئيلة فقط.

٢٣٤ المصدر ذاته، ص ٢٧.

٢٣٥ سورة المجادلة / مدنية، آية رقم ١.

٢٣٦ الصبار، مصدر تم ذكره سابقاً، ص ٥٣. "إذ قال لها النبي محمد صلى الله عليه وسلم: "ما أراك إلا قد حرمت عليه ولم أومر في شأنك بشيء". وجعلت ترفع رأسها إلى السماء وتقول: اللهم إني أشكو إليك، اللهم انزل على لسان نبيك فرجي" فما برحت حتى جاء النص المقدس".

٢٣٧ جاءت امرأة تشكو للنبي محمد دمامة زوجها، فكان رد النبي محمد بأن تنفصل عنه وأن ترد له أرضه التي منحها إياها عند الزواج. رضوان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص ١١٢. عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقاً، ص ٤٠.

٢٣٨ من هذه الحوادث: يشير الباحث عبد الكريم إلى حوادث منقولة حول أسئلة النساء عن الاغتسال وعن الأحلام الجنسية، التي وجهت إلى النبي محمد، بالإضافة إلى إعلان المرأة بشكل علني عدم ارتوائها الجنسي من زوجها وغيرها من الحوادث، ص ٣٤.

٢٣٩ آية ٤، من سورة النساء / مدنية.

٢٤٠ آية ١٢٩، سورة النساء / مدنية.

٢٤١ رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥.

٢٤٢ جمال البنا. الحجاب. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٢، ص ١٧٣.

^{٢٤٣} لقد قال رسول الله على منبر المسجد "إن بني هشام بن المغيرة استأذنوني أن ينكحوا لبناتهم من على بن أبي طالب، فلا إذن لهم، ثم لا إذن، ثم لا إذن إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنما ابنتي بضعة مني يرييني ما أربها، ويؤذييني ما أذاها" رواه بخاري ومسلم، الصبار، خديجة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٩.

^{٢٤٤} البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.

^{٢٤٥} ويقر البنا بأن الفقهاء المسلمين يرون التعدد أصلاً في الإسلام، بدليل أن كل الصحابة كان لهم أكثر من زوجة، متناسين ظروف المجتمع في ذلك الحين، والذي ينتقد بشدة نظرة الكتاب الإسلاميين إلى أن التعدد يحمي المرأة المسلمة من الحالة التي تقع فيها المرأة الغربية التي تحظى بزواج واحد مع تعدد عشيقاته، متناسين أن عشيقات زوجها هن زوجات الآخرين، وعشاق الزوجة هم أزواج الآخرين. ويضيف البنا "ارتضت المرأة الغربية ذلك لأنه على الأقل يحقق عدالة وإن كانت عدالة شاذة ومسكوت عنها". البنا، المصدر السابق، ص ١٨٠.

^{٢٤٦} سورة النساء / مدنية، آية ٧. يرى المفكر الإسلامي جمال البنا أنه تحقيقاً للعدالة جعل الإسلام مقدار ما يرث الفرد متناسباً مع ما هو ملزم بإنفاقه. والبنا لا يجد إشكالا في تغيير الميراث ليتناسب مع العصر الجديد، فهو يرى أنه في تشريع القوانين الإسلامية في مجالي الشهادة والميراث التي تميز بين الرجل والمرأة، والتي لا يرى ضرراً في مساواة المرأة بالرجل فيهما "لأن كلام الله مبني على حكم وعلل وغايات ومقاصد وليس ألفاظاً سحرية تتلى لتحقيق المطلوب بمجرد تلاوتها". البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

^{٢٤٧} سورة النساء / مدنية، آية ١١.

^{٢٤٨} سورة النساء / مدنية، آية ١٩.

^{٢٤٩} سورة البقرة / آية ٢٣٢.

^{٣٥٠} ومن هذه القصص اعترض رجل على توريث فتاة عمياء وقبيحة قائلاً للنبي: "أفتاة عمياء وقبيحة يكون لها حق بالإرث"، فأجابه النبي بنعم وتلا عليه الآية من القرآن الكريم، "ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتوهن ما كتب لهن". قرامي، آمال، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩٢. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٨.

^{٣٥١} سورة النساء / مدنية، آية ١١.

- ^{٣٥٢} آمال قرامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩٣. المرنيسي، سبق ذكره، ١٦٥.
- ^{٣٥٣} سورة النساء / مدنية، آية ٣٢.
- ^{٣٥٤} الطبري. جامع البيان. ج ٨، ص ٢٦١. كما جاء في: المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧.
- ^{٣٥٥} العلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.
- ^{٣٥٦} قرامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩٥. و"السفهاء هم الأطفال والنساء، يقول بعضهم، وعليه يجب استبعادهم جميعاً من الإرث" بل أكد بعضهم أن النساء هن "أسفه السفهاء بكل تأكيد. نقلاً عن ما أورده عنهن تفسير الطبري، ج ٧، ص ٥٦١-٥٦٣. وقد ورد هذا أيضاً لدى المرنيسي.
- ^{٣٥٧} وفقاً للموقع الإلكتروني: ملتقى أهل الحديث النبوي، فقد تزوج النبي محمد أكثر من إحدى عشرة زوجة، هن (خديجة بنت خويلد، سودة بنت زمعة بن قيس، عائشة بنت أبي بكر، حفصة بنت عمر بن الخطاب، زينب بنت خزيمة، أم سلمة بنت أبي أمية، جويرية بنت الحارث، زينب بنت جحش، أم حبيبة بنت أبي سفيان، ميمونة بنت الحارث، صفية بنت حيي بن اخطب، وريحانة بنت عمرو النضرية: تاريخ الدخول للموقع ٢٤ / ١٠ / ٢٠١١. <http://www.ahlalhdeth.com>
- ^{٣٥٨} العلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤. ويؤكد أن ما ذكره المؤرخون عن نساء النبي، لا يتعدى مدة حياة كل واحدة منهن، ووقت وفاتها، وأن غير ذلك لم يرد شيء ذو قيمة عنهن "إلا بعد وفاة النبي محمد، إذ قامت زوجته عائشة بقيادة معركة ضد علي بن أبي طالب".
- ^{٣٥٩} أورد الحيدري: "ف"أم سلمة" كانت تهتم بالرسول، الذي يخلو معها (للجماع)، وهو يمكث عندها وكانت تزيقه عسلاً يحبه، ولكن "عائشة" و"حفصة" الثانية، كانتا السبب في ممانعته لأكله لاحقاً عندما اتفقتا على أن تقول كل منهما، عندما يدخل عليها: أرى نطله جرس عرفطاً، لذم رائحته، فأذاه ذلك، وامتنع عن تناوله". الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩. نقلاً عن طبقات ابن سعد الجزء الثامن، ص ١٧٠.
- ^{٣٦٠} منصور فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.
- ^{٣٦١} منصور فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨. نقلاً عن طبقات ابن سعد، الجزء الثامن، ص ٦٢.

^{٣٦٢} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦. فلما نزلت آية: "وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي" "وترجى من تشاء منها". قالت عائشة: إن الله ليسرع لك في هواك، الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧ نقلاً عن الطبقات الكبرى، م ٨، ص ١٥٦.

^{٣٦٣} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢. أورد الحيدري في هذا أن كلاً من أبي بكر الصديق والد عائشة، وعمر بن الخطاب والد حفصة، ذهبوا إلى النبي محمد (ص) مستفسرين حول انزعاجه من زواجه، وطالبه عمر بن الخطاب بتعنيفهن، وقد قام كل منهما بتعنيف ابنته - هو وأبو بكر - ومن ثم كلما أم سلمة، التي كان ردّها: "ما لكما ولما هنا رسول الله (ص)، هل يدخل بينكما وبين أهليكما أحد؟ فما نكلفكما هذا"، وهذا الجواب أراح بقية نساءه. الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٠.

^{٣٦٤} وأم سلمة هي هند بنت أمية ابنة عمه النبي، عاتكة بنت عبد المطلب.

^{٣٦٥} ويكيبيديا الموسوعة الحرة - أمهات المؤمنين <http://lar.wikipedia.org>

^{٣٦٦} الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩. ورد في هذا، أن الغيرة تملك زوجة الثالثة عائشة التي عندما رأتها صرخت قائلة "إنها أكثر جمالاً مما كنت أعتقد". المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٠.

^{٣٦٧} الحافظ بن حجر العسقلاني. الإصابة في تمييز الصحابة. ج ٢، ص ٢٢٣. كما جاء في: المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

^{٣٦٨} عند زواج النبي محمد منها أنها كانت ترضع آخر أبنائها، وهي فتاة اسمها زينب، وقد اعتاد النبي (ص) أن يحييها عندما يدخل بيت أم سلمة قائلاً: أين زنا؟ المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

^{٣٦٩} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥. وقد وصف أم سلمة بالجميلة. المرنيسي، ص ١٤٩، نقلاً عن تفسير الطبري، ج ٢٢، ص ١٠.

^{٣٧٠} سورة الأحزاب، مدنية، الآية ٣٥.

^{٣٧١} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦.

^{٣٧٢} تشير الباحثة ليلي أحمد هنا إلى زعامة عائشة السياسية لقيادة جيش المسلمين بعد وفاة النبي محمد بأنه "يعود بجذوره إلى أسلافها". المصدر السابق، ص ٤٧.

^{٢٧٢} منصور فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

^{٢٧٤} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١. من قبيل أن النبي محمد يمتلك قوة أربعين حصاناً في المجاعة الزوجية، وغيرها من الامتيازات.

^{٢٧٥} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٩٣.

^{٢٧٦} ليلى أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧.

^{٢٧٧} إن أي اتهام لشخص محمد، بأي تصرف من قبيل ما فعل الباحثان فهمي والإعلان، يعد عبثاً في المحذور. فالباحث منصور فهمي كان قد قدم أطروحته في الدكتوراه حول المرأة والإسلام العام ١٩١٣م، في جامعة السوربون في باريس / قسم علم الاجتماع، التي اتفق مروان الإعلان مع الكثير مما جاء فيها، عبر أطروحته العام ٢٠٠٨، في جامعة بيرزيت / قسم التاريخ العربي المعاصر. ولكن لا يخفى على قارئ أطروحة منصور فهمي، تلمس روح الاستشراق فيها. إلا أن ذلك لا ينفي التعرض لأرائه ومناقشتها. وتجدر الإشارة إلى أن كتاب فهمي قد أثار معارك فكرية، لا تقل في أثرها عن تلك التي أثارها بعض الكتب، مثل تحرير المرأة لقاسم أمين، والشعر الجاهلي لطف حسين، وغيرها. والفرق بينه وبين هؤلاء المفكرين، في أنه تعرض لهجوم كبير من سبيل اتهامه بالكفر والزندقة، والفساد، والإلحاد، واستحقاقه للقتل، إذ يورد أحد المواقع الإلكترونية، تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٧/٨. <http://www.shareah.com>

مقالة بعنوان "منصور فهمي نموذج لفساد الثقافة والعقيدة"، بقلم د. أحمد الحسيني، في ٢٠٠٨/٩/٧، يقول فيها: "ويتمادى منصور فهمي في فجوره وجهله وقلة حياته وزندقته" غير قوله في كتابه: "لقد حد النبي محمد من نظام تعدد الزوجات إلا أنه تعدى ما وضعه عن حدود الآخرين...."، ويؤكد الحسيني على أن حياة النبي محمد من يوم مولده إلى أن بعث وهو في عمر الأربعين من عمره، كانت حياة طهر وعفاف وصلاح واستقامة، ولو أنه كان شهوانياً مفرطاً في حب النساء، كما يرميه أعداء الإسلام، لكانت له أكثر من امرأة قبل أن يبعث، وبخاصة أنه كان شاباً ولم توجد أمامه عقبة تحول بينه وبين التمتع بالنساء. لا زال منصور فهمي يشتم إلى اليوم بعد مئة عام، وحتى بعد وفاته، بل الأكثر من ذلك، أن منصور فهمي بعد الهجوم العنيف الذي تعرض له، إذ ورد في مقدمة كتاب فهمي، في طبعة العام ١٩٩٠، باريس، بقلم محمد حربي: أن هذه الأطروحة تمثل عملاً جاداً يتمتع بكل مواصفات الدراسات الأكاديمية الصارمة. وكان يمكن لهذه الأطروحة أن تختفي تحت

أنقاض الدراسات الجامعية الأخرى، لولا أن حراس النظام التقليدي القديم قد هاجموها وصبوا جام غضبهم عليها ... فقد تعرض منصور للهجوم فور عودته لمصر، وشهر به بعض الصحفيين وحرضوا العامة عليه لكي ينتقموا منه.... وقد تمت محاكمته بناء على تقرير لثيم ومغرض يقول ما معناه: إن المدعو منصور قد ناقش في فرنسا أطروحة دكتوراه مضادة للإسلام ونبية، وذلك تحت إشراف "أستاذ يهودي" يدعى ليفي برول! والذي أسفر عن محاكمته بتهمة عداء الإسلام ونبية، أزيح على أثرها من عمله الجامعي في مصر. ومن ثم عاد ليعتذر، مبررا ما قام به باندفاعات الشباب، والانحراف عن الدين، مقرا بعد اعتذاره بأنه من الباطل أن تتساوى المرأة مع الرجل في شؤون الحياة الاجتماعية، ورأى أن الخير للمرأة ألا تخرج من ميدان البيت، وغيرها من الاعتذارات المقررة بدونية المرأة وتبعيتها للرجل. هنا يلتبس القارئ أثر السلطة الثقافية على الفكر في المجتمعات.

^{٢٧٨} الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩. وتؤكد ليلي أحمد على رقة النبي محمد ورعايته وصبره على عائشة إلى درجة مشاركته لها في لعبها بالدمى. نقلاً عن:

Nabia Abbott, *Aishah: the Beloved of Mohamed*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

^{٢٧٩} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢. نقلاً عن حصن الأسوة، طبعة اسطنبول، ص ٥٧. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨.

^{٢٨٠} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

^{٢٨١} سورة الأحزاب / مدنية، آية ٥٣، التي نزلت رداً على من قال بزواجه من عائشة بعد وفاة النبي محمد.

^{٢٨٢} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٩٣-٩٤. فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣. يقر منصور فهمي أن النبي محمد، كان لطيفاً جداً مع النساء، وحامياً للمرأة في الكثير من المواقف. ص ٤٦.

^{٢٨٣} الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٣.

^{٢٨٤} سورة النساء / مدنية، آية ١٢٨.

^{٢٨٥} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٣.

^{٢٨٦} تجدر الإشارة إلى أن النبي محمد أراد أن يطلق زوجة ثانية، وهي حفصة بنت عمر بن الخطاب، بعد أن أفشيت سر النبي محمد بمبيته مع مارياء القبطية في ليلة عائشة، فطلقها النبي محمد، "فرجعت إليه برغبة موجهة سماوية وهي كانت في بيتها (بيت أهلها): (فجاء رسول الله فدخل عليها فتجلت فقال رسول الله: إن جبريل، أتاني فقال لي أرجع حفصة، فإنها صوامة قوامة وهي زوجتك في الجنة). الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٨. ويعلق الباحث على هذه الحادثة بقوله: "إن القرارات الإلهية هي القادرة على امتصاص المنغصات ومشاكل النبي مع زوجاته". الصفحة نفسها. ووردت هذه الحادثة كذلك في: الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨. وفهمي، منصور، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢-٣٧.

^{٢٨٧} ابن حزم، الناسخ والمنسوخ. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦، ط ١. كما جاء في السيوطي. أسرار ترتيب القرآن، ط ٢، القاهرة: دار الأقسام، ١٩٧٨، ص ٢١٢.

^{٢٨٨} خصوصاً بعد انتصار قريش على المسلمين في غزوة أحد، في السنة الثالثة للهجرة، ومعرفتهم بنية قريش للقضاء على الدعوة الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى أن صلاة الخوف بعد السنة ٣ هـ التي تقضي اختصار الصلاة عند الحاجة في وقت الحرب.

^{٢٨٩} "وفي هذه المعركة تعرض المسلمون الأوائل إلى تحالف قبيلة بنو النضير اليهودية، التي تم نفيها من المدينة من قبل المسلمين، لمحاولتهم اغتيال النبي محمد، إضافة إلى قبيلة قريش وقبائل أخرى في شبه الجزيرة العربية كانت معادية للدعوة الإسلامية، وقد بلغ عددهم ١٠ آلاف رجل وعدد المسلمين ٣٠٠٠ رجل. وقد سميت المعركة بالخندق لقيام المسلمون بحفر خندق من الجهة الشمالية للمدينة لحمايتهم من الأحزاب، وقد انتصر المسلمون بسبب انسحاب الأحزاب، بمساعدة الله سبحانه وتعالى، ولكن لم يتوقفوا عن القتال وذهبوا إلى غزوة بني قريظة القبيلة اليهودية، التي غدرت المسلمين في غزوة الخندق وانتصروا فيها". الزين، سميح عاطف. سلسلة غزوات الرسول/ غزوة الأحزاب. لبنان: الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٨، ص ١٣-١٥. وهذا يدرس في منهاج التربية الإسلامية الفلسطينية، للصف التاسع. رام الله: مركز المناهج - وزارة التربية والتعليم.

^{٢٩٠} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

^{٢٩١} ومن هذه النصوص: "إن الذين ينادونك من وراء الحجار أكثرهم لا يعقلون، ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً والله غفور رحيم"، سورة الحجار،

آية رقم: ٤-٥. إضافة إلى: "يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض إن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون"، سورة الحجرات، آية رقم ٢.

^{٢٩٢} عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤. العالان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨. "كان اختلاف حول الرجل في مضاجعة المرأة حسبما يريد دون اعتبار لإرادة الطرف الآخر في العملية الجنسية. وعندما اشتد الخلاف نزل القرآن "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم" وفي النص ظلال مذلة للمرأة وعود بها إلى مجرد الكائن المهيأ لقضاء متعة الرجل دون أن يكون لها أي دور واعتبار.

^{٢٩٣} محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرك على الصحيحين. لبنان - بيروت: دار المعرفة: ١٩٩٨، الجزء ٢ من ٥ أجزاء. ص ٥٥٦. وقد ورد في الرواية المنقولة فيما معناه: أن النساء الأنصاريات متأثرات في أهل الكتاب من اليهود الذين يجامعون نساءهم بطريقة معينة... وأن الرجل الذي تزوجها قرشي النسب الذين وصفوا بأنهم يجامعون نساءهم بشتى الطرق، إذ ورد في النص الحرفي: "كان هذا الحي من قرشي يشرحون النساء شرحاً منكراً، ويتلذذون منهن مقبيلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة، تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار، فذهب يصنع بها ذلك، فأنكرت عليه، وقالت، إنما كنا نؤتى على حرف واحد، فاصنع ذلك، وإلا فاجتنبني حتى سرى أمرهما، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل الله "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم" أي (مقبيلات ومدبرات ومستلقيات، يعني ذلك موضع الولد).

^{٢٩٤} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤-١٨٦، تورد المرنيسي أن رجال قرشي كانوا "يتمتعون بنسائهم من الأمام والخلف"، وأن هذه الممارسة كانت مجهولة عند المدنيين، وجاءت امرأة من الأنصار إلى أم سلمة، وطلبت منها طرح المسألة على النبي، الذي قام بدوره بإطلاق الحكم الشرعي عبر نص قرآني في سورة البقرة "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم..."، ولم تورد المرنيسي ما الحكم الشرعي في هذه الآية، بقدر ما أوردت أن هذه الآية أطلقت النقاش حول سماح الإسلام باللوواط بالزوجة أو عدم السماح به. (البعض أقر أن الآية سمحت به، والبعض الآخر أقر أن الآية حرمتها، وأطلقت المرنيسي على هذه الآية بأنها من الآيات الغامضة التي يعود تفسيرها إلى المفسر الإسلامي، فالتقاش حول هذه الآية قد أقصى المرأة تماماً من الفعل الجنسي، وأبقى القضية قضية رجال عبر التساؤل الذي أطلقته هذه الآية وهو "هل للرجال الحق في إتيان نسائهم في أدبارهن" تعترف المرنيسي أن السماء ساندت الرجال، وأبعدت النساء من النقاش).

^{٢٩٥} الطبري. جامع البيان. طبع مصر: ١٣٧٣، المجلد الخامس، من ص ٥٧ إلى ص ٦٠. وورد كذلك قي: ابن كثير. تفسير ابن كثير. دار الفكر. ج ٢، ص ٢٧٥، ص ٢٧٧.

^{٢٩٦} ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. أحكام القرآن. دار الكتب العلمية: (د. ت)، ج ١. ص ٥٣٠.

^{٢٩٧} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤.

^{٢٩٨} قرامي آمال، مصدر سبق ذكره، ص ٦١٤، ص ٩٣٩. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨. المناخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١-١٨٠.

^{٢٩٩} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨.

^{٤٠٠} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٠. الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨. وصف عمر بأنه شخصية قوية لدرجة القسوة، ما حدا ببعض نساء المدينة رفض الزواج منه، فقد رفضت أم كلثوم شقيقة عائشة لأنه حسب وصفها كان "قظاً شديداً على النساء".

^{٤٠١} قرامي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧٣.

^{٤٠٢} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١.

^{٤٠٣} قالت عائشة: "ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة ولا خادماً قط، ولا ضرب بيده شيئاً قط إلا في سبيل الله أو تنتهك حرماناً فينتقم لله". الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩. رواه النسائي. وتعلق المرنيسي على هذا بأن الصحابة لم يفهموا لماذا كان النبي يتصرف بمثل هذه المرحمة، أو بشيء من الضعف. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٠.

^{٤٠٤} رضوان، زينب، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢. ويقول كذلك: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي"، الأهل: الزوجة. رضوان، زينب، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢. والصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠.

^{٤٠٥} البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٥.

^{٤٠٦} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٨.

^{٤٠٧} المصدر نفسه، ص ١٩٨.

^{٤٠٨} لقد بحثت في بعض من كتب السنة عن موقف النبي من توافد النساء المشتكيات من الضرب، ولم أجد أكثر مما ذكر سابقاً.

^{٤٠٩} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨. رواه أبو داود والنسائي، وورد كذلك في: فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

^{٤١٠} المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١.

^{٤١١} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.

^{٤١٢} المصدر نفسه السابق، ص ٢٠٠، نقلاً عن طبقات ابن سعد، ج ٨، ص ٢٠٤. العبارة المستعملة في نص طبقات ابن سعد، هي فسدن مع إشارة للنواحي الجنسية، وهو الاضطراب الأخلاقي الذي يحكم العلاقة الجنسية.

^{٤١٣} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨. رواه أبو داود وابن حبان في صحيحه.

^{٤١٤} الغزالي. إحياء علوم الدين. الجزء ١١، ص ١٩، كما جاء في: فهمي، منصور، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.

^{٤١٥} إن ما ذكر سابقاً من حالة التلبك العسكري في مجتمع المدينة، التي حدثت في أعقاب السنة الخامسة للهجرة، أدت إلى وجود حركة معارضة داخلية سببها الخوف من عدم الانتصار. وبالتالي، انقسمت الجماعة المسلمة إلى المؤمنين الصادقين، الداعمين لنبي الدعوة مهما كلفهم الأمر، وإلى المنافقين وفقاً للفظ القرآني الذي استخدم في وصفهم، والذين يظهرون الإيمان ويخفون النفاق، ويهاجمون شخص النبي ويبثون الإشاعات من حوله لتبسيط معنويات المسلمين. ولقد أطلق عليهم المناع في دراسته لفظ المعارضة المسلمة، أما المرئيسي فقد أبقت على استخدامها لمصطلح المنافقين، أما أنا فاستخدم في هذه الدراسة مصطلح المعارضة الإسلامية، لمحاولتي التزام الموضوعية والحياد.

^{٤١٦} المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٦. ملاحظة إضافية: تقول المرئيسي "لقد استبعد محمد (ص) فكرة الرقابة البوليسية، وذلك هو ما يفسر غياب رجال الدين (Clerge)، وتشجيع كل مسلم بأن يتدبر وحده فهم النص"، ص ٢٣٧.

^{٤١٧} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

^{٤١٨} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

^{٤١٩} الطبري. محمد خاتم الأنبياء للطبري، ص ٢٢٢. كما جاء في: المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١.

^{٤٢٠} الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١. وللتأكد مما أوردته المرئسي نقلاً عن الطبري، وما أوردته الإعلان نقلاً عن طبقات ابن سعد، وللتأكد من الجواب الذي حصلت عليه في صفري، قمت بتتبع هذه الحادثة، وجدت أنها وردت في تفسير ابن جرير و"جامع البيان" للطبري، وتفسير ابن الرازي، وتفسير الزمخشري، وابن القيم في كتابه الجواب الكافي، في المكتبة الإلكترونية الإسلامية. إلا أن بعض المواقع الإسلامية، أشارت إلى أن هذا شبهة وقع فيها هؤلاء الأئمة الكبار، موضحين أن النبي محمد تزوجها بعد طلاقها من ابنه بالتبني بسبب خلافات بينهما، وإنه تزوجها فقط لبيان حكم شرعي. تاريخ الدخول على الموقع: ٢٠١١/٦/٢٠

<http://www.ebnmaryam.com/Zaynab.htm>

^{٤٢١} عادل أبو مهدي. "في أسباب نزول آيتي الحجاب والجلاب"، ٢٠٠٩/٥/١٦، نقلاً عن موقع الشبكة الوطنية الكويتية. تاريخ الدخول على الموقع: ٢٠١١/٧/١٤

<http://www.nationalkuwait.com/vb/showthread.php?t=65413>

وورد لدى، ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.

^{٤٢٢} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩. والإعلان، ص ١٠٨. وفي نص آخر "يا رسول الله، إنك تستقبل أياً كان في منزلك، الرجال الأخلاقيين كذلك الفاحشين، فلماذا لا تأمر بالحجاب لأمهات المؤمنين. المرئسي، ص ٢٣٥، نقلاً عن تفسير النيسابوري في ذيل تفسير الطبري، ج ٢، ص ٩٠.

^{٤٢٣} سورة الأحزاب، آية ٥٣، مدنية.

^{٤٢٤} زينب رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٨-٢١٩.

^{٤٢٥} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦. المناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧. المرئسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٧.

^{٤٢٦} أثناء عودة المسلمين من الغزوة فقدت عائشة عقدها، وذهبت للبحث عنه، وعندما وجدته كانت القافلة قد ذهبت، لأنهم اعتقدوا أنها موجودة في هودجها على الجمل لخفتها، وعندما اكتشفوا غيابها أمر النبي بانتظارها ووجدتها صحابي اسمه صفوان بن المعطل فحرسها وأوصلها إلى القافلة. وفي رواية أخرى أنه أوصلها إلى المدينة. وتقول السيدة عائشة في هذا، مر بي صفوان بن المعطل السلمي، وكان قد تخلف عن العسكر لبعض حاجته، ... وقد كان يراني قبل أن يضرب علينا الحجاب ... نقلاً عن: تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٨/٢

www.islamprophet.ws

^{٤٢٧} عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري. السيرة النبوية لابن هشام. مؤسسة علوم القرآن (لا توجد سنة نشر)، الجزء الثاني، ٣٥٢. وورد في العسقلاني، أحمد بن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار الريان للتراث: ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م، ١٣ جزء، الجزء الرابع، ص ٤٩٧. النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. شرح النووي على مسلم. دار الخير: ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ٦ أجزاء، ص ٢٥٢، جزء ٤.

^{٤٢٨} "إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم" سورة النور، مدنية، آية ١١.

^{٤٢٩} العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩٧. وفي نص آخر، "وإن كنت قد قارفت سوءاً مما يقول الناس فتوبي إلى الله، فإن الله يقبل التوبة عن عباده". ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢، ج ٢.

^{٤٣٠} سورة الأحزاب، مدنية، آية ٥٩. ﴿ذَلِكَ أَذَى أَنْ يَغْرِفَ فَلَ يُؤْذِنَ﴾ أي: إذا فعلن ذلك عرفن أنهن حرائر، لسن بإماء ولا عواهر... وقال مجاهد: يتجلبن فيعلم أنهن حرائر، فلا يتعرض لهن فاسق بأذى ولا ريبة. وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ أي: لما سلف في أيام الجاهلية حيث لم يكن عندهن علم بذلك. (تفسير ابن كثير - ب ٥٩، ج ٦، ص ٤٨٢). "يقول الطبري: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد (ص) يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين لا يتشبهن بالإماء في لباسهن إذا هن خرجن من بيوتهن لحاجتهن فكشفن شعورهن ووجوههن ولكن ليدنين عليهن من جلابيهن لئلا يعرض لهن فاسق إذا علم أنهن حرائر بأذى من قول" (تفسير الطبري - ب ٥٩، ج ٢٠، ص ٣٢٤).

^{٤٣١} زينب رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠، نقلاً عن الشيخ الإمام أبي الحسن النيسابوري: أسباب النزول، ص ٢٧٣. لم تورد معلومات عن المصدر. وورد كذلك في: تفسير ابن كثير، ب ٥٩، جزء ٦، ص ٤٨٢. وأخرج ابن جرير في تفسيره وابن مردويه عن عطية بن سعد العوفي (ضعيف) عن ابن عباس في الآية، قال: "كانت الحرة تلبس لباس الأمة، فأمر الله نساء المؤمنين أن يدينن عليهم من جلابيهن. وإدناء الجلاب أن تقنع وتشده على جبينها. وأخرج الفريابي وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم، عن ابن أبي جريح، عن مجاهد في قوله [يدنين عليهن من جلابيهن] قال: "يتجلبن بها فيعلمن أنهن حرائر، فلا يعرض لهن فاسق بأذى من قول ولا ريبة". نقلاً عن الموقع الإلكتروني: تاريخ دخول الموقع: ٢٢/٧/٢٠١١.

^{٤٢٢} تفسير الطبري، ب ٥٣، ج ٢٠، ص ٣١٥. انزعجن من تدخل عمر بن الخطاب بينهن وبين بعلهن محمد، ونصحه للنبي بأن يحجب نساءه.

^{٤٢٣} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٥.

^{٤٢٤} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١. المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٥.

^{٤٣٥} سورة الأحزاب، مدنية، آية رقم ٣٣. "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا".

^{٤٣٦} طبقات ابن سعد الجزء الثامن ص ٦٢ طبعة ليد، كما جاء في فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠. وكما جاء في الموقع الإلكتروني: ملتقى حضرموت للحوار العربي. تاريخ دخول الموقع: ١٣ / ٩ / ٢٠١١. <http://www.hdrmut.net>

^{٤٣٧} زينب رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧، إذ تؤكد الكاتبة على استمرار مشاركة النساء بالقتال.

^{٤٣٨} أثناء غزوة الخندق، غضب عمر بن الخطاب لرؤيته عائشة تتفقد وتتجول حول الخندق، وصرخ فيها قائلاً: "ما الذي جاء بك هنا؟ لعمرى، إن جرأتك تقترب من الوقاحة! وإذا وقعنا في كارثة، وإذا حدث فشل وأسر؟". المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٦، نقلاً عن تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٤٩.

^{٤٣٩} ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨-٥٩.

^{٤٤٠} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

^{٤٤١} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

^{٤٤٢} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢، يروي هيثم مناع عن البهيقي عن أنس "كانت إماء عمر رضي الله عنه يخدمنا كاشفات عن شعورهن تضطرب أنداؤهن".

^{٤٤٣} أو كما سماهم المفكر هيثم مناع المعارضين في مجتمع المدينة. مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢.

^{٤٤٤} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٦.

^{٤٤٥} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٨.

^{٤٤٦} المزيد من المعلومات: المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٣-٢٤١.

^{٤٤٧} لقد أوردت المرنيسي حادثة واحدة تتحدث فيها عن الموقف الجريء للنساء في مدينة مكة بعد دخول المسلمين إليها، وهذا الموقف كان لهند بنت عتبة، إذ حدث أن جاء إلى النبي (ص) وفد نسائي من مدينة مكة بقيادة هند بنت عتبة في اليوم الرابع للفتح، من أجل أن يبايعنه، تروي المرنيسي عن هذا الوفد النسائي: "رفضن تقديم البيعة لعمر كما كان يتوقع النبي (ص). فقد تجاوزته هند على طريقته. وتقدمت نحو محمد (ص): "إننا نريد أن نبايعك أنت، ومعك نريد أن نبرم ميثاقنا ...". وعندما وصل محمد (ص) إلى القسم المخصص للنساء، لم تتمكن هند من الصمت رغم احتفالية المناسبة. "تفرض علينا التزامات لم تفرضها على الرجال، لكننا نقبلها، ولن نكون أبداً غير وفيات". كان النبي يطلب إلى النساء أن يقسمن بأن "لا يقتلن أطفالهن"؛ وجدت هند أنه - وهو نفسه نفسه الرئيس الحربي وسبب المعارك التي سالت فيها الدماء - يبالغ في طلبه لمثل هذا المطلب من النساء اللواتي يعطين الحياة: "لقد ولدنا للحياة أولادنا، وربيناهم؛ ولكنك قتلتهم في يوم يدر... الخ"، المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢.

^{٤٤٨} سورة النساء / مدنية، آية ١٣.

^{٤٤٩} سورة الأحزاب، مدنية، آية رقم ٣٥.

^{٤٥٠} سورة المائدة، مدنية، آية ٣٨. "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم".

^{٤٥١} سورة النور، مدنية، الآية رقم ٢. "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين".

^{٤٥٢} سورة آل عمران، مدنية، آية رقم ١٩٥. "فاستجاب لهم ربهم أني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب".

^{٤٥٣} سورة النساء، مدنية، آية رقم ٣٢. "ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليما".

^{٤٥٤} سورة التوبة، مدنية، آية رقم ٧١. "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله".

^{٤٥٥} البهي الخولي. المرأة بين البيت والمجتمع، قدم له الأستاذ المستشار حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين العام ١٩٥٣. كما جاء في: البنا مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٤.

^{٤٥٦} إذ يقول الباحث منصور فهمي: "نظرياً أراد محمد أن ينهض بشأن المرأة، هذه التي بمفاتها أثرت على إحساسه الشعاعي، إلا أن الإسلام على نقيص نواياه حط من مكانة المرأة...، صحيح أن الإسلام، حمى النساء من تعسف وظلم الرجل، ولكنه خنقهن بجعل تبادل العلاقات بينهما وبين المجتمع صعباً جداً". فهمي، منصور، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

^{٤٥٧} على مستوى التشريع، لأن الواقع اثبت تنامي هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي الأول.

^{٤٥٨} تجدر الإشارة هنا مرة أخرى إلى اختلاف العلماء حول مفهوم الحجاب، كما ذكرت سابقاً.

^{٤٥٩} لقد صيغت القوانين الوضعية للأحوال الشخصية على أساس من أحكام الشريعة وأحكام الفقه الإسلامي. رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩، والشريعة الإسلامية تأتي أحكامها من السنة والقرآن مباشرة. ولا يجوز مخالفتها أو تغييرها لأنها من عند الله، وما ورد من قول أو فعل أو تقرير عن النبي...، أما أحكام الفقه فهو: منهج علمي يسلكه المجتهدون ليستنبطوا الأحكام، وفقاً لاجتهادهم، (قالفقه تابع للشريعة لأنه يستنبط أحكاماً فرعية) رضوان، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢. وقد أورد الباحث خليل أحمد خليل: أن الفقيه يكون بعيداً كل البعد عن التسليم بفكرة مساواته بالمرأة التي يملكها، أو يملك بضعها"، خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦.

^{٤٦٠} قرامي، مصدر سبق ذكره، ص ٩٣٥.

^{٤٦١} خليل أحمد خليل، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

^{٤٦٢} كاتبة وناقدة وأستاذة في قسم آداب اللغة الإنجليزية في جامعة القاهرة، تعمل في مجال النقد الأدبي والثقافي النسوي.

^{٤٦٣} شيرين أبو النجا. الحجاب بين المحلي والعالمي .. هوية سياسية أم دينية. المغرب - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨، ص ٢٤.

^{٤٦٤} المصدر ذاته، ص ٢٤.

^{٤٦٥} أحمد زين الدين. مقالة بعنوان "أين الخطأ؟ لبرنارد لويس: الأجوبة العصابية".

كما جاءت في ملحق جريدة السفير الثقافي على الرابط الإلكتروني: تاريخ الدخول إلى الموقع: ٢٠١١/١٠/٣. <http://www.Alawan.org>

^{٤٦٦} أبو النجا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

^{٤٦٧} Georges Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance*, p.u.(f) 1965.

كما جاء في: خليل أحمد خليل. مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

^{٤٦٨} في هذا الاتجاه أورد الباحث خليل عبد الكريم: "علم الاجتماع يؤكد لنا أن أي تغيير في أحوال أي مجتمع لا يتم بتأثير النصوص مهما كان شأنها من البلاغة والإعجاز، ولكن بتغيير ظروفه المادية، وليس معنى ذلك إنكار أي دور للنصوص في عملية التطور الاجتماعي". عبد الكريم، خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

^{٤٦٩} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

^{٤٧٠} التي تدعو أيضاً إلى ثورة قيمية لا تتعدى التمرد الثقافي على ما هو قائم من أجل مزيد من الفرقة والتقسيم، لأن أيديولوجية الطبقات المهيمنة تنحصر في نقدها للشعوب العالم الأخرى، وبالأخص العالم الشرقي، من خلال توجيه انتقاداتها للجانب الثقافي والفكر السياسي والديني، متجاهلين بهذا انتقاد الواقع الاقتصادي القهري في هذه المجتمعات، لأنهم المشاركون الحقيقيون في الاستغلال الاقتصادي لهذه البلدان. "كما أنهم لم يتطرقوا في دراساتهم الاستشرافية السابقة إلى نقد القاعدة الاجتماعية والاقتصادية التي نبع منها هذا التراث الثقافي"، فهمي منصور، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦. قالتقدم الغربي والتفوق الغربي لم ينبع من تغير ثقافي قصدي، وإنما هو ثورة شاملة في البنية الاقتصادية وما لحقها من علاقات إنتاج وبنى فوقية، أزاحت من خلالها بقايا العهد الفكتوري، وبقايا الاضطهاد الروماني واليوناني على حد سواء، رامية بالكنيسة وذكور غفرانها وقدسيتها الإلهية، وصولاً لعلمانية الدولة.

^{٤٧١} إن العائلة العربية ما هي إلا امتداد للمجتمع وانعكاس لما يجري فيه، وكما أورد ماكس هوركهايمر أحد منظري ومؤسسي المدرسة فرانكفونية النقدية في علم الاجتماع في كتابه السلطة والعائلة، بأن مازق العائلة يمثل في هذا الامتداد، وأنه نتيجة طبيعية من نتائج العلاقات المتبادلة بين العائلة والمجتمع، لأن سلطة الأب مستمدة من سلطة المجتمع، التي تنتقل إلى الأجيال عبر التنشئة الاجتماعية. وهذه السلطة لا يستطيع النظام القائم التخلص منها، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عن العائلة ولا عن السلطة الأبوية فيها، إذ تحتكم العائلة العربية، بعلاقات الإنتاج الطبقية المشوهة القائمة على الاستغلال الاقتصادي السياسي، كما أنها محكومة

بعدد من المحرمات والمقاييس الجنسية التي تتحكم في العلاقات الإنسانية بين الرجل والمرأة. وأخيراً، فالعائلة ما زالت مقيدة بعلاقات القرابة، وما زالت تتأثر بقوامة الرجل على المرأة وتأديبه لها.

Max Horkheimer, "Autorit and Familie". in: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Bd. I. Frankfurt, 1968, s.332ff, Ibid. s.350.

كما جاء في: إبراهيم الحيدري. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٣، ص ٢٢٤.

^{٤٧٢} هبة عزت رؤوف ونوال السعداوي. المرأة والدين والأخلاق. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص ٧٠. لقد وضع اسم السعداوي على قائمة الموت العام ١٩٨٨، مع خمسين اسماً يطالبون بإقامة دمهم في الجوامع والخطب الدينية. المصدر نفسه، ص ٢١٢.

^{٤٧٣} ليلي أحمد. مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥. لقد أثار كتاب المرأة والجنوسة في الإسلام للباحثة ليلي أحمد، جدلاً كبيراً في مصر. وقد أوصت مؤسسة الأزهر بمصادرة الكتاب. للمزيد من المعلومات، انظر: حازم عبده. "المرأة والجنوسة في الإسلام يثير أزمة جديدة في مصر الأزهر يوصي بمصادرة الكتاب وعصفور يدافع عنه"، كما جاءت على الرابط الإلكتروني: تاريخ الدخول على الموقع: ٢٠١١/٥/٣.

<http://www.hdrmut.net>

^{٤٧٤} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩.

^{٤٧٥} أحمد خليل، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥.

^{٤٧٦} تجدر الإشارة إلى أن المجتمع التونسي، يعد المجتمع العربي الوحيد، الذي تخطت فيه المرأة قوانين الأحوال الشخصية الذكورية. من إلغاء تعدد الزوجات، وإعطائها الحق في الزواج والطلاق، وغيرها. وعند بحثي عن سبب هذا التحول الثوري، وجدت أن الأدبيات ترجع الفضل في ذلك إلى فكر الرجل الثوري والنقابي الطاهر حداد في كتابه المرأة في الشريعة والمجتمع العام ١٩٣٠م، ويرى الباحث هيثم مناع في كتابه الإسلام وحقوق المرأة، أن تونس تأثرت بالفكر النسوي الإسلامي الطاهر حداد عبر توجيهه لأسئلة مباشرة لرجال الدين في كتاباته في تلك الفترة. ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بالزواج والمنزل والعائلة. مثل: هل المرأة في البيت رفيق للرجل يعملان باشتراك في الرأي والتنفيذ أم أنها قاصر تحت رعايته كاذاة لتنفيذ أوامره؟ وهل إن امتنعت من هذا تجبر عليه أم ماذا يكون؟ نقلاً عن: محمد المي. الحداد وفكر الاختلاف، قراءة في وثائق مجهولة، تونس: أقواس، ١٩٩٩، ص ٤٩. وبسبب ما كتبه الطاهر حداد حول المرأة في الشريعة الإسلامية، حرم

من استكمال دراسته، وطرده من قاعات الجامعة بأمر ملكي، كما ورد في:

<http://ar.wikipedia.org>

وعلى أثر ذلك اتهم حداد بالإلحاد والكفر والزندقة. فانتطوى على نفسه، إلى أن توفي العام ١٩٣٦م، وعمره ٣٦ عاماً. وقد أوضح محمد حربي أن ما قدمه الطاهر حداد أفضل ما حصل للمرأة العربية، وأنه بفكره تجاوز رؤساء الأحزاب التحريرية العربية كلها، (كما جاء في: فهمي، مصدر سبق ذكره، خاتمة الكتاب لمحمد حربي، ص ١٥٨). وقال عنه طه حسين: لقد سبق هذا الفتى قومه بقرنين. المصدر السابق، ص ١٥٢. ولأن أفكار الطاهر حداد لم تمت، جاء الحبيب بورقيبة، العام ١٩٥٦م، متخذاً من آراء الحداد أساساً لوضع قانون الأحوال الشخصية، والأسرة، الذي يعد الأكثر حداثة في الوطن العربي. كما جاء في: حجي، إيمان، متخصصة في الدراسات الإسلامية، أفكار إصلاحية سبقت أوانها، دراسة بالالمانية، العام ٢٠١٠، ترجمة: عماد غانم. نقلاً عن الرابط الإلكتروني: تاريخ الدخول إلى الموقع: ٢٠١١/٦/٥.

<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,6200716,00.html>

^{٤٧٧} أميمة أبو بكر، وشيرين شكري. المرأة والجنس: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢، ص ٤٨.

^{٤٧٨} أمانى صالح. نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية. القاهرة: جمعية المرأة الجديدة، ٢٠٠٠، ص ٧.

^{٤٧٩} د. هبة رؤوف عزت: ناشطة سياسية وكاتبة صحافية ومدرس مساعد في العلوم السياسية/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية / جامعة القاهرة. كما جاء في الموسوعة الحرة / الموقع الإلكتروني: <http://ar.wikipedia.org>

^{٤٨٠} رؤوف، وسعداوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦١.

^{٤٨١} دلال البزري كاتبة وباحثة تعمل بدرجة أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية في معهد العلوم الاجتماعية، وهي باحثة في علم الاجتماع السياسي ومستشارة في الاسكوا. وتحمل شهادة الدكتوراه حلقة ثالثة في علم الاجتماع السياسي بعنوان: مدخل إلى دراسة الحركات الإسلامية السنية المعاصرة في لبنان. وقد صدر لها كل من الكتب: دنيا الدين والدولة، أخوات الظل واليقين، السياسة أقوى من الحداثة. كما جاء في المواقع الإلكترونية: تاريخ الدخول للمواقع: ٢٠١١/٩/١٣:

<http://www.alarabiya.net/writers>.

<http://www.daralsaqi.com>

^{٤٨٢} دلال البزري. "النسوية الإسلامية"، ورقة قدمت في ندوة تنمية العلوم الاجتماعية وإعادة التفكير في التنمية. نظمها برنامج بحوث الشرق الأوسط. تونس في ١٥ كانون الأول ٢٠٠٦. نقلاً عن الموقع الإلكتروني: تاريخ الدخول للموقع: ٢٠١١/٦/٨. [www:http://islamismscope.org](http://islamismscope.org)

وبهذا الاتجاه تضيف الباحثة ليلي أحمد "إن المؤسسة الذكورية الفيكتورية الاستعمارية قد استعانت بلغة الحركة النسوية في خدمة هجومها على أديان وثقافات رجال الآخر، وبخاصة رجال الإسلام"، ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٤.

^{٤٨٣} يتبنى الخطاب الاستشراقي النسائي الجديد الأفكار التي تشجع النساء العربيات على العودة إلى البيت والأومة تحت اسم التمسك بالقيم الدينية، أو الثقافية المحلية، أو الهوية الأصلية، وهو خطاب الهيمنة الأمريكية نفسه الذي رفع الشعارات الدينية في العالم كله (سواء شعارات مسيحية، أو إسلامية، أو هندوكية، أو اليهودية، والبوذية، وغيرها) رمزاً لمقاومة الغرب. السعداوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٠.

^{٤٨٤} السعداوي، ورؤوف، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨.

^{٤٨٥} توضح السعداوي أنه خلال الأعوام القليلة الماضية، غرقت الأسواق العربية بكتب عن المرأة والإسلام، أغلبها بأقلام المستشرقات الأمريكيات، اللاتي يروجن للفكر الرأسمالي الحديث أو ما بعد الحديث: ويقوم هذا الفكر على ثلاثة أسس: ١. الطريق الرأسمالي (الطبقي الأبوي) هو الأمثل للبشرية. ٢. الأومة هي الدور الطبيعي والأساسي للمرأة. ٣. الصراعات المحلية والدولية تقوم بسبب الاختلافات الثقافية والدينية. ٤. إن الثقافة شيء منفصل عن الاقتصاد. ص ١٠٠.

^{٤٨٦} تجدر الإشارة إلى وجود اختلاف بين النسويات على مصطلح النسوية الإسلامية، للمزيد من الاطلاع:

Elizabeth Fernea, *In Search of Islamic Feminism*. N.Y.: Doubleday, 1999.

^{٤٨٧} البزري، مصدر سبق ذكره.

^{٤٨٨} تضيف الباحثة ليلي أحمد: "أن الإسلاميين المنادين بإحياء الدين يبنون قضيتهم على الهجوم على العلمانية والماركسية والنسوية على أساس أنها أفكار دخيلة من الغرب". ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٤.

^{٤٨٩} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

^{٩٠} تطرح المفكرة نوال السعداوي بهذا الاتجاه التساؤل المهم التالي: ألا يقتل شعب فلسطين لأن رجال الدين الحامين للسلطة يدعون أن الله أعطى شعبه المختار أرض كتعان وأمرهم بإبادة أهلها جميعاً. السعداوي، ورؤوف، مصدر سبق ذكره، ص ٢١١.

^{٩١} فهمي، مصدر سبق ذكره، (خاتمة الكتاب بقلم: محمد حربي)، ص ١٥٠.

^{٩٢} فقد جردت الدولة الإيرانية النساء من حقوق مدنية كانت تتمتع بها قبل ثورة الخميني، فقد بدأ آية الله الخميني بشن حملة لإرجاع المرأة إلى المنزل وتكريس طاعة المرأة لزوجها، إضافة إلى خفض سن الزواج من ١٨ سنة إلى ١٣ سنة، ومنع حق حضانة الآباء والأقرباء من الذكور للأطفال، في حالة الطلاق أو وفاة الأب منذ سن عامين للأولاد، وسبعة للبنات، واستعادة الزوج لحقه في منع المرأة من العمل. وعقوبات على المرأة مثل: عصيان ارتداء الحجاب الذي عقابه أربع وسبعون جلدة. المصدر: ناشطة نسوية إيرانية هالة أفشار.

Haleh Afshar, "Women, State and Ideology in Iran". *Third World Quarterly*. 7 no.2 (1985): 256.

كما جاء في: ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥١.

^{٩٣} الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية...، يلفت نظر القارئ إلى هضم حقوق المرأة الأفغانية باسم رجال الدين، ص ٢٧٠.

^{٩٤} السعداوي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

^{٩٥} فهمي، مصدر سبق ذكره. ص ١٥١.

^{٩٦} من النسويين والنسويات الإسلاميين الأوائل: ملك حنفي ناصيف (١٨٨٦-١٩١٨)، نظيرة زين الدين (١٩٠٨-١٩٧٦)، عائشة تيمور (١٨٤٠-١٩٠٢)، زينب فواز (١٨٤٥-١٩١٤)، قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، منصور فهمي (١٨٨٦-١٩٥٩). للمزيد من الإطلاع: أبو بكر، أميمة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠. خليل، أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٥-١٠٦. والسعداوي، ورؤوف، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨. ومن أشهر الباحثين في التيار النسوي الإسلامي المعاصر، خديجة الصبار/المغرب، لاله بختيار/إيران، أميمة أبو بكر/مصر، فريدة بناني/المغرب، هيثم الناع/سوريا، طارق رمضان/سويسرا، فاطمة الرئيسي/المغرب، زينب رضوان/مصر، أماني الصالح/مصر. ومن أشهر الباحثات في النسوية الإسلامية التاويلية: رفعت حسان/باكستان، أميمة ودود/الولايات المتحدة، أسماء برلاس/باكستان.

497 Azah Karam, *Women, Islamisms, and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 1998, p.11.

٤٩٨ فهمي جدعان. خارجات عن السرب (بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠، ص ٢٥.

٤٩٩ فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣.

٥٠٠ ليلي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢. جدعان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

٥٠١ جدعان، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨.

٥٠٢ الصالح، أماني، مصدر سبق ذكره، ص ١١-١٠.

٥٠٣ رضوان، زينب. المرأة بين الموروث والتحديث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤، ص ١٥.

٥٠٤ جدعان، فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ٤١. مثل النسوية نيدي أندوجان، التي تقول: "القرآن ليس من صخر، وثمة قراءات له بعدد القراء". وترى أسماء برلاس الباكستانية الأصل في كتابها المؤمنات في الإسلام، أن المساواة مطلقة بين الجنسين في الإسلام. المصدر ذاته.

505 Heba Raouf Ezzat, "Secularism, the State and the Social Bond", in *Islam and Secularism in the Middle East*, eds, Azza Tammimi and John Esposito (N.Y. University Press, 2000) p, 137.

٥٠٦ أميمة أبو بكر، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣.

٥٠٧ فاطمة المرنيسي. الحريم السياسي النبي والنساء. دمشق: دار الحصاد، ط ٢، ١٩٩٣.

٥٠٨ فهمي الجدعان: أستاذ الفلسفة والفكر العربي والإسلامي الذي عمل في أكاديميات عدة، منها جامعة كوليج دو فرانس/باريس. من مواليد قرية عين غزال قرب حيفا/العام ١٩٤٠م.

٥٠٩ جدعان، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

٥١٠ محمد حربي، نقلاً عن خاتمة كتاب منصور فهمي التي كتبها حربي، فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥.

٥١١ المصدر السابق، ص ١٥٨.

٥١٢ أصحاب المذاهب الأربعة وهم: المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي.

^{٩٢} البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٢. المناع، مصدر سبق ذكره، ص ٩١.

^{٩٤} المناع، المصدر السابق، ص ٩٢، آمال قرامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧٧.

^{٩٥} البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢، المناع، مصدر سبق ذكره، ص ٩١. وقد خصص البنا في كتابه فصلاً كاملاً يعالج فيه موضوع الزواج تحت عنوان الزواج من سكيئة ورحمة إلى ملك واحتباس.

^{٩٦} أخذ المفهوم من الرق والمقصود أن المالك يدفع ثمن الجارية، والزواج يعطي مهراً للحرّة، ففي الحالّتين هو المالك. خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦.

^{٩٧} سورة الروم، مكية، آية ٢١.

^{٩٨} ورد في الموسوعة الحرّة: إن تفسير ابن كثير يعتبر الكتاب الثاني بعد كتب الطبري في التفسير، ويحظى بقبول واسع بين الناس الخاصة والعامة.

^{٩٩} محمد بن جرير الطبري. تفسير الطبري. دار المعارف. (لا يوجد سنة نشر)، ٢٤ جزءاً. وقد ورد ذلك في الجزء الثامن ص ٢٩٠.

^{١٠٠} أوردت المرنيسي أن الطبري فسّر الهجر الذي جاء في الآية تفسيراً متناقضاً: فقد أورد الطبري: "قال لنا النبي (ص): "يحرم على المسلم استعمال رفض متواصل شفهي مع آخر، كإجراء عقابي لفترة تتجاوز ثلاثة أيام"، ويستنتج الطبري أن الهجر الذي تحدث عنه الآية لا يمكن أن يخص التواصل الكلامي، ويضيف: "إذا كانت المرأة بنشوز كامل، وتنكر سلطة زوجها، فلا توجه لها الكلام أبداً وتحاش رؤيتها وغمرها بالفرح"، وتعلق المرنيسي على الحل الذي قدمه الطبري للزوج المهان بقولها: "إن الطبري الجاد، والتقّي، والمحترم لإرادة النبي (ص)، يرتكب ما اعترف الكثير من الفقهاء والأئمة بأنه خطأ، فالطبري ينصح المؤمن بأن يقيد (يوثق) بكل بساطة الزوجة المتمردة، إذ قال: "فاهجروهن في مضاجعهن نعني، اربطوهن بفراشه" وحجته في هذا كما تقول المرنيسي حجة لغوية: بأن "الهجر" كما يفسره الطبري هو "الحبل الذي كانت تربط به العرب الجمال". المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٢.

^{١٠١} ابن عربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. أحكام القرآن لابن عربي. دار الكتب العلمية. (لا توجد سنة للنشر)، أربعة أجزاء. الجزء الأول، ص ٥٢٠.

^{١٠٢} أورد مقولات للنبي محمد تؤكد على نقصان عقل المرأة ودينها.

^{١٠٣} ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٢٩٠.

^{١٠٤} المصدر السابق، ص ٢٩٠.

- ^{٥٢٥} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤.
- ^{٥٢٦} الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٥.
- ^{٥٢٧} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢. الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٥.
- ^{٥٢٨} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٤، نقلاً عن الغزالي، ج ٢، ص ١٣٢.
- ^{٥٢٩} الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٢.
- ^{٥٣٠} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦.
- ^{٥٣١} الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٨.
- ^{٥٣٢} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢.
- ^{٥٣٣} الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٦. يرجع ابن رشد سبب تخلف المرأة إلى الأوضاع الاجتماعية التي قضت بأن ينظر إلى المرأة وكأنها خلقت فقط للولادة والإرضاع، وأن هذه النظرة ليست فقط سبب تخلف المرأة، بل تخلف المجتمع الذي يسبب البؤس للمدن، لأن المرأة لا تعمل، مطالباً بخروج المرأة للعمل، ومقراً بمساواتها مع الرجل في الحروب والإمامة والرئاسة والحكم، وحق عقد زواجها بنفسها، وحق طلاقها بنفسها، وغيرها من الحقوق التي تسبق عصرنا هذا.
- ^{٥٣٤} عباس محمود العقاد. المرأة في القرآن. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧. (١٨٨٩-١٩٦٤) ميلاده، ووفاته. لقد أطلقت كلية اللغة العربية بالأزهر اسم العقاد على إحدى قاعات محاضراتها. نقلاً عن: الموسوعة الحرة ويكيبيديا.
- ^{٥٣٥} صادق جلال العظم. في الحب والحب العذري. بيروت: منشورات دار نزار قباني، ١٩٦٨. انتقده صادق جلال العظم في هذا ورد عليه موضحاً أن المرأة إنسان، رافضاً التمييز بينها وبين الذكر في الإنسانية. كما جاء في: خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠.
- ^{٥٣٦} سورة يوسف. العقاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.
- ^{٥٣٧} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠.
- ^{٥٣٨} كما نقلها الباحث خليل عن العقاد، خليل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣.
- ^{٥٣٩} العقاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.
- ^{٥٤٠} قاسم أمين. تحرير المرأة. مصر: دار المعارف، ١٩٧٠.

^{٥٤١} محمود طه. الرسالة الثانية في الإسلام. السودان: المنظمة السودانية لحقوق الإنسان، ١٩٦٩.

^{٥٤٢} خليل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

^{٥٤٣} نظيرة زين الدين، ملك حنفي ناصيف، منصور فهمي، الطاهر حداد، للمزيد من المعلومات يرجى الإطلاع على: خليل، مصدر سبق ذكره، والحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، والمناع، مصدر سبق ذكره. والسعداوي، مصدر سبق ذكره.

^{٥٤٤} ولدت سكيئة في سنة ٤٩ للهجرة، (٦٧١م تقريباً). المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٥.

^{٥٤٥} المرنيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٥.

^{٥٤٦} المصدر السابق، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

^{٥٤٧} رضوان مصدر سبق ذكره، ص ١٢١.

^{٥٤٨} المصدر السابق، ص ١١٨.

^{٥٤٩} المصدر السابق، ص ٩٨.

^{٥٥٠} المصدر السابق، ص ١٠٠.

^{٥٥١} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠.

^{٥٥٢} المصدر السابق، ص ٤٠.

^{٥٥٣} فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٤.

^{٥٥٤} المصدر السابق، ص ١١٥.

^{٥٥٥} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

^{٥٥٦} المصدر السابق، ص ٨٩.

^{٥٥٧} المصدر السابق، ص ٩٠.

^{٥٥٨} أي يرفض التشريعات الإسلامية التي نزلت في فترة وجود النبي محمد في المدينة المنورة.

^{٥٥٩} مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤.

^{٥٦٠} لا أعلم ما الذي اختلف بالمرأة، أنا لا أرى أن قضية المرأة منعزلة عن المجتمع، فكما تطورت المجتمعات تطورت أوضاع الذكور والإناث فيها، وليس بالضرورة أن يكون هذا التطور إيجابياً دائماً، فالمرأة تقدم للمجتمع اليوم وأيضاً في القرن السابع الميلادي.

^{٥٦١} لأن الإنفاق سبب من أسباب القوامة ... والمهر زيادة على ذلك يمثل "شراء المرأة"، مناع، المصدر السابق، ص ٩٥.

^{٥٦٢} المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

^{٥٦٣} سورة النساء، آية ١٣٥.

^{٥٦٤} سورة المائدة، آية ٨.

^{٥٦٥} رؤوف، هبة عزت، ونوال السعداوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦.

^{٥٦٦} المصدر السابق، ص ١٨٨.

^{٥٦٧} المصدر السابق، ص ١٨٦.

^{٥٦٨} المصدر السابق، ص ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١.

^{٥٦٩} من خلال مقالات بحثية تنتقد فيها كل من الباحثين رؤية الأخرى، التي جاءت في كتاب يحتوي على تلك الردود. السعداوي ورؤوف، مصدر سبق ذكره. ومن انتقادات السعداوي لمفهوم القوامة: "في الأسرة ما دام الزوج ينفق على زوجته وأطفاله فهو حر في حياته وليس واجبه أن يطيع زوجته أو يخلص لها وهو حسب القانون والشرع يمكنه أن يطلقها، وأن يتزوج نساء أخريات دون موافقتها، ومن حقه أن يضربها ليؤديها! فهل هذه هي الأخلاق؟! وهل مثل هؤلاء الأزواج يوفرون الطمانينة للأطفال؟"، ص ٢٣٠. أما انتقاد الباحثة رؤوف للسعداوي، أود أن أخصه بالاعتباس التالي، تقول رؤوف: "أما نوال السعداوي، فإن عداها للدين واضح، وهي لا تخفيه بل يظهر جلياً في نصها"، ص ٢٤٨. ومن خلال قولها: "وأنا لن أتوقف كثيراً أمام لغة الكاتبة المستقاة من الخطاب الماركسي أو الأدبيات الغربية النسوية"، ص ٢٥٨. وتضيف إلى انتقادها: "أن هناك ثاراً قديماً بين الماركسية والأسرة" ص ٢٧٥.

^{٥٧٠} السعداوي، ورؤوف، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣.

^{٥٧١} المصدر السابق، ص ٢١٣.

^{٥٧٢} البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.

- ^{٥٧٣} المصدر السابق، ص ٢١٤.
- ^{٥٧٤} المصدر السابق، ص ٨.
- ^{٥٧٥} المصدر السابق، ص ١٨٢-١٨٣.
- ^{٥٧٦} المصدر السابق، ص ١٩٥.
- ^{٥٧٧} المصدر السابق، ص ١٩٥.
- ^{٥٧٨} المصدر السابق، ص ١٩٦.
- ^{٥٧٩} "مؤتمر العنف في فلسطين"، المؤتمر الأول نحو إستراتيجية وطنية لمكافحة العنف ضد المرأة، "أوراق عمل وتوصيات"، فلسطين: وزارة شؤون المرأة، ٢٠٠٩، ص ١٥-١٦.
- ^{٥٨٠} المصدر السابق ذاته، ص ١٥-١٦.
- ^{٥٨١} المصدر السابق، ص ٥٢.
- ^{٥٨٢} المصدر السابق، ص ٥٢.
- ^{٥٨٣} الشيخ يوسف دعيس: رئيس المجلس الأعلى للقضاء الشرعي، بكالوريوس في الدعوة وأصول الدين / ماجستير فقه وتشريع وأصوله، جامعة القدس.
- ^{٥٨٤} المفتي محمد صلاح: بكالوريوس في الشريعة الإسلامية/الجامعة الأردنية، ماجستير تفسير/جامعة الخرطوم. وقد عمل فيما سبق في وظائف عدة، منها: إمام، خطيب، واعظ، مفتي محافظة أريحا والأغوار، مراجع ومدقق فتاوى المحافظات، محاضر في قوات الأمن الوطني، ... وغيرها.
- ^{٥٨٥} الشيخ عماد القاضي: ماجستير في الكيمياء الحيوية، مدرس متقاعد، له اهتمامات في الشريعة والفكر الإسلامي منذ سنوات عدة، أحد مؤسسي مركز نون للدراسات القرآنية في مدينة البيرة.
- ^{٥٨٦} القاضية الشرعية خلود الفقيه والقاضية أسهمان الوحيدي أول قاضيتين شرعيتين في فلسطين تم تعيينهما في العام ٢٠٠٩. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخطوة تمنح فلسطين الأسبقية بين الدول العربية والإسلامية في تعيين النساء في سلك القضاء الشرعي. وقد عملت الفقيه محامية شرعية مدة تسع سنوات، وبخاصة في المراكز التي تعنى بقضايا العنف ضد المرأة قبل تعيينها في سلك القضاء.

^{٥٨٧} السيدة ميسر النوباني: ماجستير في التنمية، ناشطة نسوية، وعضو في الاتحاد العام للمرأة، والاتحاد العام للعمل الاجتماعي.

^{٥٨٨} السيدة ساجدة الكايد: بكالوريوس تنمية اجتماعية وأسرية تخصص خدمة اجتماعية.

^{٥٨٩} الأنسة جاودة عاشور: بكالوريوس شريعة/ الجامعة الأردنية، تعمل واعظة في محافظة نابلس منذ العام ١٩٨١، وعملت في مجال التجويد وحفظ القرآن الكريم.

^{٥٩٠} الأنسة ختام عواطلة: ماجستير إرشاد نفسي وتربوي، تعمل منذ أحد عشر عاماً في مأوى النساء المعنفات في محافظة أريحا، وناشطة نسوية في مجال الإرشاد الأسري والتربوي حاصلة على شهادات تدريبية عدة في هذا المجال.

^{٥٩١} تم تزويد المبحوثين والمبحوثات بشروح توضح هذه الفتاوى، ومن أصدرها والمكان الذي صدرت فيه.

^{٥٩٢} ويضيف الشيخ عماد القاضي: "تماماً كما نقول مدير مؤسسة أنه هو المسؤول عن موظفيه وعن عملهم ورواتبهم، وفي الوقت نفسه هو الذي له الحق عليهم. والموظف لا يستطيع رفض ذلك لأنه ضمن مؤسسته عليه واجبات وله حقوق، ومثل رجل الأمن الشرطي وظيفته حمايتنا، ومن الممكن أن يكون أقل تعليماً من أناس كثيرين في الشارع، ولكنه هو يدير الأمن، وعلينا أن نطيعه فيما يتعلق بذلك، ووظيفته تقتضي أن نطيعه، بالطريقة نفسها نفهم قضية القوامة. ولا توجد مؤسسة إلا ويجب أن يكون لها قيادة، وهذه هي أسس الإدارة الجديدة، والقديمة أيضاً".

^{٥٩٣} التفقه في الدين: أي التعلم والمعرفة بتعاليم الدين وعقيدته وشريعته.

^{٥٩٤} أثناء المقابلة مع الشيخ بسام جرار تطرقنا في جزء من الحوار إلى أسباب نزول آية القوامة، فذكرت له حادثة الشكوى التي تقدمت بها امرأة للنبي محمد (ص) من جراء لطم زوجها لها، فأوضح الشيخ بسام جرار شكّه في صحة سبب نزول آية القوامة الذي أوردته المرئسي والطبري وابن العربي، فهو يقول "لا أظن أن سبب نزول هذه الآية صحيح، فليس كل ما ينقله الطبري صحيح، أو غيره. لأن هناك شيئاً اسمه دراسة إسناد هذه الأحاديث، أنا أشك بصحة هذا السبب". على أثر ذلك أحضر أحد العاملين في مركز نون، أثناء المقابلة كتاباً يبحث في إسناد الأحاديث، أظهر أن سبب نزول آية القوامة ضعيف جداً. وبالتالي قمت بسؤاله حول سبب آخر لنزول آية القوامة، فأجاب: "ليس بالضرورة أن يكون هناك أسباب نزول للآيات".

^{٩٥} ويكمل: "المطلوب من الأزواج بما أنهم قائمون على الخدمة، أن يسعوا إلى توفير كل ما يمكن أن يخدم المرأة، ومن ضمن ذلك النفقة. والمقصود بالآية: "بما فضل الله بعضهم على بعض" أن هناك أموراً تفضل المرأة بها الرجل، وهناك أموراً يفضل بها الرجال على النساء. من هنا مفهوم المساواة هنا ضعيف، لأن العدل أن نذكر خصائص ومزايا ومواهب كل من الطرفين حتى لا يقع الظلم، سواء للرجل أو للمرأة".

^{٩٦} قدم المبحوث أدلة علمية عدة من خلال تجارب في الحياة الطبيعية للحيوانات، توضح أن أثر هرمون التستستيرون على سلوك الحيوانات، مطالبا بالرجوع إلى كتاب الأسس البيولوجية للسلوك الإنساني لمؤلفه إبراهيم الدر، وكتاب جنس الدماغ لمؤلفه آن موير وديفد جيسيل.

^{٩٧} موضعاً هناك بعض الرجال أيضاً لا يرتدع إلا بالضرب، ولكن ليس في المؤسسة الزوجية، وإنما من قبل رجال آخرين.

^{٩٨} تم تزويد المبحوثين والمبجوثات بشروح توضح هذه الفتاوى ومن أصدرها والمكان الذي صدرت فيه.

^{٩٩} قمت بالاستفسار حول ما تقصده المبحوثة من قوامة الاحترام عبر التساؤل: حتى لو كانت هذه الزوجة تخرج إلى العمل وتنفق على زوجها وعلى بيتها، فإذا أرادت الخروج للعمل هل يحق لزوجها أن يمنعها؟ تجيب "في هذه الحالة عليها أن تستخدم أسلوب الإقناع للحصول على الإذن، تكلمه بأسلوب طيب لخروجها للعمل من أجل الأطفال، أي أن تحترمه أمام أطفاله، فالقوامة هنا قوامة احترام له ولوجوده أمام أطفاله، أما إذا كان صعب التعامل، عليها اللجوء إلى لجنة إصلاح من الأهل أو الحكماء من أهل البلد. في البيت حتى لو كان الرجل سيئ العشرة، فالكلمة الأخيرة للرجل، قوامة رحمة". (قابعتوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها أن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً) سورة النساء، آية ٣٥.

^{١٠٠} يضيف الشيخ محمد سعيد صلاح: "المرأة لا فرق بينها وبين الرجل في التربية والرعاية للبيت، قال عليه السلام: كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالرجل راع في بيته ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته، إذا كننا رعاة ومسؤولون عما استدعينا لأجله، والله سبحانه وتعالى قال: "يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم" والخطاب للرجل والمرأة.

^{١٠١} لقد قمت بسؤال الشيخ بسام جزار حول مفهوم الطاعة في مؤسسة الزواج عبر التساؤل التالي: كيف تلتقي الطاعة وتشبيه العلاقة الزوجية بعلاقة وظيفية بين

المدير والأساتذة، فأنا أرى أن القرآن قد أعطى الزواج معنى آخر يتصف بالمودة والرحمة، كيف تلتقي المودة والرحمة مع مفهوم الطاعة؟ الإجابة: اسمحي لي، هو الأصل أن هذا الموضوع غير مطروح عندما يكون هناك انسجام في العلاقة الزوجية، ولكن عند حدوث خلل في هذه العلاقة يأتي الإسلام لترتيب العلاقة بين الزوجين مراعيًا الاختلافات الوظيفية بين الرجل والمرأة. ومن أجل أن تبقى الحياة مستقرة بين الرجل والمرأة، يأخذ بالحسبان التكوين النفسي للطرفين؛ المرأة والرجل، فمن الثابت أن الهرمون الذكري عند الرجل تقريباً عشر أضعاف المرأة، والذي يجعل منه عدوانياً. نحن الآن عندما نتعرف على طبيعة كل من الرجل والمرأة، هناك أمور تستفز الرجل ولا تستفز المرأة ...، فالعلاقة الزوجية ليست سلطة فقط، والدين يأتي لترتيب العلاقة، وهنا في اثنتين متكاملتين غير متماثلتين نريد أن نعلمهم كيف ترتيب العلاقة من أجل الأسرة، والأسرة هي مؤسسة ليس على مزاج أو خاطر الزوجين. والأصل أن يكون الزواج مودة ورحمة، ومسألة الحقوق والواجبات في المؤسسة الزوجية تطرح أساساً عند الاختلاف، ولماذا نصل لدرجة الاختلاف؟ ...، فلماذا لا تفهم المرأة طبيعة الرجل وهو يفهم طبيعة المرأة، من البداية؟ ...، الناس يختلفون في حياتهم في شخصياتهم، والبيئة تؤثر والدين نزل للبشر بشكل عام. ولتقريب الصورة: طاعتي لولي الأمر مثل الطاعة للزوج، يمكن أن احتقره، ولكن إذا قام بواجبه أنا أطيع فالمسألة مسألة تعبدية، المسألة دينية وليست حكماً مجتمعياً. فمثلاً إذا لم أنتخب رئيس الدولة وغيري أنتخبه، ولكن أنا أطيعه لأنني أطيع الله وليس أطيعه هو فالمسألة تعبدية، فالمرأة تطيع لأنها تطيع الله. هذا موضوع بين المرأة وأدبها، فالمسألة دينية وليست قوانين مجتمعية، والموضوع ديني أوسع من المفهوم المجتمعي.

٦٠٢ يضيف الشيخ عابدة: "عقد، وما دام عقداً شرعياً، إذن فالشرع هو الذي يحدد ضوابطه، وما دام الشرع هو الذي يحدد ضوابطه، لذلك فإن فهمي للشرع يجب أن يكون صحيحاً ومنطقياً من أجل تحديد الضوابط، ولا يحق للزوج الاعتداء على الزوجة، وليس مسجلاً بالعقد الشرعي أنه يحق للرجل أن يضربها أو يؤذيها، والمسجل هو "إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"، وليس إمساك بضرب وتسريح بإهانة لها".

٦٠٣ يضيف الشيخ يوسف دعيس: "صدقي أن هناك رجالاً يتعرضون للضرب المبرح من زوجاتهم".

٦٠٤ مقالة بعنوان: "القوامة حق للمرأة، واجب على الرجل"، كما جاءت في كتاب: بسام جرار. دراسات الفكر الإسلامي. البيرة: مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية، ٢٠٠٦، الطبعة الثانية، ص ٣٠٤-٣٠٥.

^{٦٠٥} ويضيف الشيخ محمد سعيد صلاح بهذا الاتجاه: "لقد شهدت فترة اجتياح مخيم جنين ولا جريمة اغتصاب منظمة، ولا جريمة سرقة منظمة، ولا جريمة قتل منظمة".

^{٦٠٦} تم استخدام المواقع الإلكترونية التالية، وتم توظيف معلومات منها داخل الأطروحة. ولكن هذه المواقع لم تظهر اسم مؤلف المعلومات المنشورة، ولم تضع عنواناً محدداً لهذه المعلومات. مع ذلك، قمت بالاستفادة من المعلومات التي نشرت على صفحاتها.

^{٦٠٧} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

^{٦٠٨} ليلى أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨. الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

^{٦٠٩} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

^{٦١٠} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. مناع مصدر سبق ذكره، ص ٢٣. الرئيسي مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٣. العلان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

^{٦١١} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩.

^{٦١٢} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣. الرئيسي مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

^{٦١٣} الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٢.

^{٦١٤} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٢.

^{٦١٥} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢. مناع مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. العلان مصدر سبق ذكره، ص ٣٢. الحيدري مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣. الرئيسي مصدر سبق ذكره، ص ٧٠. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩.

^{٦١٦} الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

^{٦١٧} الرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

^{٦١٨} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٠.

^{٦١٩} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤. العلان مصدر سبق ذكره، ص ٣٣. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

^{٦٢٠} الزبيدي. تاج العروس. ٢٣٧/١. الميداني. مجمع الأمثال. ٣٠٦/١. كما جاء في: دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

٦٢١ الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣.

٦٢٢ أحمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني. معجم الأمثال. تحقيق: قصي الحسين، طرابلس - لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ج ١، ص ٣٠٦. كما جاء في: دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

٦٢٣ الحيدري. النظام الأبوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤. مناع مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. الإعلان مصدر سبق ذكره، ص ٢٣. المرئيسي مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤.

٦٢٤ دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٠.

٦٢٥ المرئيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤. يشير الإعلان في هذا الصدد، والمناع كذلك، إلى أن بعض المهاجرين المسلمين الفقراء الذين هاجروا من مكة إلى المدينة استأذنوا النبي محمد بالزواج من البغايا لأنهن أرخص مهراً، إضافة إلى رغبتهم في الاستفادة مما يكسبهن من البغاء، الإعلان المصدر نفسه، ص ٢٣. والمناع المصدر نفسه، ص ٣٥. وقد حرم الإسلام ذلك قطعياً عبر النص القرآني "الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك، وحرم ذلك على المؤمنين" سورة النور، آية ٣.

٦٢٦ الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤.

٦٢٧ دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٠.

٦٢٨ مناع. مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٥.

٦٢٩ "الضيزن" وفقاً للحيدري، لقب أطلق على الوارث الذي يزاحم الموروث في زوجته. الحيدري. النظام العربي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

٦٣٠ عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

٦٣١ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤. وعلي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بغداد: جامعة بغداد، د. ت، ص ٥٣٣. كما جاء في الإعلان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

٦٣٢ الإعلان مصدر سبق ذكره، ص ٢٥. دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٤.

٦٣٣ دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٤.

٦٣٤ مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

^{٦٣٥} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٧.

^{٦٣٦} المصدر السابق، ص ١٩٧.

^{٦٣٧} الصبار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢، مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

^{٦٣٨} الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٥. نقلاً عن: إحسان الهندي. موازنة لمكانة المرأة بين الجاهلية والإسلام، بنغازي، ١٩٨٩، ص ٦.

^{٦٣٩} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٨. يطلق على ابن الأمة من الحر "هجينا". والأكثر وضاعة هم أبناء الإماء السود. وقد التحق بعضهم بالصعاليك.

^{٦٤٠} دلو، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

^{٦٤١} (واختلفت المصادر في اعتبارها خطبة وأن الدخول تم في مكة في السنة ٢ هـ).

^{٦٤٢} فرض صوم رمضان، وفرض الزكاة.

^{٦٤٣} تم استخدام هذا الجدول من المواقع:

– ويكيبيديا الموسوعة الحرة – أمهات المؤمنين <http://lar.wikipedia.org>

– وأيضاً كتاب إنارة الدجى في مغازي خير الورى للعلامة حسن بن محمد مشاط المكي.

– منظومة للعلامة أحمد البدوي المجلس الشنقطي نقلاً عن الموقع الإلكتروني: تاريخ دخول الموقع، ٢٠/١/٢٠١١:

<http://ilelmoslema.com/vb/showthread.php>

^{٦٤٤} البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩.

^{٦٤٥} المصدر نفسه، ص ٧٥، بالفعل وقد أمر النبي محمد بذلك حتى لا يختلط القرآن بالسنة المنقولة عنه.

^{٦٤٦} المصدر السابق، ص ٧٥.

^{٦٤٧} المصدر السابق، ص ٧٦.

^{٦٤٨} المصدر السابق، ص ٢١٤.

^{٦٤٩} المصدر السابق، ص ٢٠١.

^{٦٥٠} البنا جمال. مطلباً هو الحرية. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٠، نقلاً عن موقع جمال البنا الإلكتروني الذي يعرض فيه بعضاً لكتبه، كنسخ الكترونية:

<http://www.islamicall.org>

٢٩٢ مكانة المرأة في الإسلام في ظل تاويل آية القوامة: منظور فلسطيني

^{٦٥١} البناء، الحجاب، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠-٢١١.

^{٦٥٢} المصدر نفسه، ص ٩.

^{٦٥٣} المصدر السابق، ص ٢١٢.

^{٦٥٤} المصدر السابق، ص ٢١٢.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

الكتب بالعربية:

ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. أحكام القرآن. دار الكتب العلمية، د.ت، ج ١.

ابن كثير. تفسير ابن كثير. دمشق: دار الفكر. ج ٢.

أبو النجا، شيرين. الحجاب بين المحلي والعولمي هوية سياسية أم دينية. المغرب - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

أبو بكر، أميمة، وشيرين شكري. المرأة والجنس إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣.

أحمد، عوض محمد. موسوعة المرأة المسلمة. الأردن/ عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع: ٢٠٠٠.

أحمد، ليلى. المرأة الجنوسة في الإسلام. الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة. ترجمة: منى إبراهيم وهالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.

أمين، قاسم. تحرير المرأة. مصر: دار المعارف، ١٩٧٠.

البناء، جمال. مطلباً هو الحرية. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٠.

____. الحجاب. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٢.

تادرس، مارلين. نساء بلا قلوب رجال بلا قلوب، العنف ضد المرأة في مصر، تقرير حول العنف المنزلي في منطقة منشأة ناصر. مصر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٧.

جابر، أحمد. بيان من أجل المرأة الفلسطينية ضد العنف والتمييز. فلسطين- البيرة: مؤسسة لجان العمل الصحي، ٢٠٠٧.

جدعان، فهمي. خارجات عن السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

الجمال، إبراهيم محمد. منهج شامل لحياة النساء في الدنيا والآخرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧.

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. العنف الأسري في الأراضي الفلسطينية - دراسة تحليلية. فلسطين / رام الله: ٢٠٠٦.

الحجاج، كاظم. المرأة والجنس بين الأساطير والأديان. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠١.

حسن، غسان عزيز. ورقة بن نوفل: مبشر الرسول. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

حمدان، عبد المجيد. قراءة سياسية في العهد المحمدية. الجزء الأول، فلسطين: لا يوجد مكان للنشر.

الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب. السيرة النبوية لابن هشام. مؤسسة علوم القرآن: د.ت، ج ١.

الحوافي، أحمد محمد الحوافي. المرأة في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨٠.

الحيدري، محمود إبراهيم. الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الجنسية الضائعة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٤.

——. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٣.

خليل، أحمد خليل. المرأة العربية وقضايا التغيير، بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٣، ١٩٨٥.

دلو، برهان الدين. جزيرة العرب قبل الإسلام، التاريخ الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، والسياسي. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٤، الطبعة الثانية.

رضوان، زينب. المرأة بين الموروث والتحديث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤.

الروكاني، خديجة، ودامية بنخويا، ونجاة الكص، والحسين الملكي، وعائشة لخماس، والسعدية وضاح، وأسماء الغيام، ونجية الودالي، ومولاي رشيد عبد الرازق، وملكية بن راضي، وعبد الوهاب لمريني. العنف ضد النساء من خلال القانون. أعمال مؤات مستديرة. الدار البيضاء- المغرب: الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء، ٢٠٠٣.

الزين، سميح عاطف. سلسلة غزوات الرسول / غزوة الأحزاب. لبنان: الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٨.

سالم، عبد العزيز. دراسات في تاريخ العرب- تاريخ العرب قبل الإسلام. مصر: مؤسسة شباب الجامعة / الإسكندرية، ١٩٦٧.

السعداوي، نوال، هبة رؤوف عزت. المرأة والدين والأخلاق. بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠.

سنيورة، رندة وريم عبد الهادي. العنف ضد المرأة ظاهرة عامة أم خاصة. الرام - فلسطين: مؤسسة الحق، ١٩٩٤.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. مصر: دار الفكر، ١٩٩٥، ٩ أجزاء. الجزء الرابع.

صالح، أماني. نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية. القاهرة: جمعية المرأة الجديدة، ٢٠٠٠.

صبار، خديجة. الإسلام والمرأة. المغرب/لبنان: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩. الطبري. جامع البيان. طبع مصر: ١٣٧٣، المجلد الخامس.

طه، عزمي وآخرون. الثقافة الإسلامية. فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ٢٠١٠.

عبد الكريم، خليل. مجتمع يثرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخلفي. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط٢.

العسقلاني، أحمد بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار الريان للتراث: ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م، ١٣ جزء، الجزء الرابع.

العقائد، عباس محمود. المرأة في القرآن. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

العلان، مروان. موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري في فترة الإسلام المبكر، أطروحة ماجستير تمت مناقشتها في جامعة بيرزيت بإشراف د. محسن يوسف، العام ٢٠٠٨ (برنامج التاريخ العربي المعاصر).

فهمي، منصور. أحوال المرأة في الإسلام. ترجمة: رفيدة مقدادي، ألمانيا- كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧. كتب الكاتب بحثه العام ١٩١٣.

قرامي، آمال. الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسي النبي والنساء. دمشق: دار الحصاد، ط٢، ١٩٩٣.

المصري، إبراهيم. العنف ضد المرأة، دراسة تحليلية. فلسطين/رام الله: جمعية المرأة العاملة، ٢٠٠٣.

مناع، هيثم. الإسلام وحقوق المرأة، مبادرات فكرية ١٧. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٤.

الموسوي، محمد صالح السيد عدنان. المرأة في الإسلام. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧.

النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. شرح النووي على مسلم. دار الخير: ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ج٦/ج٤.

النيسابوري، محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحيحین. لبنان/ بيروت: دار المعرفة: ١٩٩٨، الجزء ٢ من ٥ أجزاء.

دوريات وصحف بالعربية:

أبو مطر، أحمد، (٢٠٠٤). "الأرقام تتكلم حول العنف ضد المرأة"، الحوار المتضمن، العدد ٨٦٠، ١٠/٠٦/٢٠٠٤. نقلا عن على الرابط الإلكتروني: تاريخ دخول الموقع: ٢٢/٥/٢٠١٠.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art>

الذوايدي، محمود، "قضايا النشوز والشقاق والطلاق في ضوء القرآن الكريم" .. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. الكويت/ العدد السابع والثلاثون، نيسان ١٩٩٩، ص ١٨٥.

سردار، أحمد. "العبودية في الإسلام"، الحوار المتضمن، العدد ٢٥٦١، ١٨/٢/٢٠٠٩. نقلا عن الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ١٤/٧/٢٠١١.

<http://www.ahwar.org>

صحيفة الشرق الأوسط. لندن: الأربعاء، ٢٩/١٠/٢٠٠٨، العدد ١٠٩٢٨، مقال بعنوان "جدل بين علماء الأزهر حول فتوى تبيح للزوجة ضرب زوجها".

فؤاد، ميسون. (٢٠٠٨). "ضرب الزوجة لزوجها مباح ... ولا عزاء للرجال". صحيفة القبس اليومية. الكويت: الخميس، ٤ حزيران، ١٠/٢٠٠٩، العدد ١٢٩٣٧.

صحيفة المصري اليوم. القاهرة: الاثنين، ٢٧/١٠/٢٠٠٨، مؤسسة المصري اليوم للصحافة والنشر.

مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، حزيران، ١٩٩٣.

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. الذوايدي، محمود، "قضايا النشوز والشقاق والطلاق في ضوء القرآن الكريم" .. الكويت / العدد السابع والثلاثون، نيسان ١٩٩٩، ص ١٨٥.

مقالات ودراسات بالعربية من شبكة المعلومات:

أبو مهادي، عادل. "في أسباب نزول آيتي الحجاب والجلباب"، ١٦/٥/٢٠٠٩، نقلاً عن موقع الشبكة الوطنية الكويتية.

الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع ٢٠١١/٧/١٤:

<http://www.nationalkuwait.com>

حازم عبده. "المرأة والجنوسة في الإسلام يثير أزمة جديدة في مصر .. الأزهر يوصي بمصادرة الكتاب وعصفور يدافع عنه"، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٥/٣:

<http://www.hdrmut.net>

الحسيني، أحمد. "منصور فهمي نموذج لفساد الثقافة والعقيدة"، في
٢٠٠٨/٩/٧، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٧/٨:

<http://www.shareah.com>

حجي، إيمان. "أفكار إصلاحية سبقت أوانها"، باحثة متخصصة في
الدراسات الإسلامية، دراسة بالألمانية، العام ٢٠١٠، ترجمة:
عماد غانم، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٦/٥:

<http://www.dw-world.de/dw/article>

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٧/١٢:

<http://www.isonlyway.8m.com/6.htm>

الرمادي، محمد. "العنف ضد النساء". ٢٠١٠. الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١٠/٨/١٥:

<http://www.jablah.com/modules/news/article>

زين الدين، أحمد. "أين الخطأ؟ لبرنارد لويس: الأجوبة العصبية". كما
جاءت في ملحق جريدة السفير الثقافي، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/١٠/٣:

<http://www.Alawan.org>

شحرور، محمد. "نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين - فقه المرأة،
"الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس"، ٢٠٠٠، دراسة
من ٤٠٠ صفحة، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٧/١٤:

<http://www.shahrour.org/>

”الشريعة الإسلامية“. مصر: سينا للنشر، ١٩٩٢، الطبعة الثالثة، الموقع الإلكتروني:

عاصي، أمين جمعة. ”في ظل العولة الأمريكية “العنف في العالم“: اغتصاب، قتل، تدمير النفس، لجوء وتشرد، رعب ودمار“. ٢٠٠٨، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١٠/٥/٢٢:

http://nesasy.org/content/view/Syrian_Women_Observatory:SWO

مستوفي، سليمان. ”فتوى سعودية تبيح للزوجة ضرب زوجها“. ٣٠ تشرين الأول، ٢٠٠٨، الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١٠/٦/٢:

<http://drsjm.maktoobblog.com>

الملي، محمد. ”الحداد وفكر الاختلاف، قراءة في وثائق مجهولة“، تونس: أقواس، ١٩٩٩، الموقع الإلكتروني:

<http://ar.wikipedia.org>

أوراق عمل، مؤتمرات، تقارير:

البرزري، دلال. ”النسوية الإسلامية“، ورقة قدمت في ندوة بعنوان: ”تنمية العلوم الاجتماعية وإعادة التفكير في التنمية“. نظمها برنامج بحوث الشرق الأوسط. تونس في ١٥ كانون الأول ٢٠٠٦. نقلا عن الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١١/٦/٨:

[www: http:// islamismscope.org](http://islamismscope.org)

تقرير للأمم المتحدة حول نساء العالم ٢٠٠٠، من الموقع الإلكتروني:

تاريخ دخول الموقع: ٢٠١٠/٨/١٧:

UNIFEM – <http://www.unifem.org/>

مؤتمر العنف في فلسطين، ٢٠٠٩، المؤتمر الأول نحو إستراتيجية وطنية لمكافحة العنف ضد المرأة، «أوراق عمل وتوصيات»، فلسطين: وزارة شؤون المرأة.

المؤتمر الوطني اليمني الأول لمناهضة العنف ضد المرأة، ٢٠٠٤، الشرجبي، عادل، ورقة بعنوان: «العنف العائلي ضد المرأة، تحليل لعلاقات النوع الاجتماعي في المجال الخاص».

سنيورة، رنده. الحق في الحماية من العنف، تقرير حول وضعية المرأة الفلسطينية بالاستناد إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ٢٠٠١.

المواقع الإلكترونية:^{٦٦}

موقع الرحاب الإسلامي، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٢/١٧:

www.alara7b.info

موقع التنوع الإسلامي، تاريخ الدخول: ٢٠١١/١٠/٢٣:

<http://www.islamway.com>

موقع الفقه الإسلامي، تاريخ الدخول: ٢٠١١/١٠/٢٣:

<http://www.islamfeqh.com>

موقع نبي الإسلام، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٨/٢:

www.islamprophet.ws

ملتقى حضرموت للحوار العربي، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٩/١٣:

<http://www.hdrmut.net>

موقع دار الساقى، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٩/١٣:

<http://www.daralsaqi.com>

الموقع الإلكتروني، تاريخ الدخول: ٢٠١١/١/٢٠:

<Http://www.ilelmoslema.com>

الموقع الإلكتروني، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٧/٢٢:

http://www.ibnamin.com/aya_hijab.htm

الموقع الإلكتروني، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٦/٢٠:

<http://www.ebnmaryam.com/Zaynab.htm>

الموقع الإلكتروني ملتقى أهل التفسير، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٧/٢:

<http://tafsir.net/vb/showthread.php?t=26024>

الموقع الإلكتروني، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٢/٧:

www.islamweb.net.

موقع القرآن الكريم للجميع، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٩/٢٥:

<http://www.quran.islam4m.com/tafseer-66-3.html>

ملتقى أهل الحديث، تاريخ الدخول: ٢٠١١/١٠/٢٤:

<http://www.ahlalhddeeth.com>

موقع العربية، تاريخ الدخول: ٢٠١١/٩/١٣:

<http://www.alarabiya.net/writers>

مصادر بالإنجليزية

- Abbott, Nabia. *Aishah: The Beloved of Mohammed*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.
- Afshar, Haleh. "Women, State and Ideology in Iran". *Third World Quarterly*. 7 no.2 (1985): 256.
- Alhaj, Yahia. *Wife Abuse and Battering in the West Bank and Gaza: Result of Two National Surveys*. Ramallah/ Palestine: Bisan Center For Research and Development. 1999.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austhn: University of Texas Press, 2002.
- Cooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. N.Y.: Routledge, 2001.
- Ezzat, Heba Raouf. "Secularism, the State and the Social Bond". in Azza Tammimi and John Esposito, eds. *Islam and Secularism in the Middle East*. N.Y. University Press, 2000.
- Fernea, Elizabeth. *In Search of Islamic Feminism*. N.Y.: Doubleday, 1999.
- Friedan, Betty. *Beyond Gender: The New Politics of Work and Family*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.
- Horkheimer, Max. "Autorit and Familie". in: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Bd . I . Frankfurt, 1968, s.332ff. Ibid. s.350.
- Karam, Azah. *Women, Islamisms, and the State: Contemporary. Feminisms in Egypt*, 1998

Marwan Khawaja and others. "Attitudes of Men and Women Towards Wife Beating: Findings From Palestinian Refugee Camps in Jordan". *Journal of Family Violence*, Apr 2008, Vol. 23 Issue 3, p211 Springer Science.

Watt, Montgomery. "Muhammad at Medina". in Gertrude Stern. *Marriage in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society, 1939.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

”قانون“ التشريع و”قانون“ الحرية : هل الديمقراطية بديل عن حكم القانون؟

عاصم خليل

موقع حركات الإسلام السياسي في الثورات الشعبى العربية وفيما بعدها

(دراسة حالة : مصر وتونس)

منذر مشاقي

دراسات في الديمقراطية و وسائل الإعلام

لينة الجيوسي

دراسات في الثقافة والتراث والهوية

شريف كناعنة

العنبة في فتح الإستيم

إسماعيل ناشف

العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية

ليلى فرسخ

مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا

عبد الرحمن عبد الغني

النساء والقضاة والقانون : دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة

نهضة يونس شحادة

نساء على تقاطع طرق : الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية

الإسلامية

إصلاح جاد

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي
عزمي بشارة

تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف القاهرة
تفيدة جرباوي وخلييل نخلة

”وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ“: الإسلاميون والديمقراطية
رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
(طبعة ثانية - مزيدة)
جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في برادفغم التحول
جونني عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨ - ١٩٨٨
هلفي باومغرتن

تفاسيم زمار الحبي - مقالات
فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولة (باللغة الانجليزية والعربية)
ساري حنفي وليندا طبر

الحدائث المتقهقرة: طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨
مصطفى العباسي

بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر
سليم تمّاري

من يهودية الدولة حتى شارون : دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)

تحرير : مشتاق خان ، جورج جقمان ، انج أمدسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة

تحرير : وسام رفيدي

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن ، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية ، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال : سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة
الاقصى

مجدي المالكى واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين : الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨

فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني

نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية

جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية : الممارسة والفاعلية
عماد غياظة

دولة الدين ، دولة الدنيا : حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات ، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو : دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال

ما بعد اوسلو : حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير : جورج جقمان

ما بعد الازمة : التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية ، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر ، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

مَكَانَةُ الْمَرَأَةِ فِي الْإِسْلَامِ فِي ظِلِّ تَأْوِيلِ آيَةِ الْقَوَامَةِ مِنْظُورَ فِلَسْطِينِي
مِي الْبِزُورِي

مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين
خالد علي زواوي

الدبلوماسية العامة الفلسطينية بعد الانتخابات التشريعية الثانية
دلال باجس

الانتخابات والمعارضة في المغرب بين التحول الديمقراطي
واستمرارية النظام السلطوي (١٩٩٧-٢٠٠٧)
نشأت عبد الفتاح

عن النساء والمقاومة : الرواية الاستعمارية
أميرة محمد سلّمي

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي : "حماس" نموذجاً
بلال الشوبكي

المجتمع المدني "بين الوصفي والمعياري" : تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى المعاني
ناديا أبو زاهر

النقد والثورة : دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي
خالد عودة الله

حركة "فتح" والسلطة الفلسطينية : تداعيات أوصلو والانتفاضة الثانية
سامر إرشيد

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية

مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية

تحرير: رجا بهلول

الفلسطينيون على جانبي الخط الأخضر في ظروف سياسية متغيّرة
(وقائع ورشة عمل، ٤-٥ آذار ٢٠١١ في رام الله)

تحرير: حسن خضر

الإعلام الفلسطيني والإنقسام: مرارة التجربة وإمكانيات التحسين
تحرير: خالد الحروب وجمال قنيص

قبل وبعد عرفات: التحول السياسي خلال الانتفاضة الثانية
جورج جقمان

أن تكون عربياً في أيامنا
عزمي بشارة

المنهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة
عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية - الليبرالية وكتب التربية الإسلامية
وليد سالم وإيمان الرطروط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي، واحتمالات الحاضر
داوود تلحمني

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان
عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية
وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أُمّية جديدة : قراءة في العولمة/ مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية
جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية
طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري . . سَفَرٌ وأشياء أخرى
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني : رؤية نقدية
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقاة
عزمي بشارة

ديك المنارة
زكريا محمد

لثلاث يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد

ما بعد الاجتياح : في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكى

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني : هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات

الخطاب السياسي المتطور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد أبو عمرو وآخرون

الديمقراطية الفلسطينية
موسى البديري وآخرون

المؤسسات الوطنية ، الانتخابات والسلطة
اسامة حليبي وآخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري وآخرون

الدستور الذي نريد
وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

الحركة الطلابية الإسلامية في فلسطين الكتلة الإسلامية . . نموذجاً
دلال باجس

دراسات اعلامية ٢

تحرير : سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير : سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي

خليل عثمانة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

شيوخيون في فلسطين: شطابا تاريخ منسي
موسى البديري

ثَمَنًا لِلشَّمْسِ
عائشة عودة

سَأَحْدُثُكُمْ عَنْ هَاجِسٍ : مجموعة نصوص أدبية ل أفلام جديدة
تقديم وتحرير هيفاء أسعد

المقاومة الشعبية في فلسطين تاريخ حافل بالأمل والإنجاز
مازن قمصية

شفيق الخوت
سميح شبيب (محرراً)

أنيس صايغ والمؤسسة الفلسطينية السياسات ، الممارسات ، الإنتاج
سميح شبيب (محرراً)

انتفاضة الأقصى : حقول الموت
محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)
عائشة عودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤
أياد الرياحي

مغدوشة : قصة الحرب على المخيمات في لبنان
ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين
وليد دقة

أحلام بالحرية
عائشة عودة

الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب
زهير الجزائري

البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟	المحاسبة والمساءلة
فصل السلطات	الحريات المدنية
سيادة القانون	التعددية والتسامح
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته	الثقافة السياسية
حرية التعبير	العمل النقابي
عملية التشريع	الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية
رجا بهلول
حالات الطوارئ و ضمانات حقوق الانسان
رزق شقير
الدولة والديمقراطية
جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق

منار شوريجي

سيادة القانون

اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

أوراق في النظام السياسي الفلسطيني وانتقال السلطة

واقع التمييز في سوق العمل الفلسطيني من منظور النوع الاجتماعي

صالح الكفري، خديجة حسين نصر

نحو قانون ضمان اجتماعي لفلسطين

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد : جهاد حرب إشراف : عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال، عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

احمد مجدلاني، طالب عوض

هذا الكتاب

إن البحث في نص قرآني جاء قبل حوالي أربعة عشر قرناً، لا يأتي عبر إخراجه من السياق الاجتماعي الثقافي الاقتصادي الذي جاء فيه. وهذا استلزم إجراء بحث حول مكانة المرأة في الدين الإسلامي، من خلال تتبع تاريخي للمتغيرات البنوية الاجتماعية والاقتصادية التي تراكمت مع نشأة الإسلام.

تم تقديم مقارنة تاريخية سوسولوجية نقدية بين العديد من التحليلات النسوية المتباينة التي صاغها مفكرون ومفكرات نسويون/ات عرب عن مكانة المرأة في الدين الإسلامي، وعن المفاهيم التي وردت في النصوص الإسلامية القرآنية، من خلال رصد واقع المرأة العربية قبل نشأة الدعوة الإسلامية وبعدها في كل من مدينتي مكة ويثرب في شبه الجزيرة العربية. ويأتي القسم الثاني من هذا الكتاب لرصد المواقف المجتمعية في الضفة الغربية لدى البعض من النساء ورجال الدين من إجازة ضرب الزوجات الوارد في النص القرآني لآية القوامة.

مي البزور

باحثة حاصلة على شهادة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة بيرزيت.

