النسوية الإسلامية والموقف من الحديث النبوي

رفعت حسن وألفة يوسف أنموذجا

مقاربة تحليلية نقدية

د. آسيا شكيرب

مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية: قسنطينة – الجزائر

المنارة للاستشارات

مقدمة:

ينطلق الفكر النسوي المعاصر من اعتبار الذكورية ممارسة فكرية وسلوكية متعالية، تقوم على اعتبار المرأة كائنا ثانويا في معادلة الكينونة الإنسانية، وللفكر النسوي مبرراته التاريخية والواقعية التي ارتبطت منذ فجر الإنسانية بتحميل حواء مسؤولية حرمان البشرية من الجنة في الوعي الكتابي، ثم انتقلت إلى الوعي الفلسفي الذي أنتج الميزوجينية (الكره الفلسفي للنساء)، لتعيش المرأة طيلة قرون من الزمن أسيرة الأساطير، محاطة بسياجات اجتماعية مختلفة، أنتجت مع عصر النهضة والانفجار المعرفي، رغبة في أن تُعيد المرأة لنفسها المكانة التي تضمن لها إنسانيتها، وتضعها في قدم المساواة مع الرجل، فظهرت الحركات النسوية على اختلافها، وكان من بينها النسوية الإسلامية.

ترتكز النسوية الإسلامية من حيث المنهج على تأويل النص الديني بالتخلص من القيود والحمولات التاريخية والاجتماعية. ويمكن تقسيم النسوية الإسلامية من حيث التعامل مع النص الديني إلى نوعين؛ الأولى تتبني المنهج التوفيقي، الوسطي يجمع الواقعي بالديني والحقوقي. والثانية تتبنى المنهج النقدي وتدعي الاستناد على مرتكزات نظرية معرفية متكاملة ومتناسقة، وقد اخترنا في بحثنا هذا نموذجين من كلا النوعين، في قراءتهما للنص الديني – الحديث النبوي تحديدا– وموقفهما منه، وقد اخترنا الكاتبة رفعت حسن، والكاتبة ألفة يوسف .

الإشكالية: هل النسوية مجرد حركة أو تيار له سماته وخصائصه؟ أم أنها معرفة تطرح نفسها بديلا ابستيمولوجيا بما يشبه البراديغم؟ ماهي النسوية الإسلامية؟ وما هي الآليات المنهجية للباحثات المسلمات – من خلال النموذجين– في تعاملها مع الحديث النبوي؟

1. **مقاربة مفاهيمية للنسوية والنسوية الإسلامية:**

1.1 النسوية في سياقها المفاهيمي:

المنارة للاستشارات

تعرّف النسوية بأنها " منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن"[1]؛ جاء في معجم ويستر أنها " النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة"، وتعرفها "لويز تزبان" بأنها" انتزاع وعي فردي في البداية، ومن ثّم وعي جمعي تتبعه ثورة ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة [2]؛ ويرى فهمي الجدعان بأنها " منهج إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلية، وتأسيس حقوق النساء والمساواة، فضلا عن تحديد معالم "رؤية تحررية نسوية للقرآن" لا تخرج أصحابها وصاحباتها من حدود الدين والإيمان"[3].

استخدم مصطلح النسوية feminisme)) للمرة الأولى سنة 1882 من قبل المناضلة الفرنسية أوبرتين أوكلير Huberine Auclert [4]؛ والتي نددت بالسلطة الذكورية في كتابها المواطنة (La citoyenne)، وطالبت بتمكين المرأة كجزء من وعود الثورة الفرنسية[5]، وقد ظهرت أولى الكتابات المطالبة بالعدل والمساواة وهي قيم مستمدة من روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت، على يد الإنجليزية Mary Woolstonecraft سنة 1792، في كتابها " دفاع عن حقوق المرأة "[6]؛

1- أحمد عمرو: **النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية**، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 141.

2- المرجع نفسه، ص141.

3- فهمي الجدعان، **خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، ط2، (بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 42.

4- Lyse Cloutier : **le féminisme**, (Quebec : bibliotheque nationale du Quebec, 2016), P3.

5- أميمة أبو بكر: **المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش**، مجلة الديمقراطية وكالة الأهرام، عدد 69 ،القاهرة، 2018 ،ص152.

6- Lyse Cloutier : **le féminisme**, p10

المنارة للاستشارات

ويرجع انطلاق الدراسات المهتمة بالبحث في منزلة المرأة وتاريخها بالاعتماد على المقاربة الجندرية إلى سنة 1980[1].

نشأت الحركات المطالبة بحقوق المرأة في القرن التاسع عشر، ثم أطلق عليها النسوية(Feminism) وبدأت بوصفها أسلوب في الحياة الاجتماعية والفلسفية والأخلاقيات يعمل على تصحيح وضع النساء المتدني الذي يحط من شأن المرأة ويحقره في مواجهة السيطرة الذكورية أو التحيز الجنوسي (Gender bias) الذي أثر في البنية الثقافية والاجتماعية والإجراءات السياسية والثقافية بشكل عام [2]؛ ثم أفضت هذه الحركة في مجال البحث إلى إنشاء معاهد خاصة للدراسات النسائية ولتاريخ النساء وللدراسات الجندرية والدراسات الرجولية بمختلف الجامعات الأمريكية، أما في أوروبا فقد درّست هذه المناهج في الغالب في أقسام التاريخ وعلم الاجتماع والأدب واللغة. وقد أدرجت دراسة الجندر في الثقافة العربية الإسلامية في أقسام الدراسات الإسلامية Islamic Stadies، لكن لم تشرع أية جامعة عربية على اختيار هذا التوجه في مجال البحث والتدريس. والمحاولات القليلة في الدراسات الجندرية اقتصرت على عدد قليل من البلدان، متفاوتة على مستوى القيمة والجدية والطرح[3].

تشترك جل النسويات في النظر في خطوات منهجية ثلاث، من خلال اعتبار "الثقافة الدينية" بناء اجتماعي (construction)، ومن ثمة فوظيفة الثيولوجيا النسوية هي تفكيك (déconstruction) هذا البناء في خطوة أولى وإعادة بناء (reconstruction) تيولوجيا جديدة تنصف النساء هذه هي الخطوات المنهجية الثلاث التي يقوم عليها كامل البناء الجديد للدراسات الدينية الحديثة سواء في صيغتها النسوية أو في سائر صيغها العلمية. وعليه كانت المرحلة التأسيسية في التيولوجيا

1- أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية-دراسة جندرية- ط1، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص17.

2- رياض القريشي: **النسوية قراءة في الحرية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب**، ط1، (اليمن: دار حضرموت للدراسات والنشر، 2008)، ص25.

3- أمال قرامي: المرجع السابق، ص16-17.

المنارة للاستشارات

النسوية قائمة على تحصيل المعرفة بالبناء القائم كما هو، فكان الجيل الأول من التيولوجيات النسويات في أكثره من الجامعيات اللائي تخصصن في الدراسات الدينية عامة والتيولوجية خاصة" [1].

2.1 **النسوية في سياقها تاريخي**[2]:

ظهرت **الموجة الأولى من النسوية** لمعالجة عدم المساواة الاجتماعية والقانونية التي كانت تعاني منها المرأة في القرن ال19 في أوروبا، وانصبّ الاهتمام على قضايا التعليم والتوظيف وقوانين الزواج، وقد تصدت مفكرات النسوية الأولى إلى ما توارثته الذاكرة الجمعية والفردية من أفكار سلبية عن المرأة من خلال صورتها في التراث اليهودي والمسيحي[3]؛ إضافة إلى الصورة المتوارثة نتيجة **الميزوجينية** (كره النساء) في الفلسفة، والتي شكلت أحد مظاهر التمييز ضد المرأة عبر التاريخ، ولعلّ أوّل تعبيرٍ في تاريخ الفلسفة يقلل من شأن المرأة، يعود إلى سقراط حين قال: "النساء يولّدن الأجساد، أما الفلاسفة فيولّدون الأرواح". أما أفلاطون، فقد اعتبر أن الرجل «كائن كامل» وبالتالي بإمكانه فقط «أن يسعى إلى الكمال المطلق». أما المرأة، فلا يمكنها إلا أن تسعى «لتصبح رجلاً»، ما يمثل الكمال بالنسبة لجنسها[4]؛ وحتى الفلاسفة المتأخرين كديكارت في فلسفته الثنائية التي تقوم على العقل والمادة، يربط العقل بالذكر والمادة بالمرأة، وكانط يقلل من شأن قدرات المرأة العقلية، وأما فيلسوف الثورة الفرنسية جان جاك روسو فيقل بأن المرأة وجدت من أجل الجنس والإنجاب فقط؛

1- زهية جويرو، "**الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي**"، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، 16 سبتمبر 2016، ص8.

2- تتناول سارة جمبل بكثير من التفصيل مختلف النسويات في سياق تاريخي تطوري، أنظر سارة جاميل: **النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)**، ترجمة: أحمد شامي، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002).

3- أحمد عمرو: المرجع السابق، ص143.

4- جوي سليم: **كره النساء فلسفيا من سقراط إلى نيتشه**، جريدة الأخبار، الخميس 8 آذار 2018، عدد 3414، ص 31، https://al-akhbar.com/Literature_Arts/245773

المنارة للاستشارات

ويجعل فرويد رائد مدرسة التحليل كل مشاكل المرأة إلى معاناتها من عقدة النقص تجاه الذكر[1].

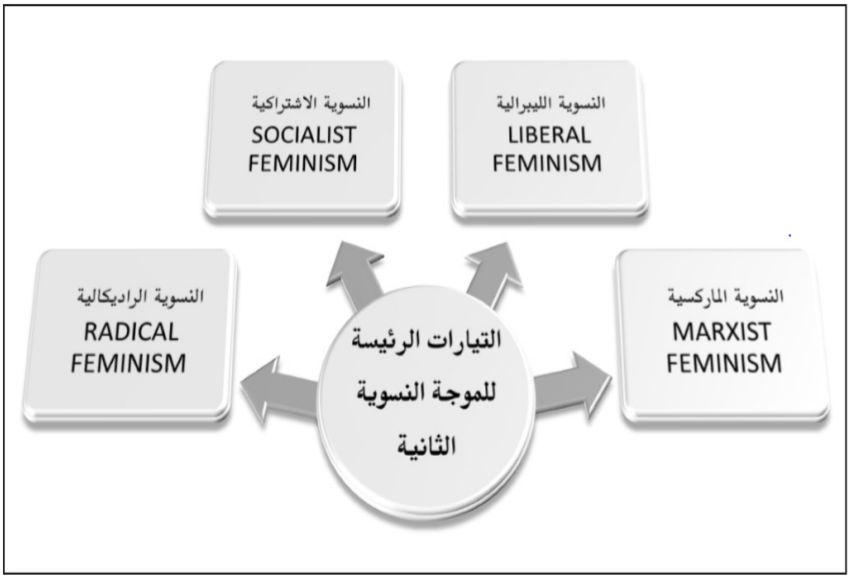
أما الموجة الثانية من النسوية، فقد ارتبط ظهورها بصدور كتاب كيت ميليت عن السياسات الجنسية (Kate Millet, Sexual Politics,1970)؛ إضافة إلى كتاب أصل لعائلة والملكية الخاصة والدولة، لفريدريك انجلز، حيث أبرز هو وأيضا ماركس أن النظام الأبوي البطريركي[2] القائم على السيطرة واضطهاد الرجل للمرأة ليس من الصفات المميزة للبشرية، وقد رأت النسويات أن عصر اضطهاد المرأة بدأ مترافقا مع كافة أشكال القهر وسيطرة الذكورية ارتبطت بسيطرة القوة، واستغلال الأقوى للأضعف؛ وقد تحول ذلك الاستغلال إلى سياسة ثابتة، حكمت جميع المجتمعات البشري، وقد ركزت جميع النسويات على هذه النقطة في هذه المرحلة وما بعدها؛ وقد انقسمت النسوية إلى تيارات ومناهج عدّة يمكن إدراجها في أربعة تيارات رئيسية هي: النسوية الماركسية (Marxist Feminism)، النسوية الليبرالية (Feminism Liberal)، النسوية الاشتراكية (Feminism Scocialist)، النسوية الراديكالية (Feminism Radical)[3].

1- أحمد عمرو: المرجع السابق، 143.

2- مصطلح الباطرياركية نشأ أساسا في إطار ثقافة النص التوراتي ثم انتقل إلى النص الإنجيلي حتى أصبح سمة على مرتبة كنسية ولكنه في دلالته ظل يحمل انحيازا واضحا للرجل ضد المرأة وللأب ضد الأم؛ فهذا المصطلح يعكس ثقافة تستند إلى حق إلهي مدعوم بنصوص مقدسة. (رياض القريشي: المرجع السابق،، 39-40)،

3- أحمد عمرو: المرجع السابق، 145.

المنارة للاستشارات



وقد ركزت الموجة النسوية الثانية على الأطر الفلسفية، وقد لاقت انتشارا داخل المجتمعات الغربية، "إلا أنها لم تخطى بنفس القدر من القبول داخل المجتمعات الإسلامية إلا من بعض المظاهر السلوكية وهو الأمر الذي دفع بتلك الحركات النسوية للاندماج مع بعض التيارات الفكرية الأقوى من أجل إيجاد أرضية جديدة تستطيع من خلالها التغلغل داخل المجتمعات الإسلامية".

أما **الموجة النسوية الثالثة** فقد تجدد فيها الاهتمام بالدعوة النسوية من جانب الجيل الشاب من النساء اللاتي لا يردن أن يوصفن بتسمية ما بعد النسوية، وتتميز هذه الموجة بالرغبة في معالجة صور الخلل الاقتصادي والعنصري إلى جانب قضايا المرأة، لكن هذه الموجة لم تنجح حتى الآن في كسب التأييد الحماسي الذي تحقق للموجة النسوية الثانية في أوجّها[1].

3.1 النسوية الإسلامية وسياقها الابستيمولوجي:

1- أحمد عمرو : المرجع السابق، ص 146.

المنارة للاستشارات

1.3.1.النسوية الإسلامية: يشير المصطلح إلى مجال يجمع بين البعد المعرفي الأكاديمي، والبعد الحراكي النضالي " يشمل هذا المجال البراديغم النسوي، حيث يتضافر الوعي بالأسس الجندرية للتمييز الذي تعاني منه النساء، والمطالبة بتطبيق مبادئ العدالة والمساواة بين النساء والرجال، وذلك من داخل المنظومة الدينية الإسلامية، وبالاستناد إلى مرجعيتها العقائدية والثقافية بقيمها وثوابت عقيدتها، مع الوقوف موقفا نديا إزاء الإنتاج الثقافي الديني بخطاباته وعلومه وتشريعه ومؤسساته" [1]؛ وتعرف أميمة النسوية الإسلامية بأنها إعادة قراءة الثقافة الإسلامية بكل مكوناتها من منظور نسوي، يزيل الكثير من الأوهام التي أطرت دونية المرأة دون أن يكون الواقع الفعلي مطابقا للتمثلات التي أنتجتها[2]. أما أماني صالح فتقول أن "النسوية الإسلامية هي ذلك الجهد الفكري والأكاديمي والحركي الذي يسعى إلى تمكين المرأة انطلاقا من المرجعيات الإسلامية، وباستخدام المعايير والمفاهيم والمنهجيات الفكرية والحركية المستمدة من تلك المرجعيات وتوظيفها إلى جانب غيرها"[3]، وتقول أسماء :" نعمل هنا على إعادة دراسة الإطار التاريخي للوحي، متجاوزين العناصر الأسلوبية الخاصة بالخطاب الإسلامي المحافظ حول النساء، لنتمكن بالنهاية، من إعادة إدماج موضوع موضوعة النساء في الأخلاقية العامة للرسالة الروحية"[4].

ويظهر من هذه التعاريف البعد الحركي والاجتماعي والتأصيلي للنسوية الإسلامية، ويتضح أن النسوية الإسلامية يمكن دراستها من زاويتين أساسيتين، الأولى نسوية في سياق معرفي؛ والثانية نسوية في سياق سوسيوثقافي يتعلق بحركية المعرفة

1- زهية جويرو، "**الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي**"، ص13.

2- أميمة أبو بكر: **المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش**، ص152.

3- أماني صالح: " **الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية**"؛ كتاب جماعي تحرير: أميمة أبو بكر، النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ط3، (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013). ص10.

4- المرجع نفسه، ص 14

المنارة للاستشارات

النسوية في تقاطعها بالقضايا الاجتماعية والثقافية، وفي تطورها التاريخي، وما يعنينا في دراستنا هو سياق النسوية المعرفي لمدى تعلقه بموضوع بحثنا.

2.3.1أسباب ظهور المعرفة النسوية الإسلامية:

انبثقت الحاجة إلى توليد نسوية إسلامية من نوعين من الأسباب، الأول سبب طارد أو سلبي يكمن في صميم المعرفة الغربية المهيمنة، بسبب المسارات التي انتهت إليها، وهي مسارات تثير في النهاية شعورا بالرفض والاغتراب وعدم الرضا لدى النساء غير الغربيات، إما لتناقضها مع رؤيتهم الخاصة للعالم ولذواتهم وللأهداف المرجوة لحركة النساء، أو لتناقضها مع أطرهن المرجعية الأصلية. أما السبب الثاني فيتعلق بدواعي ذاتية تسعى لتشخيص مشكلات النساء في العالم الإسلامي والجذور الثقافية لها. سعيا إلى تحرير العلم والثقافة من مكونات الانحياز الذكوري، والبحث عن الأسس والركائز التي تدعم مفهوم العدل والمساواة والإنسانية بين البشر لرفع الغبن عن النساء[1]؛ وقد"تطورت الفكرة في العشرين عاما النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالة وتكافؤ فرص وشراكة على أرض الواقع بين الجنسين وإلي الأخذ في الاعتبار الكرامة الإنسانية المتساوية للمسلمات والمسلمين، ثم الاتجاه كذلك إلى استخدام المناهج النسوية التحليلية – ليس فقط – لغربلة الكثير من فكر العلوم الإسلامية من وجهة نظر المرأة لفتح باب الاجتهاد لها حتي يتسنى بناء معرفة إسلاميةً المسلمة وواقع حياتها"[2].

1- أماني صالح: نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، دورية المرأة والحضارة، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد 1، ربيع 2000، ص 7-8، الرابط:
http://www.aswic.net/Periodicals.aspx?IssueNumber=1

2- أميمة أبو بكر: "**لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي**"، كتاب جماعي تحرير: أميمة أبو بكر، النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ط3، (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013)، ص4.

المنارة للاستشارات

تواجه النسويات المشتغلات لصناعة المعرفية النسوية العديد من التحديات، فحسب أسماء المرابط أن النساء المسلمات اللاتي ترفعن لواء هذا الخطاب المجدد تواجهن تحديات عديدة، لعل أهمها الوقوف في جبهتين في آن: جبهة "خارجية" تناضلن فيها ضد الصور الإعلامية المنمّطة والمُبخِّسة، وجبهة "داخلية" تعملن فيها على تفكيك الخطاب التقليدي حول "المرأة والإسلام" الذي تنادي به الأيديولوجية التقليدية المهيمنة[1].

3.3.1. السياق المعرفي للنسوية الإسلامية: حاولت أماني صالح دراسة النسوية الإسلامية في سياق ابستيمولوجي، بحثت من خلاله طبيعة المعرفة النسوية ومدى تقبل الفكرة النسوية الانضواء تحت مظلة المرجعية الإسلامية، وتحدد الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية في السمات التالية:

أولا: الإطار المرجعي، اتخذت النسوية أطرا عديدة كمرجع لها، كالماركسية والليبيرالية وغيرها، ومع دينامية الفكر النسوي وتطوراته وانقساماته واعتراف التيار الغربي المهيمن بما يسمى " النسوية متعددة الثقافات (global feminism multicultural)؛ أو "نسوية الهوية" (Identity feminism)؛ وعلى ذلك فالفكر النسوي الذي يطمح أن يكون "إسلاميا" لا بد أن يتخذ من الإسلام إطارا مرجعيا، ترتضيه الناشطات والمفكرات المعنيات بقضية المرأة بإرادتهن وتلتزم بثوابته وتقبل فكرة أنه يمثل أولوية ومرجعية تحدد تصوراتهن وأهدافهن بوصفهن نسويات.

تتبع المرجعية من الثوابت وتتحد بها، وهذه الثوابت هي القرآن والسنة بوصفهما أصلين؛ وتفرض المرجعية الإسلامية مجالين مهمين للإنتاج المعرفي النسوي من منظور إسلامي، الأول هو نقد الاجتهادات التفسيرية والفقهية خاصة المتعلقة بموضوع المرأة، والثاني متعلق بالنقد من منظور سوسيولوجيا المعرفة، لكشف ما انطوت عليه من انحيازات تاريخية وثقافية.

1- أسماء المرابط، النساء والإسلام رؤية إصلاحية، ترجمة: عبد الحق الزموري، (مؤسسة التجديد السياسي Fondapol، أكتوبر 2015)، ص 14.

المنارة للاستشارات

تؤكد أماني صالح على ضرورة انطلاق عملية اجتهادية نسوية في نطاق التفسير والفقه والفلسفة الإسلامي بحيث لا تهدف هذه الحركية الفكرية إلى تقديم انحياز بديل بل إثبات صفة إنسانية عامة لعملية الاجتهاد الحيوية في الجسد الإسلامي، فدمج الخبرة النسائية مع الخبرة الرجالية سيؤدي إلى الحد من غلواء الانحياز[1]؛ فلمعرفة النسوية الإسلامية ليست بمعزل عن ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة، مما يفرض التزاما ومسؤولية على النساء في الإسهام الحقيقي والفاعل في مجالات المعرفة الإسلامية[2].

تنتقد النسوية الإسلامية في كونها تتوجس خيفة من كل ما هو دخيل غربي، فلا يرسنه في ذاته، بل يبحثن عّما يمكن أن يشرّع له في المرجعية المعتمدة، فهن وقعن بين مطرقة تطورات الدراسات النسوية الغربية، مقابل عدم ابتداعهن لأساليب نقدية خاصة بهن، فهن حريصات على الالتزام بهويّتهن في المضمون فقط أما في الشكل والأدوات فيطبقن ما تجود به الدراسات المتقدمة مما يجعل النسوية الإسلامية في حالات متعددة قاصرة عن تقديم الإضافة المرجوة؛ وهذا القصور المنهجي يؤثر على المضمون حسب وفاء دريسي، فالنسويات لا يتناولن إلا المسائل التي يسمح لهن بها، فقد التزمن من حيث المبدأ بانتقاد الاجتهادات التفسيرية والفقهية دون نقضها[3].

ثانيا: النوع في السياق الثيولوجي الإسلامي، لا بد للنظريات الاجتماعية والتشريعية أن تتبع من القضايا الثيولوجية الكبرى، كالألوهية والخلق والعلاقة الخالق بالمخلوقات، ويبدو أن البحث عن القواعد التي تحكم النوع في علم أصول الدين تكاد تكون منعدمة على حد تعبير أماني صالح، لهذا حاولت أن تقدم طرحا نظريا لقراءة ثيولوجيا الإسلام من منظور النوع؛ وقد توصلت إلى أن الطرح القرآني يجعل من

1- أماني صالح: " **الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية**"، ص 11-12.

2- أماني صالح: نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، ص 11.

3- وفاء الدريسي "**النسوية الإسلامية: مشاغلها وحدودها**"، إشراف: بسام الجمل، النسوية الإسلامية، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، سلسلة ملفات بحثية، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 13 يونيو 2016، ص18.

المنارة للاستشارات

اللانوعية، أو الارتقاء عن النوعية، إحدى سمات الكمال الإلهي، فالإله ذاتا فوق نوعية، كما أن صفة اللانوع صفة مخلوقة لبعض المخلوقات المعصومة من الخطأ كالملائكة، في المقابل نجد هناك ارتباطا حتميا للنوع بخاصية النقص والانقسام كما هو الشأن بالنسبة للإنسان. ويبدو أن الانقسام النوعي جزءا من قاعدة للانقسام تحكم عملية خلق الإنسان ذاتها، تشمل فيما تشمله انقسامه بين أبعاد الروح والنفس والجسد، وتوازع الخير والشر، فالانقسام مصدر ضعف للإنسان، لكنه في الآن نفسه مصدر ثراء وخصب وديناميكية في حياة الإنسان، ويخلق النقص مصدر حاجة الإنسان وسعيه إلى الخالق من خلال منظومة القيم التي تضبط مساعي الإنسان. وقد ركزت أماني صالح على خلق آدم وحواء في الثيولوجيا الإسلامية كنموذج لدراسات النوع في السياق الثيولوجي الإسلامي، وقدّمت مفاتيح مباحث غاية في الأهمية، كالمساواة في القسمة الإلهية على مستوى الخلق، وموضوع ميتافيزيقا النوع، حيث تكلمت عن "نظرية الزوجية" في رؤية العلاقة بين الذكر والأنثى المنافية للصراع التي تقوم عليها أغلب النظريات النسوية الغربية[1]؛ ومع أن العديد من النسويات ركزن في بحوثهن على مسألة الخلق، إلا أن البعد الثيولوجي في تقاطعها مع النوع، كان غائبا طغت عليه روح النقد النصي، دون التركيز على هذه المباحث المهمة التي تستحضر ميتافيزيقا التكامل الإنساني في ظل الرؤية الإسلامية.

4.3.1السياق المنهجي التأويلي:

قامت النسوية الإسلامية على محاولات فهم مكانة النساء في القرآن، مما استدعى الانتباه إلى العديد من القضايا العقائدية، وتمّ تأويلها من خلال العودة إلى أصول الكلمات ومختلف الأساليب اللغوية والبلاغية، إضافة إلى قضايا ذات صلة بالمنهجية التأويلية مثل استعمال الأساليب الباغية والإنشائية واستعمال الرمز والمجاز ومعانيها ودلالاتها بالنسبة إلى عربية زمن الوحي، إضافة إلى الأثر الإدراكي للمتلقي في ذلك الزمن والأزمنة اللاحقة، وبناء مقدمات لغوية ولسانية تعمد إلى بحث ما يقوله

1- أماني صالح: " **الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية**"، ص 12-13.

المنارة للاستشارات

القرآن بخصوص النساء وما يتصل بهن من قضايا مثل الحجاب والزواج والتعدد والطلاق والميراث والقوامة، وغيرها.

كما تعتني النسويات بالنص القرآني في محاولة الوصول إلى معانيه بعيدا عن التراكمات التفسيرية؛ وتجاوز الاهتمام به ليشمل المصادر الكبرى ذات القيمة التأسيسية، كمدونات الحدث النبوي وكتب السيرة والمغازي، بغرض التأكد من مصداقية ما جاء فيها بخصوص النساء، إضافة إلى كتب الفقه وكتب التاريخ، وقد كانت المنظومة النسوية بمفاهيمها وإجراءاتها المنهجية هي البراديغم الذي وجّه الدراسات الدينية النسائية[1].

2. **موقف رفعت حسن من الأحاديث النبوة:**

1.2. التراث الإسلامي وإشكالات الحديث النبوي عند رفعت حسن.

1.1.2.التراث الإسلامي، ونقد عناصره.

اهتمت الأكاديمية الباكستانية رفعت حسن، أستاذة الدراسات الدينية بالولايات المتحدة الأمريكية بتحديد مفهوم التراث الإسلامي الذي يكتنفه الكثير من الغموض والالتباس حسبها، فهو لا يتكون من مصدر واحد، شانه في ذلك شأن غيره من تراث الأديان الكبرى، فمعظم المسلمين يدركون تعددية المصادر التراثية كالقرآن والسنة والفقه أو المذاهب الفقهية، والشريعة، التي هي دستور الحياة الذي ينظم كل حياة المسلمين، "**بينما شاركت كل هذه المصادر في التشكيل المتراكم لما يشار إليه الآن بتراث الدين الإسلامي، يجدر بنا الأخذ في الحسبان أن تلك المصادر لا تشكل كتلة**

1- كاثرين يونغ، الدراسات الدينية، ترجمة: أميمة أبو بكر، رندة أبو بكر، (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012)، ص 564-567؛ زهية جويرو، "**الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي**"، ص14-15.

المنارة للاستشارات

متماسكة من التعاليم والإرشادات يمكن أن تستخلص منها منظومة شاملة ومتفق عليها للمعايير الإسلامية" [1]

تحاول رفعت حسن أن تبرهن صحة فرضيتها، بإيراد جملة من التناقضات بين المصادر المتعددة لتراث الدين الإسلامي، وأيضا بعض التناقضات داخل المصادر كل على حدة، فيجب حسيها تعيين عناصر التراث المتعددة والتدقيق في كل منها، قبل إصدار أي شكل من أشكال التعميم حول ذلك التراث؛ وترى رفعت حسن أن القرآن والحديث أهم مصدرين من مصادر التراث الإسلامي، من حيث فهم الإسلام نظريا ومعياريا، والقرآن بلا شك أهم هذين المصدرين، فالواقع يؤكد أن كافة المسلمين يعتبرون القرآن المصدر الرئيس للإسلام، ويعترفون بسلطته المطلقة، لأنهم يؤمنون بأنه رسالة إلهية خالصة، أنزلت عن طريق جبريل، رئيس الملائكة[2].

الشيء الملاحظ أن رفعت حسن تقيس موضوع أهمية مصدرية القرآن والحديث بمعيار الواقع، ومعيار الإيمان السائد، فيكتسي النص الديني أهميته، بقدر تمدداته في الوعي الجمعي والتاريخي؛ وتحاول رفعت أن تستخدم ذات المعيار في تأكيدها بأن الحديث ومنذ أيام الإسلام الأولى، أصبح العدسة التي تُرى وتُفسر كلمات القرآن من خلالها، ويبدو أن رفعت حسن تجاوزت المعيارية الذاتية لمصادر التراث الإسلامي، إلى معيار خارجي وهنا يتضح منهجها في التعامل مع المصادر الإسلامية؛ باعتبارها شكلا من أشكال الإسلام في سياقاته الثقافية والتاريخية.

2.1.2إشكالات الحديث النبوي عند رفعت حسن:

تتعامل رفعت مع الحديث النبوي باعتباره تراثا تحاط به الإشكالات من كل جانب، خاصة **مسألة صحة أحاديث بعينها**، إلى جانب **مسألة صحة تراث الحديث ككل**، وتنطلق في الاستدلال على هذه الفرضية، من مصادر معرفية سنتناولها

1- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، كتاب جماعي، تحرير أميمة أبو بكر: النسوية والدراسات الدينية، ط1، (سلسلة ترجمات نسوية، العدد2، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012)، ص215.

2- المرجع نفسه، ص215

المنارة للاستشارات

بالمناقشة لاحقا، باعتبارها أحد ركائز الدليل؛ وتحاول رفعت إثارة المشكلة في سياقها التاريخي، وبانتقائية لمصادر بناء الدليل، فقد بنت تصورها حول المسألة باستعراض نوع خاص من الآراء، فترى أن مسألة صحة بعض الأحاديث شغلت بعض العلماء كالشافعي، كما يذكر فضل الرحمن في كتاب الإسلام (Islam): " لقد وُجد أن حصة كبيرة من الأحاديث زائفة وموضوعة عن طريق العلماء المسلمين القدامى أنفسهم"[1].

تضيف رفعت حسن أن وجود الأحاديث الزائفة أدى إلى إثارة شكوك كثيرة حول تراث الحديث في أوساط المسلمين المعتدلين، وبينما لا نجد بين هؤلاء إلا قليلا ممن هم على استعداد لنبذ تراث الحديث فعليا وبرمته، مثلما فعل غلام أحمد بارفير (Ghulam Ahmad Parwez)، قائد حركة "طلوع الإسلام" في باكستان، نجد الكثيرين منهم يتفقون مع المقولة الآتية لمولفى شيراغ علي (Moulvi Cherag Ali)، الذي كتب في القرن التاسع عشر قائلا: " سرعان ما شكل الطوفان المتسارع من الأحاديث بحرا مضطرما، واختلط الصدق بالخطأ والحقيقة بالخرافة في التباس يصعب استجلاؤه. فقد أصبحت الأنساق الدينية والاجتماعية والسياسية يدافع عنها عند الحاجة بغرض إرضاء خليفة أو أمير ما وتحقيق أغراضهم، أو مناصرة كافة أشكال الأكاذيب والسخافات، أو لإشباع شهوات الطغاة ونزواتهم وأهوائهم، دونما اعتبار لأهمية إرساء معايير للتدقيق... وأجدني نادرا ما أرغب في أن أقتبس أيّا من الأحاديث، إذ إن إيماني بصحتها يكاد يكون منعدما، فهي غالبا غير صحيحة وغير مسندة وأحادية الراوي"[2].

تواصل رفعت معالجة مسألة الحديث، من خلال نمذجة فكرها، وفق تجاذبات محددة، وتطرح الموقف من الحديث في سياق عرضها لمختلف المصادر التي اعتمدت عليها، تعود مرة أخرى لفضل الرحمن لتؤكد على أنه محق حين قال: "لو نبذنا تراث الحديث برمته، لقصينا بحركة واحدة على أساس تاريخية القرآن

1- Rahman, Fazlur : **Islam.** (New York: Garden City, Doubleday and Co, 1968), P 70.

2- Guillaume, Alfred:**The Traditions of Islam**, (Beirut: Khayats, 1996). p97

المنارة للاستشارات

(historicity)"[1]، إضافة إلى ما يقوله ألفريد جيوم ((Guillaume Alfred) في كتاب Traditions of Islam: " يقدم تراث الحديث الذي بجوزتنا الآن إرشادا ومثالا نبويا يغطي كافة واجبات الإنسان: إنه أساس ذلك النسق المتطور للقانون وعلوم الدين والتقاليد التي هي الإسلام في مجملها ... وأيا كان مقدار تشككنا في القيمة التاريخية المطلقة للأحاديث، فمن الصعب التقليل من أثرها العظيم في تشميل حياة الشعوب الإسلامية على مر القرون، ولو لم يكن بوسعنا قبولها وفقا لقيمتها الظاهرية، فهي لا تزال ذات قيمة عظيمة بوصفها مرآة تكس لنا الأحداث التي سبقت وصول الإسلام إلى مرحلة النظام المتماسك"[2]. (Guillaume, 15)

تمضي رفعت حسن في بناء موقفها من خلال مواقف بعض الباحثين–وهم من أشهر المستشرقين–، فحسب هودجسن (Hodgson)، ليس لتراث الحديث صبغته المستقلة فيما يتعلق بالقانون أو حتى العقيدة فحسب، بل أن تأثيره يرتبط بجانب عاطفي يصعب التقليل من أهميته[3]، وتردفه برأي المستشرف جيب (Gibb) الذي يرى بأن الحديث يرتبط بأنماط التفكير والعاطفة اللاشعورية لدى المسلمين والمسلمات، سواء كانوا أفرادا أم جماعات: " من الصعب التقليل من قوة مشاعر المسلمين وتأثرهم نحو محمد، فقد ان تبجيل النبي شعورا طبيعيا وحتميا، سواء لإبان حياته أو لاحقا، ولكن الأمر يفوق مجرد التبجيل ..." [4]

يقول فهمي جدعان: " تدرك رفعت حسن تمام الإدراك الدور الذي أدته الأحاديث النبوية في تشكيل ثقافة المسلمين في كل الأمور والقضايا، وفي قضية المرأة على وجه الخصوص وهي تؤكد أن أقوال النبي تحيل إلى الثقافة العربية في القرنين

1- Rahman, Fazlur : **Islam** , p73

2- Guillaume: **The Traditions of Islam**, P15.

3 رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص216.

4- Gibb, Hamilton A. R: **Studies on the Civilization of Islam.** (Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston: Beacon Press, 1962), P194 .

المنارة للاستشارات

السابع والثامن للميلاد، وأن الأصوات اليهودية والمسيحية والهلنستية والتقاليد البدوية السابقة للإسلام، تتردد في هذه الأحاديث والأقوال"[1].

تؤكد رفعت حسن أن التراث الحديثي والفقهي تركة رجالية بامتياز، فقد أعطى الرجل لنفسه الحق في تحديد الوضع الأنطولوجي ، واللاهوتي ، والسوسيولوجي ، والإسكاتولوجي للمرأة المسلمة. وليس من المستغرب أن غالبية النساء المسلمات قبلن هذا الموقف، فهن لا يدركن مدى انتهاك حقوقهن الإنسانية (أيضًا الإسلامية، بالمعنى المثالي) من قبل مجتمعاتهن التي يسيطر عليها الذكور والمتمحورة حول الذكور، الذين كرسوا ببراعة فكرة أن الإسلام منح المرأة حقوقًا أكثر من أي تقاليد دينية أخرى. مما أبقى لعدة قرون في العبودية الجسدية والعقلية والعاطفية الإسلام الأبوي: تأثيره على النساء المسلمات.[2]

من خلال هذه الانتقائية للمصادر، نسجل الغياب المطلق للتوازن المصدري والفكري في حل مشكلة معرفية تاريخية ك"صحة الأحاديث"، فلم تذكر رفعت المجهودات العلمية الجبارة التي قام بها العلماء المسلمون في جمع وتنقيح الحديث النبوي، وغاب عن بحثها المنحى التحقيقي في التعامل مع المعطيات التاريخية، كما أنها أغفلت آراء من يقول بوجود الصحيح والضعيف في التراث التفسيري، فأحادية الطرح في المصادر المنتقاة، جعل الباحثة تتغذى على المنتج الفكري الذكوري المنمط، في محاولتها الخروج من قيود الفكر الأبوي حسب رأينا

2.2. الإسلام الأبوي: ثلاث قضايا دينية أساسية

تحاول رفعت حسن في سياق رسم معالم "إسلام ما بعد الأبوية"، العودة إلى فهم "الإسلام الأبوي" وادعاءاته ومواقفه الأساسية تجاه المرأة والقضايا المتعلقة بها،

1- فهمي الجدعان: المرجع السابق، ص72.

2- Riffat Hassan : "**The issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition**", **in Women's and Men's Liberation: Testimonies of Sprit, co-edited by Leonard Grob, Riffat Hassan, and Haim Gorden**,(Greenwood Press, Inc., Westport, 1991), P66

المنارة للاستشارات

انطلاقا من فهم بعض المسلمات التاريخية، والتي فرضها الفكر الأبوي عبر العصور، كمسلمة : **النساء لسن مساويات للرجال**"، مما يفضي إلى الفوقية للرجال " **درجة من التفضيل**" عليهن؛ وبهدف تحليل منابع هذه المسلّمات، حاولت رفعت حسن إخضاعها للتدقيق البحثي للوصول إلى غايات علمية وفقهية في الآن نفسه[1].

ترى رفعت أن منطق فوقية الرجال على النساء مصدره ادعاءات دينية ثلاثة:

1- الله خلق الرجل أولا، والاعتقاد السائد أن المرأة خلقت من ضلع الرجل، وهي بذلك مشتقة وتالية من الناحية الأنطولوجية.

2- المرأة هي الفاعل الرئيس فيما اصطلح على تسميته " السقوط" (man's fall) أو الخروج من جنة عدن؛ ولهذا يجب النظر إلى بنات حواء نظرة كراهية وشك احتقار.

3- المرأة لم تخلق فقط من الرجل، بل من أجل الرجل، مما يجعل وجسدها ذا صبغة ذرائعية لا وجودا مهما في ذاته.

تحاول رفعت مناقشة تلك المسلمات التاريخية في المباحث التالية، بإلقاء الضوء على التفسيرات التي لحقت بمصادر الإسلام المعيارية والتي أنتجت فكرة دونية النساء في مقابل الرجال[2].

1.2.2. كيفية خلق المرأة في القرآن والسنة:

تستدل رفعت حسن في سياق موضوع خلق الإنسان، والمرأة تحديدا؛ بالعديد من الأحاديث، وتنطلقا من تحليل إيمان المسلمين وحتى اليهود والمسيحيين العاديين، بأن آدم كان أول من خلق الله، وأن حواء خلقت من ضلع أعوج، وترى أن لهذه الأسطورة جذورها ف قصة الخلق اليهودية (Yahwist) **في سفر التكوين 2: 18-24**، " **...فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإِلهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى**

1- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص217-218.

2- Riffat Hassan : "**The issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition**", P69.

المنارة للاستشارات

آدَمَ. فَقَالَ آدَمُ: «هذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لأَنَّهَا مِنِ امْرِءٍ أُخِذَتْ..."؛ ولس لهذه القصة أساسا في القرآن على الإطلاق، فالقرآن يتحدث دائما بصورة مساواتية تامة عن خلق البشرية، " ولا نجد في الثلاثين موضعا التي تصف حلق البشرية –والتي يشار إليها بكلمات جامعة مثل الناس والإنسان والبشر– قولا يمكن تفسيره على أنه تأكيد أو تلميح بأن الرجل قد خلق قبل المرأة أو بأن المرأة خلقت من الرجل. بل إننا تفسير بعض المواضع، من الوجهة اللغوية أو الصرفية الخالصة، على أن الخلق الأول (النفس الواحدة) كانت مؤنثة وليست مذكرة. " ولو قمنا بتحليل وصف خلق الإنسان كما يرد في القرآن، فسنجد أنه استخدم كلمات وصورا مذكرة ومؤنثة بشكل متساو في وصف خلق البشر من مصدر واحد، والإشارة الضمنية للآيات القرآنية تتمحور حول خلق بشر غير متمايزين (undifferentiated)، وليس خلقا لرجل أو امرأة[1].

ترى رفعت حسن أنه يصعب القول أن الاعتقاد بخلق حواء من ضلع آدم مصدره الكتاب المقدس بشكل مباشر، إذ أن عددا قليلا فقط من المسلمين يقرؤون الكتاب المقدس، والاحتمال الأقرب أن هذا الاعتقاد ترسخ في تراث الدين الإسلامي عن طريق استيعابه في تراث الحديث.

تركز رفعت على ستة من الأحاديث تعتقد أنها تحمل أهمية خاصة في تشكيل نظرة المسلمين لوجود المرأة وجنسانيتها (sexuality) ، ترد ثلاثة من هذه الأحاديث في صحيح البخاري، وثلاثة في صحيح مسلم، وجميعهم عن الصحابي أبي هريرة، وهي كالآتي:

- "استوصوا بالنِّساء، فإنَّ المرأة خُلِقت من ضِلعٍ؛ وإنَّ أعوجَ شيءٍ في الضِّلع أعلاهُ؛ فإن ذهبتَ تُقيمُهُ كسرتَه؛ وإن تركتَهُ لم يزل أعوجَ، فاستوصوا بالنِّساء خيرًا"[2]

1- **Ibid**, P71-72

2 – البخاري: أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذرِّيَّته، ح 3331، ص 694.

المنارة للاستشارات

- "المرأة كالضلع، إن أقمتها كسرتَها؛ وإن استمتعتَ بها، استمتعتَ بها وفيها عوجٌ[1]
- "من كان يؤمن بالله واليوم آخر فلا يؤذ جاره؛ واستوصُوا بالنِّساء خيرًا؛ فإنَّهنَّ خُلقن من ضِلعٍ؛ وإنَّ أعوجَ شيءٍ في الضِّلع أعلاه؛ فإن ذهبتَ تقيمُه كسرته؛ وإن تركته لم يزل أعوجَ؛ فاستوصوا بالنِّساء خيرًا" [2]
- "إنَّ المرأة كالضِّلع، إذا ذهبتَ تقيمها كسرتَها؛ وإن تركتها استمتعتَ بها وفيها عِوَجٌ"[3]
- إنَّ المرأة خلقت من ضلعٍ، لن تستقيم لك على طريقةٍ؛ فإن استمتعتَ بها، استمتعتَ بها وبها عوجٌ؛ وإن ذهبتَ تُقيمها، كسرتَها، وكسرُها طلاقُها.[4]
- " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فإذا شهد أمرًا فليتكلَّم بخيرٍ أو ليسكت؛ واستوصُوا بالنِّساء؛ فإنَّ المرأةَ خُلقت من ضلعٍ؛ وإنَّ أعوجَ شيءٍ في الضِّلع أعلاهُ؛ إن ذهبتَ تقيمُهُ كسرتَهُ؛ وإن تركتَهُ لم يزل أعوجَ؛ استوصوا بالنِّساء خيرًا".[5]

تقول رفعت أن جميع هذه الأحاديث ضعيفة، سواء من حيث الأسناد أو من حيث المتن أو المحتوى؛ ففقه النساء المتضمن في هذه الأحاديث تأسس على تعميمات حول طبيعة النساء الأنطولوجية والحيوية والنفسية التي تتناقض مع نص القرآن، وكان الأولى رفض هذه الأحاديث، انطلاقا من مبدأ رفض أي حديث لا يتسق

1 – البخاري: النكاح، باب المداراة مع النِّساء، وقول النبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم: إنَّما المرأة كالضِّلَع، ح 5184، ص1101.

2 – البخاري : النكاح، باب الوَصاةِ بالنِّساء، ح 5185و 5186، ص1101.

3 – مسلم : الرضاع، باب الوصيَّة بالنِّساء، ح 3629، ص 669.

4 – مسلم : الرضاع، باب الوصيَّة بالنِّساء، ح 3631، ص 669.

5 – المصدر نفسه، ح 3632، ص 669.

المنارة للاستشارات

مع القرآن [1]، والحقيقة أن النظر في متن الأحاديث والآثار بعد التوصِّل إلى صحَّة أسانيدها وإعلالُها بالمخالفة للأصول الثابتة موجود لدى المحدِّثين؛ لكن ليس بالبساطة التي تطرحها رفعت حسن، فهي لا تهتم بتخريج الأحاديث من الكتب الحديثية، بل بالوساطة، كما لا تدقق في معرفة درجة صحتها، ولا المناسبة ذكرها، والتي قد تؤثر في منحى فهم الحديث.

وترى رفعت أن هذه الأحاديث ظلت جزءا مهما من التراث الإسلامي المتراكم، ذلك أنها ترد في كتابين من أكثر الكتب الجامعة مكانة، وهما كتاب البخاري ومسلم المعروفان بالصحيحين [2]. وتعود مرة أخرى للمستشرق ألفرد هيوم لتبيّن من خلاله موقفها من الصحيحين، والذي يؤكد على أنهما يأتيان " من مرجعية قد لا يجرؤ أحد على الهجوم عليها. وبينما يمكننا إخضاع هذين الكتابين للنقد من حيث التفاصيل، فإنهما يستمدان نفوذهما الصلد من إجماع المجتمع الإسلامي على العادات والمعتقدات التي يهدف الكاتبان إلى توثيقها " [3]؛ الشيء الملاحظ أن الباحثة لم تستطع صناعة الدليل بمعزل عن السياق الاستشراقي، الذي يؤطر مرجعيتها الفكرية.

تكتسب تلك الأحاديث ثقلا كبيرا بين المسلمين العارفين بعلم الحديث، بسبب تضمينها في الصحيحين، بينما يدل انتشارها بين المسلمين عامة على كونها تتطبق بما هو عميق الجذور في الثقافة الإسلامية، من كون النساء كائنات مشتقة، لا يمكن أن تتساوين مع الرجال ، وتعول رفعت حسن على ضرورة إثارة المسلمات للنقطة الأصلية المتعلقة بقصة الخلق، والمكرسة من خلال صحة الأحاديث التي تجعل كل بنات جنسهن أدنى شأنا من الناحية الأنطولوجية، وتجعلهن معيبات دون أدنى أمل في

1- Kristen E. Kvam, Linda S. Schearing, Valarie H. Ziegler, Valarie Ziegler: **Eve and Adam:** Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender, (Indiana University Press, 1999,P 383.

2- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص221.

3- Guillaume: **The Traditions of Islam**, P32.

المنارة للاستشارات

الإصلاح[1]، وتتخذ رفعت حسن حيال هذه الروايات موقف الناقد، وتركز على كل من الإسناد والمتن؛ وتؤكد بعد متابعة الأحاديث من حيث السند والمتن بأن في كل واحد من هذه الأحاديث الستة رواية غير ذي ثقة، وأن الحديث وفقا لمعايير مسلم والبخاري نفسيهما، لا يرقيان للصحة؛ إضافة إلى أن العلماء المعاصرين يقرون بأن الأحاديث التي يرويها أبو هريرة ليست جميعها منقولة عنه؛ أما من حيث المتن فترى أن جميع روايات الحديث المذكورة تصطدم بالقرآن وتعارضه، فالقرآن بيّن أن آدم وحواء خلقا من نفس واحدة، وأنهما خلقا في أحسن تقويم؛ مما يضعف كون الحديث صحيحا، فهو ضعيف في إسناده، ومناقض للقرآن في متنه. وتؤكد رفعت حسن بما لا شك فيه أن الحديث منحدر من الإسرائيليات[2]، ومن سفر التكوين تحديدا (تك 2: 18- 24).

أما إسناد الحديث ففيه حسب رفعت ثلاثة أمور، قمنا بالتعقيب عليها:

الأول: أن الأحاديث الستة يرويها صحابي واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أبو هريرة؛ وتوضع في فئة الغريب من الحديث.

يمكن القول أن رواية هذه الأحاديث في البخاري ومسلم هي عن أبي هريرة فقط؛ وخارجه رويت عن سمرة بن جندب كما في صحيح ابن حبَّان برقم 4179، والطبراني في الأوسط (231/8) وغيرهما؛ وأبو ذرٍّ الغفاري كما في إتحاف الخيرة المهرة (67/4)؛ وأبو الدرداء كما في صحيح الأدب المفرد برقم 574؛ مع العلم أنَّه

1- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص122

2- Hassan, Riffat. "**RELIGIOUS CONSERVATISM: FEMINIST THEOLOGY AS A MEANS OF COMBATTING INJUSTICE TOWARD WOMEN IN MUSLIM COMMUNITIES/CULTURE**."Hassan, M. "Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combating Injustice Toward Women in Muslim Communities/Culture." *Pakistan Voice* (2006).
https://scholar.google.com/scholar?cluster=2522378048565302331&hl=fr&as_sdt=0,5&sciodt=0,5

المنارة للاستشارات

حتى ولو كان واردًا عن أبي هريرة فقط ما كان في ذلك استشكالٌ ولا تضعيفٌ بعد قوَّة الأسانيد والشواهد.

الثاني: أن الحديث في الروايات المختلفة، يدخل في قسم المعنعن من الحديث، فسلسلة الرواية فيه منقطعة، فهو حديث غير متصل، ويكون بذلك حديثا ضعيفا.

ويبدو أن ألفت غاب عنها أن الحديث المعنعن هو الذي يُروى في إسناده بـ .: "عن" والتي لا تعني التصريح بالسماع ضرورةً؛ وتفصيلُ الصحَّة من عدمها هو باعتبار الراوي المعنعِن إن كان مدلِّسًا أم لا؛ وبالمعاصَرَة؛ ثمَّ ثبوت السماع من عدمه. ثبوت السماع يصححه؛ ثبوت التدليس يضعِّفه؛ ثبوت المعاصرة فقط يختلف عنده مذهب العلماء.

الثالث: أن أحد رواة حديث البخاري، عبد العزيز بن عبد الله موضوع اختلاف بين علماء الحديث: فالبعض يراه ثقة، بينما يراه البعض الآخر غير ذي ثقة، وفي رواية مسلم يقال الأمر نفسه بالنسبة لحرملة بن يحيى، فالبعض يرى أنه موثوق به والبعض الآخر يرى غير ذلك. أما (زائدة) في مسلم والبخاري فيذهب نقاد الحديث إلى أنه ضعيف.

ما ذكرته ألفت من أن عبد العزيز بن عبد الله الأويسي ضعَّفه البعض، لا يسلم، لأن المقصود بالبعض أبو داود، فقد قال في عبد العزيز: ضعيف[1] ، لكن الذي رجحه ابن حجر أن ذلك ليس يصح عن أبي داود[2]، وقال الذهبي فيه: ثقة جليل[3] هذا أوَّلًا؛ وثانيًا الحديث رقم 5184 وحدَه المرويُّ عن عبد العزيز بن عبد الله والحديثان

1 – أحمد بن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ط1، مطبعة دائرة المعارف النظَّاميَّة: الهند، 1326هـ ، ج3، 466.

2 – أحمد بن حجر العسقلاني: هدى الساري لمقدِّمة فتح الباري، تحقيق شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ص 462.

3– شمس الدين الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ تحقيق: علي محمد البجاوي؛ ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1963)، ج2، ص630.

المنارة للاستشارات

الآخران الذان استدلَّت بهما الكاتبة لا وجود له في إسناديهما؛ فالمرويُّ برقم 5186 هو عن إسحاقَ بن نصر؛ والمرويُّ برقم 3331 حدَّثه إياه أبو كريبٍ وموسى بن حزام).

2.2.2. مسؤولية المرأة عن الخروج من الجنة:

ترى رفعت أن المسلمين مثلهم مثل اليهود والمسيحيين ترسخ لديهم أن المرأة هي المسؤولة عن الخروج من الجنة، ولعل الحوار الوارد في سفر التكوين 3: 6 يشير إلى دور حواء في إغواء آدم، أما القرآن فيتكلم عن إظلال الشيطان لآدم وحواء على حد سواء (الأعراف: 19–20؛ البقرة: 35–39)؛ أما في (طه: 115–124) فالآية تذكر مسؤولية آدم بنسيان عهده مع الله، وإذا استقرأنا استخدام القرآن لكلمة آدم في القرآن يتضح أن فعل المعصية من جانب الزوجين في الجنة فعلا جمعيا لا فرديا.

رغم وضوح الآية إلا أن الكثير من المفسرين يركزون على مسؤولية حواء في الخروج من الجنة، كتفسير الطبري، والرازي، الذي أورد قولا منسوبا للنبي –صلى الله عليه وسلم– " لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر "[1]؛ وتؤكد رفعت أن النساء وقعن ضحايا التراثيات اليهودية والمسيحية والإسلامية، مع اختلاف معنى الخروج من الجنة في التراث الإسلامي، فبينما أعطي الشيطان في القصة التوراتية الأمر باستخدام الحيل لاختبار البشر في إمكانية اتباعه، لتبدأ دراما كونية قوامها النزاع بين مبادئ الحق والباطل أو الخير والشر. تركز القصة القرآنية منذ البداية على أن القصد من خلق آدم أن يكون خليفة الله في الأرض، فالأرض ليست مكانا للعقاب، بل مكانا لعيش البشر وانتفاعهم، فلا يوجد في القرآن سقوط (Fall)، " إذ تؤكد القصة في القرآن الاختيار الأخلاقي المطلوب من البشر عندما يواجهون بالبدائل التي يضعها أمامهم الله وتلك التي يضعها الشيطان"، فقد أخبر الله الزوجين البشريين بأنهما لو اقتربا من الشجرة، فسوف يعدان ضمن من

1– البخاري: أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذرِّيَّته، ح 3330، ص694.

المنارة للاستشارات

يرتكبون الإثم، فانتهاك الزوجين البشريين الحدود التي وضعها الله قد جعلهما مذنبين بذنب الظلم تجاه نفسيهما، ويأتي هذا الظلم نتيجة اختيارهما بين الخير والشر [1].

فليس في القرآن سقوط ولا خطيئة أولى، لكن الربط بين السقوط والجنسانية في أسطورة الشر الأنثوي التوراتية، موجود أيضا في عقول الكثير من المسلمين، الذين اعتبروا النشاط الجنسي من تحريض الشيطان، فالنساء هن الذوات الفاعلة الرئيسية في الجنسانية، ولهذا استخدم المسلمون قصة الخطيئة للتنفيس عن مشاعرهم المعادية للنساء، ويتضح دلك من الرواج المستمر لأحاديث مثل: "ما تركت بعدي من فتنة أضر على الرجال من النساء" [2]؛ روي ابن عباس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء" [3]؛ روي ابن سعيد الخضري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "إن الدنيا حلوة خضرة ولإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون فاتقوا الدنيا واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء" [4].

3.2.2 غائية خلق المرأة:

ترى رفعت حسن أن قصة الخلق والخروج من الجنة في القرآن لا تحمل تمييزا ضد المرآة، كما أن القرآن لا يدعم الموقف الذي يرى أن المرأة خلقت من أجل الرجل، فالله قد خلق الخلق " بالحق" (الحجر، 85)؛ ولم يخلقه لعبا وعبثا (الأنبياء، 16)؛ وأنه خلقه في أحسن تقويم (التين، 4)؛ بغرض عبادة الله (الذاريات، 65)، وبحسب التعاليم

1- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، 223-224

2- البخاري: النكاح، باب ما يُتَّقى من شؤم المرأة، وقوله تعالى: " إنَّ من أزواجكم وأولادكم عدوًّا لكم"، ح 5096، ص 1085.

3- البخاري: بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنَّة وأنَّها مخلوقة، ح 3241، ص 681.

4- مسلم: الرقاق، باب أكثر أهل الجنَّة الفقراء، وأكثر أهل النار النساء، وبيان الفتنة بالنساء، ح 6883، ص 1237.

المنارة للاستشارات

القرآنية لا تنفصل عبادة الله عن خدمة البشرية، والقرآن يدعو الرجال والنساء على قدم المساواة إلى البر والصلاح وسيثابون على ذلك[1].

فالقرآن لا ينص على المساواة التامة أمام الله فحسب، بل على أنهم أولياء بعضهم من بعض، كما أنه لا يضع الرجال موضع التناحر مع النساء، كما لو أنهم في علاقة عداء، بل يغبطه أن يعيشوا في وئام وسلام وصلاح.

" أحد السمات المميزة للجنسانية في الإسلام في فكرة الحيز المكاني (territoriality) التي تعكس تقسيما معينا للعمل ومفهوما للمجتمع والسلطة... ولأن المرأة كانت مقصورة في مكان محدد فكان على الرجل الذي يمتلكها أن يتكفل برغباتها ماديا، وذلك مقابل الطاعة الكاملة وتقديمها الخدمات الجنسية والإنجابية. وقد كان المجتمع مبنيا بطريقة تجعل الأمة المسلمة مجتمعا للمواطنين من الذكور الذين يملكون فيما يمتلكونه نصف المجتمع من النساء"[2]

وتعيد رفعت أسباب رفض المساواة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية، إلى الإيمان الراسخ بكون النساء هن الأدنى في الخلق، وفي الاستقامة وأنهن خلقن من أجل الرجل؛ فالفكرة حول مكانة المرأة استمدت جذورها من تراث الحديث وكذلك التفاسير الرائجة لبعض الآيات القرآنية؛ ويشيع الاستشهاد بالآيتين لتدعيم الادعاء بأن الرجال أعلى درجة من المرأة (البقرة، 34؛ 288)؛ وتقدم رفعت ترجمة المودودي للآية 34 التي تتلكم عن القوامة، لتأكيد هذا التمايز الطبقي، إذ ترجم قوامون ب (Managers) مديرين لشؤونهن [3]؛ إضافة إلى آيات الميراث أين يذكر

1- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص226.

2- Mernissi, Fatima : **Beyond the Veil** ,)Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1975(, P103.

3- Maudoudi, A.A:**The Meaning of the Quran**, (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1971), Vol 2, p321.

المنارة للاستشارات

بأن للرجل ضعف نصيب المرأة، وشهادة الرجل التي تساوي شهادة امرأتين، وما شاع عن قول الرسول صلى الله عليه وسلم بنقصان النسا[1]

تفسر رفعت حسن القوامة بالتخلص من الحمولات المختلفة، فتتقيد بالنص القرآني، وتؤكد على أن تفسير آية القوامة لا بد أن يكون في سياق لغوي وفلسفي، كي يقودنا إلى نتائج مختلفة جذريا عن السياق السائد، فالفقرة ببساطة تؤكد على أن النساء وحدهن القادرات على الحمل والإنجاب، وتلك الوظيفة لا يمكن التشكيك في أهميتها لضمان استمرارية أي مجتمع، فيجب ألا نحملهن التزامات أخرى أثناء تأديتهن لتلك الوظيفة، مثل الإنفاق، ولهذا يتعين على الرجال (وليس فقط الأزواج) تأدية وظيفة الإنفاق خلال الفتة التي تقوم فيها المرأة بالحمل والولادة، ويبدو أن الآية القرآنية تضمن من خلال تقسيم الوظائف تحقيق العدالة في المجتمع ككل، فالإحصاءات من جميع أنحاء العالم تبيّن أن النساء والأطفال الذين يعيشون دون رعاية الرجال وكفالتهم يعانون من صعوبات اقتصادية واجتماعية ونفسية إلى جانب معضلات كثيرة أخرى [2].

" فالآية 34 من سورة النساء تضمن ألا يحدث ذلك. فهي تأمر الرجال عامة أن يضطلعوا بمسئولياتهم تجاه النساء عامة وهن في خضم أدائهن لوظيفة الحمل والولادة (تجعل آيات أخرى في القرآن ذلك الأمر يتسع ليشمل تربية الأطفال). وهكذا، يصبح المقصد من هذه الآية، التي اصطلح على استخدامها لتحقيق خضوع النساء للرجال هو ضمان الأمان المادي (وكذلك المعنوي) الذي تحتاجه النساء خلال فترة الحمل حين يصبح من الصعب، بل من المستحيل أن يقمن بالإنفاق" [3].

وأما التفوق الرجولي السائد في الذهنية الإسلامية، والمرتكز على الدرجة التي للرجال على النساء في الآية 228 من سورة البقرة، "... **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة**"، فترى رفعت حسن أن الدرجة التي للرجال في هذا

1- Riffat Hassan : "**The issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition**", p69.

2- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص230.

3- المصدر نفسه، ص230.

المنارة للاستشارات

السياق تكمن في أن النساء يتعين عليهن الانتظار فترة ثلاثة أشهر "العدة"، قبل الزواج مرة أخرى، بينما يعفى الرجل من ذلك المطلب، والسبب الرئيس في إخضاع النساء لهذا التضييق حسب رفعت حسن، هو أن المرأة قد تكون حاملا في وقت الطلاق، دون علم منها[1].

والحقيقة إن كانت رفعت في رأينا قد وفقت في تفسر آية القوامة، تفسيرا يوافق المنطق العقلي، والواقع الاجتماعي فتفسيرها للدرجة لم يكن مقنعا ولا منطقيا.

تذكر رفعت حسن أن تفسير هذه الآيات التي تأسست عليها فكرة تفوق الرجال على النساء، "لن تحدث فارقا جوهريا أو كبيرا في أنماط العلاقات السائدة بين الرجال والنساء في المجتمعات الإسلامية ما لم يلتفت إلى الأحاديث التي جرى استخدامها لترسيخ فكرة أن الرجال ليسوا متفوقين على النساء فحسب، بل يكادون يكونون آلهتهن"[2]، وتسوق أحد الأحاديث المهمة: " **أتى رجل بابنته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن ابنتي هذه أبت أن تتزوج، فقال لها (صلى الله عليه وسلم): أطيعي أباك، فقالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج حتى تخبرني ما حق الزوج على زوجته. فقال ... لو كان ينبغي لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها إذا دخل عليها لما فضله الله عليها. فقالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج أبدا**" [3]

تؤسس رفعت نقدها للحديث، من خلال المنطق العقلي، فصرامة الإسلام في تناول عقيدة التوحيد تجعل المقولة الافتراضية "لو كان ينبغي" في الحديث أمرا مستحيلا؛ فهذا الحديث حسبها يحلل الشرك الذي هو خطيئة لا تغتفر في الإسلام، ويجعل صورة المرأة تبدو قريبة من صورتها في ديانات لطالما انتقدها المسلمون، أين يحتم على الزوجة عبادة الزوج (باتيبوجا) (patipuja)، وعلى أرض الواقع نجد أن

1- المصدر نفسه، ص231.

2- المصدر نفسه، ص231.

3- هذا الحديث بهذا اللفظ لا يوجد في كتب الصحاح والسنن، ويوجد مقتصرًا على بعضه، أو بزيادات في كتب عدَّة، بعضها ضعيف وبعضها يصحَّح.

المنارة للاستشارات

المرأة تتعلم في الهند وباكستان على سبيل المثال أن زوجها هو "المجازى خوذا" (majazi Khuda)، أي الإله متجسدا في صورة أرضية؛ إن وصفا كهذا يعني الشرك دون أدنى شك حسب ما تراه رفعت حسن[1].

ترى كاثرين يونغ (Katherine L. Young) أن هناك توجهات مختلفة في التعامل مع التراث الإسلامي، فبيما قام بعص باحثي وباحثات الإسلام " بتصحيح الصورة" ألهمت الحركة النسوية آخرين لتحدي التفسيرات التقليدية للنساء "عن طريق إظهار التحيز في الآيات المهمة، واكتشاف أصول جديدة للكلمات المهمة، بحيث يتم إلغاء الآراء المعادية للنساء ... وأن يطرحوا فكرة انفصال المستوى الأزلي للقرآن عن التاريخي، ويشيروا إلى أن الله العدل لا يمكنه أن يقصد أو يرضى بالقهر، وهكذا. وعلى سبيل المثال تأثرت الكاتبة **رفعت حسن** بالنسوية عندما تحدت الفرضيات الدينية التقليدية حول كيف ولماذا خلقت المرأة ولماذا اعتبرت مسؤولة عن السقوط من الجنة، وطرحت فكرة أن تتولى النساء المسلمات بأنفسهن تحليل ودراسة النصوص الدينية المهمة، حتى يشاركن بفعالية كما أشارت إلى أن مساهمات النساء في هذا النقاش الديني ضرورية للناشطين السياسيين وللمشرعين. وتماشيا مع تيار ما بعد الحداثة طرحت ببعض النسويات المسلمات فكرة كون القانون نفسه غير ثابت ويمكن تغييره لأنه بناء تاريخي"[2].

أما فهمي الجدعان فيرى أن رفعت تشاطر رفعت حسن النسويات المسلمات التأويليات الاعتقاد المنهجي بكون البطريكية قد حكمت التقاليد الإسلامية منذ عصر مبكر من التاريخ الإسلامي، وأن أصول الإسلام الماثلة في القرآن والحديث والسنة النبوية والفقه قد وجهت بما يتناسب وهذه العقلية، وأن الرجال قد احتكروا لأنفسهم مهمة تحديد الأحكام والأوضاع الأنطولوجية واللاهوتية والسوسيولوجية والإسكاتولوجية للنساء المسلمات[3].

1- رفعت حسن: " **النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية**"، ص231.

2- كاثرين يونغ، الدراسات الدينية، ص565.

3- فهمي الجدعان: المرجع السابق، 68.

المنارة للاستشارات

3. موقف ألفة يوسف من الحديث النبوي:

1.3 الموقف العام من السنة النبوية:

يستند منهج ألفة يوسف الأكاديمية التونسية المتخصصة في اللغة العربية واللسانيات، في التعامل مع الحديث النبوي إلى موقف عام؛ وموقف خاص، فالموقف العام يتجلى فيه قبولها للسنة النبوية، واهتمامها الواضح باستخدام الحديث بغض النظر على درجة صحته في بناء أدلتها المختلفة، فهو لبنة أساسية في تفسير الآيات القرآنية، والتي تتوضح في ضوئه وعلى أساسا سياقه التاريخي، مع إدراكها الاختلاف الجوهري بين النص القرآني والنص الحديثي إذ تقول: "القرآن نص مغلق محدد بأنه مطلق من المفروض أن الرسول ليس سوى ناقل له، على حين السنّة نص مفتوح لم ينقل لفظا وتدخّل المقام الخارجي كثيرا عند جمعه ولمّه وبلورته" [1].

أما عن موقفها من الكتب الحديثية، فيبدو واضحا اهتمامها الكبير بالعودة إليها خاصة البخاري ومسلم؛ ففي كتابها " الإخبار عن المرأة في القرآن والسنة "؛ أولت اهتماما واضحا للصحيحين، لأنهما حسب رأيها كانا أول ما دُوّن من سنة الرسول في فترتين قريبتين من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلّم، وهما يمثلان أحسن تمثيل أخبارا عن المرأة قابلة للمقارنة بأخبار الجاهلية عنها[2]، وهذا بغرض البحث في مدى معرفة المتقبّل الجاهلي بأخبار القرآن والسنّة بحثا في مدى وجود هذه الأخبار في الواقع الجاهلي وبحثا في الآن نفسه في مدى تميّز صورة الواقع الجديد الساعي إلى التبلور عن الواقع القائم السائد[3]، فقد جعلت من الصحيحين مادة مصدرية أساسية لبحثها؛ مع التنويه إلى إجادتها تخريج الأحاديث، وإلمامها بالكتب الحديثية المختلفة.

أما موقفها الخاص من الأحاديث لنبوية، فيتعلق بطبيعة الدراسة التي تتناولها بالبحث، فقد لاحظنا أن موقفها من بعض الأحاديث يخضع لمدى توافق الحديث مع

1- ألفة يوسف: الإخبار عن المرأة في القرآن والسنة، ط1، (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2011)، ص 31.

2- المصدر نفسه، ص31.

3- المصدر نفسه، ص33.

المنارة للاستشارات

الفكرة التي تريد الوصول إليها، ويتضح الأمر من خلال النماذج المختارة، والتي تبين مدى قابلية تغير موقفها، من معالجة لأخرى.

2.3 التحليل اللاكاني وعقدة أوديب في قراءة حديث "ناقصات عقل ودين":

تحاول ألفة الاهتمام بالخطاب الديني من خلال مساءلة أحاديث الرسول صلى الله عليه سلم بالبحث في أبعادها الروحانية النفسية، بعيدا عن تحديد بعينها من الأحاديث والآيات القرآنية، إقرارا من الباحثة بضياع المعنى الأصلي ومحاولة منها لرسم معالم المعنى بعيدا عن الاختلافات التاريخية بين الأحاديث، عما يمكن أن يكون قد تسرّب إليها من تحريف أو تحوير، أو تجريح وتعديل، بل تتعامل مع الأحاديث كمعطى تاريخي محض[1]. (ألفة حسن 2008أ، 7-8)

تعتمد ألفة يوسف على التحليل النفسي (psychanalyse) عموما، والتحليل النفسي اللاكاني (Lacacien) خصوصا والقراءات الإيمانية؛ فالأبعاد الإيمانية بالنسبة لها لا تتنافى مع ما ينشده التحليل النفسي من تحقيق سعادة الفرد، وترى ألفة أن منهجها ينشد قراءة بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم مستعينة بالتحليل النفسي ، منطلقة من المصادرة الإيمانية، سعيا إلى مساءلة بعد من أبعادنا البشرية التي نشترك فيها جميعا مهما تنوعت اختصاصاتنا واهتماماتنا، وهو البعد الروحي الإيماني، وتقول في ذلك ألفة: " **نود مساءلة هذا البعد من منظور لا ينصح ولا يلوم ولا يدعي امتلاكا للحقيقة بل يضرب على غير هدى مشتاقا إلى إشباع لن يكون، يجد في ذلك الشوق ذاته علّة وجوده وأقاصي متعته**". (ألفة حسن 2008أ، 8-9)

أوضحت ألفة يوسف أن المرأة كانت موضوعا لصراعات إيديولوجية وسياسية بين الأحزاب الدينية والأحزاب اللائكية، أحدهما يدعي أنها عرض يجب أن يصان، وأن الإسلام حررها وأكرمها، في حين يرى الفريق الثاني أن الإسلام يحرم المرأة من حقوق كثيرة، ويستشهد بأشهر حديث عن المرأة، " **ما رأيتُ من ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ**

1- ألفة يوسف: **ناقصات عقل ودين .. فصول في حديث الرسول -مقاربة تحليلية نفسية-** ، ط3، (تونس: دار سحر للنشر، 2008)، ص 7-8.

المنارة للاستشارات

أذهبَ للُبِّ الرَّجل الحازِمِ من إحداكنَّ"[1] ، وحاولت ألفة توضيح موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من المرأة من خلال مساءلة الحديث ليس بالبحث في سياقه التاريخي لتبرير وروده بظروف تاريخية متحولة، بل بقراءة الحديث دون أي بعد تقييمي للمرأة أو للرجل ولكنه حديث قد يعبّر عن الطبيعة الأنثوية التي قد تختلف عبر الزمان والمكان[2].

ترى ألفة يوسف أن التحليل النفسي يثبت أن الأم والأب كلاهما يسم الطفل قبل ولادته من خلال الحوض اللغوي الذي يسبق الجنين ويشكله، ويشعر الجنين بمدى الشوق للأبوين، وتتكون علاقة وثيقة بينهما تغرس في اللاوعي[3]؛ وإذا ولد الجنين غدا رضيعا ينفصل عن أمه بقطع الحبل السري، لكنه يظل مفتقرا إلى خدمتها لتلبي له بعض الحاجيات، فينشأ شوقه إليها، فتسكن الأم في بعدها الرمزي محل اللاوعي ومحل الفوضى فتمثل آخر الشوق؛ والشوق ليس مجال العقل بل مجال الانكشاف والتجلي، على أنّ شوق الرضيع لا يمكن أن ظل بلا قانون ينظمه وأول قانون يفصل الجنين من الأم هو قانون اللغة، فاللغة هي التي تفرّق الابن عن أمه[4].

تسمي الأم أشياء العالم لابنها إلى أن يصبح قادرا على تسميتها وحده، فينفصل عنها. ولكن الرضيع لا يمكن أن يسمى إلا وقد سُمي قبل ذلك، "وقد تواتر في الخطاب العصابي لبعض النسويات التساؤل عن سبب تسمية الابن باسم الأب واعتبار هذه التسمية من الوسائل التي بها يترسّخ تفضيل الرّجل على المرأة"؛ وترى ألفة أن الأمر لا يتعلق بالتفضيل في قوله تعالى: " **أدعوهم لآبائهم وأقسط عند الله**" (الأحزاب، 5/33)، ولا رفعا من شأن الأب دون الأم، ولكنه تأكيد المظهر الرمزي الأساسي لتفريق الطفل عن أمه. فاسم الأب هو الطرف الثالث الضروري لإخراج الطفل رمزيا من علاقة ثنائية خانقة مع الأم لإدراجه في مجتمع البشر، فالتسمية علامة تشكّل

1- البخاري: الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، ح1462؛ ص304.

2- ألفة يوسف: المصدر السابق، ص81.

3- المصدر نفسه، ص82.

4- المصدر نفسه، ص83

المنارة للاستشارات

الذات ومن شروط قبول التسمية أن تحرّم على الابن والبنت كل علاقة جنسية مع الأم، " فلئن كان من الشائع أن شوق الطفل الذكر يتجه إلى الأم وأن شوق الطفل الأنثى يتجه إلى الأب وأن كلا الشوقين يبني ما يسمى بعقدة أوديب، فإن النظر العميق في الدراسات النفسية يبيّن أن كلا من الابن والابنة يشتاق في مرحلة أولى إلى الأم فهي التي تفتح للرضيع باب المتعة (jouissance) من خلال عنايتها به، على أن المتعة لا تكتمل إذ قانون اللغة الذي يرمز إليه الأب يحرّم إتيان الأم، فالأم ليست محرمة لأنها موضوع طبيعي للشوق ولكنها تغدو موضوعا للشوق إذ تحرّم. وعلى هذا التحريم الذي ينشئه الأب تنشا المجتمعات البشرية. وبذلك يمثل الأب آخر القانون في مقابل آخر الشوق"[1]

بناء على التفسير السابق تعتبر ألفة قوامة الرجل على **المرأة قوامة رمزية للذكوري على الأنثوي، قوامة لا تندرج ضمن الفعل الواعي بل تتموضع في مجال اللاوعي،** فهي لا تحمل أي بعد تفضيلي لجنس على جنس آخر، إذ كانت مهمة الأب الذي أعطى الاسم لابنه محو شوق الأم، وإنفاق الأب على الابن يجسّم رابطة الأبوة التي لم تكن في البداية إلا عبر موضع الأم. من خلال هذا التحليل ترى ألفة أننا إذا نظرنا إلى صورة الأب والأم يتبيّن لنا ما لصورة الأم اللاواعية من بون عن العقل وما لصورة الأب اللاواعية من اندراج ضمنه[2].

أما اختبار نقصان العقل في موقع البنوة وهي خصيصة بالفعل لكل كائن بشري، فالإنسان قد لا يلد، لكنه بضرورة المنطق مولود؛ وحسب التحليل النفسي فإن عقدة أوديب عند الذكر تختلف عنها عند الأنثى، فالذكر يشتاق في البدء إلى أمه ثم ينقلب عن هذا الشوق أي إن الذكر يماهي الأب (s'identifier au père) ويبتعد عن الأم نحو موضوع مشابه لها في الجنس، أما البنت فهي تشتاق إلى الأم ثم تتآى عنها متجهة نحو موضوع مخالف لها في الجنس؛ أي أن البنت تبتعد عن الأم في

1- المصدر نفسه، ص84.

2- المصدر نفسه، ص 85.

المنارة للاستشارات

الوقت الذي تنشد التماهي فيها، وتتساءل ألفة قائلة: " إن هذا الموضع معقد وعسير فكيف توفق البنت بين الانفصال عن موضوع الشوق وهو هنا الأم والمحافظة على الاتصال به لتحقيق التماهي اللازم في موضع الأنوثة؟ وكيف يمكن للبنت التخلي عن الانفعال (passivité) لتنفصل عن الأم والمحافظة على ذلك الانفعال ذاته للاتصال بالذكر؟ ما أبعد هذه العملية المعقدة بل المتناقضة عن العقل والمنطق؟ أليست الأنوثة في محل تشكّلها اللاواعي ذاته نقصانا للعقل؟"[1]

تقول ألفة: "إن نقصان عقل المرأة ودينها تعبير عميق عن طبيعة الذات الأنثوية في أعماقها النفسية، ونحن نزعم أن تأويلنا هذا مفتاح لفهم بعض خصائص الجنسين الواردة في بعض آي القرآن أو بعض الأحاديث شأن خلق آدم قبل حواء"[2]، وترى أن منطلقات التحليل النفسي في رمزيتها تقر باختلاف رمزي بين الجنسين تكون المرأة بمقتضاه ناقصة عقل ودين من المنظور اللاواعي الذي لا يفيد أي تفضيل في الواقع لجنس على آخر[3].

تبالغ ألفة يوسف في تبني منهج التفسير اللاكاني –نسبة إلى لاكان ((lacan –وتطبيقه على آيات القرآن الكريم وتحليل الأحاديث النبوية في سياقه، مبتعدة عن استحضار مقاصد الشريعة الإسلامية في أبعادها المختلفة سواء التشريعية أو الاجتماعية، مرتكزة فقط على التحليل النفسي. وهي بهذا المنحى التحليلي يمكن إدراجها ضمن موجة "نسوية مقاومة الجندر" والتي ظهرت في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، إذ تقوم إعادة قراءة النسوية لفرويد وانخراط النسويات الفرنسيات مع لاكان وفوكو ودريدا. وترى النسوية النفستحليلية أن الحاجة الرجل اللاواعية لعاطفة المرأة ورفضهن خشية الخصاء هي مصدر هيمنة الرجال على النساء، أما خضوع النساء للرجال فيعود لرغباتهن اللاواعية في الترابط العاطفي، وهذه الشخصيات

1- المصدر نفسه، ص86.
2- المصدر نفسه، ص90.
3- المصدر نفسه، ص97.

المنارة للاستشارات

الجندرية هي نتائج عقدة أوديب[1]، والتي شرحتها بالتفصيل ألفة في سياق تحليلها لسبب نقصان عقل ودين المرأة.

يبدو أن ألفة يوسف رغم محاولتها رفض الانضواء تحت مسمى النسوية، قد تبنت منهج " نسوية مقاومة الجندر"، وأنتجت وعيا نسويا قائما على المنحى الفرويدي في التحليل النفسي، ولم تستطع حتى في المستوى المعرفي الابتعاد عن الهيمنة الفكرية النظرية الذكورية؛ مما يؤكد أن النسويات على اختلافها، وإن كانت تروم إلى إنتاج معرفة نسوية تتجرد من السلطة الذكورية، لم تخرج من سياق المعرفة الذكورية وظلت أسيرة لها. ومن هنا نتساءل هل يجب على المرأة أن تبحث عن ذاتها بين سطور الرجل، أم يجب عليها الاعتراف أن المعرفة إنسانية تكاملية تراكمية، لا تختص بجنس محدد؟.

3.3. بناء الدليل من خلال الحديث النبوي لدى ألفة يوسف:

تحاول ألفة الانطلاق في قراءة متسائلة لآيات القرآن، يعتبرها جلّ المسلمين محكمة واضحة، لا تطرح أيّ إشكال، ولا تستدعي أيّ تفكير. كمسألة للذكر حظ الأنثيين، أو المواريث المحددة بصريح النص القرآني، أو اللواط والمثلية الجنسية وكونه محرم بالنص القرآني، ومسألة تعدد الزوجات، وطاعة الزوجة لزوجها في الفراش؛ وتصرّح منذ البداية بأن هذه "الحقائق" **ليست من الحقيقة في شيء**، فالقرآن وإن يكن كلاما إلهيا فإنه قول لغويّ، وهو شأن كل قول لغوي قابل لتفاسير شتى، وكل من يدعي امتلاك المعنى الواحد الحقيقي للقرآن، "**إنما هو إذ يتكلّم باسم الله تعالى، ينتصب في موضع العليم ذي المعرفة المطلقة، فيوهم الناس أنّه يمتلك الحقيقة التي لا يمتلكها إلا الله عزّ وجلّ، وبعد في حقيقة الأمر ذاته وفكره منكرا حدوده البشرية**

1- أماني أبو رحمة: الحركات النسوية من حيث علاقتها بالجندر، موقع منفذ إلى عوالم الكتابة والفكر، قسم العلوم الإنسانية، نشر يوم 2أكتوبر 2019:
https://couua.com/2019/10/02/%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%AF/

المنارة للاستشارات

ونسبيته الجوهرية"[1]؛ ويعتبر الحديث النبوي عنصرا أساسيا في بناء الدليل لدى ألفة يوسف؛ فهي تعمد إلى الارتكاز على الأحاديث الصحيحة لنقد الفكر الذكوري والذي تجسد بأبعاد مختلفة في التراث التفسيري والتراث الفقهي، وهي تحاول بناء معرفة نسوية تقوم على أساسين هما القرآن والسنة؛ ويختلف موقفها من الحديث النبوي باختلاف خدمته للفكرة التي تريد الوصول إليها؛ فدرجة الرضا عن مضمون الحديث تختلف من دليل إلى آخر؛ وقد اخترنا المواضيع حسب معيار توظيف الأحاديث النبوية، فقد تناولت مواضيع مهمة تطرح عادة في الفكر النسوي؛ كالتعدد والحجاب لكنها لم توظف في بناء أدلتها الحديث بشل أساسي فيها.

1.3.3. مسألة المهر واستخدام الحديث النبوي لانتقاد التراث الفقهي:

تقر ألفة أن المهر شائع في الجزيرة العربية منذ الجاهلية، وليس الإسلام من ابتدعه، ويشير القرآن إلى وجود ا ليدفعه الأزواج للزوجات :" .. **ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهنّ إلا أن يأتين بفاحشة مبينة** .. " (النساء، 4/ 19)؛ لكنه لا يسميه مهرا بل صداقا أو أجرا، ولا نجد في القرآن آية تقرر أنّ المهر ركن من أركان الزواج أو شرط من شروطه، أما الآية التي تقول: " **وأتوا النساء صدقاتهم نحلة** .. " (النساء 4/4)، فلا تأمر بإيتاء الصّداق بل تؤكد أنه عطيّة أي إنه بلا عوض[2]، وتستدل ألفة على عدم وجوب المهر بأن الرسول صلى الله عليه وسلّم قد زوّج أحد المسلمين في حيث شهير بما يمبكه ذلك الرجل من القرآن " ... **فدعي فلما جاء قال ماذا معك من القرآن قال معي سورة كذا وسورة كذا عدّدها فقال تقرؤنّ عن ظهر قلب قال نعم قال فاذهب فقد ملّكتها بما معك من القرآن** " [3]. وتذكر ألفة أن أبا حنيفة تجاهل هذا الحديث النبوي الوارد في الصحاح ليقول إنّ الرّجل لو تزوّج بامرأة على

1- ألفة يوسف: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ط3، (تونس: دار سحر للنشر، أفريل 2008)، ص11.

2- المصدر نفسه، ص 63-64.

3- مسلم: النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآنٍ وخاتم حديدٍ، وغير ذلك...، ح 3472، ص640-641..

المنارة للاستشارات

تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها[1].، وتكمل استدلالها على كون المهر عادة اجتماعية لم يمنعها القرآن ولكنه لم يوجبها في الآن نفسه، فلو كان المهر واجبا فكيف يزوّج الرسول صلى الله عليه وسلّم رجلا دون أيّ مهر وفق ما روي عن عقبة بن عامر من أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال: "**خير النكاح أيسره. وقال لرجل: أترضى أن أزوجك فلانة؟ قالت: نعم. فزوجها فدخل عليها فلم يكتب لها صداقا ولا أعطاها شيئا**"[2]، وتتساءل ألفة قائلة:" أوليس الرّسول قدوة ونموذجا للمسلمين فكيف يستغني عن الهر الذي أكّده الفقهاء وأثبتوا وجوبه حتى أصبح الفارق بين النكاح والسفاح؟[3] وتؤكد ألفة أن المهر في القرآن اختياري وليس إجباريا مثلما تقره القوانين الحديثة التي تدّعي الاستناد إلى النصوص الدينية في حين أنها تستند إلى تفاسير الفقهاء وتآويلهم.

2.3.3 طاعة الزوج في الفراش قراءة تحليلية:

تلخص ألفة يوسف الحكم الشرعي في حال رفض الزوج أو الزوجة للعلاقة الجنسية في التالي:

الزّوجة	الزّوج	الحكم الشرعي الشائع
راغبة	عاجز/ غير قادر	جواز تطليق المرأة من زوجها
راغبة	رافض	اختلاف المواقف، على أنّ المسألة ليست ذات بال .
رافضة بلا عذر (ناشز من منظور الفقهاء)	راغب	عقاب المرأة
راغب	رافضة بعذر	مراعاة الرجل للمرأة

1- ألفة يوسف: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ص70.

2- ابن حبان في صحيحه: برقم 4072.

3- ألفة يوسف: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ص71.

المنارة للاستشارات

وترى من خلال الحكم الشرعي، أن المخيال الاجتماعي الإسلامي يعتبر الأصل في امتناع الزوج عن زوجته أن يكون بسبب عجز الزوج الجنسي، مما يسمح للمرأة بطلب الطلاق وفق شروط وأزمنة تختلف من مدرسة فقهية إلى أخرى، أما امتناع الزوج الاختياري فجائز عندهم، إن لم تعجبه الزوجة إما لعيب خَلقي فيها أو لعيب خُلقي يستوجب عقابها، والغريب أن الله عزّ وجلّ إذ يتحدث عن الإحصان ينسبه إلى الرجال والنساء، أما المفسرون فيعتبرونه مانعا للزوج من الزنى، أما الزوجة فليس على زوجها أن يمنعها من الزنى بقدر ما عليه أن يمنعها من التصرف إلا بإذنه[1].

تعود ألفة لمختلف الأحاديث النبوية لمحاولة قراءة الموقف النبوي، وتؤكد على أن القرآن لا يعدّ المرأة بالضرورة موضوعا جنسيّا وأن تأويل الفقهاء هو الذي يجعلها مجرد بضع يمتلك؛ وتقول: " لا ننفي وجود نصوص قد تثبت هذه الطاعة، وهي نصوص من السنّة دون القرآن تعلّق بها المفسرون شأن قول الرسول صلى الله عليه وسلّم: "إذا دعا الرجل امرأته أجابته ولو كانت على ظهر قتب"[2]، وقوله: "إذا دعا الرّجل امرأته إلى فرائه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح" [3]، وواضح أن الحديث الأول يكتفي بأن يفرض على المرأة واجبا في حين يتجاوز الحديث الثاني ذلك الفرض إلى بيان عقوبة رمزية للمرأة الممتنعة عن زوجها؛ وترى ألفة أنه بالنظر إلى علاقة الحديثين بالقرآن وبأحاديث أخرى للرسول صلى الله عليه وسلّم نفسه، يجب التساؤل: كيف يمكن التوفيق بين المعاشرة بالمعروف التي يأمر بها القرآن وبين المودة الرحمة التي يقتضي كتاب الله وجودها في العلاقة الزوجية، بين الرفق بالنساء الذي يدعو إليه الرسول من جهة وبين إجبار المرأة على أن تقيم علاقة جنسية هي غير راغبة فيها لسبب ما؛ وتعيد سبب تشديد المفسرين والفقهاء على طاعة الفراش إستنادا على هذه الأحاديث، إلى ما كان شائعا في القرون الوسطى من إجازة إمتلاك الإنسان

1- المصدر نفسه، ص84-85.

2- محمد ناصر الدين الألباني: صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي: عمان الأردن؛ برقم 533 .

3- البخاري: النكاح، باب إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها، ح5193، ص1104.

المنارة للاستشارات

لجسد إنسان آخر، " وليس الرّق الذي لم يلغه القرآن والحديث بنص صريح سوى المظهر الأوضح لإمكان هذا الامتلاك ولقبول المخيال الاجتماعي له باعتباره أمرا عاديا"[1].

تضيف ألفة بخصوص قول الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا الرّجال في النساء: " إنّهن عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير"[2] بأنه رغم ما يمكن تمحلّه في هذا الحديث من دلالات إجرائية مقاصدية الغرض منها حثّ الرجال على حسن معاملة النساء، فالحديث نفسه كاشف عن مخيال اجتماعي شائع في زمان ومكان مخصوصين. وقد جمع الرسول صلى الله عليه وسلم بين العبد والزوجة مرة أخرى إذ يقول: " تقول لك زوجتك أنفق عليّ وإلا طلقني ويقول لك عبدك أنفق عليّ وإلا بعني"[3]، ترى ألفة أن التشريعات الإسلامية تتفق على إلغاء الرّق بدعوى أنه غير متلائم مع جوهر الشريعة الإسلامية القائمة على احترام النفس والعرض، في حين تتفق التشريعات على ضرورة طاعة الزّوجة زوجها في الفراش؛ " بما يضمره من امتلاك شخص لشخص آخر، أي بما يضمره من قبول لمفهوم العبودية في إطار الزواج. أليس وجها من وجوه استعباد الحرائر أن ترفض كلّ التشريعات الإسلامية الاعتراف الاغتصاب الزوجي ذنبا قانونيا؟ وأليس من أبلغ مظاهر الرّق أن إجبار الزّوج زوجته على إقامة علاقة جنسية تغذو حقا يكفله القانون؟"[4].

الشيء الملاحظ أن ألفة يوسف في معالجتها لموضوع طاعة الزوجة في الفراش، استحضرت المقاربة بين المرأة والعبد لتربط الموضوع بملكية الجسد وهي ثقافة كانت سائدة في بيئات عديدة في العصور القروأوسطية؛ وتبدو المقاربة بعيدة جدا من الناحية الواقعية على الأقل، فطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة المبنية على المودة والرحمة والمساكنة، تختلف جوهريا عن طبيعة العلاقة بين العبد وسيده، ومعالجة

1- ألفة يوسف: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ص89-91.
2- الترمذي: كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، ح1163
3- صحّحه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، برقم 881.
4- ألفة يوسف: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ص91-92.

المنارة للاستشارات

الإسلام لبعض نواحي الخلل في العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، يجب أن يدرس في إطاره الضيق، نظرا لخصوصية هذه العلاقة واختلافها من شخص لآخر، والمنحى التعميمي الذي يجتزئ النصوص ولا ينظر إليها في سياقها التركيبي المتكامل، يجعل الدليل هشا ولا يرقى لأن يقبل في منطق التحليل العلمي؛ إضافة إلى أن ألفة تجعل من القانون المعاصر معيارا لقياس التشريعات الإسلامية؛ مهملة ظرفية المعالجة التشريعية وخصوصية المجتمع المثقل بالعادات الجاهلية، وطبيعة التدرج التشريعي الذي كان آلية أساسية في إخراج المجتمع من فكرة وأد الأنثى ودفنها حية، إلى أفكار يصعب على المجتمع تقبلها إلا بالتدرج، على أن حديث طاعة الزوجة في الفراش إن لم يكن في بدايات التشريع الإسلامي فهو خاضع للميثاق الغليظ بين المرأة والرجل، وبموجب هذه المواثقة يمكن للزوجة التطليق إن تمنع رجلها عنها أو رفض الالتزام المادي، في حين يمكنه إجراء بعض الخطوات الاحترازية للحفاظ على العلاقة الزوجية في حال تمنعها عن زوجها.

لهذا نرى أن ألفة كانت مندفعة من منطلق فكرة استعباد المرأة في إبعاد الناحية المقاصدية الظرفية للمعالجة الحديثة لخصوصية موضوع طاعة المرأة في الفراش، مما جعلها بعيدة عن الوصول إلى نتائج مقبولة منطقيا ومنهجيا على الأقل. إنها بحق إشكالية معالجة المواضيع انطلاقا من حمولات تاريخية شكلت ترسبات في نفس المرأة فجعلتها تنظر للموضوع من خلال ذلك المنظار، مما أبعد الكثير من النسويات عن الموضوعية العلمية، فعوض أن ينتجن فكرا، أنتجن فكرا مضادا، أو صدى جروح الفكر الذكوري إن صحّ التعبير.

ويبدو واضحا أن ألفة تعي خطورة مساءلة المستقر وتحريك الرّاكد وتهديد إجماع الأمة، قائلة: " يحفزنا على ذلك إيمان عميق بأنّنا إذ نُسائل الكلام الإلهيّ لا نقرّ حقيقة نهائية ولا نثبت تأويلا قاطعا. وأنّى لنا أن نثبت حقيقة ونحن مؤمنون بأننا ما أوتينا من العلم إلا قليلا ومعتقدون أنّ تأويل القرآن لا يعلمه إلاّ الله ومسلّمون بأنّه

المنارة للاستشارات

عز وجلّ ينبئنا يوم القيامة بما كنّا فيه نختلف"[1]؛ وتضيف بأنها لا تريد تقديم أجوبة جاهزة نهائية، وبأنها تنتمي للسؤال قبل الجواب والحيرة قبل الاطمئنان، فهي تود رميّ حجر فكري فيما ركد واستقر من مسلمات مقدسة لا تقبل النقّاش ولا تستدعي التّحقيق، قناعة منها أن الفكر الراكد في حاجة إلى من يحاوره ويحرّكه ويناقشه، حتى لا يتحوّل إلى آسن عفن يهدّد الفكر الحر الحديث ومكتسبات حقوق الإنسان[2].

خاتمة ونتائج:

- من خلال نموذجي الدراسة؛ يمكن أن نستنتج أن الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية والتي اعتمدت على مادة مصدرية هي نتاج فكر غربي، وإن كانت قد لاقت انتشارا في الحيز الجغرافي؛ لكن تأثيرها في العالم العربي الإسلامي ظل محدودا، ويمكننا القول أن آليات مخاطبة المتلقي ظلت أسيرة الرؤية الغربية للإسلام ومصادره المختلفة، فرفعت حسن جسدت نموذج الباحثة التي تتعامل وفق انتقائية لمصادرها العلمية المتوفرة باللغة الإنجليزية، وهي في الأغلب كتابات مستشرقين أو بعض الأقلام الحداثية، مع غياب المصادر الأصلية، فرغم استدلالها بالأحاديث النبوية وبناء نقدها حولها، لم تهتم بتخريجها، بل تكتفي في أغلب الأحيان من نقلها من كتب أخرى، مما يؤثر قطعا في نتائج دراستها للأحاديث.
- جسدت ألفة يوسف نموذج الباحثة النسوية باللغة العربية، وأهم ما ميّزها العودة إلى التراث الإسلامي على اختلافه باستقراء نصوصه المختلفة، محاولة من خلال مساءلات عديدة بناء إجابات، تكون في الأغلب مفتوحة، تترك للقارئ حرية تقرير توجهه في الإجابة؛ وإن كان انتشار ألفة محدودا في العالم العربي الإسلامي، إلا أن خطابها قوي من الناحية المنهجية، كونها تعود للمصادر

1 ألفة يوسف: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ص9-10.

2 المصدر نفسه، ص11.

المنارة للاستشارات

الإسلامية؛ ومع ذلك ظلت أسيرة بعض المناهج، كمنهج التحليل اللاكاني والفرويدي، مما أربك سؤالها للحديث في بعض المناحي.

- يظهر البناء الفكري لألفة يوسف تماسكا في سياقاته المتعددة؛ فهي تحافظ على إطار القداسة النصية، فلا تطعن في الأحاديث ولا في حجيتها، بل تنطلق منها ومن التراث التفسيري وحتى الفقهي لبناء أدلتها، بالاعتماد على التحليل اللغوي والأسلوبي، والنفسي في أحيان كثيرة؛ وربما من هذا المنطلق تعتبر ألفة نفسها بعيدة عن موجة النسوية، وتضع نفسها في خانة ابستيمولوجية غير خاضعة للمنطق الجندري؛ خاصة أن دائرة اهتماماتها البحثية تشتمل على دراسات في مناحي فكرية مختلفة، ورغم ما تدعيه من البعد عن الخط النسوي، إلا أنها انطلقت في كثير من المباحث من تصورات جاهزة للنتائج، مما أدى إلى رفضها الشديد لسياقات بعض الأحاديث رغم صحتها من حيث السند والمتن.
- إن كانت النسوية الإسلامية تحاول الانفلات من السيطرة الأبوية التاريخية، فالأحرى بها أيضا أن تنفلت من سيطرة فكر الرجل إزاء القضايا الفكرية التي يراد إعادة بحثها؛ ما يمكن ملاحظته بكل موضوعية، أن رفعت حسن كانت أسيرة دراسات رجالية نمطية، فلم تقدم رؤية مختلفة، أو فكرا مختلفا، لم تعد لدراسة المصادر الإسلامية مباشرة، بل اعتمدت على الوساطة المصدرية، مما جعل رؤيتها في تقدرينا محاطة بسياج الأبوية الفكرية المعاصرة، أبوية من نوع آخر تجعل العقل ينقاد دون القدرة على الانفلات من قيوده

المنارة للاستشارات