كلية الدراسات العليا

برنامج الماجستير في علم الاجتماع

أطروحة ماجستير بعنوان

مكانة المرأة في الإسلام والمواقف الثقافية لدى النساء ورجال الدين في فلسطين من ظاهرة ضرب الزوجات وتأويل آية القوامة.

بإشراف: الدكتور زهير الصباغ

إعداد الطالبة: مي البزور

العنوان:

مكانة المرأة في الإسلام والمواقف الثقافية لدى النساء ورجال الدين في فلسطين من ظاهرة ضرب الزوجات وتأويل آية القوامة.

العنوان بالانجليزية:

Status of Woman in Islam and the Cultural Attitudes of Male and Female Clergy Towards Wife Beating and the Different Interpretations of Concerned Quran Verses

الطالبة: مي البزور

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في علم الاجتماع من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين.

تمت مناقشة الرسالة بتاريخ / / وقد تكونت لجنة المناقشة من:

د. زهير الصباغ (مشرف) .....

د. سهى هندية (عضوا) .....

د. مصلح كناعنة (عضوا) .....

الإهداء

أهدي هذه الأطروحة إلى أمي، الإنسانة الرائعة الحكيمة الحنونة، التي زرعت في داخلي كل ما هو رقيق وجميل وواقعيّ في نفس الوقت، أمي، تلك الكلمة التي لم أفهم معناها إلا بعد أن أصبحت أماً.

وأهدي هذه الأطروحة إلى أبي الغالي على روحي كثيراً، والذي زرع في داخلي حبّ العلم والمعرفة والاستقامة، والذي لم يتوقف في يوم من الأيام عن تشجيعي الدائم لطلب العلم، أبي، حُبّي الأول.

وأهدي هذه الأطروحة إلى حُبّي الثاني، وصديقي الأبديّ الذي يشاطرني هموم هذه الحياة وتحدياتها، سامر.

وأخيراً أهدي هذه الأطروحة إلى ابنتيّ الصغيرتان، مايا وتيا، أجمل ما في الحياة، لأجلكما سأزرع الورود دائماً.

شكر

كل الشكر والتقدير والاحترام إلى الدكتور زهير الصباغ، مُعلِّم الإنسانية، أشكرك أستاذي على المجهود الذي بذلته في الإشراف على الأطروحة، والذي ترافق مع الدعم المعنوي الدائم لي. كما وأتقدم لك بجزيل الشكر على كل ما علمتني إياه في سنين الدراسة الجامعية. فأنت لم تعلمني علماً فقط، بل علمتني طريقة حياة، أشكرك على وجودك في هذه الحياة.

كما وأتقدم بالشكر والتقدير لأعضاء دائرة علم الاجتماع والإنسان في جامعة بيرزيت، التي احتضنتني لمدة عشر سنوات. وأتقدم بالشكر والعرفان لكل أستاذ وأستاذة فيها، لان كل واحد منهم قد منحني علماً وتجربة لا يقدران بثمن.

وأتقدم كذلك بجزيل الشكر إلى الدكتور مصلح كناعنة والدكتورة سهى هندية على تعاونهما في انجاز هذه الأطروحة. بجانب شكرهما على سنوات الدراسة السابقة، لكما الاحترام والتقدير.

المحتويات

أولاً: مدخل.....ص1

ثانياً: مراجعة الأدبيات.....ص3

ثالثاً: منهجية الدراسة السوسيولوجية التاريخية ص16

رابعاً: أهداف الدراسة السوسيولوجية التاريخية.....ص16

الفصل الأول : البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في شبه الجزيرة العربية.

وحياة النبي محمد (ص) قبل الإسلام. ص18-39

أولاً: نشأة النبي محمد (ص) وزواجه الأول من خديجة بنت خويلد.....ص19

ثانياً: الواقع الاقتصادي الاجتماعي وتغيراته في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.....ص22

ثالثاً: البنية الاقتصادية في مدينتي مكة ويثرب، وشكل الملكية.....ص26

رابعاً: السلطة السياسية والدينية السائدة..... ص33

الفصل الثاني: مكانة المرأة قبل الإسلام في مدينتي مكة ويثرب.....ص40-79

أولاً: مكانة المرأة وموقعها من الحريات الاجتماعية:..... ص41

ثانياً: ملكية المرأة، والنسب الأمومي للقبائل:.....ص48

ثالثاً: مكانة المرأة في طبقة الرقيق (الطبقة الدنيا):.....ص52

رابعاً: مكانة المرأة في مؤسسة الزواج :.....ص53

خامساً: نماذج من اختلاف مواقف المفكرين والمفكرات من المكانة الاجتماعية للمرأة قبل الإسلام.....ص62

سادساً: ميراث المرأة وظاهرة توريث النساء.....ص66

سابعاً: ظاهرة الطلاق قبل الإسلام ص71

ثامناً: العنف ضد المرأة قبل الإسلام.....ص72

تاسعاً: خاتمة الفصل.....ص77

الفصل الثالث: مكانة المرأة بعد الإسلام.....ص80-146

أولاً: نشأة الإسلام في مدينة مكة ومكانة المرأة في الدعوة الجديدة.....ص81

ثانياً: أصل الخطيئة الأولى في الإسلام، وروح المساواة في النصوص المكية.....ص93

ثالثاً: الدعوة الإسلامية في مدينة يثرب وموقفها من المرأة.....ص97

رابعاً: مكانة المرأة في طبقة الرقيق ص101

خامساً: مكانة المرأة في مؤسسة الزواج وموقف الدعوة الإسلامية من الزنا ونسب الأبناء.....ص105

سادساً: مكانة المرأة في الميراث وتوريث النساء.....ص115

سابعاً: النبي محمد(ص)، نشوز الرجل، والنسوية.....ص118

ثامناً: ضرب النساء في الإسلام، وآية القوامة في الإسلام.....ص126

تاسعاً: الحجاب وعزل النساء.....ص133

عاشراً: روح المساواة في الآيات المدنية.....ص143

الحادي عشر: بعض الاستنتاجات.....ص144

الفصل الرابع : الفكر النسوي الإسلامي، الموقف من آية القوامة ومن ضرب الزوجات.....ص147-176

أولاً: الاستشراق، الإسلام، والفكر النسوي الإسلامي.....ص148

ثانياً: موقف رجال الدين من آية القوامة وضرب الزوجات.....ص161

ثالثاً: موقف المفكرين والمفكرات من آية القوامة وضرب الزوجات.....ص165

رابعاً: بعض من التأويلات المعاصرة آية القوامة، وضرب الزوجات.....ص168

الفصل الخامس: مشكلة الدراسة، تحليل ونقاش البيانات، الاستنتاجات.....ص176-ص222

أولاً: مشكلة البحث ص177

ثانياً: تساؤلات الدراسة.....ص177

ثالثاً: عينة الدراسة وأسلوب جمع البيانات.....ص177

رابعاً: أسئلة الدراسة.....ص179

خامساً: نتائج البحث الميداني.....ص180

سادساً: تحليل ونقاش البيانات.....ص212

سابعاً: الاستنتاجات العامة.....ص220

المصادر والمراجع.....ص223-235

الملاحق ص235-246

ملخص:

تعالج هذه الدراسة ظاهرة ضرب الزوجات كما وردت في النص القرآني الذي يجيز للرجل ضرب زوجته في حالة نشوزها، والذي يقر بقوامة الرجال على النساء. لقد تم القيام بمقاربة للعديد من التحليلات التي صاغها مفكرون ومفكرات نسويون/ات عرب، وذلك للمفاهيم التي وردت في نص الآيات القرآنية .

وتم تحليل المواقف المتباينة للمفكرين والمفكرات النسويين العرب من آية القوامة والتي ظهرت في أدبيات عديدة تناولت موضوعي ظاهرة ضرب الزوجات ومكانة المرأة في الإسلام، وذلك من خلال سياق تاريخي–اجتماعي للمجتمعات العربية التي سادت قبل نشأة الإسلام وبعده.

بالاضافة لذلك، تم إجراء بحث ميداني، اعتمد فيه الأسلوب الكيفي في جمع البيانات، عن طريق مقابلات ممنهجة تم إجراؤها مع عينة من المبحوثين بلغ 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، ومن خلال النص القرآني. وتم تفسير وتحليل مواقف المبحوثين تجاه المفاهيم المختلفة الواردة في نص الآيات القرآنية، وهذه المفاهيم هي: القوامة، التفضيل، نشوز الزوجة، نشوز الزوج، وضرب الزوجات.

كما وأن هذه الدراسة ستقدم مقاربة تاريخية سوسيولوجية بين الباحثين\ات عن مكانة المرأة في الدين الإسلامي وفي النصوص الإسلامية القرآنية، من خلال رصد واقع المرأة العربية قبل وبعد نشأة الدعوة الإسلامية في كل من مدينتي مكة ويثرب في شبه الجزيرة العربية. ولهذه المقاربة أهمية بالغة في فهم نص آية القوامة، وفهم مكانة المرأة في القضايا الجندرية في الدين الإسلامي، ولإلقاء الضوء على الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، التي جاء فيها النص القرآني الذي يجيز ضرب الزوج لزوجته الناشز.

كما وتعالج هذه الدراسة ظاهرة النسوية الإسلامية التأويلية الحديثة الظهور بين الباحثين والباحثات العرب النسويين، من خلال تقديم التأويلات المختلفة لآية القوامة، ولضرب الزوجات

الواردة في النص القرآني، والتي حاول مقدموها الإصلاحيون الخروج بحل تقدمي من خلال تقديم تفسير تقدمي لنص الآية. وبني على هذا الحل محاولة لصياغة تشريع إسلامي ينفي تعرض النساء والزوجات للضرب في أي حال من الأحوال. وبهدف التأكيد على الهوية الإسلامية العربية مقابل الاتهامات الاستشراقية الغربية التي تنعت بها الثقافة العربية الإسلامية، والتي منها وجود نص قرآني يقر بدونية النساء. وتم ذلك في وقت تزامن فيه تنامي التيارات السلفية الرجعية الإسلامية التي تلوح بدونية النساء ومكانتهن في الدين الإسلامي.

Abstract

This study deals, in general, with the phenomenon of wife beating as it was addressed in the holy Quran verses, which recognized the guardianship of men over women and permitted the man to beat his disobedient wife. More specifically, the study tackles the issue by means of a comparative study of the numerous analytical literatures that were formulated by Arab male and female feminist theorists regarding the concerned holy Quran verses.

Furthermore, an analysis was provided of the divergent positions taken by Arab, male and female, feminist theorists of both wife beating and the status of women in Islam as it appeared in numerous publications. My analysis dealt with the topic by placing it within a socio-historical context that was dominant in Arab societies prior and after the emergence of Islam.

In addition to that, a quantitative field work research was carried out regarding the issues that were analyzed in the thesis. Intensive interviews were conducted with a sample of ten adults (five men and five women) who hold Islamic religious functions. Their cultural stands regarding the phenomenon of wife beating and the status of women were investigated in the context of the holy Quran verses. An analysis and interpretation were provided of the positions of the sample members regarding the divergent concepts included in the Quran verses such as: guardianship, preferential treatment, wife disobedience, husband disobedience and wife beating.

Consequently, the study will provide a socio-historical comparative analysis of modern feminist literature that dealt with the status of the Arab woman, prior and after the

emergence of Islam as it appeared specifically inside the cities of Macca and Yathrib in the Arabian Peninsula.

The comparative analysis is very important for the understanding of both the holy Quran verses on guardianship and the status of women as it was tackled in Islamic gender issues. It is needed for the clarification of the socio-economic and politico-cultural circumstances under which the holy Quran verses came and permitted the husband to beat his disobedient wife.

Finally, this study will further deal with the phenomenon of modern interpretative Islamic Feminism which has appeared among Arab feminists who provided divergent interpretations for the holy Quran verses that permitted wife beating. They attempted to come out with a solution that presented a progressive interpretation of the holy Quran verses.

Based on this solution, an attempt was made to legislate an Islamic law that denies, in an absolute manner, the occurrence of beating of women and wives. This came as an affirmation of the Arab Islamic identity versus Western orientalist accusations that accuse the Arab Islamic culture of having holy verses that verify women inferiority. This attempt coincided with the growth of reactionary Salafi Islamic movements that call for both the inferiority of women and their status in the Islamic religion.

مدخل:

ترتبط ظاهرة ضرب الزوجات بمكانة كل من المرأة والرجل في الإسلام وبالتغيرات الجذرية التي طرأت على مكانتهما قبل ظهور الإسلام. ولذلك، فان معالجة ظاهرة ضرب الزوجات تبقى منتقصة إذا تم عزلها عن سياقها التاريخي–الاجتماعي وتم التعامل معها فقط من خلال النصوص الدينية.

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

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

وتظهر الدراسة الحالية 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 إجتماعية هامة مثل حق إختيار الزوج وحق الطلاق منه.

تأتي هذه الدراسة لرصد المواقف المجتمعية في الضفة الغربية لدى البعض من النساء ورجال الدين من ما ورد في نص آية القوامة– الآية التي تقر بقوامة الرجال على النساء– من خلال رصد وتحليل الدراسة لفهم وتفسير المبحوثين للمفاهيم المختلفة الواردة في نص الآية، وصولاً إلى مواقفهم من النص القرآني المتعلق بالسماح بضرب النساء الوارد في ذات الآية. لما لهذه الآية من أهمية بالغة في تحديد معالم وشكل العلاقة بين

الجنسين وفقاً للرؤية الإسلامية، والتي ارتكزت عليها معظم التشريعات الدينية المقرة بعدم أهلية المرأة بكافة القضايا المجتمعية الجندرية المتعلقة بالأسرة، وقضايا الزواج.

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 البنيوية الاجتماعية والاقتصادية التي ترافقت مع نشأة الدين الإسلامي في شبه الجزيرة العربية، في كل من مدينتي مكة ويثرب قبل وبعد قدوم الإسلام. وهذا بدوره يشكل مرجعية تاريخية، تحليلية، سوسيولوجية للظروف التي جاء بها النص القرآني المقر بقوامة الرجال على النساء، والذي يسمح للأزواج بضرب النساء. كما وان هذه الدراسة ستقدم رؤية نقدية للأدبيات والأطروحات التحليلية التي تعرضت لرصد واقع المرأة في المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام وبعده، لدى باحثين وباحثات مختلفين\ات في توجهاتهم ومناهجهم البحثية.

تم وضع ظاهرة ضرب الزوجات في الإسلام في سياق تاريخي–اجتماعي وتم توجيه النقد لطروحات الباحثين والباحثات من النسويين العرب، والذين 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.

ويرجع هذا الربط لكون المواقف الاجتماعية–الثقافية المختلفة والعلاقات الإنسانية مرتبطة بواقع البنية الاقتصادية–الاجتماعية، وتتغير وتتبدل بوتيرة اقل سرعة من التغيرات التي تحدث على البنية الاقتصادية الاجتماعية. ومن اجل فهم هذه المواقف، ستقدم هذه الدراسة مقاربة لنصوص إسلامية نسوية متباينة تناولت آية القوامة وظاهرة ضرب الزوجات. وهذا بدوره سيشكل مرجعية ضرورية من أجل فهم الخلفية الثقافية والدينية لمواقف المبحوثين تجاه نص آية القوامة.

مراجعة الأدبيات:

إن الاهتمام في موضوع العنف ضد المرأة، بدأ عالميا بالظهور في السبعينيات والثمانينيات، في مؤتمري المكسيك (1975) وكوبنهاجن (1980)، ومن ثم في مؤتمر المرأة الذي أقيم في نيروبي، والذي أوضح أن العنف ضد المرأة هو من أهم معوقات السلام والتنمية والمساواة[1]. وقد تجلى هذا الاهتمام عند قيام الجمعية العامة للأمم المتحدة بتبني وثيقة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في عام 1993، والتي تعرض لأول مرة معايير أساسية للتعرف على ظاهرة العنف وأشكال العنف الموجه ضد النساء، كما وتشير إلى ضرورة اتخاذ الإجراءات اللازمة من أجل القضاء على العنف ضد المرأة[2]. 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 انتهاكا صارخا لحقوقها الإنسانية الأساسية" [3].

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 35 دولة، تبين أن ما بين ربع ونصف النساء اللواتي شملهن التقرير في هذه الدول قد تعرضن للعنف الجسدي من قبل الزوج[4]. وتفيد دراسة للأمم المتحدة حول نساء العالم في العام 2000 بتعرض امرأة للضرب على يد زوجها أو شريكها كل 15 ثانية[5]. كما وتفيد الإحصائيات أن إمرأة من بين كل ثلاث نساء في العالم تتعرض

---

[1] . تادرس، مارلين. ***نساء بلا قلوب رجال بلا قلوب، العنف ضد المرأة في مصر.*** تقرير حول العنف المنزلي في منطقة منشـــاة ناصـــر، (مصر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان،1997)، ص4.

[2] . الروكاني، خديجة، ودامية بنخويا، ونجاة الكص، والحسين الملكي، وعائشة لخماس، والسعدية وضاح، وأسماء الغيام، ونجية الـــودالي، ومولاي رشيد عبد الرازق، وملكية بن راضي، وعبد الوهاب لمريني . ***العنف ضد النساء من خلال القانون.*** أعمال موائد مستديرة. (الدار البيضاء\المغرب: الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء، 2003)، ص86.

[3] . سنيورة، رندة وريم عبد الهادي. ***العنف ضد المرأة ظاهرة عامة أم خاصة.*** (فلسطين\الرام : مؤسسة الحق،1994)، كما جـــاء فـــي: المصري، إبراهيم. ***العنف ضد المرأة، دراسة تحليلية.*** (فلسطين\رام الله: جمعية المرأة العاملة، 2000)، ص15.

[4] . Heise,Lori L. Violence Against Women: the Hidden Burden. Draft report prepared for the WorId Bank, World Id Bank Discussion Series. (1994) .
كما جاء في : تادريس، مصدر تم ذكره سابقا، ص 4.

[5] . **تقرير للأمم المتحدة حول نساء العالم 2000**، من الموقع الالكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ: 17\8\2010
UNIFEM – http://www.unifem.org/

للضرب، وهذا ما جاء به الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون في إحصائيات مأخوذة من حملة عالمية انطلقت في العام 2008 تحت عنوان "يونايت" من اجل إنهاء العنف ضد النساء[6].

وفي الولايات المتحدة على سبيل المثال هنالك أربعة ملايين حالة عنف ضد النساء تصل إلى مراكز الشرطة سنوياً، و4 ألاف امرأة تقتل سنويا على يد أحد أفراد عائلتها[7]. كما وتفيد الإحصائيات أن 95% من ضحايا العنف في فرنسا من النساء، وأن 51% منهن تعرضن للعنف من قبل الزوج، وتستمر الإحصائيات في فرنسا سنوياً في إعطاء رقم لا يقل عن مليوني امرأة تتعرض للضرب سنوياً، وان 92% من عمليات الضرب بين الأزواج تقع في المدن [8]. وفي مصر تتعرض إمرأة واحدة من كل ثلاث نساء للضرب من قبل الزوج مرة واحدة على الأقل منذ زواجهن، و69.1% من النساء في مصر يتعرضن للضرب في حالة رفضهن معاشرة الزوج، و69.1% يتم ضربهن إذا تحدثن مع الزوج بلهجة لا تعجبه، وقد اعتمد هذا البحث على 7000 زوجة في الريف والحضر في مصر[9]. وفي الأردن 47% من النساء يتعرضن للضرب بصورة دائمة[10]. وفي اليمن تبين إحدى الدراسات الميدانية التي أجريت في مدينة عدن، أن أكثر أشكال العنف العائلي انتشاراً هو العنف الجسدي، ومن نتائج هذه الدراسة: 76.4% من النساء

---

[6] . الرمادي، محمد. " **العنف ضد النساء** ". (2010) . نقلا عن الرابط الالكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ 15\8\2010
http://www.jablah.com/modules/news/article.php?storyid=5928

[7] . National Coalition Against Domestic Violence,March1994

كما جاءت في:المصري، إبراهيم. ***العنف ضد المرأة، دراسة تحليلية.*** **(**فلسطين\ رام الله: جمعية المرأة العاملة،2000**)**، ص14.

[8] . أبو مطر، أحمد. "**الأرقام تتكلم حول العنف ضد المرأة**". (2004). نقلا عن الصحيفة الالكترونية: **الحوار المتمدن**، العدد 860، 10\06\2004 على الرابط الالكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ 22\5\2010
http://www.ahewar.org/debat/show.art

[9] . عاصي، أمين جمعة. "**في ظل العولمة الأمريكية " العنف في العالم ": اغتصاب، قتل، تدمير النفس، لجوء وتشرد، رعب ودمار**". (2008). نقلا عن الرابط الالكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ 22\5\2010
http://nesasy.org/content/view/6135/97/1/1/

Syrian Women Observatory:: SWO

[10] . المصدر ذاته.

المعنفات اللائي تم إجراء الدراسة عليهن تعرضن للضرب باليد، فيما تعرضت 23.6% منهن للضرب بالعصي وأدوات منزلية[11].

تعرف ظاهرة ضرب الزوجات من قبل أزواجهن (عنف الشريك الحميم) Intimate Partner Violence (IPV)؛ على أنها جزء من ظاهرة العنف الأسري بل احد أشكال العنف الأسري أو المنزلي الموجه للمرأة، والذي 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 وكفء في العائلة، أو يحولها إلى وسيلة أو أداة لتحقيق أفراد العائلة الذكور[12].

وبالنسبة لانتشار هذه الظاهرة في المجتمع الفلسطيني، فإن مسح العنف الأسري في الأراضي الفلسطينية 2006 يفيد بأنه خلال عام 2005 تعرضت 23% من النساء اللواتي سبق لهن الزواج في الأراضي الفلسطينية للعنف الجسدي، و40.7% منهن أفدن بتعرضهن له أكثر من 3 مرات، و4.2% أفدن بممارسة العنف الجسدي ضد أزواجهن ولو لمرة واحدة خلال العام 2005. وتفيد الدراسة أيضا أنه 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 [13].

---

[11] . عادل الشرجبي، أستاذ علم الاجتماع المشارك بجامعة صنعاء، ورقة قدمت إلى المؤتمر الوطني اليمني الأول لمناهضة العنف ضد المرأة\2004، بعنوان: "**العنف العائلي ضد المرأة، تحليل لعلاقات النوع الاجتماعي في المجال الخاص**"، ص10. كما جاءت في: معين عبد الباري قاسم، العنف الأسري في اليمن: مدينة عدن نموذجاً، دراسة غير منشورة، ص13.

[12] . المصدر ذاته، ص3.

[13] . الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. ***العنف الأسري في الأراضي الفلسطينية – دراسة تحليلية*** . (فلسطين\ رام الله: 2006)، ص48.

وفي بحثين مختلفين قام بهما محمد الحاج يحيى (1997، 1999) في فلسطين[14]، "شملا 425 امرأة متزوجة و489 رجلا من مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة، بهدف التعرف على: "آراء ومفاهيم الرجال والنساء الفلسطينيين نحو مشكلة الاعتداء على الزوجات، تبين أن 47% من الرجال و35% من النساء يؤيدون ضرب الزوج لزوجته إذا لم تطعه، وأن 49% من الرجال و43% من النساء يتهمون الزوجة بأنها المسؤولة الوحيدة عن اعتداء زوجها عليها، وأنه من المؤكد أنها فعلت شيئا ما استفزت به زوجها"[15] .

وفي دراسة قام بها مروان خواجا (2007) في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في الأردن حول مواقف الرجال والنساء من ضرب الزوجات[16]، مستخدما فيها أداة قياس تعرض 8 حالات افتراضية من الممكن أن يراها المبحوثون أنها تبرر ضرب الزوجات، جاءت النتائج كما يلي: 60.1% من الرجال يؤيدون ضرب الزوجات على الأقل في حالة واحدة من الحالات الافتراضية الثمانية، وبالنسبة للنساء 61.8% يؤيدن ضرب الزوجات أيضا على الأقل في حالة واحدة من الحالات الافتراضية الثمانية. وقد وجد خواجا أن تأييد النساء لضرب الزوجات جاء مرتبطا بكونهم ضحايا للعنف من قبل الشريك الحميم IPV ، وهذا يعني أن النساء الضحية لهذا العنف أكثر قبولا 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 لعدد من العوامل الديموغرافية والاجتماعية. أما بالنسبة للرجال، فان تأييدهم لضرب الزوجات جاء مرتبطاً بعدة عوامل، أهمها تاريخ الرجل من ضرب الزوجات (Men's previousexperience of abuse)، والعمر، والمشاركة في قوة العمل، ونظرة الرجل إلى استقلالية المرأة.

---

[14] . الحاج يحيى(1999)

Alhaj, Yahia.(1999). **Wife Abuse and Battering** In the West Bank and Gaza: Result of Two National Surveys. Ramallah\Palestine, Bisan Center For Research and Development

[15] . المصري، إبراهيم، مصدر تم ذكره سابقا، ص6.

[16] . خواجا، مروان. (2007)

Khawaja,marwan and others, "**Attitudes of Men and Women Towards Wife Beating "**Findings From Palestinian Refugee Camps in Jordan, (J Fam Viol 2008) Springer Science.

وقد أوضح خواجا 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. وأخيرا استنتج خواجا في تحليله للنتائج أن قيم النظام البطرياركي 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" [17]. ثم يستطرد خواجا فيقول أن النساء في المجتمعات البطريركية يتقبلن ضرب الزوجات أكثر من الرجال، بعكس المجتمعات الغربية التي يتقبل فيها الرجال ضرب الزوجات أكثر من النساء. ويدعي خواجا 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 خواجا في هذا الطرح، إذ أوردت رندة سنيورة أن دراسات الحاج يحيى تشير إلى:

> أن الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني تعزز لدى كل من الرجل والمرأة معا توجها نحو "تبرير" قضية ضرب الزوجات، خاصة في بعض الحالات، ومن ضمنها عدم الطاعة، عدم احترام الزوج وتحدي "رجولته"، زنا الزوجة...الخ. ويتضح أن مواقف وتوجهات النساء والرجال في المجتمع الفلسطيني تتجه أيضا نحو لوم الزوجة وتحميلها المسؤولية واعتبارها المسبب لعنف الزوج، إما بسبب تحديها له، أو استفزازها له، أو لعدم القيام بواجباتها، وغيرها من التبريرات[18].

---

[17] . خواجا، المصدر ذاته،

[18] . 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، 2001)، ص215.

وبهذا الاتجاه تعلق الباحثة رنده 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 مرتبه أدنى من الرجل" [19].

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

أما بالنسبة لموقف الرجال من ضرب الزوجات، فقد أظهرت دراسة خواجا أن هذا الموقف يتأثر بموقفهم من استقلالية المرأة كمؤشر لمستوى البطرياركية عند الفرد، أي أن الرجال الأقل دعما لاستقلالية المرأة هم أكثر قبولا 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، والذي لم يكن العامل الأكثر تأثيرا على قبولهم لضرب الزوجات، هو الذي يقيس المعايير والقيم البطرياركية، وهو الذي يوضح أن سبب تأييد الرجال لضرب الزوجات هو الثقافة الذكورية وقيم المجتمع البطرياركي كما جاء في مناقشة خواجا للنتائج؟ .

---

[19] . سنيورة، المصدر ذاته. نفس الصفحة.

أنا لا أدعي أن مواقف الرجال والنساء من قضية ضرب الزوجات لا تتأثر بالثقافة المحيطة، ولكن مثل هذا الادعاء 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 تمارَس فيها الثقافة والعادات والتقاليد[20].

إن ما يلفت النظر أيضا في دراسة خواجا هو أن نتيجة الدراسة توضح أن 60.1% من الرجال و61.8% من النساء يؤيدون ضرب الزوجات على الأقل في حالة واحدة من الحالات الثماني الافتراضية في الدراسة، إلا أن الباحث يتغاضى عن الحقيقة الهامة الأخرى التي يمكن أن تــُقرأ في هذه الإحصائيات، ألا وهي أن 40% و39% من الرجال والنساء لا يؤيدون ضرب الزوجات، وهذه حقيقة أستنتج منها أن مجتمع الدراسة هو مجتمع انتقالي وشبه بطرياركي. لان الدراسة تظهر أن أكثر من ثلث المبحوثين لا يؤيدون ضرب الزوجات لأي سبب كان.

وبناء على هذا نجد أن 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، وخصوصاً أن الباحث خواجا يجد أن الدين الإسلامي، من أهم الروافد الأساسية للثقافة البطرياركية في المجتمع العربي الإسلامي.

وفي هذا الاتجاه يتطرق البعض من الباحثين إلى قيام الإسلام بتعزيز العنف ضد المرأة، وتعزيز البنية البطرياركية في المجتمع العربي الإسلامي، من خلال ذكرهم لنص آية القوامة، الذي ورد في الآية 34، من سورة النساء:" **((الرجال قوامون على النساء. بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، واللاتي تخافون نشوزهن**

---

[20] . في هذا الاتجاه يتفق الباحث أحمد جابر مع إبراهيم مكاوي :" "بأنه من غير المنطقي التطرق إلى ومناقشة القمــع الاجتمــاعي للمرأة خارج سياق قمعها القومي والطبقي بصفتها تنتمي لشعب مستعمر [الحديث هنا عــن المــرأة الفلســطينية]". مكــاوي، إبراهيم. "**جدلية الوطني والنسوي في نضال المرأة الفلسطينية**". مجلة كنعان. عدد109. نيسان 2002. كما جاء في: جــابر، احمد. ***بيان من اجل المرأة الفلسطينية ضد العنف والتمييز.*** (فلسطين\البيرة: مؤسسة لجان العمل الصحي، 2007)، ص16.

فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علياً كبيرا)).

فقد جاء في دراسة تحليلية حول العنف ضد المرأة، قام بها الباحث إبراهيم المصري: "أن الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني هي ثقافة عربية إسلامية، وبالتالي فان الكشف عن النظرة السائدة تجاه المرأة في الفكر الإسلامي هي مهمة أساسية من أجل فهم المكانة التي تحظى بها المرأة في المجتمع"[21]. 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 انه يعود إلى ذكر بعض النصوص الدينية التي تشير –وفقا 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 بالإضافة إلى شرعيته الثقافية المترسخة شرعية دينية مقدسة وروحانية يكون نقاشها في الكثير من الأحيان بمثابة خروج عن المقبول" [22].

إن هذه الأطروحة ستناقش فهم النساء ورجال الدين والمفكرين الإسلاميين للقوامة، فهل يعني هذا النص فعلا أسبقية وأفضلية الرجل 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 عليها هذه الدراسة.

بالإضافة إلى ذلك تشير دراسة المصري إلى أن نص آية القوامة يشير بشكل صريح إلى الأمر بضرب المرأة في حالة عدم طاعتها للرجل. فهل فعلا تتفق المرجعيات الدينية بان النص المقدس يبيح ويسمح بضرب الزوجة إذا لم تطع زوجها؟، وما هي هذه الطاعة التي تستحق التأديب من قبل الزوج؟.

---

[21] . المصري، إبراهيم، مصدر تم ذكره سابقا، ص29.

[22] . المصري، إبراهيم، المصدر ذاته، ص30.

وبما أن الدين الإسلامي يشكل أحد الروافد الأساسية للثقافة العربية والفلسطينية، والرافد الأساسي لقانون الأحوال الشخصية في المجتمع الفلسطيني، وجدت انه 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، وحق الرجل في تأديب زوجته إذا لم تطعه، وحق الرجل في ضرب زوجته، والأسباب التي تستدعي الضرب والتأديب. بالإضافة إلى الإجابة على التساؤل التالي: هل يمنح الإسلام صفة القداسة على حق الرجل بضرب زوجته؟.

وسأتعرض في هذه الدراسة كذلك لموقف النساء ورجال الدين من الفتوى الإسلامية التي أثارت خلافاً كبيراً بين الفقهاء المسلمين عام 2008، والتي تجيز للنساء ضرب أزواجهن إذا تعرضن للضرب من قبلهم. وكان مَن 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 [23]. كما ورحب الأزهر بهذه الفتوى، إذ ورد في صحيفة المصري اليوم: "وفيما يتعلق بفتوى الضرب رحب رئيس لجنة الفتوى في الأزهر، الشيخ عبد الحميد الأطرش، بفتوتين، سعودية وتركية، تبيحان ضرب الزوجة لزوجها دفاعا عن النفس في حالات العنف الأسري"[24] . وأضاف الشيخ الأطرش أن لكل إنسان الحق أن يدافع عن نفسه ولا فرق في ذلك بين رجل وامرأة لان الناس متساوون أمام الله[25].

ويرى 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

---

[23] . فؤاد، ميسون. "**ضرب الزوجة لزوجها مباح ...ولا عزاء للرجال** ". (2008). الكويت، صحيفة القبس اليومية، العدد 12937، الخميس 4 يونيو، 10\2009.

[24] . **صحيفة المصري اليوم**. (الاثنين 27-10-2008). القاهرة، مؤسسة المصري اليوم للصحافة والنشر.

[25] . **صحيفة المصري اليوم**، المصدر السابق الذكر.

عن نفسها وأن تبادل عنف زوجها بعنف مثله دفاعاً عن النفس، لأن المرأة والرجل متساويان في الحقوق والواجبات فالمرأة كالرجل في نظر الإسلام تماما. لقول الله تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن" [26].

ولكن في نفس الوقت الذي رحب فيه الأزهر بهذه الفتوى، تم 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 تؤدبه[27].

كما ورفض الدكتور مصطفى الشكعة – عضو مجمع البحوث الإسلامية– هذه الفتوى قائلاً إنها "مدمرة للبنيان الأُسَرِي في الإسلام، واستبدال المودة والرحمة، التي جاء بها الإسلام، بالعنف والضرب،...، إن شريعة الإسلام لم تُبِحْ للزوج ضرب زوجته إلا ضرباً معنوياً للتأديب، وإلا تحول الأمر إلى عدوان على الحياة، وهذا يرفضه الإسلام"[28].

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

ولان الدراسة تهدف إلى التعرف على مواقف النساء ورجال الدين من ضرب الزوجات، ولان هذا له علاقة مباشرة بالنص القرآني بالتحديد بآية القوامة، التي تشير إلى

---

[26] . **صحيفة الشرق الأوسط**. (الأربعاء 29\10\2008). لندن، العدد 10928، تحت عنوان جدل بين علماء الأزهر حول فتوى تبيح للزوجة ضرب زوجها.

[27] . مستوفي، سليمان. (2008). "**فتوى سعودية تبيح للزوجة ضرب زوجها**". 30 تشرين أول نقلا عن الرابط الالكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ 2\6\2010.
http://drsjm.maktoobblog.com/1408378/%D9%81%D8%AA%D9%88%D9%8A

[28] . **صحيفة الشرق الأوسط**. (الأربعاء 29\10\2008). لندن، العدد 10928، تحت عنوان جدل بين علماء الأزهر حول فتوى تبيح للزوجة ضرب زوجها.

ضرب الزوجات في حالة النشوز، وجدت انه 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 وبعد قدوم الدين الإسلامي.

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:1993، خديجة الصبار:1999، زينب رضوان:2004، هيثم مناع:2004)، وبالتأكيد العديد من المفكرون الإسلاميون، مثل: (إبراهيم الجمل:1997، محمد عوض:2000)[29]. والبعض الآخر من الباحثين أشار إلى المكانة المتميزة للمرأة قبل قدوم الإسلام، والتي قام الإسلام بانتزاعها منها، مثل (منصور فهمي:1913-1997، ليلى احمد:1999، مروان العلان:2008).

وآخرون وفقوا في تقديم تحليل اقتصادي لكلا المجتمعين، لكن دون ربط هذا الواقع الاقتصادي بالعلاقات الإنسانية، والمواقف الثقافية المختلفة في كلا المجتمعين، (ليلى احمد:1999، مروان العلان: 2008،). بل تحدث 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 وجدت انه من الضروي العودة لرصد أوضاع المرأة في المجتمع قبل قدوم الإسلام وبعده، بالإضافة 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.

---

[29]. وذلك لان الإسلام كدين بنصوصه المقدسة، اعتبر أن الدين إنما جاء ليخرج الناس من ظلمات زمن الجاهلية إلى النور. احمـــد، عوض محمد. ***موسوعة المرأة المسلمة***. (الأردن\عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع: 2000). الجمل، إبراهيم محمد. ***منهاج شامل لحياة النساء في الدنيا والآخرة***. (بيروت: دار الجيل، 1997).

وهذا الرصد التاريخي يأتي على درجة من الأهمية، لتحليل وفهم الموقف الإسلامي من ظاهرة ضرب الزوجات، وخصوصاً الموقف الديني من الآية المقرة بقوامة الرجل على المرأة والتي 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 وبعد الإسلام، مع التدقيق في موضوع ضرب النساء، وربطه بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، خصوصاً في مدينة يثرب، المدينة المنورة والتي تعد العاصمة السياسية الأولى للإسلام. فقد توصلت في دراستي إلى وجود اختلاف في السياق الاقتصادي والاجتماعي، بين كل من مجتمعي مدينة يثرب و مدينة مكة، والذي أدى إلى اختلاف العادات والتقاليد في كلا المجتمعين، بالإضافة إلى اختلاف العلاقات الإنسانية بين الرجال والنساء فيهما. والذي انعكس بدوره على الدعوة الإسلامية نفسها وعلى النصوص الدينية فيها، والتي 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، والتي 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.

فانا لا أؤيد تلك الأطروحات التي تعامل بها المفكرون والمفكرات والباحثون والباحثات، مع مكانة المرأة قبل الإسلام بشكل مطلق، بالقول بان مكانة المرأة قبل الإسلام كانت متدنية ومهينة، وبأن الإسلام هو من أعطى المرأة حقوقها، بعد أن كانت مفقودة في

زمن "الجاهلية". وليس صحيح كذلك القول بأن 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 من الممارسات التي كانت سائدة قبل الإسلام، لخدمة أطروحته متجاهلاً الممارسات الأخرى، ومتجاهلاً أحياناً السياق الاقتصادي والثقافي الذي ظهرت به تلك الممارسة.

وهذه الدراسة ستوضح أن قدوم الإسلام، والممارسات التي فرضها الإسلام لاحقاً، ما هي إلا انعكاس وتوافق مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في تلك الفترة، ليس إلا. كما أنّ هذه الدراسة ستظهر اختلاف طرح بعض المفكرين والمفكرات حول الخلفية التاريخية لنشوء الإسلام، حيث أن بعض هؤلاء المفكرون يهملون 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 المرنيسي:1993، خديجة الصبار:1999، وزينب رضوان:2004).

وبالتالي أنا اتفق مع نصر حامد أبو زيد، في نقده للخطاب الديني، بأن الباحث يجب أن يتحرر من سلطة النصوص، أي التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضفيها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها[30]. 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"[31]. وهذا هو أحد أهداف هذه الدراسة بتقديم قراءة نقدية، للتأويلات المختلفة التي رصدت مكانة المرأة قبل وبعد الإسلام تاريخيا.

وأضيف بأن تحليل هذه الدراسة للمنشأ التاريخي للإسلام ولواقع المرأة، سيحتوي على مقارنة نقدية لما قدمه الباحثون\ات والمفكرون\ات العرب، حول مكانة المرأة في

---

[30] .أبو زيد، نصر حامد. ***نقد الخطاب الديني***. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003)، ص22.

[31] . العالم، محمود أمين، مجلة القاهرة، العدد 127، يونيه، 1993، ص14.

الإسلام، مراعية وضوح التعبيرات والمفاهيم المستخدمة في الدراسة قدر الإمكان، بحيث تصبح الدراسة قابلة للفهم لمن لا يمتلك أية معرفة عن منشأ الظاهرة الإسلامية.

وختاماً لهذا الجزء من الدراسة، اتفق مع المفكرة النسوية نوال السعداوي بقولها:

> لقد شعرت بالأسى والحزن لان اغلب البحوث في بلادنا أصبحت بهذا الشكل الغريب، غير المفهوم، حتى للباحثين أنفسهم، كأنما هدف البحث هو التفاخر 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[32].

منهجية الدراسة السوسيولوجية التاريخية:

تعتمد هذه الدراسة على منهجية سوسيولوجية تحليلية نقدية تاريخية مقارنة من حيث محاولتها مقاربة وتحليل نصوص إسلامية نسوية متباينة تناولت آية القوامة وظاهرة ضرب الزوجات. وهي أيضاً إجتماعية – تاريخية لكونها ركزت على الأبعاد الاجتماعية، الاقتصادية، والطبقية لفترة نشأة الإسلام.

أهداف الدراسة السوسيولوجية التاريخية:

1. محاولة كشف وجود أو عدم وجود توافق في الممارسات الإسلامية مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في فترة نزول آية القوامة.
2. إظهار ما كتبه المفكرون\ات العرب من النسويين\ات الإسلاميين\ات عن واقع المرأة العربية في الإسلام، والذين أحجموا عن وضع ذلك ضمن سياق اقتصادي–اجتماعي كان سائداً في مجتمع مدينة مكة ومجتمع مدينة يثرب.

---

[32] . السعداوي، نوال، وهبة رؤوف. ***المرأة والدين والأخلاق***. (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص222. وقد أوردت الباحثة السعداوي هذا النص في نقدها لما قدمته النسوية الإسلامية هبة عزت رؤوف، والتي تستخدم أسئلة مجتمعية طرحها احد رجالات 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.

3. محاولة الكشف عن علاقة الإسلام بكلا النظامين الأبوي والأمومي السائدين في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.
4. الكشف عن موقف النبي محمد (ص) شخصياً من ضرب الزوجات، وربط ذلك الموقف بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية الموجودة في تلك الحقبة التاريخية.

الفصل الأول:

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

يعالج هذا الفصل عدد من الموضوعات التي تشكل مع بعضها خلفية تاريخية لموضوع الأطروحة. ويتناول الفصل في البداية البنية الاقتصادية–الاجتماعية التي كانت سائدة قبل الإسلام في مجتمع شبه الجزيرة العربية. ثم يتناول الفصل ما كان سائدا قبل الإسلام من بنى اقتصاد واجتماعية في كل من مدينتي مكة ويثرب. كما وسيعالج هذا الفصل مكانة ودور المرأة قبل الإسلام في كلا المجتمعين المكي واليثربي، بتنوعاتهما وتباياناتهما، 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 ضروريان من اجل 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) القريشي النسب حوالي عام 571م [33]، في مدينة مكة، ونشأ فيها. فقد ولد يتيم الأب، وكان قد فقد أمه وهو في سن مبكرة، فعاش عند جده عبد المطلب[34]، إلى أن توفي جده وهو في الثامنة من العمر، ثم عاش في كنف عمه أبي

---

[33] نقلا عن:

http://ar.wikipedia.org/wiki

[34]. 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 الحجـــاج والزائـــرين وعـــابري السبيل وكانوا يلقبونه بمطعم الإنس والوحش والطير. نقلا عن:

http://ar.wikipedia.org/wiki

طالب[35]، وأثناء ذلك كان يرعى للناس مواشيهم، وقد وصف في الفترة التي سبقت الإسلام بأنه الصادق والأمين[36].

في عمر الخامسة والعشرين تغيرت حياة النبي محمد (ص) بسبب زواجه من السيدة خديجة بنت خويلد عام 595م، وأود التنويه إلى ضرورة التوقف عند هذه الشخصية النسائية المهمة في حياة النبي محمد (ص)، لما تقدمه من تصور لأوضاع المرأة قبل الإسلام وفي أثناء نشأة الإسلام. إذ كانت السيدة خديجة بنت خويلد في عمر الأربعين عند زواجها منه، كما أنها أرملة ثرية[37]، ذات نسب مرموق فهي تنتسب إلى إحدى عشائر قريش التي تسمى "قريش البطاح"[38]. وهي شخصية نسائية معروفة بعملها بالتجارة خصوصاً 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"[39].

كما أنها تزوجت مرتين قبل النبي محمد (ص)[40]. 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

---

35 . أبي طالب: عم النبي محمد، وقد خلف أباه عبد المطلب في المكانة والوجاهة ، كونه كان احد سادة قبيلة قريش، ولكن ضيق حالته المادية جعلته يوكل مهمة السقاية إلى أخيه العباس عم النبي محمد لما كان له من ثراء واسع.

36 . مناع. هيثم، ***الإسلام وحقوق المرأة، مبادرات فكرية 17***. (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2004)، ص 31.

37 . ، فهمي، منصور ***أحوال المرأة في الإسلام***. ترجمة رفيدة مقدادي. (ألمانياكولونيا: منشورات الجمل، 1997). كتب الكاتب بحثه عام 1913، ص25.

38 . العلان، مروان. ***موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري في فترة الإسلام المبكر***، أطروحة ماجستير تم مناقشتها في جامعة بيرزيت بإشراف د. محسن يوسف، عام 2008 (برنامج التاريخ العربي المعاصر) . ص72 .

39 . دلو، برهان الدين. ***جزيرة العرب قبل الإسلام، التاريخ الاقتصادي. الاجتماعي. الثقافي. والسياسي***. (بيروت: دار الفارابي، 2004، الطبعة الثانية) ص146. العلان. مصدر تم ذكره سابقا ص 72. ، نقلا عن كتب السيرة المشهورة ، ابن سعد، محمد بن سعد منيع البصري. الطبقات الكبرى . تحقيق محمد عبد القادر عطا. ط2(بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) الجزء 8، ص16. و نقلا عن ابن هشام، أبو محمد عبد الملك . السيرة النبوية. (القاهرة : دار الفجر للتراث، 2004) ج 1، ص 199. ونقلا عن الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك ومن كان في زمن كل منهم. ط2، (بيروت: دار الفكر، 2002) ج2، ص280.

40 . تزوجت خديجة رجلان من أشراف وسادة العرب أبي هالة بن وزارة التميمي، وعتيق بن عائد المخزومي، الصبار، خديجة. ***المرأة والإسلام***. (المغربالبنان: إفريقيا الشرق\1999)، ص10.

إنسان صاحب إمكانات وقدرات خاصة لذا أرسلت خديجة إليه تطلب منه الزواج"[41]. وكانت السيدة خديجة متعلمة فقد " قرأت الكتب القديمة واطلعت على تاريخ الأنبياء كما كانت على علم باسم جبريل"[42]. 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[43]، في اختلائهم بشعاب مكة، وحوادث أخرى تشير إلى وصوله إلى جرش والقدس وبصرى ولقائه الراهب بحيرا فيها[44].

إن وجود مثل هذه الشخصية القادرة، ما هو إلا دليل حي يشكك بالطرح الذي يصف المجتمعات قبل الإسلام بالجاهلية والتخلف وإقصاء النساء كليا 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 على 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 (وأو الرجل) فقط عبر البناء الأسطوري والايدولوجي للأبوية، وان كان هذا البناء يؤثر بشكل حاسم كما يتأثر، بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي والمنظومة الاجتماعية السياسية"[45].

---

[41]. الجمل، إبراهيم محمد. ***حياة المرأة المسلمة منهاج شامل لحياة النساء في الدنيا والآخرة.*** (بيروت: دار الجيل، 1997)، ص45. وتتفق معه المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا،ص40. وأورد الحيدري، في كتابه الضلع الأعوج: " وربما كانت العصمة بيدها، فهي طلبت الزواج منه أولا، ولمنها رغبت فيه، لأنها رأت فيه ما كانت تحلم به كامرأة ذات نفوذ وحسب ونسب، وهو شكل بالنسبة إليها مشروعا اقتصاديا واجتماعيا، وربما سياسيا، لتعلو مكانتها به ومن خلاله لاحقا"، ص361.

[42]. المرنيسي، فاطمة. ***الحريم السياسي النبي والنساء.*** (دمشق: دار الحصاد، ط2، 1993)، ص 129. ويتفق معها العلان، مروان. مصدر تم ذكره سابقا، ص87.

[43]. الموحدون، أتباع النبي إبراهيم.

[44]. مناع، هيثم، مصدر تم ذكره سابقا، .ص31.

[45]. مناع، المصدر ذاته، ص 13.

ثانيا: 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 ليلى أحمد إلى تنوع المجتمعات، والأنماط الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل قدوم الإسلام[46]. بينما ترى الباحثة فاطمة المرنيسي أن مجتمع شبه الجزيرة العربية كان " مجتمعا عبودياً، ينقسم فيه الأفراد إلى صنفين: الأحرار والعبيد"[47]، فقد اعتبرت المرنيسي أن مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كان متجانساً، ومشتركاً بنمط اقتصادي واحد.

واعتمادا على أطروحات أخرى، (ليلى احمد:1999، برهان الدين دلو:2004)، نرى أن النمط العبودي لم يتشكل كنمط سائد ووحيد في أرجاء الجزيرة العربية، بل على العكس لقد شكل مجتمع الجزيرة العربية خليطاً لعدة أنماط اقتصادية، 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 تأثر كل من النمطين الزراعي والتجاري، بالدور البارز لنمط البداوة والحضور الواضح للقبيلة والغزو، والذي 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 أن 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 أرضا خضراء غنية بالماء والحيوان

---

[46] . احمد، ليلى . ***المرأة والجنوسة في الإسلام. الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة***. ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص46.

[47]. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص19.

والنبات"[48]. ويبدو أن قلة الموارد في شبه الجزيرة العربية، لم تمكن مجتمع الجزيرة العربية من الانتقال إلى الملكية الخاصة[49]. لذا فان 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 [50]*. 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 قحط موارد الحياة بالسلب والنهب والغنائم غزواً أو مصادرة (بقطع الطريق) "[51]. 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، والذي 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.

---

[48] . وات مونكومري، ***البدو***، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981) ص11. كما جاء في الحيدري، إبراهيم. ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب***.(بيروت: دار الساقي، 2003) ، ص 239. وتجد هذا عند المناع نفس المصدر، ص17.

[49] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص17.

[50] * حضارات سبا ومعين وحمير التي انهار آخرها بسبب انهيار سد مأرب.

[51] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص18.

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 اجل التأكيد على قيم الانتماء للقبيلة، فيقول، "لعبت الأسرة العربية دورها البنيوي 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"[52]. وبالتالي فقد تحكمت القبيلة في علاقات القرابة والزواج، والتي تعني تنظيم علاقات الرجال والنساء الجنسية، بما هو مسموح أو ممنوع وفقا 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 "[53]. ومحصلة هذا كله تؤكد وجود نمط البداوة المتمثل في الانتماء للجماعة عبر القبيلة أو العشيرة، متخذاً من الغزو أحد أهم مصادر الثروة، والذي أدى فيما بعد إلى تبلور الانقسام الطبقي بين الأحرار والعبيد، و ظهور النظام الهرمي التراتبي، الذي انقسم فيه أفراد المجتمع إلى ثلاث فئات : – (حرا\ 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[54].

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

---

[52] . خليل احمد خليل. ***المرأة العربية وقضايا التغيير، بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي.*** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1985)، ص25.

[53]. خليل، أحمد، المصدر ذاته، ص25.

[54] . خليل، احمد، المصدر ذاته، ص36.

العليا لرجل حر لا يمكن أن تعلق– إذ إنه يقتل في الحالة التي يؤخذ فيها أسيراً" [55]، كما اوردت المرنيسي، والمقصود هنا أن الرجال الأسرى في حالة الغزو كانوا يتعرضون للقتل من قبل الرجال المنتصرين. بالإضافة 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 ارستقراطية لم تلحقها الهزيمة ضمن قانون الغزو[56]. وبالتالي أضحت القبيلة، وقوانينها هي التركيبة الاجتماعية السياسية الحاضرة، في مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، وفقا 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[57]، والذي أدى إلى حدوث " تقسيم جديد للعمل، فانفصلت الحرفة عن الزراعة، وارتبط الإنتاج الصناعي بسوق التبادل، ونمت المدن وتحول العديد من القرى إلى حواضر مدنية"[58].

لقد أدى هذا التطور إلى تقسيم طبقي متطور عن السابق، والذي اعتمد على حياة الغزو المتعلقة بنمط البداوة، بالإضافة 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[59]. مما أدى

---

[55]. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص153.

[56]. المرنيسي، نفس المصدر، ص167.

[57] . مثل التوسع في استخدام أساليب الري الزراعي، دلو، برهان الدين. ***جزيرة العرب قبل الإسلام. التاريخ الاقتصادي. الاجتماعي. الثقافي. والسياسي.*** بيروت: دار الفارابي، 2004، ط2) ص69.

[58] . المصدر ذاته، نفس الصفحة. وقد انقسمت القبائل في شبه الجزيرة العربية حسب نوع العمل إلى ثلاث أقسام: أولا: قبائل بدوية متجولة في المناطق الصحراوية، عاشت على تربية المواشي، ثانيا: قبائل فلاحية مستقرة في الواحات والقرى الجبلية مارست الزراعة، ثالثا: 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، ص71.

[59] . وهنا تورد كتب التاريخ أن بعض أفراد الطبقة العليا من التجار قاموا بشراء الأراضي الزراعية، واستثمارها من خلال ما يملكونه من عبيد بالإضافة إلى تعاقدهم مع فقراء القبائل الفلاحين. دلو، المصدر ذاته، ص72.

إلى انقسام أفراد القبيلة نفسها إلى أثرياء وفقراء إضافة إلى الانقسام السابق بين الأحرار والعبيد.

ومن أهم الحواضر التجارية والزراعية، التي شهدت إرهاصات هذا التغيير، هما مدينتي 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، لان كلاهما تشكلان مهد الديانة الإسلامية، ومهد الآيات القرآنية التي جاءت لتنظيم علاقات النساء بالرجال في كلا المجتمعين.

ثالثا: البنية الاقتصادية في مجتمع مدينتي مكة ويثرب و شكل الملكية.

اكتسبت مدينة مكة، المدينة غير الزراعية، أهميتها في الجزيرة العربية كونها مركز دينيا لبقية القبائل الوثنية في شبه الجزيرة العربية، إذ كانت مدينة مكة مقصد حجيج هذه القبائل، ويدل على ذلك احتواء الكعبة فيها على 360 صنماً[60]. وترافقت أهميتها الدينية مع أهميتها الاقتصادية، لأنها أصبحت مركز التجارة الأهم في شبه الجزيرة العربية، وذلك وفقاً للأسباب المعروفة، المتمثلة بالانحسار الحبشي عن الجزيرة[61]، وفشل أبرهة الأشرم في حملته الاقتصادية والسياسية، واحتدام الصراع بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية[62]. بالإضافة إلى "انهيار المراكز الأخرى كالبتراء وتدمر، وتوقف الطريق التجاري بين الهند والشام عبر طريق البصرة"[63]. إذن بسبب الاستقرار السياسي، أصبحت مدينة مكة المركز الأهم للتجارة الدولية بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب. مما أدى إلى إفراز نمط إنتاجي يعتمد على التبادل السلعي التجاري والنقدي، مترافقاً مع نمط البداوة الذي كان موجوداً في هذه المدينة.

---

[60] . كما ورد في الموسوعة الحرة: http://llar.wikipedia.org

[61] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص69. تم طرد الأحباش من اليمن عام 575م.

[62] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص20-21.

[63] . العلان، مروان. مصدر تم ذكره سابقا، ص41.

إن إنتعاش التجارة في المجتمع المكي، وإنتعاش التبادل النقدي السلعي فيها، مهد لتبلور الملكية الخاصة، ونشأتها في هذا المجتمع. بالإضافة إلى تصاعد مفهوم التفرد مقابل مفهوم الجماعة القبلية، ويظهر هذا جلياً من خلال امتلاك الأفراد المكيين أراضٍ زراعية في مدينة مجاورة تسمى بالطائف، والتي تعيش فيها قبائل بدوية تعتمد على الزراعة[64]. فقد اشتهرت مدينة الطائف المجاورة لمكة بخصوبة أراضيها الزراعية، وفي هذا الاتجاه أوردت المرنيسي نقلا عن الطبري، أن "كل ثمار مكة تأتي من الطائف التي تنتج كل أنواع فواكه الدنيا. وكل واحد من أهل مكة يمتلك في الطائف كرماً أو حديقة"[65]. وفي نفس الاتجاه أضاف الباحث برهان الدين دلو أن مدينة الطائف كانت تبيع منتجاتها الزراعية لمدينة مكة، بسبب فائض الإنتاج الذي استدعى المكيين إلى استثمار أموالهم وعبيدهم في أراضيها[66].

بالإضافة إلى ذلك فقد اشتهرت الطائف قديماً بحروبها مع مكة، وتنافسهما الاقتصادي البالغ في القدم، عبر صراعات حادة أطلق عليها أيام الفجار. واورد الباحث يوسف شلحت في هذا الاتجاه "أن النبي محمد شارك في أحد تلك الأيام وهو لا يزال فتى"[67]. وانتهى هذا الصراع بين المدينتين لصالح مدينة مكة التجارية، وأصبحت الطائف تابعة اقتصادياً لمدينة مكة، كونها أصبحت مركز إنتاج زراعي يعتمد عليه المكييون في تجارتهم. بالإضافة إلى تبعية الطائف الدينية لمدينة مكة حالها كحال بقية المدن والقبائل البدوية التابعة دينياً لمكة. ويضيف الباحث دلّو "واقترن اسمها بمكة، وكانتا تسميان ب (القريتين) كما عرفتا (بالمكتين)"[68].

---

[64] . أطلق عليها برهان الدين دلو لفظ قبائل متحضرة، وكان منها قبائل ثقيف، وجماعات من حمير وهوازان والاوس والخزرج ومزينة وجهينة وقريش ويهود وروم، اشتركت جميعها في ممارسة الزراعة، دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص85.

[65] . محمد خاتم الأنبياء للطبري، ص97، (لا يوجد دار نشر). كما جاء في :المرنيسي. مصدر تم ذكره سابقاً، ص171.

[66] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص87.

[67] . شلحت، يوسف، ***مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية***. ترجمة خليل أحمد خليل. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003) ، ص102، كما جاء في: العلان. مصدر تم ذكره سابقاً، ص45.

[68] . سالم، عبد العزيز. ***دراسات في تاريخ العرب– تاريخ العرب قبل الاسلام*** .(مصر: مؤسسة شباب الجامعة\الاسكندرية، 1967)، ص322. والقران الكريم سورة الزخرف: آية 31،" **وقالوا لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم**". كما جاء في دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص88.

ومن المظاهر الأخرى الدالة على تبلور الملكية الخاصة بأعلى صورها في مجتمع مدينة مكة، اتساع ظاهرة امتلاك العبيد، وانتشار الأسواق الخاصة ببيع الرقيق*. بالإضافة إلى انتشار ظاهرة الربا في ذلك المجتمع والتي 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"[69].

بالإضافة إلى هذه التغيرات الاقتصادية التي حدثت قبل ظهور الإسلام في مدينة مكة، فقد شهدت المدينة كذلك تغيراً اقتصاديا آخر، والذي 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[70].

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 أن 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،

---

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

69 . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص21.

70 . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص102. وبالنسبة إلى النشاط الحرفي في منطقة الحجاز*، 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، والصياغة وصناعة الحلي والأحجار الكريمة الثمينة، والحدادة وتصنيع الأسلحة، والصباغة ودباغة الجلود، واستخراج العطور والروائح، والصناعات الخشبية، والصناعات الغذائية مثل تجفيف التمر والأسماك، وصناعة النبيذ.* الحجاز : المنطقة الواقعة في شرق البحر الأحمر في شبه الجزيرة العربية. المناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص25–26. العلان، مروان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص27–38.

كما أن منافعها تعود على الجماعة القبلية المنتمية 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. والتي أدت إلى انقسام أفراد نفس القبيلة إلى أغنياء وفقراء. وقد لاحظت هذا الفرق ما بين ملكية القبيلة الخاصة وملكية أفراد القبيلة الخاصة، من خلال بعض الأمثلة التي تدل على اتساع ثروة قبيلة قريش، منها أن احد أفراد قبيلة قريش وهو عمرو بن العاص، كان يمتلك قرية زراعية بأكملها، تدعى وهط وهي تابعة لمدينة الطائف[71]. وان رأسمال أبو بكر الصديق– من تجار قريش– أربعون ألف درهم، وأن ابن عوف قد اعتق ثلاثين ألف عبد بعد الإسلام[72].

فالذي أقصده ببداية تبلور الملكية الخاصة في المجتمع المكي، هو بداية ظهور الملكية الخاصة الفردية إلى جانب الملكية الخاصة بالجماعة القبلية في نفس الوقت، وهذا لم يشر إليه بعض من الباحثين الذين تناولوا موضوع الاقتصاد قبل الإسلام، مثل (مروان العلان: 2008). 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 لاحقا في هذه الدراسة، والذي انعكس بدوره على التشريعات الدينية التي تخص النساء، والتي جاءت مراعية لمصالح الرجل الفرد.

فقبيلة قريش على سبيل المثال تعد اكبر وأغنى قبائل مدينة مكة التجارية، والتي جاء اسمها من مفهوم التقرش، والذي يعني جمع المال. ووفقا لما ورد نقلاً عن سيرة ابن هشام وابن منظور، بان "من يتقرش المال: يجمعه، والتقريش: التجارة والاكتساب"[73].

---

[71] . الحموي، ياقوت. ***معجم البلدان***. (بيروت: مطبعة دار صادر ودار بيروت، 1956و1966)، ج5\ص386. كما جاء في دلـــو، المصدر ذاته، ص86.

[72]. مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص21 . نقلا عن الكتب التالية : (***الإصابة***) و(***الاستيعاب***) و(***تاريخ العرب قبل الإســـلام)*** ، لـــم يذكر الكاتب معلومات أخرى عن هذه الكتب، ولكن تعتبر هذه الكتب من الكتب المشهورة في التاريخ العربي.

[73] . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص21، العلان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص45.

وبهذا فإن قريش اعتمد أفرادها في ثروتهم على جمع المال، من خلال تبادل المنتوجات الزراعية والحرفية، وامتلاك الأراضي الزراعية والماشية والعبيد، بالإضافة إلى ثروتهم التجارية المكتسبة من هيمنتهم الدينية على الكعبة، والضرائب التي فرضها زعماء قريش على التجار الصغار العرب والتجار الأجانب[74].

بالتالي أصبح المجتمع المكي نتيجة لتلك الظروف (التقرش) مجتمعاً طبقياً بامتياز، وهذا الانقسام الطبقي أدى إلى إفراز أيدولوجيا جديدة، أود أن أطلق عليها اسم ايدولوجيا التقرش. والتي ستعيد صياغة العلاقات الاجتماعية والسياسية، وخصوصاً 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، والتي 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 الثالث من هذه الدراسة الذي سيتناول مكانة المرأة في مجتمع مدينة مكة من جميع النواحي، الاقتصادية والثقافية والسياسية.

أما بالنسبة لمدينة يثرب الزراعية، والتي تشكل العاصمة السياسية الأولى في الإسلام، والتي تقع شمال مدينة مكة، وتسكنها قبائل زراعية أشهرها قبيلتي الأوس والخزرج الأمومية النسب، ذات الأصول اليمنية[75]: إذ هاجر الأوائل من هاتين القبيلتين من منطقة اليمن في شبه الجزيرة العربية. وأريد التوضيح هنا بان ما ورد عن أمومية نسب قبيلتي الأوس والخزرج، لا يعني بقائها أمومية النسب إلى مجيء الإسلام، لان الأدبيات تشير إلى تصاعد القبائل ذات النسب الأبوي مقابل الأمومي قبل قدوم الإسلام في يثرب.(المرنيسي: 1993، الحيدري:2004، المناع: 2004، العلان:2008).

---

[74] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص148.

[75] . وقد اشتهرت المدينة بصراعات وحروب قتالية ما بين قبيلتي الأوس والخزرج وحلفاء كل منهما من اليهود.

وتعيش كذلك في مدينة يثرب ثلاث قبائل يهودية هي بني قينقاع وبنو النضير وبني قريظة، الذين اشتهروا بالإنتاج الحرفي، بالإضافة إلى سيطرتهم على الأراضي الأكثر خصوبة فيها[76].

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[77]. ولكنه يوضح في موضع أخر انه "لا توجد دلائل على وجود ملكية فردية خاصة"[78]، إذ قسمت الأراضي فيها على بطون العشائر وليس على الأفراد. وبناء على هذا اعتقد 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[79]. وفي نفس الاتجاه، 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"[80]. وهذا ما يدعو إلى الحيرة لدى القارئ، ويبدو أن المواقف المجتمعية من الغناء لدى مؤرخي تلك الفترة اختلفت من بين اعتباره وعدم اعتباره نشاطا ثقافياً أو فنياً.

---

[76] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص82.

[77] . مناع، نفس المصدر، ص26.

[78] . مناع، المصدر ذاته، ص26.

[79] . عبد الكريم، خليل. ***مجتمع يثرب(العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي).*** (القاهرة: سينا للنشر، 1997)، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي) ط2، ص15.

[80] . دلو، المصدر ذاته، ص510.

ولكن مدينة يثرب، بالمقابل، شهدت نشاط اقتصادياً آخر بجانب النشاط الزراعي، والذي تمثل بتنوع الصناعات والحرف، فقد اشتهرت المدينة بالصناعات الغذائية، بالإضافة إلى اختصاص يهود يثرب بحرفة الصياغة، التي من اشهر أسواقها سوق قبيلة بني قينقاع اليهودية[81].

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأطروحات التي تناولت البنية الاقتصادية لمجتمعي مدينتي مكة ويثرب، لم تتطرق أبدا إلى نتاج التمايز الطبقي بين أغنياء قريش وأغنياء يثرب وفقراء كلا المجتمعين، ومواقفهم من هذا التمايز[82]. وفي نفس الاتجاه يظهر الباحث برهان الدين دلّو في كتابه الذي يرصد فيه تاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، أنه بقدر ما ازداد الأغنياء ثراءً ازداد الفقراء فقراً في تلك المجتمعات[83]، وأشار لاتساع طبقة الفقراء في كلا مجتمعي المدينتين، بكونها طبقة الأغلبية أو السواد الأعظم[84]، والتي 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" [85].

وكرد على هذا الفقر انتشرت أعمال السلب والنهب في مجتمع المدينتين، مما استدعى بعض التجار القريشيين لوضع حكم قطع يد السارق قبل الإسلام[86]. بالإضافة إلى ذلك شهد المجتمع المكي واليثربي تمرداً أخر على اتساع الفجوة ما بين الاغنياء والفقراء،

---

[81] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص131. وقد أورد أن إحدى قرى يثرب اليهودية السكان وجد فيها وحدها ثلاثمئة صايغ.

[82] . مثل ما قدمه : مروان العلان، والمفكر هيثم مناع، في المصادر السابقة الذكر.

[83] . دلو، برهان الدين، مصدر تم ذكره سابقا، ص179.

[84] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص170.

[85] . مثل بنو غبراء الذين افترشوا الأرض. دلو، المصدر ذاته، ص171.

[86] . البهيقي، إبراهيم بن محمد: ***المحاسن والمساوئ***. باعتناء فريدرك شوالي. طبعة لايبزيغ 1318ه جزء2\ص301. كما جاء في دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص171. والتاجر القريشي الذي اقر وضع حكم قطع يد السارق هو الوليد بن المغيرة.

والذي تمثل في ظهور فرقة الصعاليك[87]، الذين نظموا أعمال السرقة، والنهب من الأغنياء من اجل سد جوعهم. واعتقد أن ظهور هذه الفرقة إنما يشير إلى بوادر ظهور فئات ثورية في مجتمع المدينتين، والتي 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 السيوسيولوجية التي رصدت الواقع الاقتصادي الاجتماعي في مدينتي مكة ويثرب قبل الإسلام، مثل (ليلى أحمد:1999، هيثم مناع:2004، مروان العلان: 2008).

بالتالي يقودنا كل هذا إلى أن كلا المجتمعين المكي واليثربي رافقهما 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 و تملك الأراضي الزراعية–، ممارسة التجارة والزراعة. وانعكست هذه الظواهر على علاقات الرجال والنساء، وعلى أوضاع المرأة بشكل عام واختلافها في كلا المجتمعين. وهذا ما سيظهره الفصل الثاني. بالإضافة إلى تأثر الدعوة الإسلامية لاحقا بهذا الاختلاف، وهذا هو موضوع الفصل الثالث.

رابعا: السلطة السياسية والدينية السائدة.

بالنسبة لشكل السلطة السياسية في ذلك المجتمع فكانت الأقرب على النظام العشائري القبلي الذي تحكمه العلاقات البطرياركية[88]، والذي يتزعمه قيادات قبيلة قريش. وما ذكر سابقاً من تغيرات اقتصادية حدثت في مجتمع مدينة مكة، أدت إلى إفراز نمط

---

[87] . صعاليك العرب : هم فئة من الفقراء لا يملكون شيئا من وسائل الإنتاج، وكانوا قد انسلخوا عن قبائلهم تعبيرا عن تململهم من الفقر والجوع والحرمان والازدراء الذين كانوا يعانونه، وكان لهم زعيم هو عروة بن الورد شاعر الصعاليك. دلو ، مصدر تم ذكره سابقا، ص171.

[88] . الحيدري، ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص232. إذ يقول: " من المعروف إن المجتمع الجاهلي هو مجتمع بداوة– 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 أيضا في: دلو، في مصدر تم ذكره سابقا، ص71.

جديد من الإنتاج، والذي 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، والذي يتمثل في إستبعاد 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"[89].

ويجب التنويه إلى أن الدعوة لعبادة الله الواحد لم تكن دعوة مستغربة في المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية، إذ شهد ذلك المجتمع وجود عدّة قبائل يهودية ومسيحية، كانت موجودة قبل انتشار الإسلام. بالإضافة إلى انتشار ظاهرة الحنفاء[90]، أتباع إبـــراهيم الذين يدعون لله الواحد[91]. ويدعي بعض المفكرين أن ظاهرة الحنفاء أو بالأحرى ظاهرة توحيد الآلهة، ما هي إلا تغيراً آخر رافق التغيرات الاقتصادية وشكل انعكاسا لهـــا فـــي مدينة مكة قبل الإسلام، (غسان حســـن:2002، برهـــان الـــدين دلـــو:2004، مـــروان العلان:2008). والذي يعبر عن التغير في المعتقدات الدينية، بالادعـــاء بـــأن العلاقـــات الطبقية الجديدة في مكة قد، "شهدت إرهاصات التحول من تعدد الآلهة إلى التوحيد الـــذي مثلته ظاهرة الحنفاء"[92]. إذ يظهر بعض هؤلاء المفكرين، أن العلاقات الطبقيـــة الجديـــدة

---

[89] . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص20.

[90] . فقد ورد في الموسعة الحرة ويكيبيديا العبارة التالية: النبي محمد" كان حنفياً قبل الإسلام يعبد الله على ملـــة إبـــراهيم ويـــرفض عبادة الأوثان والممارسات الوثنية".

[91] . وكان منهم ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة الأيادي وغيرهم. ويطلق عليهم كـــذلك "الأحنـــاف" الســـيد عزمي طه وآخرون. ***الثقافة الإسلامية***. (فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، 2010) ، ص26.

[92] . حسن، غسان عزيز، ***ورقة بن نوفل: مبشر الرسول***. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص26.

تحتاج إلى نوع من التحالف والتوحد بين هذه القبائل تحت ظل سلطة مركزيـــة، وعبـــر عقيدة توحيدية ينصاع لها الناس، و جماعة جديدة تراعي تلك التغيرات، مشيرين بذلك إلى حاجة المجتمع للتوحيد الذي فرضته الدعوة الإسلامية لاحقاً، كما أورد مـــروان العـــلان. ويقول احدهم، "أن الحنفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلـــة التمهيد لظهور الإسلام"[93].

وبالنسبة لي أنا 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؟.

أنا اعتقد بان قبيلة قريش قد تماشت مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية التـــي شهدها المجتمع المكي قبل ظهور الإسلام، من أجل المحافظة على مكاسب المجتمع المكي الاقتصادية. والتي 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 القريشية الناشئة في ذلك المجتمع، مثل التأكيد على حق التملك الفردي، وحماية طرق التجارة، وهيمنة الأسواق التجارية وقوانين الربح وغيرها. وهذا ما قامت به قبيلـــة قريش بالأساس بفرض هيمنتها المركزية التجارية والدينية على مجتمع شـــبه الجزيـــرة العربية قبل مجيء الإسلام –الذي عزز هذه الهيمنة واستفاد منها–. والسبب في هـــذا أن قانون الربح المتصاعد يفرض ذلك على المجتمع، أي أنه يفرض على المكيين التفكير في زيادة أرباحهم ورفد أسواقهم بالبشر والبضائع والنقد. وفي هذا الاتجاه أضـــاف برهـــان

---

[93]. حسان،غسان، المصدر السابق، ص21.

الدين دلو أن قبيلة قريش استفادت من علاقاتها التجارية الخارجية والداخلية، كما أنها كونت

> خبرات تجارية ودبلوماسية وسياسية، دفعتها لاتخاذ موقف سياسي اسماه 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 كثيرا فظهرت زعامتها على بقية قبائل الجزيرة العربية[94].

بالمحصلة نجد أن هيمنة المكيين القرشيين الدينية والسياسية والتجارية، تشير إلى بداية تبلور سلطة سياسية جديدةً مركزيةً 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، والتي تصر على استخدام مصطلح الجاهلية، لم تشر أبدا لسلطة 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"[95]. ومن المصادر التي تنفي وجود هذه السلطة السياسية كذلك، ما جاء في **الموسوعة الحرة** التي يقصدها الكثيرون عبر الانترنت والتي جاء فيها: "كانت شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة في حال غياب سلطة مركزية"[96].

---

[94] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص144.

[95] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص39.

[96] . نقلا عن الموسوعة الحرة:

http://ar.wikipedia.org

أنا لا أرى حالة غياب السلطة المركزية في شبه الجزيرة العربية، فبمجـــرد إشـــارة 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 أشـــكال الســـلطة المركزية، والتي لم يشر إليها بعض المفكرين، (المرنيسي:1993، العلان: 2008). كونها احد أشكال الحكم المركزي الذي قادته 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 الـــذي يـــدعي أن الدعوة الإسلامية لبت احتياجات المجتمع المكي، واطرح التساؤل التالي، من خلال الفكرة التي مفادها التالي: لو أن الدعوة الإسلامية قد لبت حاجات المجتمع المكي وقبيلة قـــريش 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 مدينـــة يثـــرب، مستخدمين شتى الوسائل لمنع انتشارها!. فانا اعتقد بأن التحولات الاقتصادية في مدينـــة مكة مهدت لنجاح الدعوة الإسلامية بعد انتصارها على هيمنة المكيين، وان قبيلة قـــريش بدأت باستحداث ايدولوجيا جديدة تصهر جميع فئات المجتمع تحت عنوان جديـــد، يرقـــى فوق الانتماء القبلي، عبر هيمنتها الدينية على بقية القبائل، وإبرامها لعقود 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، ونزاعـــاً اقتصادياً شرساً بين أتباع الدعوة الجديدة والقريشيون الرافضون الالتحاق بالدعوة الجديدة، لمدة اثنين وعشرون عاماً كما ذكرت. فلا يمكـــن القـــول أو الادعـــاء بـــان التحـــولات الاقتصادية في مدينة مكة أدت إلى نشوء الدين الإسلامي مباشرة دون إلقاء الضوء علـــى النزاع السياسي السابق الذكر. ودون القول بأن شكلاً من أشـــكال الثـــورة السياســـية أو الانقلاب السياسي قد حدث على زعامة العرب في شبه الجزيرة العربية، والذي يحمل في

طياته أمل التربع على العرش الاقتصادي للعرب الذي بدأته قبيلة قريش، والمتمثل في السيطرة على مدينة مكة، و منتهياً بالسيطرة على العرب كافة.

ومن اجل الانتصار على الهيمنة المركزية المكية، وعلى ايدولوجيا التقرش، كان لابد للدعوة الجديدة من استحداث ايدولوجيا أكثر ملائمة للواقع الاقتصادي في ذلك المجتمع، أيضا من اجل الحفاظ على المكتسبات الاقتصادية وقوانين الربح والغزو على السواء. فإذا كانت قريش قد استبعدت قانون الغزو من اجل تجارتها، فان الايدولوجية الإسلامية قد استحضرت قانون الغزو عبر مسميات جديدة، مثل الجهاد في سبيل الله، وقتال الكفار المعترضين على الدعوة الجديدة، والذي شكل مصدراً أساسياً لاقتصاد المسلمين الأوائل فيما بعد. ولتحقيق ذلك قامت الدعوة الإسلامية على التركيز على مفهوم جماعة المؤمنين والتي 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 أن الدين الإسلامي جاء مخاطباً للجماعة الجاهلية مشدداً على تأسيس "أخلاقية جديدة قوامها الإحساس بقوة الجماعة"[97]. بعكس الجماعة القبلية التي تضمن توحيد مجموعة من الناس وفقاً لرابط النسب والقرابة والانتماء إلى القبيلة.

وبصورة أفضل من ما 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، بالإضافة إلى حماية المؤمنين الآخرين، عبر اعتبار الطاعة والحماية واجب ديني لا تحتاج إلى إبرام عقود حماية وغيرها، من قبل المنقلبين على السلطة القريشية.

ونجد هناك أن بيئة ملائمة لايدولوجيا 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).

---

[97] . خليل، أحمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص48.

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

الفصل الثاني:

مكانة المرأة في مدينتي مكة ويثرب قبل الإسلام

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

أولا: مكانة المرأة وموقعها من الحريات الاجتماعية :

إن عملية رصد المكانة الاجتماعية للمرأة في أي مجتمع يّحتم 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 جزء أساسي 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[98]. وبين ممارسات مهينة جدا للمرأة: مثل ضرب النساء[99]، والوأد، والسبي في حالة الغزو، والظهار[100]، والايلاء[101]، والعضل[102]، وغيرها، من الممارسات التي تعبر عن دونية وضع النساء في مجتمع مدينة مكة بالأخص.

---

[98] . الحيدري إبراهيم. ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب***، *مصدر تم ذكره سابقا*، ص232. الموسوي، مصدر تـم ذكـره سابقا، ص148، ومن هؤلاء النسوة: عفيراء بنت عبد اللات الحميرية، وهذيم كاهنة بني سعد.

[99] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

[100] . الظهار، هو كأن يقول الرجل لزوجته: أنت عليّ كظهر أمي، والمقصود بهذه العبارة أن المرأة الزوجة تصبح بمرتبـة الأم أي لا طلاق لها أبداً، ولا علاقة جنسية بينها وبين زوجها. عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص44.

[101] . الايلاء: حلف الرجل ألا يطأ زوجته مدة اقلها أربعة اشهر. الصبار مصدر تم ذكره سابقا، ص52. والايلاء: "حرمان الزوجة من ممارسة الجنس مع زوجها إلى أمد غير محدود في أسرة متعددة الزوجات". مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص23.

[102] . العضل : منع الزوجة المطلقة من الزواج مرة أخرى إلا بإذن زوجها السابق، وأحيانا يكون هذا الإذن مقابل مبلغ مـن المـال تدفعه الزوجة لزوجها السابق مقابل سماحه لها بالزواج. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص156.

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 وكان يملك حق الزواج أكثر من مرة، وحق الطلاق أو الانفصال بطرق مختلفة ومؤذية ومهينة للمرأة، ومعززة للسلطة الذكورية عليها. وهذا ما نجده في عدة ممارسات انتشرت في المجتمع المكي، مثل: الظهار والعضل والايلاء. والتي 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 فرق كبير في مكانة المرأة الاجتماعية وفقاً لمكانتها الطبقية، فالمرأة المنتمية للطبقة العليا في ذلك المجتمع، امتلكت حقوقاً وحريات، لم تملكها الأخريات من الطبقات الأخرى. فبمجرد إشارة الأدبيات إلى وجود امرأة واحدة امتلكت حقوقا وحريات اجتماعية، يكون هذا كفيلاً بإثبات وجود ممارسات جيدة تجاه المرأة قبل ظهور الدعوة الإسلامية.

وترتبط هذه الممارسات بمكانة المرأة الطبقية وبمدى استقلالها الاقتصادي. فكلما كانت المرأة أكثر استقلالاً في الجانب الاقتصادي، كلما حظيت بعدد من الحريات 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 حريتها وإمكانيات ترقيها المعرفي والسياسي في مراتب الجماعة [103].

وفي هذا السياق، أود أن اذكر 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

---

[103] . خليل، أحمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص29.

التعليم[104]، والعمل، والاختلاط، وحق الميراث[105]، واختيار الزوج، وحتى طلب الزواج من الرجل الذي تريده[106]، وهو النبي محمد 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 دورٍ كبير في مقاومة الدعوة الإسلامية ورفضها[107]، والتي تنتمي إلى الطبقة الأرستقراطية في مجتمع مكة مثل خديجة بنت خويلد. وهذه المكانة الطبقية الارستقراطية لهند، أهلتها لامتلاك حق الطلاق أو الانفصال عن زوجها الفاكهه بن المغيرة، الذي اتهمها بشرفها[108]. 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 القريشيين[109].

وتناول هذا الموضوع عدد من المفكرين والمفكرات الاجتماعيين منهم ذوي توجه سوسيولوجي مثل: المرنيسي: 1993، فهمي:1913 –1997، ليلى احمد: 1999، الحيدري:2003، المناع :2004، العلان :2008، ومنهم ذوي توجه إسلامي سني مثل: الصبار: 1999، رضوان: 2004، ومنهم ذوي توجه إسلامي شيعي مثل: الموسوي:

---

[104] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص129. العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص87.

[105] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص25. دلو، برهان الدين، مصدر تم ذكره سابقا، ص146. الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص10.

[106] . الجمل، إبراهيم، مصدر تم ذكره سابقا، ص45. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص40. الحيدري، ***الضلع الأعوج***، مصدر تم ذكره سابقا، ص361.

[107] . للمزيد من الإطلاع، المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص147.

[108] . للمزيد من الإطلاع، العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص54.

[109] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص181.

1997[110]، وذلك عند رصدهم 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[111]. 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 بالحريات التي حظيت بها مجموعة من النساء وحجبت عن مجموعة أخرى.

لم يكن المجتمع العربي ما قبل الإسلام مجتمعا متجانساً، وتطور النظام الاقتصادي وتبلور المجتمع الطبقي في مدينة مكة، وعدم تطوره بالمثل في مدينة يثرب يوضح عدم التجانس الذي أنعكس على العلاقات بين الجنسين. إذ تشير الدلائل على تمتع المرأة اليثربية بحقوق وحريات أوسع مما امتلكته نظيرتها المكية. ويصف عمر بن الخطاب* نساء يثرب، وبالذات الأنصار المسلمين منهم، فيقول "...، كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذ هم قوم تغلبهم نساؤهم، فطفقت نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار"[112]، فعمر بن الخطاب في موقفه هذا، يصف مكانة نساء الأنصار اليثربيات بالمقارنة مع النساء المكيات. ويبدو واضحا أن قوة نساء الأنصار اليثربيات في

---

[110] . تجدر الإشارة هنا إلى أن الموسوي هو مفكر إسلامي شيعي، وقد تحدث عن مكانة المرأة في العصر الجاهلي، في كتابه: الموسوي، محمد صالح السيد عدنان. ***دليل الهداة إلى اختيار شريكة الحياة، المرأة في الإسلام***. الجزء الأول.(بيروت: دار الانتشار العربي، 1997). وقد وجدت انه 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.

[111] . إلا الباحث هيثم مناع الذي أشار إلى وجود فرق بين أوضاع المرأة اليثربية والمكية في مؤسسة الزواج.

- عمر بن الخطاب: احد رجال قريش والذي أضحى فيما بعد الخليفة الثالث للمسلمين من الخلفاء الراشدين.*

[112] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً. ص181. احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص57. العلان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص56. مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص35 . إذ تورد المرنيسي أن المكيون وخاصة عمر فوجئوا عند وصولهم لمدينة يثرب، بحرية تفكير النساء وحريتهن بالعمل، وهذا ما ذكرته المرنيسي فقط حول الفرق بين المرأة المكية واليثربية. أما العلان فقد ذكر نفس الحادثة موضحاً لموقف عمر بن الخطاب، بأن هناك فرق في خضوع المرأة المكية والمرأة اليثربية للرجال. لكن دون أن يتعرض الاثنان العلان والمرنيسي إلى تفسير أو تحليل هذا الفرق بين واقع المرأة في كلا المجتمعين.

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، والذي يدل على تبلور السلطة الأبوية في مجتمع مدينة مكة أكثر منه في مدينة يثرب، خصوصا لدى التجار المكيين أمثال عمر بن الخطاب القريشي النسب. لقد تكررت مقولة عمر بن الخطاب هذه لدى العديد من الباحثين، (المرنيسي:1993، ليلى احمد:1999، العلان: 2008). 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، والطلاق، والميراث، وغيرها.

ومما يدل أيضا 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، " أن أهل يثرب كانوا يقولون أبو فلانة كما يقولون أبو فلان"[113].

أما بالنسبة لرؤية المفكرين والمفكرات الاجتماعيين والإسلاميين، لمكانة المرأة الاجتماعية قبل الإسلام بشكل عام، فقد اختلفت آراءهم اختلافاً كبيراً حول مكانة المرأة، ومنزلتها الاجتماعية في الفترة التي سبقت الإسلام، فالبعض اعتبر أن مكانتها كانت مميزة، (الموسوي:1997، فهمي:1913-1997، ليلى احمد:1999، العلان:2008،). والبعض اعتبر أن مكانتها متدنية، بل مهينة جداً، (المرنيسي:1993، الصبار:1999، رضوان:2004، المناع:2004، الحيدري:2003). 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

[113] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

انتصار الرجل على المرأة"[114] . 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 يعدوا المرأة إنساناً كاملاً كالرجل، ويقدرونها قدرها ويعلون منزلتها ويعطونها ما تستحقه من الوظائف الطبيعية والرتب الاجتماعية"[115]. ويعتقد الباحث منصور فهمي، انه:

> على الرغم من وضعها المتدني، نظرياً، فان المرأة كان لها وجود، كانت تتكلم، تفكر وتتصرف. إذ يشهد التاريخ بعدد من الوقائع التي تذكر تفوق ونشاط المرأة العربية القديمة. فكانت تشارك بالغزوات، وتعمل بالتجارة، ولها الحرية بان تعتنق الدين الذي يناسبها دون أن تتبع إرادة زوجها سلبيا،...، كانت المرأة العربية جميلة لان دورها كان فعالا، ايجابيا،...، فيما بعد جاء الإسلام، بمؤسساته المختلفة، وقوانينه التيوقراطية والعواقب التي أسفرت عنها، جاء وغير المفاهيم والسلوك وهكذا شلت حركة المرأة [116].

وتظهر هذه التقييمات لوضعية المرأة العربية قبل الإسلام مدى انحياز أصحابها، في وصفهم لمكانة المرأة قبل الإسلام بأنها مرموقة ومتميزة. والمشترك بين هؤلاء المفكرين والمفكرات في تقييمهم، هو أنهم يجتمعون على الفكرة التي مفادها بأن الإسلام، انتزع الحريات التي تمتعت بها المرأة قبل الإسلام، واسكنها 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، والتي ألغاها الإسلام فيما بعد.

ولكن مجموعة أخرى من الباحثين والباحثات مثل (المرنيسي:1993، الصبار:1999، ورضوان:2004)، وقفوا على النقيض من المجموعة الأولى، واعتبروا

---

[114]. جدعان، فهمي. ***خارجات عن السرب. (بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية).*** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص215.

[115] . الموسوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص65.

[116] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص12.

أن مكانة المرأة قبل الإسلام كانت مهينة ومتدنية، ولم يذكرن أية ممارسة ايجابية تجاه المرأة، في مجتمع ما قبل الإسلام. فالمرنيسي وصفت الفترة قبل الإسلام بالمهينة للمرأة والعنيفة جدا تجاه النساء. وتؤكد الصبار توصيفا مشابها في هذا الشأن حيث كتبت تقول، "كانت المرأة قبل الإسلام تعيش أنواعا من الظلم والجور، مكسورة الجناح، ذليلة النفس، تقضي حياتها في متاهات الذل والاحتقار، وتعيش وضعا لا يتفق مع أدميتها ولا يليق بمكانتها" [117].

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

وقام قسم آخر من الباحثين (الحيدري:2003، المناع:2004)، 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، بان مكانة المرأة قبل الإسلام كانت متدنية جدا ومهينة للمرأة. متجاهلا الممارسات الجيدة التي ذكرها، مطلقا هذا الحكم بدونية مكانة المرأة ليشير إلى دور الإسلام في إدانته للممارسات المهينة تجاه المرأة[118].

ولا يقف اختلاف الباحثين والباحثات في رويتهم لمكانة المرأة قبل الإسلام، بين متدنية وجيدة. بل أحيانا يختلف بعضهم في موقفهم من الظاهرة الاجتماعية ذاتها. فعلى سبيل المثال: أورد البعض أن احد ادوار المرأة الاجتماعية في الفترة التي سبقت الإسلام،

---

[117] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص19.

[118] . 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 وتسافر وحدها، ولا يمنعها في ذلك سوى شرط الأمان في الطريق. وكان للنساء موقع في الحياة الثقافية وقد ظهر منهن حكيمات 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 تم ذكره سابقا، ص232.

كان مشاركتها في القتال[119]، عبر قيام النساء بالخروج مع الرجال في المعارك، من اجل تشجيعهم على القتال من خلال الرقص والغناء لرفع معنوياتهم حتى النهاية في الحروب. ويضيف خليل على ذلك بأن المرأة كانت تخرج عارية أو شبه عارية وهي تنشد محرضة على القتال. لقد رأت المرنيسي في هذا الدور ممارسة سلبية للمرأة، لما رأته فيها من صورة المرأة المحرضة على الموت، وليس المرأة المواسية التي تسعف الجرحى. إذ تقول "إن هند وغنائها القتالي يعبران على العكس من ذلك عن صورة نسوية محرضة على الموت"[120]. أما الموسوي فينظر إلى هذا الدور، بأنه من احد الأدوار التي تدل على المكانة المتميزة للمرأة قبل الإسلام، عبر اعتباره للمرأة في دورها هذا بالملهمة، من خلال قوله أثناء نقاشه لمكانة المرأة المتميزة قبل الإسلام، عن النساء: "وكن يلهمن الشعراء لينشدوا والمحاربين ليقاتلوا"[121].

وقد أوردت هذا المثال، حول رؤية بعض المفكرين لدور المرأة في القتال، من اجل أن أبين للقارئ اختلاف رؤية المفكرون\المفكرات لنفس الظاهرة من بين اعتبارها، ممارسة سيئة، أو جيدة. وبالنسبة لي، لا أود أن أطلق حكما هنا على جودة هذه الممارسة أو عدمها، بل أرى فيها دورا واضحا للمرأة يعبر عن مشاركتها السياسية، والمجتمعية، نافيا عزلها بالمنزل.

ثانيا: ملكية المرأة، وتراجع النسب الأمومي للقبائل

إن التحول في قوى الإنتاج في مدينة مكة وظهور الملكية الخاصة، أدى 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[122].

---

[119] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص516. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً، ص148. خليل. مصدر تم ذكره سابقاً، ص42.

[120] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً. ص148.

[121] . الموسوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص83.

[122] . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص20.

ويجب التوضيح هنا بأن 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:2004، العلان:2008)، في مجتمع تتصاعد فيه الملكية الخاصة الفردية للذكور، والتي 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"[123].

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 اليثربية بحق العمل، بل هي تشارك في الإنتاج الزراعي والحرفي، مثل الغزل والنسيج وصناعة الأغذية، بل تشارك وتتواجد بمعظم النشاطات الاقتصادية[124].

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"[125]. إلا أن ظهور

---

[123] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص28.

[124] . مناع ، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

[125] . الحيدري، ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب***. مصدر تم ذكره سابقا، ص232.

الملكية الخاصة الفردية، وانفصال الحرفة عن الزراعة، أدى بالضرورة إلى إعادة تقسيم العمل بين الجنسين، فحظيت المرأة بهذا التطور بالنصيب الأكبر من الأعمال المنزلية، لان الرجل كان " يلعب الدور الحاسم في اليسر المادي للجماعة القبلية،...، وتدريجيا اخذ الرجل يصبح رب الأسرة، وبدا يلعب الدور الأول في الحياة الاجتماعية للعشيرة أو القبيلة"[126]. وبالتالي نجد أن القرن السادس للميلاد وقبل ظهور الإسلام، كان قد شهد إرهاصات التحول من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي. وتضيف الباحثة ليلى احمد في هذا الاتجاه، انه " لم يكن الزواج الأبوي القائم على الانتساب لعائلة الأب قد اتخذ شكلا مؤسسيا بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، وذلك على الرغم من انه من المرجح قد اخذ تدريجيا يتحول إلى النموذج السائد للزواج"[127].

وفي موضع آخر تورد الباحثة ذاتها دليلاً على تراجع النظام الأمومي، والمتعلق بشخص النبي محمد، "فقد تم انتزاع جد محمد من عشيرة أمه ونسبه إلى عشيرة أبيه بمشقة كبيرة"[128].

وعلى الرغم من أن الباحثة ليلى احمد تجد أن النساء في الزمن السابق للإسلام تمتعن بحريات جنسية واجتماعية، ولعبن أدوارا قيادية دينية وسياسية، لارتباط تلك الفترة بعادات النظام الأمومي وقيمه، والتي جاء الإسلام فيما بعد ليقضي على هذه الحريات وينتزعها من المرأة بسبب قضائه على النسب الأمومي للقبائل، كما تدعي الباحثة ليلى احمد. إلا أنها أوردت في دراستها، أن الانتساب للام في تلك الفترة، " لا يعني بالضرورة تمتع المرأة بقدر اكبر من السلطة في المجتمع أو حصولها على نصيب اكبر من المصادر الاقتصادية في مجتمعها. كما أن هذه الممارسات كلها لا تؤدي بالضرورة إلى غياب

---

126 . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص188.

127 . احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص 45.

128 . احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص47. وتضيف " كما أن آمنة 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".

التحيز ضد المرأة[129]. وهذا ما يدعوني إلى الاعتقاد بان السلطة العائلية كانت مقترنة بالرجل في القبائل ذات النسب الأمومي والأبوي، لان المتتبع تاريخيا، لتلك الفترة يلحظ، أن الزعامة العشائرية السياسية والاقتصادية للقبائل، كانت زعامة ذكورية محضة، ولا تخلو من ادوار متميزة لبعض النساء من قبيل ادوار استشارية مساندة للرجال، مثل حكيمة القبيلة، أو كاهنة القبيلة، وغيرها. ولا اعتقد 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 البطرياركي يتقدم ويحقق مكاسب. وتم القضاء على الإلهات، وبدا دور المرأة ومكانتها يتراجعان، وبدأت تفقد حريتها أمام تقدم النظام الذكوري البطرياركي. 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 ايدولوجيا محافظة تدافع عن ملكية الرجل الخاصة وعن ميراثه من بعده. فما جاء به الإسلام لاحقا من تكريسه للنظام الأبوي، ما هو إلا تطور اجتماعي للمرحلة التي سبقت الإسلام. وليس تشريعاً جديداً مستغرباً في ذلك المجتمع.

بالمحصلة نجد إن 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، (المرنيسي:1993، فهمي: 1997، ليلى احمد:1999، الحيدري:2003، المناع:2004، دلو:2004، العلان:2008). نافيين بذلك ادعاءات بعض المستشرقين أمثال روبرتسون

---

[129] . احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص48. مضيفة " إلا أنها تتناسب مع تمتع المرأة بقدر اكبر من الاستقلال الجنسي عما كان متاحا في ظل الإسلام، وتتناسب مع ادوار الزعامة والقيادة في المجتمع في المجالين الحربي والديني، تقلص هذا بفعل الإسلام". نفس الصفحة.

سميث Robertson Smith، في القرن التاسع عشر، والذي ذكر أن المجتمع العربي كان أمومياً بالأساس، إلى أن جاء الإسلام مقرا للنظام الأبوي[130].

ثالثاً: مكانة المرأة في طبقة الرقيق [131](الطبقة الدنيا):

أصبح تجار مدينة مكة طبقة واضحة المعالم، والتمايز الطبقي يميز المجتمع المكي بجانب وتبلور 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 لظاهرة العبودية والإتجار بالبشر، كأحد المصادر الأساسية المغذية للثروة. ومن الأمثلة على ذلك قيام المكيين بجلب أعداد كبيرة من العبيد من سواحل افريقية الشرقية لاستغلالهم في أعمال الري الاصطناعي والزراعة والحرفة ورعي الماشية وحراسة القوافل التجارية وتشغيلهم في الخدمة المنزلية[132].

ولكن هناك خصوصية للمرأة في هذا الاتجاه، كونها سلعة تسويقية لها عدة استخدامات أو وظائف، فهي تستخدم كما يستخدم "العبيد" الذكور في الأعمال المنزلية، من تحضير الطعام والتنظيف، وأي عمل آخر يُطلب منها من مالكها أو مالكتها. بالإضافة إلى الاستغلال الجنسي لجسدها، عبر عادة التسري بالإماء[133]. والذي وصل أعلى درجات الاضطهاد في مجتمع مكة. واعتبرت المرأة في طبقة الرقيق، أداة إنتاج "للعبيد"، عبر

---

[130] . سميث، روبرتسون:
W.Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge: Cambridge University Press,1885.
كما جاء في :أحمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص47. لم تذكر الباحثة رقم الصفحة المقتبس منها.

[131] . تجدر الإشارة إلى أن مصدر الرقيق هو الأسر والسبي، ومصدر العبيد من السبي والنخاسة، وعبودية الدين. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص181. وأكثر عبيد شبه الجزيرة العربية، في فترة الجاهلية الأخيرة، كانوا من الغرباء الأجانب: من السود، من سواحل إفريقيا الشرقية ومن الحبشة بخاصة، وبيض، من بلاد فارس والروم، نفس المصدر، ص182.

[132] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص183.

[133] . التسري بالإماء: هو تعاطي مالك الأمة علاقات جنسية معها بدون أن يكون لها أي اعتبار في الموافقة أو الرفض.

تشغيلها في البغاء من قبل مالكها، ويعتقد الكاتب العلي أن مالك العبيد –النخاس* – يحقق ربحا مضاعفاً " ... ربح القوادة، وبعد ولادة الأمة ربح النخاسة لمولودها"[134].

وبالإضافة لذلك، تعرضت المرأة من طبقة الرقيق إلى أنواع أخرى من الاستغلال، يذكر منها المناع ما يلي: كان النخاس "يستغل أثدائهن للإرضاع، وجمال صوتهن وأجسادهن لحانات الخمرة والأسواق"[135]. كل هذا يشير إلى حالة الاستغلال والاضطهاد التي تعرضت لها المرأة في تلك الطبقة المقهورة، وبالتأكيد يشاركها الرجل هذا الاضطهاد والاستغلال، بصور متفاوتة، إذ تشير بعض الأدبيات إلى الاستغلال الجنسي للرجال في تلك الطبقة، والذي وصل إلى اخصائهم في بعض الأحيان[136]، 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 ولمن يملكهن[137].

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

---

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

134 . العلي، جواد. ***المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام***. (بغداد: جامعة بغداد، د، ت) ج64، ص467. كما جاء في: العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص21.

135 . مناع مصدر تم ذكره سابقاً، ص22.

136 . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص44. بالإضافة إلى أن العبد الرجل لا يتزوج إلا بإذن مالكه. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص184.

137 . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص26.

الزواج (المرنيسي:1993، الصبار:1999، رضوان:2004)[138]. والبعض الآخر أشار إلى تمتعها بالحرية في مؤسسة الزواج، كحق اختيار الزوج، وحق الطلاق منه (الموسوي:1997، فهمي:1913-1997، العلان:2008، ليلى احمد: 1999).

وسوف يتم عرض بعض الاجتهادات التي تظهر تباين كبير وحتى تناقض 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 تقسر على قبول زوج لا ترتضيه أو تزوج بغير مشورة ولم يكن للآباء ما كان لهم عند اليونان من سلطة على البنات،...، ولم تكن العرب تبيع بناتهم أو تزوجهن بغير علمهن كما كان يفعل اليهود بل كانت تختار زوجها وتزوج نفسها أحيانا[139].

بينما ترى الباحثة زينب رضوان، انه " لم تكن لها مطلقا أي حرية في الزواج، فالأب أو من يتولى أمرها من الرجال هو الذي يقوم بتزويجها"[140].

ومع إشارتهم إلى ترسخ قواعد النظام الأبوي، قبل الإسلام وفي مجتمع شبه الجزيرة العربية، أكد بعض الباحثين (فهمي: 1997، ليلى احمد:1999، العلان:2004) تمتع المرأة بحرية الاختيار قبل الإسلام، إذ يذكر العلان بان المرأة كان لها، "الحق في

---

[138] . تقول الباحثة الإسلامية د.زينب رضوان" كانت المرأة العربية قبل الإسلام تابعة للرجل ومنسوبة إليه"، رضوان، زينب، ***المرأة بين الموروث والتحديث***. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب\2004)، ص36.

[139] . الحوفي . ***المرأة في الشعر الجاهلي***. ص183. كما جاء في: الموسوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص83. لم يذكر المؤلف مكان نشر الكتاب. وأضاف نقلا عن الحوفي: كانت مكانة المرأة قبل الإسلام عالية ونفوذها عظيما في العصر الجاهلي، فقد كانت النساء حرات في اختيار أزواجهن، وحرات في العودة إلى ذويهن إن أساء الزواج معاملتهن وكن أحيانا يزوجن أنفسهن ولهن حق الطلاق ولم تكن الزوجات محتقرات كالإماء بل كن أندادا للرجال ورفيقات. .الحوفي، نفس المصدر، ص539. وعند بحثي حول كتاب الحوفي وجدت انه صدر عام 1980. الحوفي، أحمد محمد الحوفي. ***المرأة في الشعر الجاهلي***. (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1980)

[140] . رضوان، زينب. ***المرأة بين الموروث والتحديث***. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب\2004)، ص34.

إقامة علاقة حب مع رجل تختاره وتخلو به في حدود المتاح"[141]. والإسلام، وفقا 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[142].

ويتفق معه الباحث مروان العلان بان الإسلام منح الرجل حضوراً إلهيا مما مكنه من فرض سيطرته على المرأة بالكامل[143]. أما الباحثة ليلى احمد في بحثها حول "المرأة والجنوسة في الإسلام"، والذي تختصر فيه مكانة المرأة قبل الإسلام من خلال الأدوار الاجتماعية التي حظيت بها السيدة خديجة، كنموذج لحياة المرأة قبل الإسلام[144]. 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 معا ممارسات مجتمع الجاهلية لا الإسلام[145] .

ونرى هنا أن الباحثة ليلى أحمد تجاهلت بصورة تامة المكانة الطبقية للسيدة خديجة، واختلاف الواقع الطبقي الاجتماعي في مجتمع مدينة مكة، وتجاهلت اختلاف أنماط الإنتاج في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، والتي أقرت هي باختلافها في أطروحتها.

---

[141] . العلان، مصدر تم ذكره سابقاً. ص55.

[142] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا. ص12.

[143] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، في مقدمة الدراسة.

[144] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص 46.

[145] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص46.

وعند تتبعي لعلاقات المرأة الجنسية، وأشكال الزواج التي كانت سائدة في مجتمع شبه الجزيرة قبل الإسلام، وجدت أن هذا المجتمع، عرف أربعة عشر نوعا 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 صواحبات الرايات، نكاح تعدد الزوجات بالنسبة للرجل، زواج البعولة أو (الأحادي)[146].

ولمعرفة ما تعنيه أنواع النكاح السابقة الذكر، قمت بإضافة ملحقا في الدراسة، من اجل 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[147].

ويشير البعض من 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، والذي ينسب فيه الأبناء أحيانا 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 للام. فقد اعتبر بعض الباحثين (دلو:2004، العلان:2008)، أن هذا النوع من النكاح يعبر عن وجود الحرية الجنسية عند المرأة قبل

---

[146] . دلو، برهان الدين، مصدر تم ذكره سابقا، ص 189-203.

[147] . 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 تم ذكره سابقا، ص34. ويؤكد على ذلك الباحث عبد الكريم من خلال ذكره لحوادث اختارت فيها المرأة الرجل الشاب قليل المادة على كبير السن صاحب الأموال. عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص37.

الإسلام[148]. وأنا اعتقد انه من الممكن أيضا 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 إنهاءه، أو عندما لا يجد أحدهما لذة في العلاقة الجنسية – انظراي في الملحق الأول–. وهذا النكاح يدل على تمتع المرأة والرجل بالمثل، بحرية جنسية واسعة. يؤكد كل من الباحثين دلو والعلان على ما أوردته سابقا، من أن وجود هذا النوع من الزواج في شبه الجزيرة العربية، يعد من قبيل بقايا عهد الأمومة، لان الرجل هو الذي ينتقل فيه إلى قبيلة المرأة، ويبقى نسب الولد لامه، 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، والتي تؤكد وجود هذا النوع من الزيجات التي يعد الانتساب فيها للام[149]. أي بمعنى أخر تراجع قيم النظام الأمومي، أمام تصاعد قيم النظام الأبوي. والذي يدل كما قلت سابقا، على أن تراجع النظام الأمومي ليس ما اقره 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، والذي دعاني للاعتقاد بأنه لم ينتشر في مجتمعي مدينة مكة ويثرب، لان 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 أجزاءشبه الجزيرة العربية، التي لم تعرف، في حينه، الاستقرار بعد. وخصوصا أن المرأة البدوية المتنقلة مع قبيلتها كانت تتمتع بقسط من الحرية والاستقلال[150]. وكما اعتقد

---

[148] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص 189.العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص55.

[149] . الميداني، أحمد بن أحمد بن إبراهيم. ***معجم الأمثال***. تحقيق قصي الحسين، (طرابلس\ لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ج 1، ص320. كما جاء في العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص33. وورد أيضا في دلو برهان الدين، ***جزيرة العرب قبل الإسلام***، ط2 (بيروت: دار الفارابي، 2004) ص191.

[150] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص188.

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، بأنها " غالبا 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"[151].

وبالنسبة لما أورده بعض المفكرين والمفكرات حول أنواع الزواج السابقة الذكر، أشار المناع إلى أن انتشار اغلب نظم الزواج تلك، كان في المجتمع المكي. ويرى كل من المرنيسي والصبار والمناع، أن أنواع الزواج سابقة الذكر تعبر عن دونية مكانة المرأة بالمطلق. على الرغم من إشارة المرنيسي إلى تمتع المرأة بالحرية الجنسية قبل الإسلام، إلا أنها اعتبرت ذلك بأنه ممارسات غير مشروعة، وممارسات مهينة للمرأة. أما الصبار، فقد اعتبرت المرأة في العصر الذي سبق الإسلام، "الجاهلية"، بأنها مخلوق للمتعة والخدمة فقط[152]. كما وترى ايضا بان أنواع الزواج السابقة الذكر تعبر عن صور المهانة والتعسف في حق المرأة في تلك المجتمعات. وأكد الحيدري، بان معظم هذه النظم كان مهينا جدا لكرامة المرأة وحقوقها، والتي ألغاها الإسلام بقدومه.

أعتقد بان هؤلاء الباحثين والباحثات قد قاموا بإسقاط موقف أخلاقي يتبنونه في هذا العصر، على ممارسات إجتماعية حدثت في عصر الأمومة، أو بالذات في الفترة الانتقالية بين عصر الأمومة والنمط البطرياركي. إن أنماط الزواج التي كانت سائدة في فترة ما قبل الإسلام، كانت ممارسات مشروعة في نظر المجتمع الذي كان سائداً في حينه، وان المعايير الأخلاقية لذلك المجتمع كانت تختلف عن المعايير الأخلاقية للنظام البطرياركي الذي نحياه اليوم. ما أراه هو قيام باحثين وباحثات، ومن خلال مفاهيم

---

[151] . الحيدري، ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص232.

[152] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

ومواقف أخلاقية نبعت من المجتمع الذكوري-البطرياركي، بالحكم على ممارسات إجتماعية كانت مشروعة ومقبولة من قبل المجتمع الأمومي.

أما بالنسبة لظاهرة تعدد الزوجات قبل الإسلام، فتشير الأدبيات إلى انتشارها في المجتمع العربي بشكل عام[153]، 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"[154]. وبالطبع يدل هذا على أن تعدد الزوجات كان محصورا لدى أفراد الطبقة العليا بالمجتمع، لما امتلكه معظم أفراد قبيلة قريش من مكانة اقتصادية مرموقة.

وفي هذا السياق تورد الباحثة ليلى احمد أمراً مناقضا ومتناقضا، إذ ورد في دراستها، مستعينة بالباحث مونتجمري وات -Montgomery Watt-:

> على الرغم من وجود أدلة على ممارسة تعدد الزوجات قبل الإسلام، إلا انه من المرجح، وعلى أساس غياب وجود أية إشارة إليه، أن تعدد الزوجات للرجل الواحد مع الانتقال إلى مقر إقامته والذي تمثل في زواج محمد كان نادر الحدوث*[155]، حيث الشكل الأكثر شيوعا في الأغلب هو تعدد الزوجات في سياق النظام الأمومي بحيث يقوم الزوج بزيارة زوجاته كل في مسكنها مع عشيرتها. وقياسا على ما سبق، ربما كان لبعض النساء عدد من الأزواج في نفس الوقت[156].

ويظهر موقف الباحثة ليلى احمد هذا تأثرها بالدراسات الغربية التي تعرضت إلى رصد واقع المرأة قبل الإسلام وبعده، الأمر الذي يشير إلى التناقض في أفكار الباحثة

---

[153] . الحيدري، مصدر تم ذكره سابقا، ص258، المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص181. العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص55.

[154] . الطبري. ***تفسير القرآن للطبري***، جزء 4، ص156. كما جاء في: مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص23.

[155] . * أي زواج النبي محمد بأكثر من زوجة بعد الإسلام.

[156] . Watt, Montgomery, Muhammad at medina,375***: Gertrude Stern, Marriage in Early Islam***, 375 (London: Royal Asiatic Society,1939)
كما جاء في: أحمد ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص48.

نفسها، والتي أقرت سابقا 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 أحيانا بوجهات النظر الاستشراقية والتي تخدم طرحا 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 المناع انه "ليس من المألوف تعدد الزوجات في الوقت نفسه وخاصة فوق أثنيتن"[157]، في المجتمع اليثربي. وعلى العكس من ذلك، فقد ورد عند البعض من الباحثين، أن الظاهرة الأوسع انتشارا، في المجتمع اليثربي، كانت تعدد زيجات المرأة[158].

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[159].

وهكذا، نجد بالمحصلة أن هناك اختلافاً كبيراً بين المواقف الاجتماعية لمجتمع مدينة مكة، ومجتمع مدينة يثرب تجاه ظاهرة تعدد الزوجات. ويرجع التباين في المواقف،

---

[157] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

[158] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص36–40. والمناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27. والعلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص55.

[159] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص55. ليلى احمد ، مصدر تم ذكره سابقا، ص57. لم توضح 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 نصحها أهلها".. احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص57. نقلا عن طبقات بن سعد، ج\8،ص107–108. وان اللافت في الأمر، هو أن النبي محمد لم يتزوج، أبداً، بامرأة من مدينة يثرب. البصري، محمد بن سعد بن منيع. ***الطبقات الكبرى***. تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) ج2، ص166. ونتص 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 تم ذكره سابقا، ص56.

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 ومجتمعا ريفيا.

لقد عرف المجتمع المكي ممارسات وعادات أخرى داخل مؤسسة الزواج، بالإضافة إلى ما ذكر سابقاً من أنواع الزواج السائدة في مجتمع مكة قبل الإسلام، والتي تعبر عن العلاقات الإجتماعية بين الجنسين، مثل ظاهرة الإيلاء[160]، والظهار[161]، والعضل[162]. إن انتشار ثلاثة الأنواع هذه من الممارسات، يظهر مدى تحكم العلاقات الذكورية بالمرأة وجسدها، بالأخص في المجتمع المكي، وأيضا في مدينة يثرب التي بدأت تتحول من المجتمع الأمومي إلى الذكوري.

وقد اختلف الباحثون في موقفهم من هذه الممارسات، وفي حديثهم عن مكان انتشارها[163]. ما يلي هو عرض مقتضب لهذه الاختلافات في المواقف.

---

[160] . الايلاء: حلف الرجل ألا يطأ زوجته مدة اقلها أربعة اشهر. الصبار مصدر تم ذكره سابقا،ص52. والايلاء: "حرمان الزوجة من ممارسة الجنس مع زوجها إلى أمد غير محدود في أسرة متعددة الزوجات". مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص23.

[161] . الظهار، فهي كأن يقول الرجل لزوجته: أنت عليّ 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 مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلا اللائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّـهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ..}** سورة المجادلة\آية 3. يشير الباحث عبد الكريم إلى انتشار الظهار في مدينة يثرب، مصدر تم ذكره سابقا، ص44، وقد جاء أيضاً في: الذوادي، محمود، " قضايا النشوز والشقاق والطلاق في ضوء القرآن الكريم". مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. الكويت\العدد السابع والثلاثون، ابريل 1999، ص185..

[162] . العضل : منع الزوجة المطلقة من الزواج مرة أخرى إلا بإذن زوجها السابق، وأحيانا 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 ينفصل عنها بعد أن يتفق معها بأنها لن تستطيع معاودة الزواج بدون إذن منه"، الطبري. تفسير ***القرآن للطبري***، ج8، ص113. كما جاء في: المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص156. أما هيثم مناع فقد أورد عن العضل نقلاً عن تاج العروس، "كان العضل في قريش بمكة، وينكح الرجل المرأة الشريفة فلعلها لا توافقه، فيفارقها، على أن لا تتزوج إلا بإذنه فيأتي بالشهود، فيكتب ذلك عليها، ويشهد، فإن خطبها خاطب، فإن أعطته وأرضته، أذن لها، وإلا عضلها"، مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

[163] . أشارت الصبار إلى انتشار العضل في يثرب، ص24. بينما أشار كل من المرنيسي والمناع إلى انتشاره في مكة، المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص156. مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

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، فتظهر 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، والتي 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 بالقران الكريم، في النص المقدس، " **وآتوهن أجورهن محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان**"، (آية 25اسورة 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 زنى بين الرجل والمرأة، أو الاكتفاء بحبس المرأة في المنزل لمنعها عنه[164]. ويضيف دلو أن "نكاح الخدن في نظر القران والمفسرين شكل من أشكال الزنا في الجاهلية"[165].

أما العلان فيورد أن الموقف المجتمعي من ذلك النكاح، بان العرب عدُّوه صداقة ومودة، واختلفت مواقفهم منه، ولكن لم يعدوه من الزنا الشائن[166]. ونرى هنا كيف تختلف رؤية الباحثين، لنفس الظاهرة. أو من الأصح القول بأن 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.

---

[164] . مناع مصدر تم ذكره سابقاً، ص24.

[165] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص194.

[166] . العلي، جواد، ***المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام***. (بغداد: جامعة بغداد، د.ت) لم يذكر سنة النشر، ص 533. كما جاء في : العلان، مصدر تم ذكره سابقاً ،ص24.

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"[167]. وأورد الباحث العلان تحفظه على مصطلح الزنا بهوامش دراسته، بأن لفظ الزنا لم يوح بالإثم والخطيئة، إلا عندما كرسته الأديان من أجل تكريس الملكية الخاصة للرجل، وانهيار مكانة المرأة. ويورد الباحث ذاته حجته على عدم اعتبار الزنا من الأفعال الشائنة قبل الإسلام، بأن الولد من الزنا كان ينسب لوالده[168].

وعلى العكس من ذلك تماما، ينفي الباحث خليل تمتع كل من المرأة والرجل بالحرية الجنسية قبل الإسلام، إذ يصف العلاقة بين الجنسين قبل الإسلام بشكل عام، بأنها علاقة (حظرية، منعيّة). أي أنها "تعكس الضوابط الاجتماعية في القبيلة"، كما يقول[169]. موضحاً أنه من الممنوع أو المحظور على المرأة الاجتماع الفردي بصديقها أو عشيقها، وإذا حدث ذلك يهدر دمها. ويرى كذلك أن هناك تشديدٌ 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[170]، 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 العلان بأن التعبير عن "الزنا" في هذه الأشعار كان مصدراً للافتخار. ويدلل خليل على إدعائه بأنه روي عن ستين شاعرة قبل الإسلام روايات مختلفة، مفادها طغيان الرجل على المرأة، ومن الأمثلة

---

[167] . العلان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص21.

[168] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

[169] . خليل، مصدر تم ذكره سابقاً، ص40-41. تحدث فيها عن كبت قوانين القبيلة للعلاقة بين الجنسين.

[170] . خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص41.

عليها الشاعرة المتمردة عفراء بنت مهاجر[171]. ويرى كذلك الباحث خليل أن انتشار ظاهرة الحب العذري* لدى الشعراء الرجال قبل الإسلام يشكل دليلاً على "السلطة القاهرة للجماعة" أو الجماعة المقهورة بالسلطة القبلية.

أما الباحث عبد الكريم، فقد أوضح انه لم يكن للزنا، أية عقوبة توقعها السلطة الحاكمة قبل الإسلام. إلا أن " ذلك لم يخلُ من عقاب معنوي ينزله المجتمع بمرتكبيه خاصة إن كانت المرأة الزانية من فخذ أو بطن معروف، ... أما الرجل الزاني فلا عقاب عليه بل كان البعض يتباهى بذلك ويعده من سمات الرجولة والفحولة وافتخر شعراؤهم بذلك"[172]. أما الباحث دلّو فهو يرى أن "الزنا كان قسمين سر وعلانية وعام وخاص. الخاص عبر الخدن، والعام المتمثل في البغاء"[173].

اعتقد أن كل ما ذكر من مواقف مجتمعيه تجاه ظاهرة الزنا، والتي 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 والذين درسوا وحللوا 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[174]. وعلى العكس من

---

[171] . بيهم، محمد جميل. ***المرأة في حضارة العرب.*** (بيروت:1962). و العظم، صادق جلال. ***في الحب والحب العذري.*** . (بيروت: منشورات نزار قباني،1968). كما جاء في : خليل، مصدر تم ذكره سابقاً ص40.

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

[172] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص5.

[173] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص185.

[174] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص73.

ذلك، يوضح المناع بأن الزنا (الجنس مع المرأة الحرة خارج الزواج) في مدينة يثرب كان غير مشروع [175].

ويجب التوضيح هنا، أن الباحث عبد الكريم[176]، يلقي الضوء على ممارسات تجاهلها أتباع الاطروحات السابقين، أمثال المناع والمرنيسي والعلان. مستعيناً بالعديد من كتب التاريخ القديم وسنن النبي مثل: (تفسير القرطبي، البهيقي، طبقات ابن سعد، ابن حمزة الحنفي، الواقدي، الدارمي، ابن هشام، ابن اثير الجوزي، ابن عبد البر، البوصيري، أبو داوود النسائي، الجاحظ، السيوطي، وغيرهم.).

واستناداً على المراجع التاريخية المشهورة، سابقة الذكر، يؤكد الباحث عبد الكريم على انتشار ظواهر الزنا، والاغتصاب، وخيانة الزوجة لزوجها في مجتمع مدينةيثرب[177]، إذ يقول في شغف المجتمع اليثربي بالعلاقات الجنسية، "مجتمع تستعر فيه علاقة الذكر بالأنثى والأنثى بالذكر على السواء"[178]. 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. وتأكيده 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[179].

---

[175] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27. ويشير إلى أن عقوبة ممارسة الجنس كانت بالتعزير والحبس في المنازل خصوصاً عند اليهود.

[176] . 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.

[177] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص74. ويقول عبد الكريم في الخيانة الزوجية في موضع أخر في دراسته: إن الرجل يقيم علاقات مع زوجة أبيه دون عقد زواج والمرأة تقيم علاقات مع أجير زوجها "، ص43..

[178] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص32

[179] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص39.

ووصف عبد الكريم المرأة اليثربية بأنها "تعيش حالة بحث دائم عن الزواج"[180]. وقد دلل على ذلك من خلال ما ذكره من العديد من الأمثلة والحوادث لنساء يثرب، في كتب التاريخ القديمة التي تشير إلى ذلك[181].

وأنا اتفق تماما معه، وخصوصاً لما قد أشرت إليه سابقاً من انتشار ظاهرة تعدد أزواج المرأة – سهولة زواج المرأة مرة ثانية وثالثة ورابعة وأكثر – في مدينة يثرب، والذي يعزيه المناع إلى امتلاك المرأة اليثربية حق الطلاق في مجتمعها، بسبب سهولة طلاقها، واشتراطها الحصول على الطلاق منذ بداية الزواج. بالإضافة إلى عدم صعوبة زواج الأرامل النساء في مجتمع مدينة يثرب[182]. والذي يدل على ذلك أيضاً، كما اعتقد امتداد هذه الظاهرة، عند المسلمين الأوائل في مجتمع مدينة يثرب، فمعظم الصحابيات المسلمات، في مدينة يثرب، تملك الواحدة منهن في حياتها أربعة أزواج متتالين وأكثر[183].

سادساً: ميراث المرأة وظاهرة توريث النساء

من الواضح أن هناك إجماع بين معظم المفكرين والمفكرات (فهمي:1913-1997، المرنيسي:1993، عبد الكريم:1997، الصبار:1999، الحيدري:2003، المناع:2004، رضوان:2004،)، في نظرتهم لموقع المرأة من الميراث، المتمثل بحرمانها منه في العصر الذي سبق الإسلام.

وحول موضوع حق المرأة بالارث، تعتقد الصبار، " ظلت المرأة في مجتمع عرب الجاهلية ترزخ تحت ظلم كبير وتعسف مرير. فكانت محرومة من أهم الحقوق الأساسية: حق الحياة*، وحق الإرث"[184]. وتؤكد رضوان على أن المرأة في ذلك العصر،

---

[180] . عبد الكريم، المصدر ذاته، ص36.

[181] . للمزيد من المعلومات : عبد الكريم، المصدر ذاته، ص16-36.

[182] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

[183] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص55.

*. بسبب ظاهرة الوأد.

[184] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

" لا ترث شيئا "[185]. ويؤكد عبد الكريم كذلك على أن المـــرأة، " كانـــت محرومـــة مـــن الميراث "[186]. وتقول المرنيسي: " أن إرادة المرأة تزول عند الإرث وخســـارة الحـــرب كونها تصبح سببه"[187]. لان قانون الغزو يمنع الميراث للأطفال والنساء لأنهم لا يشاركون في الغزو[188]. ويرى المناع انه من غير الممكن الحديث عن المرأة والإرث فـــي مدينـــة مكة، " في مجتمع المرأة فيه بحد ذاتها إرثا "[189].

وأنا أتساءل هنا هل يجوز تعميم الباحثين السابقين، بالحكم على مجتمع بأسره، والقول فيه أن المرأة لا ترث. في حين تثبت السيرة النبوية بأن النبي محمد(ص) تزوج من السيدة خديجة، المرأة المكية الوارثة لأموال وتجارة من أزواجها السابقين أو من عائلتها. والتي ورد أنها امرأة غنية منذ ميلادها، وتعتبر من ذوات النسب المرموق. فبالتأكيد 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 بأن 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 لما أورده بعض الباحثين، حول ظاهرة توريث النساء[190]، المتمثلة في أحد أنواع الزواج المشروعة في المجتمع العربي قبل قدوم الإسلام، وهو نكاح المقت أو "الضيزن"[191]، والمقصود به، زواج الابن لزوجة أبيه المتوفى، والتي يرثها منه بعد وفاته في حال كانت غير أمه التي ولدته، فيتزوجها دون عقد أو مهر. وإذا لم يشأ الابن الوارث

---

[185] . رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص36.

[186] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقاً. ص12.

[187] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص152.

[188] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص167.

[189] .مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص24. إذ يقول "وليس لنا أن نتحدث عن المرأة والإرث في مجتمع المرأة فيه بحد ذاتها إرثاً".

[190] . توريث النساء: وراثة الرجل للمرأة نفسها.

[191] . "الضيزن" وفقا للحيدري، لقب أطلق على الوارث الذي يزاحم الموروث في زوجته، الحيدري، ***النظام العربي وإشكالية الجنس عند العرب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص233.

لزوجة أبيه الزواج منها، كان يزوجها لرجل آخر ويقبض مهرها باعتبارها إرثاً له[192]. وقد ورد ذكر هذا النوع من الزواج في القران الكريم، عبر النص المقدس: **(ولا تنكحوا ما نكح ءاباؤكم من النساء إلا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا)**النساء\آية 22، ولذلك سمي بالمقت[193]. وأورد دلو أن هذا الزواج كان ممقوتا من الأكثرية، ولذلك عرف بالمقت[194].

وقد أشار كل من المرنيسي وعبد الكريم ودلو إلى أن هذا النوع من الزواج كان منتشراً في مجتمع مدينة يثرب[195]. أما المناع فقد أشار إلى انتشاره في مجتمع مدينة مكة[196]. وتقول المرنيسي حول هذا الزواج، بأن 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"[197]. وهذا القرار إما أن يكون الزواج أو الانفصال عنها. ويضيف دلو على ذلك أن القرار ممكن أن يكون بعضلها[198]. وتولي المرنيسي في أطروحتها أهمية كبيرة لظاهرة توريث النساء، كونها تشكل اضطهاداً كبيراً للمرأة ومهينا جدا لها. إن اهتمام

---

192 . الحيدري، مصدر تم ذكره سابقاً، ص233–234. أورد المناع تعريف مختلف: "وراثة زوجة الأب للابن وتزوجها منه، أو زواج الأختين بنفس الوقت"، مع اتفاقه مع المرنيسي بان المرأة تورث ولا ترث، المناع نفس المصدر، ص24. وقد عرفته المرنيسي 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". المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً،ص153–154 . وقد ذكر العلان هذا النوع من الزواج، ليؤكد على التشوش في علاقات القرابة قبل الإسلام، وتراجع النظام الأمومي وتصاعد الأبوية، مضيفاً إلى أن هذا التشوش والاختلاط في قرابات الأسرة الواحدة، قد خرج عن نطاق السيطرة ، والذي يصبح فيه "الأخ أخاً شقيقاً وأباً في نفس الوقت"، العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص31.

193 . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص47.

194 . الزبيدي، محب الدين أبو الفيض محمد بن مرتضى الجسيني الواسطي الحنفي، (1205ه\1790م). ***تاج العروس من جواهر القاموس***. (مصر: المطبعة الخيرية، 1306ه) 1\585. كما جاء في : دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص196.

195 . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص153. عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص43. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص196.

196 . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27. عند إشارته إلى أن الممارسات المهينة بحق المرأة من عضل وتوريث وغيرها، إنما وجدت في مجتمع مدينة مكة.

197 . الطبري. ***تفسير القرآن للطبري***. جزء 8، ص107. كما جاء في: المرنيسي، نفس المصدر ، ص155.

198 . " ...وفي يثرب، كان الوارث، إذا لم يكن للمتوفي أبناء أو إخوة، يلقي ثوبه على المرأة، فتكون عندئذ في ملكه، إن شاء تزوجها، وان شاء عضلها، أي منعها من الزواج من غيره حتى تموت، فيرث ميراثها، إلا أن تفتدي نفسها منه بفدية ترضيه"، دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص197. مستعينا بتفسير الطبري، ج4\ص306وما بعدها.

المرنيسي بهذه الظاهرة، دعاني إلى التأمل والتساؤل حول موقف النساء من هذه الممارسة، فإذا كانت المرنيسي تعتبرها مهينة جدا، 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 على 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 المتوفي في الالتحاق بقبيلتها الخاصة قبل وصول الوارث الجديد، فإن هذا كان يجرد حقوقه عليها لمنفعة قبيلتها"[199]. والغريب في الأمر، أن المرنيسي ادعت سابقا 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 بالإستتباع 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 ادعت المرنيسي، بان المرأة لا تملك حق الاعتراض، فهروب المرأة إلى قبيلتها يعتبر أحد أشكال اعتراض المرأة على هذه الممارسة.

---

[199] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً ، ص152، نقلاً عن طبقات ابن سعد جزء 8، ص116.

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"[200]. ويضيف: " بأنها كانت تسعد بذلك بل ربما كانت تسعى إليه وتشجعه"[201]. ومن خلال قراءتي المتأنية لما طرحه الباحث عيد الكريم، وجدت انه تطرق فقط إلى قبول النساء لهذه الممارسة، مشيرا إلى اهتمام المرأة اليثربية بالعلاقات الجنسية وشغفها بها.

أما أنا وبالنظر إلى اختلاف ما طرحه كل من الباحثين المرنيسي وعبد الكريم، في رؤيتهم لزواج المقت. استنتج أن ظاهرة توريث النساء المنتشرة في مجتمعي كل من مدينة مكة ويثرب، قبل ظهور الإسلام، لا يمكن اعتبارها مهينة للمرأة بالمطلق، فقد اختلفت مواقف النساء منها، بين القبول والرفض. ولا يمكن القول أنها ممارسة ذكورية بحتة، فقد ورد أنها تتم أحيانا 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.

---

[200] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص47.

[201] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص48.

سابعا: 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 الأخر أوضح أن المرأة كانت تحصل على هذا الحق في بعض الأحيان. وقد وجدت صعوبة في تصنيف مواقف الباحثين والباحثات، في نظرتهم لحصول المرأة على حق الطلاق قبل الإسلام، لان الاختلاف بينهم لا يتعلق بحصول المرأة على هذا الحق أم لا، بل يتعداه إلى اختلاف مواقفهم بين مجتمعي مدينة يثرب ومدينة مكة.

إذ ترى رضوان أن حق الطلاق كان خالصا للرجل، في مجتمع ما قبل الإسلام[202]. وترى الصبار أن حق الطلاق كان خالصا للرجل في مجتمع مدينة يثرب[203]. أما ليلى احمد فترى أن " الطلاق والزواج المتكرر كان شائعا لكل من الرجال والنساء، وبحيث يملك كل منهما حق إنهاء العلاقة"[204]. بينما يؤكد العلان 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"[205]. مضيفاً إلى ذلك رفض المرأة الاستمرار بالزواج إذا تعرضت للإهانة، مدللا على ذلك بحادثة طلاق امرأة مكية- هند بنت عتبه- بطلب منها، عندما أتهمها زوجها بشرفها، ورفضت العودة إليه كزوجة*. ويغفل العلان هنا انتماء هند بنت عتبة إلى الطبقة الارستقراطية في مجتمع مدينة مكة، والتي من المرجح أن مكانتها الطبقية 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.

---

[202] . إذ تقول: " كان الطلاق بدون حد وحسب مزاج الزوج". رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص35.

[203] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

[204] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص48.

[205] . العلان. مصدر تم ذكره سابقاً. ص55.

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

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"[206]. على الرغم من أن حادثة هند بنت عتبة السابقة الذكر، لا تشير إلى دفعها لأي مبلغ من المال مقابل طلاقها. وبالتالي لا يمكن القول بان حق الطلاق كان خالصا للرجل في مجتمع مدينة مكة. أما بالنسبة للمرأة اليثربية فيشير المناع إلى حصولها على حق الطلاق عبر اشتراطها ذلك على الزوج منذ بداية الزواج[207].

يبدو واضحا لي انه لا يمكن القول والتعميم بان حق الطلاق في مجتمع كل من مدينة مكة ويثرب، كان خالصا للرجل. بل تشير الدراسات إلى حصول المرأة على هذا الحق في مدينة مكة، بناء على المكانة الطبقية والاجتماعية للمرأة. أما في مدينة يثرب فمن الواضح أن حق الطلاق كان امتيازا 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 أحيانا[208]. بالإضافة إلى انتشار ظاهرة زواج المرأة اليثربية، لأكثر من ثلاث وأربع مرات، والتي تدل على سهولة الطلاق في هذا المجتمع، من قبل الرجل والمرأة كما اعتقد.

ثامنا: العنف ضد النساء قبل الإسلام.

أما بالنسبة لقضية 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.

---

[206] . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص23.

[207] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

[208] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص35، إذ يقول: " ولكن ماذا تفعل المرأة في مجتمع يثرب إذا تزوجت من رجل لم يستطع إرواء ظمئها؟ إنها تشهر به وتعلن ذلك للقاصي والداني. وتلجا للنبي محمد بأعلى صوتها".

وبالنسبة لضرب النساء، في تلك الفترة السابقة لظهور الإسلام، لم تورد الأدبيات شيئا بخصوص هذا الموضوع، إلا ما أشارت إليه الباحثة الصبار، حول انتشار ظاهرة ضرب النساء بشكل عام، عند العرب قبل قدوم الإسلام[209]، دون أي تعليق أو توضيح لمكان انتشارها. أما المرنيسي، 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"[210]. 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[211].

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[212]، وكانت هذه اللطمة هي السبب في تصعلكه، لان الفتاة " أنكرت عليه أن يرتفع إلى مقامها الاجتماعي، ويرفع الحواجز التي تفصل بين طبقتيهما، وينابيها بأخته"[213]. وهذا إنما يدل بحد ذاته على أن ممارسة العنف تختلف وفقا لاختلاف المكانة الطبقية في ذلك المجتمع، فمكانة هذه الفتاة الطبقية مكنتها وأعطتها الحق في تعنيف رجل من مكانة طبقية أدنى من مكانتها. ويدل كذلك على جرأة واضحة لهذه المرأة، والتي من الممكن أنها لا تتأثر بفكرة أفضلية جنس الذكور على الإناث، بقدر ما تتأثر بأفضلية المكانة الطبقية للفرد الذكر أو الأنثى.

---

[209]. الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

[210] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص197.

[211] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص152.

[212] . من احد طوائف الصعاليك الثلاث: طائفة الاغربة، وطائفة الخلعاء، وطائفة الصعاليك الفقراء، الشنفرى من طائفة الاغربة وهم من السود الذين ورثوا سوادهم من أمهاتهم الإماء، فلم يعترف بهم إباؤهم العرب ولم ينسبوهم إليهم مثل الشنفرى. طائفة الخلعاء وهم من أنكرتهم قبيلتهم وتبرأت منهم وطردتهم من حمايتها. والصعاليك الفقراء: الذين تصعلكوا نتيجة التمايز الطبقي. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص175-179.

[213] . الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد الأموي المرواني356ه\967م. ***الأغاني***. (بيروت: دار الثقافة، 1955)ج14\ص151. كما جاء في: دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص173.

وبالمجمل فإن العديد من الباحثين والباحثات أولوا أهمية كبيرة في أبحاثهم، لتحليل وتفسير ظاهرة واد البنات التي انتشرت في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. (خليل:1985، الموسوي:1997، الصبار:1999، رضوان:2004 ، دلو:2004، حمدان: 2006). وفي هذا الشأن يطرح الباحث خليل في دراسته، التساؤل المهم التالي: "هل كان ضرب الزوجات وتعدادها ووأد البنات خاصة عربية، وظاهرة اجتماعية عند العرب. أم أنه يدخل في قواعد الاستثناء المعروفة في كل مجتمع؟"[214]. مجيباً على هذا التساؤل بأن ضرب الزوجات ووأد البنات هي أمثلة شاذة تعبر عن حالات فردية لا أكثر. ويبرر خليل رؤيته هذه، بأن الأدب العربي أولاها أهمية كبيرة، بينما هي لم تتعدى كونها نتاج 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 هنأوا بها قالوا: أمنكم الله عارها وكفاكم مؤنتها وصاهرتم قبرها،..."[215].

وما يراه الباحث في هذه الأمثلة وغيرها، هو أنها تشكل نواة لأيدولوجيا 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 اعتقد أن هذا التبرير لا يكفي باعتبارها حالات فردية، فالكم 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.

---

[214] . خليل، أحمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص38.

* . الصهر: زوج البنت.

[215] . خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص38.

ويرى كل من الباحثين حمدان، دلو، والموسوي أن ظاهرة وأد البنات لا تنطبق على جميع فئات المجتمع العربي قبل الإسلام[216]. موضحين أنها كانت تلقى معارضة من أفراد الأسرة. وقد أورد حمدان العديد من الأمثلة التي وردت في التاريخ والتي تؤكد معارضة المجتمع لهذه الظاهرة[217]. بالإضافة إلى أنه يؤكد متفقا مع الباحثين(الموسوي:1997، الصبار:1999، رضوان:2004، دلو:2004،)، بأن ظاهرة الوأد لا تخص الإناث فقط وإنما تخص الأولاد ذكوراً وإناثاً، في حالة الفقر الشديد، ومن أجل الإبقاء على حياة بعض أفراد العائلة، فيتم التخلص من الأطفال بناتاً وذكوراً[218]. وبهذا يعلق الباحث دلو: " وما كانت ظاهرة الوأد لدى بعض القبائل خشية الفقر سوى مظهر آخر من مظاهر الجوع والفقر "[219]. وقد جاء التأكيد على انتشار ظاهرة وأد الأولاد ذكورا وإناثا، ما جاء في القران الكريم، في الآية: "**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاقٍ نحن نرزقهم وإياكم، إن قتلهم كان خطأً كبيراً**"، سورة الإسراء، أية 31.

بينما أوضحت كل من الباحثتين الصبار ورضوان، أن الوأد كان يخص الإناث أكثر من الذكور لغسل العار والحزن والكآبة المترتبة على ولادة الأنثى[220]. والذي أشار له القرآن الكريم مديناً سوء استقبال ولادة الأنثى عند العرب قبل الإسلام، عبر الآية الكريمة: "**وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم**" . والآية الأخرى التي جاء فيها:" **وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت**"، سورة التكوير، الايات8-9 . وهذا إنما يشير إلى إدانة النصوص المقدسة القرآنية لهذه الممارسات الموجودة في ذلك المجتمع،

---

[216] . الموسوي، محمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص175.

[217] . حمدان، عبد المجيد، ***قراءة سياسية في العهدة المحمدية***، الجزء الأول (فلسطين: لا يوجد مكان للنشر،2006)، ص21. ومن هذه الأمثلة التي ذكرها، شخصية صعصعة بن ناجية التميمي –جد الشاعر المعروف الفرزدق– والذي كان الوأد متفشياً في قبيلته بني تميم. إذ يورد حمدان أن صعصعة كان يشتري الموءودة من أهلها،...، يعرض على أهلها ناقتين عشراوين، أي ولادتين حلابتين، وحملاً يدفعها لهم مقابل حياة البنت المعروضة للوأد. ويذكر حمدان نقلاً عن التاريخ أن صعصعة أحيا بطريقته ثلاثمائة وستين موءودة.

[218] . حمدان، مصدر تم ذكره سابقا، ص22. الموسوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص174.

[219] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص170. مضيفا أن الجوع كان اشد أنواع الفقر أورد شعرا وقصصا حول الغثيان ووجع الكبد من الجوع وغيرها لدرجة أكل التراب.

[220] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص 22 .

(وأد الأولاد ذكورا وإناثا خشية الفقر، واد البنات خشية من العار، وسوء اســتقبال ولادة الأنثى).

ولكن في نفس الوقت يشير الموسوي بصورة معاكسة لما أوردته الباحثات السابق ذكرهن، مستعينا بكتابات كل من الحوفي والجاحظ في الشعر الجاهلي، إلى أن العديد من العرب قبل الإسلام كانوا يعتزون بولادة الإناث ويتغنون بهن . إذ يقول " كل القبائل العربية تقدر المرأة وتحب البنات وترحب بولادتهن كالبنين"[221]، و يقول أيضا: "ليس الذين يبغضون البنات من العرب ويقتلونها إلا شرذمة قليلة " [222]. متفقا بهذا مع ما طرحة الباحث خليل بان هذه الممارسات تعود إلى حالات فردية. بينما أوضحت رضوان أن:" الإناث في الجاهلية كن محل كراهية من العرب ويعملون على وادهن بمجرد ميلادهن"[223].

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 كلا 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

---

[221] . الموسوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص66.

[222]. الموسوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص 65.

[223] . رضوان، زينب، مصدر تم ذكره سابقا، ص36.

ذلك المجتمع لهي إثبات على المدى الذي وصلته ظاهرة الفقر الشديد في ذلك المجتمع الذي سبق ظهور الإسلام.

وختاماً لهذا، يجدر بي القول أن قضية العنف الموجه ضد النساء لم تعالج بصورة كافية لدى الباحثين السابقين، أمثال المرنيسي وخليل الذي عزاها إلى حالات فردية، دون إعطاء تفسير مقنع لوجودها أو انتشارها. وكذلك الأمر للمرنيسي والتي لم تقدم في دراستها أي تحليل اقتصادي واجتماعي لواقع المرأة قبل الإسلام، ولم توضح شيئاً عن ما ذكرته عن وجود العنف باختلاف الطبقات. بالإضافة 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 عن بحثي في ظروف نزول النص المقدس الذي يبيح ضرب الزوجات.

تاسعا: 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 وعلاقتهن بالرجال في الطبقات الدنيا (العبيد، العبدات، الجواري، الإماء، السبايا، الموالاة، المولى). فأنا 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 كتّاب 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 متساوون في القهر الطبقي وفي بذل الجهد والعمل؟[224]، فما هو حال المساواة أو عدمها في العلاقات الاجتماعية بين الجنسين من نفس هذه الطبقة؟، 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 حبّرها الرجال والثقافة التي رسم أصحاب السلطة ملامحها، هذه الثقافة التي اعتمدت على المدوّن وأهملت التاريخ الشفوي، وهو أمر يجعل النتائج التي توصلنا إليها نسبية بالضرورة لاتكالها على القراءة. وكل قراءة ليست محايدة مهما ادعى أصحابها اعتمادهم الموضوعية سبيلاً[225].

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

---

[224] . نحو إعداد الطعام وطهيه، رعاية الماشية، جمع الحطب، تقديم الخمور، إكراه الفتيات في طبقة العبيد على العمل في البغاء، واستغلال أجسادهن للمتعة الجنسية وغيرها من الأعمال، خليل، مصدر تم ذكره سابقاً، ص44.

[225] . قرامي، آمال. ***الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية.*** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 939. د. آمال قرامي (بروفسور) في كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة في تونس. حاصلة على الدكتوراة بأطروحة حول الدراسات الإسلامية بعنوان:" قضية الردة في الفكر الإسلامي: قديما وحديثا" \1993. كما أنها حاصلة على دكتوراة الدولة بأطروحة بعنوان ظاهرة الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، الأسباب والدلالات"\ 2004. تعمل في تدريس مواد حول الحضارة العربية الإسلامية، و قضايا النوع الاجتماعي\ الجندر، وتاريخ النساء، والإسلاميات، والأديان المقارنة.كما جاء في الموقع الالكتروني:

http://www.ahewar.org/m.asp?i=1307

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 ولمفاهيمها 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، والذي 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 وانتشار الدين الإسلامي، وأيضاً من خلال النصوص والآيات الدينية.

الفصل الثالث:

مكانة المرأة بعد الإسلام

عند معالجتها لموضوع الإسلام، أسبغت الباحثة المرنيسي ما يلي من أوصاف عليه: " الإسلام ملحمة خارقة لرجل سعيد الحظ حلم بعالم مختلف في صباه وحقق جميع أحلامه في شيخوخته القوية المفعمة بالنجاحات في علاقته مع النساء وبالانتصارات العسكرية"[226]. فهل يشكل الإسلام فعليا ملحمة خارقة؟ وحلم جديد بعالم مختلف قد تحقق. كما تدعي المرنيسي؟.

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

أولا: نشأة الإسلام في مدينة مكة ومكانة المرأة في الدعوة الجديدة

وهو في عمر الأربعين نزل أول وحي على النبي محمد (ص)، حوالي عام 610م. وعلى أثره جاء وارتمى بين ذراعي زوجته خديجة بحثا عن الطمأنينة والسند[227]. والتي بدورها طمأنته بعد أن ذهبت لابن عمها ورقة بن نوفل الذي اخبرها بأن ما رآه النبي محمد (ص) هو الناموس الذي يأتي الأنبياء، وبأنه مصدقاً لنبوة محمد (ص)[228]. وتشير المراجع إلى أن ورقة بن نوفل إنتمى إلى طائفة الحنفاء في مدينة مكة[229]، والذي اختلف

---

[226]. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص37.

[227]. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص129. ويشكك بعض الباحثين مثل العلان في علاقة خديجة بالحدث الديني عبر جملة مثيرة للجدل، إذ يقول " أن أغلب الظن أن خديجة أدركت ما يشغل بال محمد، وهو ما قد يكون يشغل بالها هي كذلك، فشجعته من موقع اقتناع، وربما وضعته في دائرة تصديق ما يرى ودفعت به نحو بؤرة الحدث الديني"، ويدعم العلان شكه هذا بما أورده بعض مؤرخي الإسلام، حول معرفة خديجة بقدوم نبي شاب، وبالتالي هي لم تكترث 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، 2005)، ص26. كما جاء في: العلان مصدر تم ذكره سابقا، ص75.

[228]. احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص51.المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص130. فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص27. العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص88.

[229]. السيد، عزمي طه وآخرون. ***الثقافة الإسلامية***. (فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، 2010) ، ص96.

أيضاً في اعتناقه للديانة المسيحية، إلا أن سيرة ابن هشام تثبت اعتناقه لها[230]. وتؤكد على ذلك الباحثة ليلى أحمد بقولها:" وكان مسيحياً عالماً بالنصوص العبرية"[231].

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 متطلب للثورة، فما فعله النبي محمد (ص) وفقاً لرأي حمدان هو كما يحدث في كل الثورات الكبرى التي تبدأ بالسرية حتى تستقطب القاعدة الجماهيرية[232].

وبعد انقضاء السنوات الثلاث من عمر الدعوة الإسلامية، جهر النبي محمد (ص) بالدعوة إلى الدين الجديد أمام قريش وبقية سكان مدينة مكة. وبدأت المعاناة والمواجهة مع قبيلة قريش الوثنية الديانة، والتي كانت قد حافظت على مركزها وهيمنتها الدينية على بقية 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 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 "كرّس النبي كامل الفترة المكية لدعوة قريش إلى ترك الشرك، المتمثل في عبادة الأصنام"[233].

---

230 . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص74.

231 . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص51.

232 . حمدان، مصدر تم ذكره سابقا، ص15.

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

233 . حمدان، مصدر تم ذكره سابقا، ص16.

ولقد شكل نسب السيدة خديجة القرشي، ومكانتها الاجتماعية في المجتمع المكـــي، والتفافها حول النبي محمد (ص) ودعمها الدائم له، بالإضافة إلى وجود عمه أبي طالـــب والذي 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 قـــد أنفقت ثروتها كاملةً على دعم النبي محمد والدعوة الإسلامية الجديدة[234]، خاصةً بعد قرار قريش بإقامة حلف يتضمن مقاطعة بني هاشم – أقارب النبي– مقاطعة شاملة. فقـــد قـــام القرشيون في السنة السابعة من البعثة[235]، بتعليق وثيقة على جدار الكعبة في مدينة مكة، تتضمن إعلان المقاطعة. على أثرها أو بموجبها تم إقصاء النبي محمد(ص) ومن معـــه، إلى منطقة في مكة تسمى شعب أبي طالب لثلاث سنوات[236]. مما أثر على السيدة خديجة وعلى ثروتها وتجارتها وأدى إلى افتقارها. ويقول احد الباحثين حول السيدة خديجة فـــي هذه الفترة أنها، "أضحت كبقية المؤمنين من الفقراء والمعوزين"[237].

والمطلع على تاريخ الدعوة الإسلامية وسيرة النبي محمد (ص)، يجـــد أن ســـقوط الحماية العائلية للنبي محمد (ص)، يبرز بوضوح عند وفاة كل من السيدة خديجـــة وأبـــي طالب في نفس العام، وهو العام العاشر من البعثة، أي عندما كان عمر الدعوة الإسلامية عشر سنوات. وقد أطلق على هذا العام اسم عام الحزن[238]. لحزن النبي محمد (ص) على وفاتيهما، وقد كان عمر السيدة خديجة عند وفاتها حوالي 65 عاماً[239].

---

234 . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص52. إذ تقول في هذا الصدد: " ويبدو أن محمد وبنات خديجة لم يرثن شيئا عنها حيـــث انه من المرجح أنها قد خسرت ثروتها أثناء قطيعة أهل مكة للمسلمين". وقد جاء هذا أيضا في: سيرة ابن هشـــام، ص375، والطبري ج2، ص228. كما جاء في :العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص88.

235 . بعثة النبي محمد.

236 . الجمل، إبراهيم محمد، مصدر تم ذكره سابقاً، ص237. فقد كان عمر السيدة خديجة عند انتهاء المقاطعة من قبل قـــريش 60 عاماً.

237 . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص88.

238 . الجمل، إبراهيم محمد، مصدر تم ذكره سابقاً. الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص27، تألم النبي كثيرا لموت زوجتـــه الأولى بقوله: " كانت أم العيال وربة البيت".

239 . الحيدري، إبراهيم. ***الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الجنسية الضائعة***. (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر)، مصدر تـــم ذكره سابقا، ص362. ونقلاً عن الموقع الإلكتروني: www.alara7b.info، تم دخول الموقع بتاريخ: 17\2\2011.

وقد جاء عام الحزن هذا، قبل هجرة المسلمين إلى مدينة يثرب بثلاث سنوات, إذ حالما استغل القرشيون وفاة حماة النبي محمد (ص)، وازداد إيذاءهم 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[240]. والذي يؤكد على هذه القطيعة أيضا ما ورد في سيرة ابن هشام حول اشتداد إيذاء قريش للنبي محمد (ص) بعد وفاة زوجته[241].

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 مخاطبةً القرشيين لنبذ آلهتهم ودعوتهم لعبادة الله. وأكبر دليل على ذلك ما جاء في سورة قريش، والتي تحمل اسم قبيلة قريش، فيقول الله سبحانه وتعالى "**لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**"[242]. والمقصود هنا بكلمة إيلاف في هذا النص المقدس، هو ائتلافهم واجتماعهم في بلدهم آمنين (أي القريشيون)، أو أنه يعني ما كانوا يألفونه 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[243].

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[244]. إلا أنه من اللافت للنظر بأن أكثر أتباع

---

[240] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص42.

[241] . ابن هشام. السيرة النبوية. جزء 2، ص49.كما جاء في : العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص89.

[242] . القرآن الكريم، سورة قريش. (مكية)

[243] . تفسير ابن كثير، صفحة القرآن رقم 602، نقلاً عن الموقع الإلكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 5\3\2011.
www.iid-alraid.de/enofquran/tafseer/tafseerbooks/kathir

[244] . خليل، احمد، مصدر تم ذكره سابقاً، ص48.

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"[245]. ويضيف على ذلك كل من ليلى 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"[246]. 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[247]. ولقد أدى انضمام الأرقاء وأفراد من الطبقة الدنيا إلى الدعوة الإسلامية، إلى أن يدرك القرشيين وطبقة التجار مدى خطورة دعوة النبي محمد (ص)، مما أدى إلى إسلام بعضهم لاحقاً[248].

أنا اعتقد أن الدعوة الإسلامية الجديدة، استفادت من التمايز الطبقي والجنسي الموجود في مجتمع مدينة مكة، أمام رفض القرشيين للدعوة الجديدة. عن طريق دعوة المهمشين 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 والمهمشين والنساء المقهورات.

---

[245] . خليل، احمد، مصدر تم ذكره سابقاً، ص48. وقد أكد على ذلك العلان نقلا عن سيرة ابن هشام أيضا: "أن 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 بن هشام، ج1، ص240. كم جاء في: العلان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص41.

[246] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص52. مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص34.

[247] . سمية بنت الخباط، 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 بأبي جهل لكثرة إيذائه للمسلمين. للمزيد من المعلومات انظر سمية الخباط ،ويكيبيديا الموسوعة الحرة–.www.llax,wikipidia

[248] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص44.

إذن، بقدر ما وجد الفقراء والنساء والمهمشون بالدين الجديد أو الدعوة الجديدة حليفاً لهمالهن، 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 المهمشين، 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، والتي اختلف المفكرون في رؤيتهم لها. ويرى العلان وليلى احمد 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. وكأن دورها اقتصر فقط على دعم زوجها بالأخص، مطالبين نساء المسلمين بالاقتداء بسيرتها[249]. ولم يركز غالبية رجال الدين على علاقة النبي محمد (ص)المباشرة بزوجته

---

[249] . الجمل، مصدر تم ذكره سابقا، ص238. يقول في هذا الصدد "ولتظل سيرتها العطرة الخالدة لكل فتاة ولكل أم عربية قدوة وروحاً علويّةً هاديةً".

خديجة، بقدر ما ركزوا على ما أسموه الزوجة الصالحة، الداعمة، المضحية، وغيرهـــا. ولكن سيرة النبي محمد (ص) والأحاديث المنقولة عنه تثبت لوحدها الأهمية العظيمة لدور السيدة خديجة في الدعوة الإسلامية، والتي ظل النبي محمد(ص) يعتبـــر زواجـــه منهـــا الأفضل بين جميع زيجاته اللاحقة. فعلى سبيل المثال، ورد أن السيدة عائشة قالت للنبـــي محمد (ص) عن السيدة خديجة: "ما تذكر من عجوز من عجائز قريش، حمراء الشدقين، هلكت في الدهر، أبدلك الله خيرا منها". فتغير وجهه عليه السلام وزجر غاضبا، وقـــال:" والله ما أبدلني الله خيرا منها، آمنت بي حين كفر بي الناس، وصدقتني حين كذبني الناس، وواستني بمالها إذ حرمني الناس، ورزقني الله منها الولد دون غيرهـــا مـــن النســـاء" ، فأمسكت عائشة وهي تقول في نفسها، " والله لا اذكرها بعدها أبدا". " كان لم يكن في الدنيا امرأة إلا خديجة"[250].

وتدل هذه الحادثة على احترام النبي محمد (ص) للسيدة خديجة ولمشاركتها له في تحمل تبعات الدعوة الجديدة، حتى بعد مماتها وأمام اقرب الناس إلى قلبه عائشة[251]. وكما أنها تدل كذلك على عدم إقصاء الدين الإسلامي بموروثه الثقافي لدور السيدة خديجة بعـــد 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 أنصـــاراً للمساواة بين الجنسين"[252]، مضيفاً بأن الاستثناء الأهم للنبي محمـــد (ص) هـــو زوجتـــه خديجة، والتي يصفها المناع بقوية الشخصية، والحاضرة، والفاعلة اجتماعياً، وبأنها هـــي التي صدّقت النبي محمد (ص) ونصرته في بداية الدعوة، وأغنته عندما جاع.

إذن في الوقت الذي يعتبر فيه العلان أن الإسلام قد أقصى السيدة خديجة بســـبب افتقارها المادي، يرى المناع أن السيدة خديجة تشكل استثناء في الحالة المكية، إذ يشـــير

---

[250] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص12. فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

[251] . الحيدري، ***الضلع الأعوج***، مصدر تم ذكره سابقا، ص259.

[252] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص34.

المناع إلى أن المساواة بين الجنسين بقيت ماثلة في زواج النبي محمد (ص) من السيدة خديجة. والتي بقي دورها كما هو قبل وبعد البعثة الإسلامية، 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) مرةً أخرى أثناء زواجه من السيدة خديجة، وحسبما أعتقد أن هذا يشكل انتصاراً نسوياً قد حقق في بداية الدعوة الإسلامية، قد ساهم في ابتعاد نبي هذه الأمة عن تعدد الزوجات. وأنا لا أتفق مع العلان بإدعائه بأن الإسلام أقصى السيدة خديجة وأقصى دورها بصورة تامة، لأن الواقع يشير إلى خوضها النضال من أجل الدعوة الجديدة بجانب زوجها، وتحملها لتبعات 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، والتي 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 وليلى احمد أمراً آخراً في التزام النبي محمد (ص) بزواجه من السيدة خديجة. فالعلان يشير إلى أن النبي محمد (ص) لم يقم علاقة مع أية امرأة خارج إطار زواجه من السيدة خديجة، موضحاً بأنه لم يرد أي تفسير مقنع لدى المؤرخين لهذا الالتزام، والذي ما أن توفيت السيدة خديجة حتى توسعت زيجات النبي محمد (ص) خلال حياته لما يزيد عن خمسة عشر زوجة، عدا الجواري والسبايا [253]. ويضيف العلان بأن بعض المؤرخين قد ذكر "بأنه لم يكن بإمكان محمد الذي ينفق على نفسه ودعوته من مال خديجة أن يطلب منها مالاً ليتزوج عليها أثناء حياتها"[254]. وتضيف

[253] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص87.

[254] . المقزيزي، الصفحة الالكترونية، كما جاء في العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص87.

ليلى احمد بان بعض الباحثين يرون انه ربما قد ورد في عقد زواج النبي محمـــد (ص) شرطاً بان لا يتزوج عليها في حياتها[255]. 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 علـــى جواز القوامة المادية للمرأة، ويؤكد على سلطتها وليس إقصائها. وربما أنه يؤكـــد علـــى تلبية أو استجابة الزوج لرغبات زوجته، بل إنني أذهب أبعد من ذلك، لأقر بـــأن وضـــع المرأة الطبقي في الإسلام هو الذي يحدد مكانتها في الزواج الإسلامي، ومكانتهـــا أمـــام الرجل كذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النبي محمد (ص) بقي مخلصاً لخديجة حتـــى عنـــدما افتقرت، وبالطبع هو افتقر أيضاً مع افتقارها، لكنه لم يتركها وإنما بقي معها إلى أن دفنها بنفسه، وهي في عمر 65 عام[256]، أما هو فقد كان في عمر الخمسين، وقد أمضى معهـــا 25 عاماً.

وبعد وفاة السيدة خديجة، تذكر الأدبيات أن النبي محمد (ص) تـــزوج زوجتـــه الثانية في مدينة مكة، سودة بنت زمعة وقد كانت أرملة[257]. وتجمع الروايات حول السيدة سوداء، بأنها لا تتصف بالجمال عكس جميع زوجات النبي، إذ وصفتها زوجة النبي محمد (ص) عائشة بأن سودة كانت "امرأة ضخمة ثبطة"[258]، وورد أنها عجوز وليس لها مـــن

---

[255] . Nabia Abbott, Aishah, The Beloved of Muhammad (Chicago: University of Chicago Press,1971),55.

كما جاءت في: ليلى أحمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص53.

[256] . الحيدري، إبراهيم. ***الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الضائعة***، مصدر تم ذكره سابقا، ص362.

[257] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص27.

[258] . الجمل، إبراهيم محمد، مصدر تم ذكره سابقاً، ص191، في باب إفاضة النساء والحديث يقول عن عائشـــة رضـــي الله عنهـــا قالت: استأذنت سودة رضي لله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تفيض من جمع بليل، وكانت امرأة ضخمة ثبطة، فإذن لها. قالت عائشة: ليتني كنت استأذنته كما استأذنته، وكانت عائشة لا تفيض إلا مع الإمام" وثبطة: أي بطيئة، وهـــذا الحـــديث متفق عليه في صحيح مسلم والبخاري وكذلك النسائي.

الجمال نصيب[259]، وكما أنها ثقيلة الجسم[260]. 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) والتي تجمع أغلب الروايات أنها كانت في التاسعة من عمرها[261]. 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 اشد وأقسى درجات الفقر بالإضافة إلى شتى وسائل التعذيب والشتم والمقاطعة من قبل القريشيين، 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، والذي ترتب عليه انقسام في الوحي السماوي، أي في سور القرآن نفسها إلى سورٍ نزلت في مدينة مكة وأطلق عليها السور المكية، وسورٍ نزلت في مدينة يثرب وأطلق عليها السور المدنية. فقد نزل في مدينة مكة الجزء الأكبر من السور –86 سورة– بينما نزل في المدينة 28 سورة[262]. 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 المرنيسي[263].

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

---

[259] . لقد أورد الحيدري أنها توفيت وهي في عمر 54سنة ، الحيدري، ***الضلع الأعوج***، مصدر تم ذكره سابقا، ص363.

[260] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص27. بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن. ***تراجم سيرات بيت النبوة***. (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ص200. كما جاء في: العلان، ص89.

[261] . الحيدري، محمود إبراهيم. ***الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الجنسية الضائعة***. مصدر تم ذكره سابقا، ص363، العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص83. ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص53–54.

[262] . حمدان، مصدر تم ذكره سابقا، ص15.

[263] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص42.

الاجتماعية لأتباع الدين الجديد[264]. ويقول الباحث حمدان في هذا الصدد، "لم يقترح النبي على المسلمين المؤمنين بدعوته، أي تغيير في عاداتهم"[265].

وبهذا الاتجاه تضيف المرنيسي أن السور المكية تناولت عقيدة المسلم وواجباته، أما السور المدنية فهي تشكل أول قانون اجتماعي مستمد من الله، لما حوته آيات السور المدنية من أساسيات للتشريع الإسلامي. فقد كانت السور المدنية عبارة عن استجابة لأسئلة المسلمين في مدينة يثرب حول علاقاتهم بنسائهم وعلاقاتهم الاجتماعية الأخرى، بالإضافة إلى معالجة السور المدنية للمشاكل التي واجهت النبي محمد (ص) في ذلك المجتمع، والتي سأتحدث عن بعض منها لاحقاً. أما المناع فهو يحمل رؤية مختلفة تماماً عن المرنيسي، 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، وفقا 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 وبدائيته، ولأنه مجتمع خارج من الغابة لتوه، لم يستطع تطبيق هذه الآيات الإنسانية الرفيعة، فلم يستجب للدعوة"[266]. أما المستوى الثاني في الخطاب القرآني وفقاً للمناع، فهو الذي يجده في القرآن المدني، والذي حمل قوانين أقل في مستواها من القوانين التي من الممكن أن تستمد من القرآن المكي، مدعياً أن القرآن المدني جاء مراعياً لضعف الناس في تلك الفترة وفي ذلك المجتمع، وناسخاً للقرآن المكي[267].

---

[264] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص83، المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا ، ص42.

[265] . حمدان، مصدر تم ذكره سابقا، ص20.

[266] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص88.

[267] . المقصود بناسخاً: لغة: الإزالة. يقال: نسخت الشمس الظّل، أي: أزالته. ويأتي بمعنى التبديل والتحويل، ويشهد له قول الله تعالى:" وإذا بدلنا آية مكان آية"، سورة النحل، آية 101. أما اصطلاحاً: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر. فالحكم المرفوع يسمى: المنسوخ، والدليل الرافع يسمى: الناسخ، ويسمى الرفع: النسخ. كما جاء في الموقع الالكتروني: 7\2\2011. www.islamweb.net.

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 آن الأوان لتطبيق روح المساواة والتكريم والحرية على مجتمعنا وفقاً لما جاء في القرآن المكي.

وتتفق المرنيسي مع المناع، فهي تتفق معه بأن الدعوة الإسلامية جاءت مبشرة بقيم العدالة والمساواة والحرية، إذ تقول "الذاكرة تحدثنا عن نبي كان ينادي بالمجال اللاعنيف والمساواة، كان يكلم أرستقراطية شرسة أعماها الغزو وعاشت حياة رشق السهام"[268]. فالمرنيسي تلتقي مع المناع في عدم استجابة قريش لروح المساواة، التي طرحتها الدعوة الإسلامية في بدايتها. ولكن المرنيسي 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، و تتكرر فيها مقولات مثل (يا أيها الناس)، و(يا بني آدم). أما في الآيات المدنية فيلاحظ أن الخطاب يأخذ منحى تخصيصي 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. بالإضافة 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، هود، إبراهيم، مريم، يونس وسورة الأنبياء. واحتوت كذلك على قصص الأولين مثل سورة الكهف، إلا أنها اشتملت في نفس الوقت على العديد من الأخلاقيات العامة والمواعظ، مثل سورة لقمان، والحث على السلوك الجيد، وتوضيح الخير من الشر. وأخيرا فقد تناولت الآيات المكية العديد من الأخلاقيات كنبذ الزنا،

---

[268] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص21.

ورفض وأد البنات والحث على إعتاق العبيد، والصدقات، والرفق بالوالدين ونبذ الربـــا. ويقول الباحث حمدان في هذا، أنها اتخذت طابع الوعظ أكثر من كونهـــا تشـــريعات[269]. وسأنتقل الآن لعرض بعض الآيات القرآنية المكية، التي تقر بالمساواة بين الجنسين.

ثانيا: أصل الخطيئة الأولى في الإسلام، وروح المساواة في النصوص المكية.

لقد قدمت الديانة الإسلامية مفارقة هائلة عن الديانة المسيحية والديانة اليهوديـــة، بالنظر لعلاقة المرأة في الخطيئة الأولى للإنسان، فقد نسبت كل من الـــديانتين المســـيحية واليهودية في روايات العهد القديم إلى المرأة (حواء) اصل الخطيئة[270]. وعلى اثـــر هـــذا جاء العقاب الإلهي للمرأة، في النص المقدس التوراتي: "تكثيـــرا أكثـــر أتعـــاب حبلـــك، وبالوجع تلدين أولادا"[271]. وما جاء به أيضا التصور التوراتي لاعتبار المرأة خلقت لســـد حاجات ادم، من الوحدة والملل والفراغ وغيرها[272].

وقد تأثر الكهنوت المسيحي بالمعتقدات التوراتية عن اصل الخطيئة في العهـــد القديم، عبر تسليمه بها " كحقائق سماوية صامدة"[273]. ويرى الباحث فهمي كـــذلك تـــأثر المسيحية بالأفكار التقشفية العدائية للعواطف التـــي تلهمهـــا المـــرأة لـــدى المســـيحيين الأوائل[274].

أما الباحث خليل فأورد في هذا الاتجاه" أن معظم الأديان أعلنت بدون محاججة، دونية المرأة وحملتها وزر الخطيئة الأزلية(خطيئة الجسد)، وبنت حولهـــا كميـــة مـــن

---

[269] . حمدان، مصدر تم ذكره سابقا، ص20.

[270] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص18.

[271] . اصحاح3: 16 **سفر التكوين**، كما جاءت في : الحجاج، كاظم. ***المرأة والجنس بين الأساطير والأديـــان***. (بيـــروت: مؤسســـة الانتشار العربي، 2001)، ص8. وقد ورد أيضا في إصحاح: 25: 11–13 تثنية. " إذا كانت امرأة لها سيل، وكان سيلها دما في لحمها، فسبعة أيام تكون في طمثها، وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء. وكل ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجســـا، وكل ما تجلس عليه يكون نجسا، وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وكل من مس متاعـــا تجلس عليه، يغسل ثيابه، ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء. وان اضطجع معها رجل وكان طمثها عليه، يكون نجسا سبعة أيام. وكل فراش يضطجع عليه يكون نجسا" الحجاج، نفس المصدر، ص85–86.

[272] . سفر التكوين2.19، كما جاء في: قرامي، مصدر تم ذكره سابقا، ص650.

[273] . الحجاج، مصدر تم ذكره سابقا، ص99.

[274] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا،ص18.

الخرافات أضفت الرجس والدنس على الفعل الجنسي الذي لم يعد مقبولا إلا ضمن حدود " سر الزواج المقدس" و" الزواج الشرعي""[275]. ويرى فهمي أن الإسلام قد تـأثر بدونيـة المرأة في الديانة المسيحية[276]. وبالفعل تشير الأدبيات (المرنيسي:1993، فهمي: 1913، مناع: 2004، البنا:2002)، إلى تأثر الفقهاء المسلمين، بالروايات التوراتية حول اصـل الخطيئة البشرية وإلحاقها بالأنثى. أما الحيدري، فقد أورد في هـذا الاتجـاه: "إن عـدم المساواة بين الجنسين حمل المرأة مسؤولية الخطيئة الأزلية في اغلب مجتمعات العـالم، وبخاصة العالم المسيحي الذي أرجعها إلى دونية المرأة بيولوجيا، في حين انه لا يوجد في الإسلام اعتقاد مماثل، بل على العكس من ذلك تماما، يعتبر الإسلام أن المـرأة مسـاوية للرجل في الخلق والإيمان وفي الحقوق والواجبات، غير أن هذه المساواة لا تجد لها مكانا في التطبيق العملي"[277].

ولرصد ما قلته سابقاً عن المفارقة التي قدمها الدين الإسلامي بنصوصه القرآنيـة عن كل من الديانتين اليهودية والمسيحية، نجد أن الرؤية الإسلامية تقوم علـى تحميـل عبء الخطيئة الأولى إلى كلا الجنسين، مثل ما جاء في سورة الأعراف المكية: "**فوسوس لهما الشيطان...**" [278]. والأرجح بان من يحمل خطأها الأساسي هو ادم، فقد جـاء فـي سورة طه المكية، في الآية 120:" **فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلي. فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهمـا مـن ورق الجنة وعصى أدم ربه فغوى**".

اعتقد أن هذا النص القرآني يخص بالذكر آدم في مسالة عصيان الأوامر الإلهية، وأنا هنا لست بصدد تقديمي لتفسير لآيات القران، لان هذا بالتأكيد ليس ما أود إضافته في

---

[275] . خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص144.

[276] . فهمي، المصدر ذاته، ص17.

[277] . الحيدري، ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص274.

[278] . نص الآيات:" **ويا ادم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسـوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وري عنهما من سواتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونـا من الخالدين.**"، سورة الأعراف آيات 20-21. وأيضا ورد في سورة البقرة المدنية في الآية 36:"... **فأزلهما الشيطان عنهـا فاخرجما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين**".

هذا البحث، لان هذا الأمر يعود إلى علماء الدين والمختصين بذلك. لذلك فعند عودتي إلى أحد التفاسير، وجدت أن تفسير كلمة فغوى في النص القرآني، جاء من الضلال، والذهاب عن طريق الصواب. وان معنى الآية، هو " لم يطع آدم ربه فاخطأ طريق الصواب بسبب عدم الطاعة"[279].

واعتقد أن الإسلام بهذه النصوص القرآنية، قد قام بإعفاء المرأة تماما 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 اكبر.

وللعودة لرصد ما جاء في الفترة المكية من الدعوة الإسلامية، سأنتقل 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 97. 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 110. 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 مطولا أمام السور التي جاء فيها لفظ الحور العين، من خلال الآيات التي تتحدث عن الوعود الإلهية للمؤمنين والمؤمنات في الجنة. والتي تتمثل بوعد المؤمنين من الرجال

---

[279] . الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار. ***أضواء البيان في إيضاح القران بالقران***. (مصر: دار الفكر، 1995م)، 9 أجزاء. الجزء الرابع، ص114، مضيفا أن إيراد المفسرين الإسلاميين لقصة الحية في الجنة هو تأثر بالإسرائيليات.

بنساء جميلات في الجنة، أطلق عليهن في النص القرآني لفظ الحور العين. وقد ورد هذا اللفظ في كل من سورة الرحمن، والطور، والواقعة، والدخان[280].

والغريب بالنسبة لي أن جميع هذه السور هي مكية النزول، وبالتأكيد يعود استغرابي هذا أولا، إلى نقص المعلومات الدينية لدي حول أسباب نزول الآيات التي جاء فيها هذا اللفظ، ومكان نزولها. ثانيا: يعود استغرابي كذلك إلى حالة الثقة التي اعترتني، عند قراءتي لكل من الباحثين فاطمة المرنيسي وهيثم المناع، فالأولى أوضحت بان الإسلام ساوى بين المرأة والرجل في نصوصه القرآنية المكية والمدنية، إلا أن الآيات التي قوضت مشروع المساواة الإسلامي بين الجنسين جاءت في الآيات المدنية، (المرنيسي:1993). وكذلك أفاد الباحث هيثم مناع من أن روح المساواة التامة قد وجدت في القرآن المكي، (مناع: 2004). والذي زاد ثقتي بما أورده الباحثان المناع والمرنيسي، هو أن السياق الذي جاءت فيه الدراسات الأخرى عند ذكر قضية الحور العين، ما أورده بعض الباحثين لرؤيتهم لإقصاء الإسلام للمرأة، والذي كانت الحور العين هي إحدى صور هذا الإقصاء. (ليلى احمد:1999، العلان:2008).

لذلك أعتقد أن هذا يفيد بعدم مساواة نصوص القرآن المكي للنساء والرجال في جميع المستويات، كما ادعى المناع في أطروحته، بل يفيد بان ما جاءت به بعض نصوص القرآن المكي، جزءاً منه اقر المساواة بين الرجل والمرأة في اصل الخلق، والأجر الدنيوي والأخروي لأعمال كل منهما. وجزء آخر من الآيات ميز الرجال بوجود الحور العين منتظرات في الجنة.

وللتحقق من ما أوردته المرنيسي والمناع من تراجع الخطاب القرآني تجاه قضية النساء، في الفترة المدنية. رأيت أن تتبع مسالة الحور العين يفيد بهذه الناحية، حتى لو كان ذلك على مستوى وعود أخروية، فهو بالتأكيد يقدم تصوراً لدى القارئ عن مكانة

---

[280] . مثل كل من الآيات: " **كذلك وزوجناهم بحور عين**" . سورة الدخان\مكية، آية 53 او45. و" **فيها قاصرات الطرف لم يطمثهن انس قبله ولا جان**" ، سورة الرحمن\مكية، آية 70. " **وحور مقصورات في الخيام**" ،الرحمن آية 72. وفي :" **وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون**" ، سورة الواقعة\مكية، الآيات 21–22. وفي موضع آخر في سورة الطور المكية." **وزوجناهم بحور عين**"، آية20.

المرأة في نصوص القران الكريم والدين الإسلامي. ولقد تبين لي انه لا يوجد ذكر للحور العين في الآيات المدنية، وأنها استبدلت بلفظ (أزواج مطهرة)، والذي ورد في ثلاث سور مدنية[281]. وقد أشار الموقع الالكتروني "ملتقى أهل التفسير"، إلى أن هذا اللفظ من الممكن أن يشمل الجزاء للمؤمنات والمؤمنين، ودليل على ذلك أن القران لو أراد معنى أزواج مطهرات بدل كلمة مطهرة، لكان مصطلح الحور العين أفضل للاستخدام، مضيفين بان الله تعالى أعلم بذلك[282]. 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، فان 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، وصولا لأسباب نزول آية القوامة.

ثالثا: الدعوة الإسلامية في مدينة يثرب وموقفها من المرأة.

على إثر إيذاء قريش الدائم للمسلمين الأوائل في مكة، وفشل محاولات النبي محمد (ص) في إقناعهم بدخول الدعوة التوحيدية، والذي أدى إلى البحث عن مخرج لهذه الأزمة، خصوصاً 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 المرنيسي في هذا الصدد أن "أهلها طردوه"[283]. وبعد ذلك توجه النبي محمد (ص) إلى دعوة الناس أفراداً من خلال

---

[281] . البقرة آية 25، وال عمران آية 15، والنساء آية 57. نقلا عن الموقع الالكتروني ملتقى أهل التفسير: الدخول بتاريخ: 2\7\2011.

http://tafsir.net/vb/showthread.php?t=26024

[282] . نفس الرابط الالكتروني السابق الذكر.

[283] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص43، العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص90.

مواسم الحج في مدينة مكة، مقابلاً فيها أفراداً من مدينة يثرب الزراعيـــة، والـــذين لبّـــوا الدعوة واستجابوا للنبي محمد (ص). وقد بدأت الاستجابة بستة أشخاص من مدينة يثرب، ومن ثم في العام الذي يليه أصبحوا اثنا عشر شخصا، وفي العام الثالث أصـــبح عـــددهم خمسة وسبعون شخصا[284]، وهم يمثلون قبيلتي الأوس والخزرج القـــاطنين فـــي مدينـــة يثرب[285]. ولا غرابة حسبما أعتقد في تلبية اليثربيين للدعوة الإسلامية، خصوصاً أنه من المثبت أن مدينة مكة هي المدينة المهيمنة تجارياً، ومدينة الطائف تابعة اقتصـــادياً لهـــا، فتبقى مدينة يثرب معزولة دينياً وتجارياً. لذلك جاءت تلبية الدعوة الجديدة أملا بفك العزلة الاقتصادية وللانتقام من هيمنة المكيين الدينية.

وبعدها هاجر المسلمون أفراداً إلى مدينة يثرب، وهاجر النبي محمد (ص) إليهـــا أيضاً[286]، وأود التنويه هنا إلى أن النساء والرجال هاجروا أفراداً، ولم تكـــن فـــي تلـــك المرحلة أية قيود على المرأة، تمنعها من السفر وحدها، كوجود المحرم الشـــرعي أثنـــاء سفرها، والذي أقره الشرع الإسلامي فيما بعد. وفي هذا الاتجاه يـــورد المنـــاع أن هـــذه الهجرة تدل على التفرد الذي حملته الحضارة المكية، إذ يقول عن الهجرة إلـــى يثـــرب، "وبالتالي فهم في توجههم لإيجاد مصدر رزق، مثلوا بنسبة عالية منهم جملـــة العلاقـــات الأقرب إلى الرأسمال منها إلى الاقتصاد الاكتفائي"[287]. فالهجرة إلى يثرب لم تكن بســـبب إيذاء قريش فقط، وإحياء للدعوة الجديدة، بل أيضاً بحثاً عن مصدر رزق للفقراء المسلمين الأوائل المهاجرين[288].

عند وصول المهاجرين مع النبي محمد (ص) إلى يثرب، التقى المسلمون الأوائل بأنماط إنتاجهم المختلفة بين مهاجر تاجر وأنصاري مزارع، ويجمعهـــم اشـــتراكهم فـــي

---

[284] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص53.

[285] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص44، مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص25.

[286] . وفي هذا الاتجاه أضاف دلو:"فحين قدم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم مهاجراً من مكة إلى المدينة، استقبله أهلهـــا مـــن الأنصار استقبالا حافلا، وألف بعض نساؤهم ... ما يشبه الجوقات، إذ كن يغنين جماعات بالدف والألحان"، دلو، مصـــدر تـــم ذكره سابقا، ص510.

[287] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص 35.

[288] . احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص54. تشير إلى حدة فقر شخص النبي محمد.

البداوة والانتماء للجماعة المؤمنة الجديدة. وقد لقب المسلمون في يثـرب بعـد الهجـرة بالأنصار، لنصرتهم للنبي والمهاجرين معه. ومنذ ذلك الحين أطلق المسلمون على مدينة يثرب اسم المدينة المنورة، لاستقبالها النبي محمد (ص). وتجدر الإشـارة إلـى أن أول تنظيم اجتماعي قام به النبي محمد (ص) في المدينة المنورة هو "المؤاخاة" بين المهاجرين والأنصار[289]. وقد شملت هذه المؤاخاة على قيام الأنصاريين باستيعاب المهـاجرين فـي بيوتهم وأعمالهم، وتقاسم الحياة بينهم، مثل ريع الأراضي الزراعية والأعمال التجاريـة. وعند وصول المسلمين كذلك إلى يثرب، اعتبر ذلك التاريخ بداية التقويم الإسلامي. الذي اعتمد هجرة الصحابة والنبي محمد (ص) من مكة إلى المدينة المنورة، بدايـة للتـاريخ الإسلامي، في مقابل التاريخ الميلادي للمسيح. ويجب التذكير هنا بأن المهاجرين المكيين قد ذهلوا من أوضاع النساء في المدينة المنورة –مدينة يثرب– وهذا ما عبّر عنه عمر بن الخطاب بمقولته سابقة الذكر.

وبهذا الاندماج مابين المكيين واليثربيين بقيمهم المختلفة، اهتمت الدعوة الإسلامية في تركيزها على مفهوم الجماعة المؤمنة، من اجل مواجهـة التحـدي الأكبـر للـدعوة الإسلامية، المتمثل في نشرها وحمايتها، عبر الاهتمام بتكوين جماعة المجاهدين في سبيل الله. ففي السنة الثالثة للهجرة قام المسلمون (المهاجرون والأنصار) بقيادة النبي محمـد (ص) بغزو قافلة تجارية قرشية قرب نبع ماء يسمى بدر، إذ سميت هذه الغزوة بغـزوة بدر، والتي انتصر فيها المسلمون على القرشيون وحصلوا فيها على غنائم وأرباح من ما حملته تلك القافلة التجارية بالإضافة إلى الأسرى. وهنا أتوقف قليلاً مـع هـذا التطـور السياسي والعسكري القائم.

من الواضح أن الدعوة الإسلامية تعيد إنتاج البداوة بما يتلاءم مـع مصـالحها، 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، إنهـا

---

[289] . كما جاء في الموقع الالكتروني: تاريخ دخول الموقع: 7\2\2011.

http://islamweb.net

غزوة موجهة لقافلة تجارية، والهدف منها ضرب تجارة قريش، بالإضافة إلى الحصول على الغنائم. وبالتالي وجد فيها المهاجرون المكيون فرصة لاستعادة مواقعهم التجارية، أو للانتقام من تعذيب قريش لهم ومقاطعتهم. في حين رأى فيها اليثربيون فرصة للانتقام من المكيين أصحاب السلطة الدينية والتجارية طمعاً في الوصول إليها. ومن هنا أنا لا اتفق مع من يدعي أن "الإسلام حمل يعنف على البداوة"[290]. بل هو إعادة تشكل 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 منصبا على دعم وتكوين انتماء الرجل المقاتل، الذي كان بحاجة إلى تدعيم سلطته المجتمعية، والحفاظ على علاقاته الجنسية، وعلى ميراثه لأبنائه من بعده، من اجل 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"[291] . وأضاف المناع بأن دور المرأة ومشاركتها في الدعوة الإسلامية تراجع "مع عسكرة الحياة الاجتماعية بزيادة الحروب والغزوات في المجتمع الإسلامي الأول، وقيام شكل للسلطة منذ معركة بدر"[292].

لقد شكلت هذه الظروف العسكرية، في مجتمع مدينة يثرب عاملاً مهما 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 مجتمع كلا مدينتي مكة ويثرب قبل الإسلام، تأتي الموضوعات التالية لترصد مكانة المرأة في

---

[290] . شلحت، يوسف، ***مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية***. ترجمة خليل أحمد خليل. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003) ، ص24. كما جاء في العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص49.

[291] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص 20.

[292] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص35.

التشريع الإسلامي الجديد في مدينة يثرب، لكل من القضايا التالية: مكانة المرأة في مؤسسة الرق، ومؤسسة الزواج، وموقف الدعوة من الزنا ونسب الأبناء، ومكانة المرأة في الميراث وموقف الدعوة الإسلامية من ظاهرة توريث الزوجات، وموقف الدعوة الإسلامية كذلك من ضرب الزوج لزوجته، وأخيراً تشريع الدعوة الإسلامية لتشريعات الحجاب وعزل النساء.

رابعا: مكانة المرأة في طبقة الرقيق .

لم تلغ التشريعات الجديدة في مجتمع المدينة، ظاهرة العبودية. وإنما اتخذت منهجاً إصلاحيا 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 33، سورة النورامدنية. وهذا النص الديني يشير إلى عدم إجبار الرقيقات أو الإماء على العمل في البغاء من أجل الربح. وقد جاءت هذه الآية ردا على الشكوى التي قدمتها امرأتان من مدينة يثرب في السنة الخامسة للهجرة، إلى النبي محمد (ص) حول إجبارهن على العمل في البغاء من قبل مالكهن[293]. وبهذا حرم الإسلام المتاجرة بجسد النساء في تلك الطبقة المقهورة، والذي يتبعها بالضرورة تحريم إنتاج العبيد من عمل النساء في البغاء. ولم يلغِ التشريع الإسلامي إقامة العلاقات الجنسية بين المالك وملك يمينه من الجواري والإماء والسبايا، ولم يحرم بيعهن أو إهدائهن لآخرين.

أما التشريع الثاني الذي جاء به الإسلام، فهو اعتبار طفل الجارية التي يقيم معها مالكها علاقات جنسية طفلاً حراً. وتصبح أمه في ظل التشريع الجديد تلقب (بأم

---

[293] . جاءت هذه الآية رداً على الشكوى التي قدمتها أمتان في المدينة وهما أميمة ومسيكه واللتان كانتا ملكاً لعبد الله بن أبي الذي كان يكرههما أو يجبرهما على البغاء. للمزيد أنظر، المرنيسي، المصدر السابق، ص231.

لولد)، ولا يمكن بيعها. وهذا المصطلح يفيد بأنها تملك الحق بأن يكون طفلها حراً. ترى المرنيسي أن هذا التشريع يشكل قطيعة مع الماضي الجاهلي[294].

وأود هنا الاختلاف تماماً مع المرنيسي، فقد أوردت كتب التاريخ أن ابن السبية، في المجتمع العربي قبل الإسلام، كان ينسب لوالده ويعيش حرا، فقد أورد دلو في هذا الاتجاه: " كان الجاهلي يعتقد بان السبية تلد له أولادا نجباً،...، والزواج من السبية شكل من أشكال الزواج الخارجي، كان مرغوبا فيه لدى العرب الجاهليين"[295]. أما بالنسبة للزواج من الإماء (العبدات)، فقد أورد دلو أن " الجاهليون يبغضون أن تلد إماؤهم منهم،...، وكانوا يطلقون على ابن العربي من الأمة هجينا،...، وكان الجاهليون يستعبدون أولاد إمائهم"[296]. وبهذا نرى أن هذا التشريع الجديد!، الذي جاء به الإسلام، ليس قطيعة مع الماضي الجاهلي، وإنما استمرارا للممارسات التي كانت موجودة قبل الإسلام.

وبالإضافة إلى هذين التشريعين فقد احتوت نصوص القرآن الكريم، على حث المسلمين على تحرير الرقاب كأجر وثواب وصدقات في سبيل الله[297]، وأيضا تم ربط

---

294 . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص224. وتقر بان هذا التشريع جديد من خلال ما فعله النبي محمد مع سبيته صافيا بنت هويا، 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 أم لولد، وهذا دلالة على وجود التشريع الجديد الذي أحدثه الإسلام في العلاقات العبودية في ذلك المجتمع. نقلا عن طبقات بني سعد. تجدر الإشارة إلى أن النبي أعتق صافيا وتزوجها بعد أن أسلمت.

295 . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص197-198، 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 يكرب الزبيدي.

296 . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص198.

297 . وفقا للمفكر الإسلامي السوري المعروف، محمد شحرور، فان كلمة الحرية لم ترد في كتاب الله إطلاقا، بل كل ما ورد في كتاب الله عن الحرية كان عن الرقيق، فقد ورد مصطلح (تحرير رقبة) خمس مرات في القران الكريم\سورة النساء والمائدة والمجادلة. نقلا عن الموقع الالكتروني: تم دخول الموقع بتاريخ 14\7\2011.
http://www.shahrour.org

تحرير الرقاب بمسالة التكفير عن الذنوب، مثل الحلف الكاذب، وإفطار رمضان، وللتكفير عن عادة الظهار السابقة الذكر[298].

وتجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم بنصوصه الدينية، قد شرع العلاقات الجنسية للرجل، مع ملك اليمين. فقد ورد لفظ ملك اليمين، خمسة عشر مرة في القرآن الكريم، في مواضع مختلفة. يشير البعض منها إلى شرعية العلاقة الجنسية بين الرجل وملك يمينه[299]. والذي 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[300]، فامتنع عنها النبي، فجاء النص الإلهي موجهاً للنبي محمد (ص) بالآية: " **لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم**"[301].

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، والتي كان سبي الأطفال والنساء من أهم مكتسباتها. فالنبي محمد (ص)

---

[298] . " **والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير**" سورة المجادلة\مدنية\آية رقم 3.

[299] . سردار، احمد." **العبودية في الإسلام**"، الحوار المتمدن- العدد 2561- 18\2\2009. نقلا عن الموقع الالكتروني:
http://www.ahwar.org

[300] . إذ ورد في تفسير الطبري: " قال بعضهم: كان ذلك في مارية مملوكته القبطية، حرمها على نفسه بيمين انه لا يقربها طالبا بذلك رضا حفصة بنت عمر زوجته، لأنها كانت غارت بان خلا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في يومها وفي حجرتها" . وورد في تفسير الطبري الكثير من الروايات والأحاديث التي تشير إلى نفس الحادثة في تفسير الآية الأولى من سورة التحريم، ومنها فقد أورد الطبري أيضا : "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 حراما، 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 الالكتروني: موقع القرآن للجميع: تم دخول الموقع بتاريخ 25\9\2011.

http://www.quran.islam4m.com/tafseer-66-3.html

[301] . سورة التحريم\مدنية، آية رقم 1.

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:2004). 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[302]. والبعض الأخر رأى أن الإسلام عزز ظاهرة الرق والعبودية من خلال نصوص شرعية، المحتوية على تكرار الآيات التي تسمح للرجال بامتلاك الجواري وممارسة الجنس معهن، (ليلى احمد: 1999، فهمي: 1913-1997، العلان: 2008،) إذ يقول احدهم أن الإسلام، " أبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه لامتلاك الرقيق والجواري من ذات اليمين"[303]. والبعض الأخر يرى أن الإسلام قد أدان مؤسسة الرق وحاربها من خلال تشريعات قرآنية، (رضوان:2004، المرنيسي: 1993،). وقد أوضحت المرنيسي أن مشروع المساواة الإسلامي الذي حمله النبي محمد(ص)، في قضية الرقيق حورب[304]، مثلما حورب مشروع المساواة بين الجنسين. وقد حورب كلاهما من خلال الرجال المقاتلين المشددين على امتيازات المرحلة "الجاهلية" وبالأخص فيما يتعلق بالنساء.

---

[302] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص38.

[303] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص84.

[304] . لتوضيح هذا التناقض بين متطلبات المجموعة القبلية المقاتلة والنبي محمد(ص) ومحاولته لتحقيق شيء من العدالة الاجتماعية خصوصاً في مسألة السبي والرق، ما ذكرته المرنيسي 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 لنبي الدين الجديد. وبعد نقاشات حادة عرض فيها النبي محمد أموالاً ومواشي للذين يتنازلون عن غنائمهم في الحرب ويردوها إلى أهل الطائف، إلا أن الجماعة بأغلبها رفضت التنازل بالأخص عن السبايا وأجبر النبي محمد على تقسيم الغنائم وفقاً لقانون الغزو القبلي، ولم يحصل المسلم الجديد في الطائف على حق استرجاع زوجته.

أما بالنسبة لي، أعتقد أن الإسلام لم يستطع محاربة معتقدات الجماعة القبلية وإبدالها بمعتقدات جديدة. ولا اعلم إن كان الإسلام ينوي محاربتها فعلا وفقاً لتأويل المرنيسي. ومهما كان النبي محمد(ص) حاملاً لمشروع للمساواة، فإن الواقع فرض شيئاً آخر يجعلني أعتقد بأن 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.

خامسا: 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، بالإضافة إلى تكريسه لقواعد الانتساب الأبوي في الزواج الإسلامي المنظم. لاغياً بهذا العديد من أنواع الزواج السائدة قبل الإسلام[305]، لاغيا 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: " **وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا**"[306]. ويعتبر الإسلام العلاقات خارج إطار الزوجية محرمة واصفاً إياها بالزنا، وآمراً بعقوبة على ممارسة

---

[305] . مثل نكاح : الرهط، والمقت، والخدن، والاستبضاع، مثل ما ورد في النص المقدس، الذي يحرم نكاح المقت: " **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا**"، النساء : أية 22.

[306] . سورة النساءامدنية، آية 4.

الزنا يتساوى فيها الرجل والمرأة، ويبلغ مقدارها مئة جلدة[307]. ولقد جاءت السنة النبوية مقرة بعقوبة أخرى للزنا وهي الرجم حتى الموت للزناة المتزوجين[308]. وقد كانت عقوبة الرجم متبعة سابقاً لدى يهود يثرب بالنسبة للزاني والزانية المتزوجين[309]. 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، وانه كان يقيم حد الرجم قبل نزول الآية المقرة بالجلد مئة جلدة. ويرى البعض الآخر أن الرجم اقر بآية قرآنية قد رفعت من القرآن، بدليل أن الرجم بقي معمول به لدى الخلفاء الراشدين[310].

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 بثمانين جلدة بتهمة قذف المحصنات[311]. ووفقا للباحث عبد الكريم فقد شكلت هذه الشروط معضلة لدى الصحابة، لان هؤلاء الرجال استاءوا من عدم مقدرتهم على جلب الشهود لإثبات خيانة زوجاتهم، إذ يقول عبد الكريم في هذا الاتجاه: " فافزع هذا الشرط صحب

---

307 . لقد تقررت هذه العقوبة في مراحل: الأولى عبر الآية الكريمة:" **واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا**" النساء مدنية آية 15. ومن ثم في الآية " **واللذان يأتيانها منكم فأذوهما فان تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما**" النساء آية 16، ومن ثم في سورة النور، عبر الآية الكريمة "**الزاني والزانية فاجلدوا كل واحدٍ منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**"، اية24.

308 . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص73.

309 . دراسة بعنوان " الشريعة الإسلامية"، (مصر:سينا للنشر، 1992، الطبعة الثالثة). والتي جاء فيها أن المستشار العشماوي قال في كتابه أصول الشريعة. أن النبي محمد سار على حكم كتاب التوراة في عقوبة الرجم ومن المشكوك به بان النبي قد واصل الرجم بعد نزول آية الجلد. كما جاء هذا النص على الرابط الالكتروني: تاريخ الدخول على الموقع: 12\7\2011
http://www.isonlyway.8m.com/6.htm

310 . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص73. موردا أن" عقوبة الزنا تختلف باختلاف الزاني فان كان محصنا يرجم وان كان غير محصن يجلد مائة ثم رفعت آية الرجم قراءة وبقيت حكما".

311 . كما جاء في الآية:" **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون**"، آية 4 من سورة النور المدنية. فالعقوبة هنا هي الجلد ثمانون جلده، والحكم بإسقاط شهادة القاذف طوال حياته، واتهامه بالفسق للأبد. ومن شروط إقامة العقوبة هو أن يكون القاذف عاقلا بالغا. وتجدر الإشارة إلى أنه يتوجب على الشهود مشاهدة العملية الجنسية كاملة بين الرجل والمرأة، عدا ذلك يعتبر قذفاً للمحصنات، ومعنى كلمة المحصنات، أي الشريفات العفيفات.

محمد وخاصة الغيورين منهم الذين يتوقعون أن يجدوا رجالا يعتلون نساءهم، فهل يذهبون لإحضار الشهود؟"[312]. وبالتالي أمام هذه المعضلة جاءت الآيات القرآنية بتشريع جديد حول الزنا يخص كلا الزوجين عبر آيات اللعان[313]. والذي لم يلغ الشرط السابق بوجود أربعة شهود من الرجال، ولكنه يسمح للزوج استثنائياً باتهام زوجته بالزنا، كما ويسمح للزوجة بإثبات براءتها بالحلف بالله أمام الحاكم المسلم. واللافت للنظر أن اغلب 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 اليثربيين بالعلاقات الجنسية. والذي توضح أكثر من خلال المرحلة الإسلامية التي أضافت قيودا على الزواج ووضعت عقوبات قاسية على ممارسة الزنا، إلا أن الزنا والخيانة الزوجية والنشاط الجنسي المحظور بقي ماثلا في الفترة المحمدية والراشدية[314]، وهذا بحد ذاته إنما يشير إلى فجوة ما بين تشريعات الدعوة الإسلامية الجديدة المحافظة على زوجة الرجل المجاهد

---

[312] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص73. وأورد الباحث حادثة حدثت مباشرة بعد نزول آية القذف:"...،جاء هلال بن أمية من أرضه عشياً فوجد عند أهله رجلا فرأى بعينيه وسمع بأذنه فلم يهيجه _ أي الرجل الآخر– حتى أصبح وغدا على رسول الله فقال: إني جئت أهلي عشيا فوجدت عندها رجلا فرأيت بعيني وسمعت بإذني، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به واشتد عليه"،.نقلا عن: الواحدي. أسباب النزول. (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968م) ص212–213. ويكمل عبد الكريم: " ومعنى ذلك أن النبي محمد يعلم أن هلالا صادق فيما حدث به وان 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 بان يتلو عليهم آيات من القران تأتي بالفرج بعد الشدة والسعة بعد الضيق إذ بعد قليل تلا عليهم آيات الملاعنة أو اللعان". ص74–75.

[313] . آيات اللعان: 6–10 من سورة النورامدنية. " **والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين(6) والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين (7) ويدرؤوا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين (8) والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين(9) ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم(10)**".

[314] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص83. في هذا الصدد يشير الباحث عبد الكريم إلى استمرار نكاح الخدن بعد الإسلام في مدينة يثرب، بالإضافة إلى اتساع ظاهرة الدخول على المغيبات، والمغيبات هن زوجات الرجال الخارجين للغزوات والمعارك. إذ يقول:" قابل محمد " مشكلة المغيبات " بحزم وصرامة شديدين وأصدر بشلنها أحاديث توقع الرهبة البالغة في نفس كل من يقترب مجرد اقتراب من هؤلاء المغيبات المتعطشات، ...، وفي احد 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 انه مر ليلا بامرأة تقول:

تطاول هذا الليل واسود جانبه... وطال عليّ ألا خليل ألاعبه والله لولا خشية الله وحده... لحرك من هذا السرير جوانبه.

فلما سال عنها عمر علم أن زوجها غائب في سبيل الله فأرسل إلى أمراء الجنود أن لا يحبسوا رجل عن امرأته أكثر من أربعة اشهر. للمزيد من المعلومات: انظر، عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص79–90.

وابنته ونسائه، وبين الواقع المعاش في تلك الفترة الذي شهد استمرارا 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 مسالة الزنا. وهذا إنما يدل وبصورة واضحة على تلاؤم الدعوة الإسلامية مع المتغيرات البنيوية 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 بآبائهم، حتى لو كان الأب هو الأب البيولوجي للطفل، وهذا التحريم ورد في مؤسسة الحديث النبوي الذي بين أن "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[315]. 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 الصويحبات، والتي تعطي إمكانية الانتساب للأب حتى ولو لم يكن هو الأب الطبيعي. وفي نفس الاتجاه تبين المرنيسي 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"[316].

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

---

[315] . المقصود به: انه إذا جاء الولد من علاقة شرعية على فراش المرأة والرجل فهو له، أما إذا كان ابن زنا يكون للواني 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.

[316] . المرنيسي، تم ذكره سابقا، ص69.

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[317].

بالمحصلة نجد أن الإسلام أرسى قواعد النسب الأبوي، بل وتشدد في حماية هذه القواعد، من خلال التشريعات السابقة، وخصوصاً بإقراره عدم الاعتراف بابن الزنا، والابن المتبنى، لان هذين التشريعين يترتب عليهما تشريع أخر، وهو نفي هؤلاء الأبناء من الميراث.

وبالنسبة لنظرة المفكرين والمفكرات، لموقف الإسلام من المرأة، في كل من مؤسسة الزواج و قواعد النسب الأبوي. يرى البعض أن إرساء الإسلام لقواعد الأبوة هو تجديد بحد ذاته عن العصر الجاهلي، وقطيعة معه، (الصبار: 1999، المرنيسي:1993، رضوان:2004، الحيدري:2003)، والذي لم يمتلك الناس فيه معايير للتفريق بين المباح والحرام كما أوضحت المرنيسي. 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"[318] . وترى الصبار أن الإسلام احتفظ باستقلال المرأة الشخصي إذ جعل اسمها بعد الزواج لا يتغير باسم زوجها[319]. وترى رضوان أن الإسلام منح للمرأة حق اختيار الزوج[320]، وحق نفقة الزوجة من قبل

---

[317] . عبر النص المقدس القرآني: "**وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله فان لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم**" سورة الأحزاب، آية 5.وقد جاءت هذه الآية لتلغي نسب زيد بن حارثة، الذي تبناه النبي محمد(ص)، وكان يدعي قبل نزول هذه الآية بزيد بن محمد ، ومع نزول هذا النص المقدس وخصوصاً الأمر في النص المقدس "أدعوهم لآبائهم" والذي اعتبر القاعدة الأساسية في الإسلام لتحديد الانتساب، والذي ألغى بشكل قاطع الانتساب للأم.

[318] . الحيدري، ***النظام الأبوي***، مصدر تم ذكره سابقا، ص250.

[319] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص44.

[320] . رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص85.

زوجها[321]، ومعاشرتها بالمعروف[322]، واجاز لها ان تشترط في بداية الزواج ان يكون لها حق الطلاق[323]، فاذا لم تشترط ذلك فلها الخلع ان ارادت الطلاق[324]، وما دون ذلك يبقى الطلاق بيد الرجل وحده. وهذا بحد ذاته تجديدا عن الماضي وفقا 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:2003، المناع:2004، رضوان:2004). و يجمع معظم الباحثين على تكريم الإسلام المرأة عبر تحريم معظم أشكال الزواج السائد قبل الإسلام، والتي تعبر عن دونية المرأة مثل زواج البدل والشغار، (المرنيسي:1993، الصبار:1999، الحيدري:2003، المناع:2004، رضوان:2004).

وبصورة معاكسة يرى البعض الأخر من الباحثين أن تحديد النسب للأب الطبيعي، قد ألغى عدة أنواع من الزواج التي كانت سائدة قبل الإسلام، وبالتالي قضى الإسلام بتشريعاته على أية بقايا للحرية الجنسية لدى النساء، (ليلى احمد:1999، العلان: 2008). إذ تقول ليلى احمد في هذا الاتجاه : " لقد قام الإسلام بتغيير أسس العلاقة بين الجنسين من خلال تحويل حقوق المرأة الجنسانية وأبنائها من سياق المرأة وقبيلتها، إلى مجال الرجل وما تبعه من تحديد التعريف الجديد للزواج بناء على حق امتلاك الرجل" [325].

أما على صعيد الواقع، أي الممارسات الفعلية للزواج والعلاقات الجنسية في مجتمع مدينة يثرب الإسلامي، تشير الأدبيات إلى استمرار زواج المتعة بعد الإسلام،

---

[321] ، رضوان، المصدر ذاته، ص89.

[322] . رضوان، المصدر ذاته، ص91.

[323] . رضوان، المصدر ذاته، ص93.

[324] . الخلع: هو ان تعطي المراة زوجها ما اخذت منه من مال مقابل طلاقها منه. أما الدليل على ان الطلاق بيد الرجل وحدة، ما جاء في الاية المقدسة:" **واذا اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئاً اتاخذونه بهتاناً واثماً مبيناً**"، سورة النساء\مدنية، آية \20. حتى لا يجتمع على المراة الطلاق والغرامة المالية، كما تقول الكاتبة خديجة رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص94.

[325] . أحمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص67.

(المرنيسي:1993، عبد الكريم:1997، فهمي:1913-1997، المناع:2004) وبصورة طبيعة كما كان في العهد السابق للإسلام، بل انه كان يمارس في الغزوات على نطاق واسع[326]، ولم ينه النبي محمد (ص) عن ممارسته[327].

ويضيف عبد الكريم بان :"النبي محمد قد سمح به لإدراكه لما يهيمن على تفكير اليثربيين من النشاط الجنسي"[328]. وقد بقي زواج المتعة مستمرا في الإسلام، إلى أن حرمه عمر بن الخطاب في خلافته. أما الصبار فهي تختلف عن بقية الباحثين بقولها أن النبي محمد (ص) قام بتحريم زواج المتعة في السنة السابعة للهجرة في غزوة خيبر[329]. وبالمحصلة نجد أن استمرار زواج المتعة بعد الإسلام، يدل على انه انعكاس لممارسة كانت موجودة قبل الإسلام وهي حرية القيام بعلاقة جنسية خارج مؤسسة الزواج الرسمي الإسلامي، والتي لم يقم الإسلام بإلغائها، كما أن استمرار زواج المتعة يشكل كذلك انعكاساً لاهتمام الدعوة الإسلامية بالغزو، وبالحياة الجنسية للرجل المقاتل.

أما اليوم، تجدر الإشارة إلى أن أتباع المنهج السني في الإسلام يحرمونه، وإتباع 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[330].

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 اليثربي استمر في الممارسات المحظورة في الدين

---

326 . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص38.

327 . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص36.

328 . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص38.

329 ." يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وان الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة. فمن كان عنده شيء فليخل سبيلا ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئا" . كتاب ***مختصر صحيح مسلم***، ص 210، كما جاء في:الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص52. لم تذكر الباحثة معلومات عن أخرى عن المصدر.

330 . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص70-71.

الجديد ولم يأبه للقوانين الجديدة. مفيدا باستمرار حوادث الزنا والاغتصاب[331]، والدخول على المغيبات[332]. بالإضافة 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 مجامعة جارية أو زوجة في ليلة وفاة زوجة أخرى، وغيرها الكثير في كتب السير ودواوين السنة وعلوم القران"[333]. ويرى الباحث عبد الكريم أن هذه الممارسات استمرت في المجتمع اليثربي بين اليثربيين بالأخص، على الرغم من "أن النبي محمد بذل جهدا يفوق طاقة البشر لتغييره"[334].

بالإضافة إلى ذلك تجدر هنا الإشارة إلى أن النساء اليثربيات قد شكلن بالفعل بوادر لحركة نسوية احتجاجية، تصيغ مطالب نسوية بحتة، وجهت إلى شخص النبي محمد(ص). معترضة على الممارسات الذكورية في نطاق مؤسسة الزواج في الإسلام. واكبر 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**"[335]. فقد نزلت هذه الآية بسبب شكوى تقدمت بها إحدى النساء اليثربيات 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"[336]. 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 أيضا، تلك المرأة الأنصارية التي جاءت تشكو للنبي محمد (ص) عدم استطاعتها العيش

---

331 . عبد الكريم، خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص30–31.

332 . المغيبات: هن النساء اللواتي يخرج أزواجهن في الغزوات والحروب، أو بمهمات تقتضي السفر الطويل.

333 . عبد الكريم، خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص25–26. يشير الباحث إلى عشرات الصور التي حملتها كتب تلقتها امة الإسلام تقطع بان مجتمع يثرب لم يتغير لا في القليل ولا كثير، وبأنه تغير بنسبة ضئيلة فقط.

334 . المصدر ذاته، ص27.

335 . سورة المجادلةامدنية، آية رقم 1.

336 . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص53. "إذ قال لها النبي محمد صلى الله عليه وسلم:" ما أراك إلا قد حرمت عليه ولم اومر 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".

مع زوجها بسبب مظهره الخارجي، وقد شكلت هذه الحادثة أول خلع في الإسلام[337]. ويدعم هذا الاستنتاج حوادث أخرى، جاءت النساء اليثربيات للنبي محمد (ص) مطالبات بتحقيق العدالة من خلال الدعوة الجديدة[338].

أما بالنسبة لتعدد الزوجات، فقد اقر الإسلام في المجتمع الإسلامي الأول في مدينة يثرب، تعدد زوجات الرجل الواحد، ولم ينه عن هذه الممارسة بالمطلق. وقد حصر النص القرآني عدد الزوجات بأربعة، 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، دليلا مهما على إقصاء الإسلام للمرأة ولمكانتها السابقة، بل تأكيدا على دونية المرأة في الدين الإسلامي، (ليلى أحمد:1999، فهمي:1913-1997، العلان:2008). 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. بالإضافة إلى شروط العدل في النص القرآني: "**فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة**" [339]، وبآية لاحقة "**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم**" [340]. ويرى كل من الباحثين الحيدري ورضوان في هذه الآيات، أن الإسلام يميل إلى أحادية الزواج، لأن العدل غير ممكن بجميع الاتجاهات نفسياً واقتصادياً وجنسياً. ولان التعدد وفقا لرضوان هو مخرج لحالات

---

[337] . جاءت امرأة تشكو للنبي محمد دمامة زوجها، فكان رد النبي محمد بان تنفصل عنه وان ترد له أرضه التي منحها إياها عند الزواج. رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص112. عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص40.

[338] . 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، ص34.

[339] . آية 4، من سورة النساءامدنية.

[340] . آية 129، سورة النساءامدنية.

وضرورات استثنائية تستوجبها[341]. وهذا برأي الحيدري خطوة إصلاحية هامة بالنسبة لما كان سائد قبل الإسلام، متجاهلاً أن تعدد الزوجات قبل الإسلام كان منتشرا فقط لدى أفراد الطبقة العليا في المجتمع المكي.

أما بالنسبة لما 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[342]. 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 يتامى، وهذه غاية سامية جداً، أن يتكفل الرجل بأولاد يتامى تربية وإنفاقا. ويستعين البنا كذلك برفض النبي محمد (ص) زواج زوج ابنته علي بن أبي طالب على ابنته فاطمة[343]، والنبي الذي قال "أنه لا يحل حراماً، ولا يحرم حلالاً"[344]. ويرى البنا في هذه الحادثة أنه من الممكن اعتبارها قاعدة رفض التعدد أو شاهداً لتحريم التعدد[345].

---

[341] . رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص145.

[342] . البنا، جمال. ***الحجاب***. (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2002)، ص173.

[343] . لقد قال رسول الله على منبر المسجد" إن بني هشام بن المغيرة استأذنوني أن ينكحوا لبنتهم 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 يريبني ما أرابها، ويؤذيني ما أذاها" رواه بخاري ومسلم، الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص169.

[344] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص179.

[345] . ويقرّ البنا بأن الفقهاء المسلمون 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 بزوج واحد مع تعدد عشيقاته، متناسين أن عشيقات زوجها هن زوجات الآخرين، وعشاق الزوجة هم =

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 فهو يرى 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 لكلاهما، وبغض النظر عن الحالات الاستثنائية في تعدد الزوجات. فالواقع المعاش في يثرب يثبت استمرار ممارسة تعدد الزوجات بدون استثناء في مجتمع المسلمين الأوائل في الواقع المعاش في مدينة يثرب. والذي تزايد وترافق مع تصاعد امتيازات الرجل المقاتل، والذي لم يمتثل لكلام الله الذي بين انه لا عدل في التعدد، بعد أن وضع القرآن شرط العدل.

سادسا: 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**"[346]. ولكن بصورة متفاوتة مع الرجل، إذ أبقى الإسلام على نصيب اكبر للرجال من الميراث. عبر النص المقدس " **للذكر مثل حظ الأنثيين**"[347]، وتجدر الإشارة إلى أن مسالة 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.

= أزواج الآخرين. ويضيف البنا "ارتضت المرأة الغربية ذلك لأنه على الأقل يحقق عدالة وإن كانت عدالة شاذة ومسكوت عنها". البنا، نفس المصدر، ص180.

[346] . سورة النساءامدنية، آية 7. يرى المفكر الإسلامي جمال البنا أنه تحقيقاً للعدالة جعل الإسلام مقدار ما يرث الفرد متناسباً مع ما هو ملزم بإنفاقه، والبنا لا يجد إشكالاً في تغير الميراث ليتناسب مع العصر الجديد، فهو يرى أنه في تشريع القوانين الإسلامية في مجالين 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". البناء، المصدر السابق الذكر، ص191.

[347] . سورة النساءامدنية، آية 11.

بالإضافة إلى ذلك قام الإسلام، بتحريم ظاهرة توريث النساء – نكـــاح المقـــت– المنتشر سابقا. عبر النص القرآني" **ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا**"، النساء 22.

بالإضافة إلى تحريم ظاهرة عضل النساء، عبر النص القرآني: "**يا أيها الـــذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتمـــوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شـــيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً**" [348].

وفي نص أخر:" **وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُـــنَّ فَلَـــا تَعْضُـــلُوهُنَّ أَنْ يَـــنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّـــهِ وَالْيَـــوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**"[349].

ومن الواضح أن إقرار الإسلام لمسالة وراثة المرأة للمال، وتحريم عضل النساء، كان امتيازا للنساء في تلك الحقبة الزمنية. إذ يؤكد كل من البـــاحثين خديجـــة الصـــبار وإبراهيم الحيدري والمرنيسي وآمال قرامي على هذا الامتياز، من خلال نزول ســـورة قرآنية باسم (النساء). والتي أعطت المرأة حق الميراث، وتؤكد كل من الباحثات قرامـــي 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 الحـــوادث التـــي ترصد حركة احتجاج واضحة بين النبي محمد (ص) والمسلمين الأوائل المعترضين على ميراث المرأة، متضرعين بأن النساء لا يعملن وبأنهن لا يقاتلن[350]. وكذلك مـــن خـــلال تقديمها لقصص بعض النساء، اللواتي جئن للنبي محمد (ص) مطالبات بتطبيـــق القـــانون الجديد ومشتكيات من حرمانهن من الإرث. بل إن النساء قد ذهبن إلى أبعد من ذلك فقـــد

---

[348] . سورة النساءامدنية، آية 19.

[349] . سورة البقرةا آية 232.

[350] . ومن هذه القصص اعترض رجل على توريث فتاة عمياء وقبيحة قائلاً للنبي: "أفتاة عمياء وقبيحة يكون لها حـــق بـــالإرث"، فأجابه النبي بنعم وتلا عليه الآية من القرآن الكريم، "**ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فـــي الكتـــاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتوهن ما كتب لهن**". قرامي، آمال، مصدر تم ذكره سابقا، ص592. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص158.

طالبن بخروجهن للحرب، وطالبن بحصة من الغنائم، بل طالبن بالمساواة التامة مع الرجل، حتى وصل فيهن الأمر إلى تفسير الآية حول ميراث الذكور والإناث "**للذكر مثل حظي الأنثيين**" [351]، أنها لا تعبر عن الميراث فقط. بل إن الذنوب للرجل مضاعفة وفقاً لهذه الآية[352]، 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**"[353].

وقد اعتبر المؤرخ الطبري أن هذه الآية جاءت رداً على مطالبة النساء بحمل السلاح، والاشتراك بالحرب. إذ سألت أم سلمه إحدى زوجات النبي محمد (ص) عن الميراث وعن الاشتراك في الحرب، قائلة: "يا رسول الله، الرجال يحاربون، ونحن لاحق لنا في ذلك، في حين أن لنا حقاً في الميراث!"، وفي صيغة أخرى ورد عن أم سلمه: "يا رسول الله لماذا يقوم الرجال بالحرب ونحن ليس لنا هذا"[354].

وفي نفس الاتجاه 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[355]. 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،

---

[351] . سورة النساءامدنية، آية 11.

[352] . قرامي، آمال، مصدر تم ذكره سابقا، ص593. المرنيسي، المصدر السابق، 165.

[353] . سورة النساءامدنية، آية 32.

[354] . الطبري، ***جامع البيان***. ج8، ص261. كما جاء في: المرنيسي، مصدر تم ذكره، سابقا، ص167.

[355] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص104.

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 انوه إلى وجود بعض الفقهاء المسلمين القدماء – بعد فترة النبي محمد (ص)–، الذين شرعوا حرمان المرأة من الميراث، بصورة تامة. عبر تأويلهم لنص قراني أخر، وهو "**لا تؤتوا السفهاء أموالكم**" . إذ اعتبروا أن النساء من السفهاء[356]. وهذا يدل على استفحال السلطة الذكورية لدى هؤلاء الفقهاء.

سابعا: 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 ارض المعركة. بالإضافة 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. لان المجتمع بكافة فئاته كان بحاجة لمعرفة موقف الدعوة الجديدة من أية ممارسة اجتماعية قديمة، سواء تلك المتعلقة بعلاقة النساء بالرجال، أو المتعلقة بالبيع والشراء، وغيرها.

---

[356] . قرامي، مصدر تم ذكره سابقا، ص 595. 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، ج7، ص561–563. وقد ورد هذا أيضا لدى المرنيسي.

وبالنسبة لحياة النبي محمد (ص) الشخصية، فمن المعروف لدى الجميع أن النبي محمد (ص) توسع في زيجاته، إلى أكثر من تسع زوجات[357]. وقد اسكن 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 لادوار 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: 1993). بالإضافة إلى دورهن المهم في المشاركة بالحروب والغزوات، (الصبار:1999، ليلى أحمد:1999). وبالمقابل يعتبر البعض أن حوادث النبي محمد (ص) مع زوجاته، ما هي إلا مشاكل بين ضرائر لا أكثر، (العلان: 2008). إذ يقول الباحث مروان العلان: "لذا يمكن اعتبار نساء النبي وكأنهن لم يكن، ولم يسمع أحدٌ عن إحداهن أنها شاركت بشيء ذي قيمة في حياة النبي محمد "[358]. وهذا بحد ذاته ادعاء كبير جداً، فقد استخدم الباحث العلان في أطروحته، كتباً ومراجعاً مشابهة للمراجع التي استخدمتها المرنيسي، من قبيل، طبقات ابن سعد وتفسير الطبري وصحيح بخاري، بالإضافة إلى استخدامه لكتاب المرنيسي *الحريم السياسي النبي والنساء*، والذي تسلط فيه الضوء على دور زوجات النبي في استصدار تشريعات لصالح المرأة. ولكنه لا يرى في هذا أي دور لنساء النبي محمد (ص).

ومن اجل التوضيح، تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين والباحثات، يتحدثون عن زوجات النبي محمد (ص)، وكأن القارئ يملك معرفه مسبقة عنهن. لذلك قمت باستحداث جدول يرصد حياة النبي محمد (ص)، من حيث الغزوات التي قام بها، مقترنة

---

[357] . وفقا للوقع الالكتروني: ملتقى أهل الحديث النبوي، فقد تزوج النبي محمد أكثر من أحد عشر 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، جويرة 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 24\10\2011.

http://www.ahlalhdeeth.com

[358] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص104. 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".

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 (2).

إن الإطلاع على علاقة النبي محمد (ص) بزوجاته، يفيد بان النبي كان ودودا جدا في معاملتهن، بالإضافة إلى سماحه لهن بإبداء أرائهن في الشؤون الاجتماعية، والسياسية والشخصية. بل أكثر من ذلك لقد رصدت كتب السير حوادث أخرى تشير إلى مكائد نصبتها زوجات النبي محمد (ص) إليه، عند زواجه من أخرى أو إعجابه بطعام إحدى زوجاته[359]، والتي كانت ردود فعل النبي محمد (ص) عليها باللطيفة إلى ابعد الحدود. وبهذا الصدد أورد الباحث منصور فهمي أن تسامح النبي مع زوجاته فريدا من نوعه[360]. كما تنقل لنا الأدبيات حوادث تؤكد على تعبير زوجات النبي محمد (ص) عن غضبهن أمامه، فزوجته عائشة بنت أبي بكر، كانت عند غضبها تحلف باله إبراهيم بدلا من اله محمد[361]. ونفس الزوجة توجه ملامة للنبي محمد (ص) بقولها: أرى ربك يسارع في هواك[362]، عندما سمح الوحي للنبي محمد (ص) بالزواج من عدد غير محدد من النساء. بالإضافة إلى ذلك تورد الأدبيات استغراب عمر بن الخطاب من علاقة النبي محمد (ص) بنسائه، وخصوصا عندما علم إنهن يعبرن بحرية عن غضبهن ويرفعن أصواتهن بحضور النبي محمد(ص). فذهب إلى ابنته حفصة –إحدى زوجات النبي محمد(ص)– متخوفا من

---

[359] . أورد الحيدري:" ف "أم سلمة" كانت تهتم بالرسول، الذي يخلو معها (للجماع)، وهو يمكث عندها وكانت تذيقه عسلا يحبه، ولكن " عائشة" و" حفصة" ثانية، كانتا السبب في ممانعته لأكله لاحقا عندما اتفقتا على أن تقول كل منهما، عندما يدخل عليها: أرى نحله جرس عرفطاً، لذم رائحته، فآذاه ذلك، وامتنع عن تناوله.". الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر تم ذكره سابقا، ص369. نقلا عن طبقات بن سعد الجزء الثامن، ص170.

[360] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص39.

[361] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص28. نقلا عن طبقات ابن سعد، الجزء الثامن، ص62.

[362] . احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص56. فلما نزلت آية:" وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي" " وترجيء من تشاء منهن". قالت عائشة: إن الله ليسرع لك في هواك"، الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر تم ذكره سابقا، ص367 نقلا عن الطبقات الكبرى، م8، ص156.

صحة حقيقة تمرد زوجات النبي محمد (ص)، ومتخوفا من تبني الرجال في المجتمع الإسلامي الأول لسلوك النبي محمد(ص) تجاه المرأة، فسال ابنته، فأكدت هذه الحقيقة[363].

أما بالنسبة لدورهن في الحياة الاجتماعية، نرى أن هذا يظهر جلياً في شخصية زوجة النبي محمد (ص) أم سلمة[364]، التي تزوجها في السنة الرابعة للهجرة عام 626م[365]. والتي تنتمي إلى الطبقة الأرستقراطية من قريش، وكان لها أربعة أطفال من زواجها الأول، وكانت تتصف بالجمال البارع والعقل[366]. والتي عندما طلبها النبي محمد (ص) للزواج، رفضت طلبة في البداية وقالت: "عندي أولاد وأغار كثيراً"[367]. فأجابها النبي محمد (ص) بأنه سوف يدعو لها الله حتى يخلصها من الغيرة، فتزوجته[368]. 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: "مالنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال"[369]. وانتظرت أم سلمه جواب الوحي لسؤالها في عدة أيام، إلى أن سمعت النبي محمد (ص) يتلو آية قرآنية مجيبة على سؤالها في المسجد. فجاءت الآية تقول: "**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ**

---

[363] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص182. أورد الحيدري في هذا أن كل من أبي بكر الصديق والد عائشة وعمر بن الخطاب والد حفصة ذهبا إلى النبي محمد(ص) مستفسرين حول انزعاجه من زوجاته، وطالبه عمر بن الخطاب بتعنيفهن، وقد قام كل منهما بتعنيف ابنته –هو وأبا بكر–، ومن ثم كلما أم سلمة، التي كان ردها : " ما لكما ولما ها هنا رسول الله(ص)، هل يدخل بينكما وبين أهليكما أحد؟ فما نكلفكما هذا"، وهذا الجواب أراح بقية نسائه. الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر تم ذكره سابقا، ص370.

[364] . وأم سلمه هي هند بنت أمية ابنة عمة النبي، عاتكة بنت عبد المطلب.

[365] . ويكبيديا الموسوعة الحرة– أمهات المؤمنين http://llar.wikipedia.org

[366] . الحيدري، ***الضلع الأعوج***، مصدر تم ذكره سابقا، ص369. ورد في هذا، أن الغيرة تملكت زوجته الثالثة عائشة والتي عندما رأتها صرخت قائلة" "إنها أكثر جمالاً مما كنت أعتقد".المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا،ص240.

[367] . العسقلاني، الحافظ بن حجر. ***الإصابة في تمييز الصحابة***. ج2، ص223. كما جاء في : المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص146.

[368] . عند زواج النبي محمد منها أنها كانت ترضع آخر أبنائها، وهي فتاة اسمها زينب، وقد اعتاد النبي (ص) أن يحييها عندما يدخل بيت أم سلمه قائلاً: أين زناب؟.المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص146.

[369] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص45. وقد وصف أم مسلمة بالجميلة. المرنيسي، ص149، نقلاً عن تفسير الطبري، ج22، ص10.

وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً "[370].

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

أما الباحثة ليلى احمد والتي وصفت فترة ما قبل الإسلام، من خلال معالم شخصية السيدة خديجة، مضيفة بان 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" [371]. واصفة حياة عائشة كنموذج مبكر للحياة التي فرضت على النساء المسلمات، تزوجت في التاسعة، وفرض عليها الحجاب، مضيفة أن عائشة تحمل شخصية انتقالية لذلك تعكس شخصيتها ممارسات جاهلية وممارسات إسلامية[372]. لقد تجاهلت الباحثة ليلى احمد أن الزواج المبكر لدى النساء كان منتشراً قبل الإسلام، كما أنها باختيارها عائشة كنموذج لحياة زوجات النبي محمد (ص) بعد الإسلام، تجاهلت باختيارها هذا نساء النبي الأخريات كأم سلمة على سبيل المثال. التي طالبت بالمساواة بالميراث، والاشتراك بالحروب، 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: 1913-1997، العلان:2008، ليلى احمد:1999)- أن عدم المساواة بين الجنسين في الإسلام ينبع من صاحب الرسالة نفسه.

---

[370] . سورة الأحزاب\مدنية، الآية 35.

[371] . احمد، ليلى، مصدر تم ذكره سابقا، ص46.

[372] . تشير الباحثة ليلى احمد هنا إلى زعامة عائشة السياسية لقيادة جيش المسلمين بعد وفاة النبي محمد بأنه" يعود بجذوره إلى أسلافها". المصدر ذاته، ص47.

إذ يقول الباحث فهمي في هذا الاتجاه، " شرع محمد القوانين للجميع واستثنى نفسه"[373]، ويضيف عن النبي محمد (ص)، " في اللحظة التي كان يسترجع وعيه فيها أدرك محمد انه من الصعب عليه أن يلزم نفسه بالقوانين الصادرة عن الله،...، والحل في ذلك بأنه له الحق بالتمتع بامتيازات الأنبياء، التي لا تصلح لعامة الناس"[374]. 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 عن 15 زوجة، بل أكثر مما حدده الشرع، وهو أربع نساء، بين حرائر وسبايا ومن طلقهن[375]. وتضيف ليلى احمد : "كان الزواج الذي أقره ومارسه محمد يشتمل على تعدد الزوجات وزواج البنات في التاسعة أو العاشرة من العمر"[376].

بالإضافة إلى أن فهمي والعلان يجدان أن سلوك النبي محمد (ص) مع زوجاته، لم يتم على قاعدة العدل المطلوب[377]، والمقصود هنا أن النص القرآني أمر بالعدل بين

---

373 . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص21.

374 . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص21. من قبيل أن النبي محمد يمتلك قوة أربعين حصان في المجامعة الزوجية، وغيرها من الامتيازات.

375 . العلان، مروان، مصدر تم ذكره سابقا، ص93.

376 . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص67.

377 . إن أي اتهام لشخص محمد، بأي تصرف من قبيل ما فعل الباحثان فهمي والعلان، يعد عبثا في المحظور. فالباحث منصور فهمي كان قد قدم أطروحته في الدكتوراة حول المرأة والإسلام عام 1913م، في جامعة السوربون في باريس\قسم علم الاجتماع. والتي اتفق مروان العلان مع الكثير من ما جاء فيها، عبر أطروحته عام 2008، 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 أثارتها بعض الكتب، مثل "تحرير المرأة" لقاسم أمين، و"الشعر الجاهلي" لطه حسين، وغيرها. والفرق بينه وبين هؤلاء المفكرين، في انه تعرض لهجوم كبير من سبيل اتهامه بالكفر والزندقة، والفساد، والإلحاد، واستحقاقه للقتل. إذ تورد احد المواقع الالكترونية، تاريخ دخول الموقع: 8\7\2011
http://www.shareah.com
مقالة بعنوان" منصور فهمي نموذج لفساد الثقافة والعقيدة"، بقلم د. أحمد الحسيني، في 7\9\2008، يقول فيها:" ويتمادى منصور فهمي في فجوره وجهله وقلة حيائه وزندقته" عبر قوله في كتابه: "لقد حد النبي محمد من نظام تعدد الزوجات إلا انه 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 انه كان شهوانياً مفرطاً في حب النساء، كما يرميه أعداء الإسلام، لكانت له أكثر من امرأة قبل أن يبعث، وبخاصة انه كان شابا ولم توجد أمامه عقبة تحول بينه وبين التمتع بالنساء. لازال 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 عام 1990، باريس، بقلم محمد حربي: أن هذه الأطروحة تمثل عملا جادا 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 =

الزوجات، بسبب ما نقل عن النبي محمد (ص) بتصريحه بميل قلبه إلى عائشة بنت أبـــي بكر[378]. على الرغم من انه كان يوزع وقته بين زوجاته بشكل عادل. ويقول فهمي فـــي هذا الاتجاه نقلا عن حصن الأسوة، أن ابنة النبي محمد (ص) فاطمة قالت له: "زوجاتـــك يطلبن منك أن تعاملهن كمعاملتك لعائشة"[379]. وقد علق النبي محمد (ص) على عدم عدله موجها تعليقه لله، بقوله:"هذا قسمي في ما املك ولا تلمني في تملك ولا املـــك"[380]. ولـــم 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 أزواجـــه من بعده" [381]. والمقصود بذلك نسبة للباحثين أن النبي محمد (ص) قد عضل زوجاته، بعد أن قامت الدعوة الإسلامية بتحريم العضل. مشيرين إلى أن هذه الممارسة لم تنتهي عنـــد النبي محمد (ص)[382].

أما الحادثة الأهم في حياة النبي محمد (ص) مع زوجاته نسبة لهذه الدراسة، والتـــي تتعلق بنشوز الزوج، الذي حدث مع سودة الزوجة الثانية للنبي، والتي وصفت بأنها الأقل جمالا بين زوجات النبي كما ذكر سابقا، والتي أراد النبي محمد (ص) أن يطلقها، ولكنها فاوضت النبي محمد(ص) راجية ومتوسلة لوقف الطلاق[383]، بسبب رغبتها بان تحشر مع زوجاته يوم القيامة. وهذه الحادثة أدت إلى نزول نص قراني يشـــير إلـــى حـــل لهـــذه

=بعض الصحفيين وحرضوا العامة عليه لكي ينتقموا منه،.... وقد تمت محاكمته بناء على تقرير لئيم ومغرض يقول ما معناه : إن المدعو منصور قد ناقش في فرنسا أطروحة دكتوراه مضادة للإسلام ونبيه، وذلك تحت إشراف " أستاذ يهودي" يدعى ليفي برول!. والذي أسفر عن محاكمته بتهمة عداء الإسلام ونبيه، أزيح على أثرها من عمله الجامعي في مصر. ومن ثم عاد ليعتذر. مبرراً ما قام به باندفاعات الشباب، والانحراف عن الدين. مقراً بعد اعتذاره بأنه من الباطل أن تتساوى المرأة مع الرجل في شؤون الحيـــاة الاجتماعية، ورأى أن الخير للمرأة ألا تخرج من ميدان البيت، وغيرها من الاعتذارات المقرة بدونية المرأة وتبعيتها للرجل. هنـــا يلتمس القارئ اثر السلطة الثقافية على الفكر في المجتمعات.

[378] . الحيدري، ***الضلع الأعوج***، مصدر تم ذكره سابقا، ص259. وتؤكد ليلى احمد على رقة النبي محمد ورعايته وصبره على عائشة إلى درجة مشاركته لها في لعبها بالدمى. نقلا عن:
Nabia Abbott, Aishah, the Beloved of Mohamad,(Chicago: University of Chicago Press,1942)

[379] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص22. نقلا عن حصن الأسوة، طبعة اسطنبول، ص57. العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص 98.

[380] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص25.

[381] . سورة الأحزاب\مدنية، اية53، والتي نزلت ردا على من قال بزواجه من عائشة بعد وفاة النبي محمد.

[382] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص93–94. فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص23. يقر منصور فهمي أن النبي محمد، كان لطيفا جدا مع النساء، وحاميا للمرأة في الكثير من المواقف. ص46.

[383] . الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر تم ذكره سابقا، 363.

الإشكالية، فنزلت الآية: " **وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير**"[384]. وكان الصلح بان النبي محمد (ص) وزوجته سودة اتفقا أن يبقيها زوجته حتى تحمل اسمه يوم القيامة، مقابل أن "تتخلى عن حقوقها الزوجية –المغازلة والمضاجعة– لصالح عائشة زوجته المفضلة"[385].

إن هذه الحادثة تعبر بشكل واضح، عن تشريع إسلامي هام، 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 لاحقا، 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، بالإضافة إلى عضلهن من خلال نصوص قرآنية تدعم تميز النبي عن بقية المسلمين[386]، إن هذه الممارسات وحدها تنفي ما طرحته النسوية الإسلامية المرنيسي بقولها أن المساواة بين الجنسين بقيت ماثلة في شخص النبي محمد (ص)، بعد الهجرة إلى يثرب.

---

[384] . سورة النساء\مدنية، آية 128.

[385] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص27. الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر تم ذكره سابقا، ص363.

[386] . تجدر الإشارة إلى أن النبي محمد أراد أن يطلق زوجة ثانية، وهي حفصة بنت عمر بن الخطاب، بعد أن أفشت سر النبي محمد بمبيته مع ماريا القبطية في ليلة عائشة، فطلقها النبي محمد، "فرجعت إليه برغبة موجهة سماوية وهي كانت في بيتها (بيت أهلها): (فجاء رسول الله فدخل عليها فتجليت فقال رسول الله: أن جبريل، أتاني فقال لي ارجع حفصة فإنها صوامة قوامة وهي زوجتك في الجنة). الحيدري، الضلع الأعوج، مصدر تم ذكره سابقا، ص368، ويعلق الباحث على هذه الحادثة بقولة : "إن القرارات الإلهية هي القادرة على امتصاص المغصات ومشاكل النبي مع زوجاته". نفس الصفحة.ووردت هذه الحاثة كذلك في: العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص108. وفهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص72.–37.

ثامنا: ضرب النساء في الإسلام، وآية القوامة في الإسلام

جاءت آية القوامة أثناء السنة الخامسة للهجرة، والتي نزلت فيها آيات من سورة النساء، والأحزاب المختصة بأحكام النساء، وفقاً لتصنيف السيوطي[387]. والتي تخللها نزول آيات حجب النساء وعزلهن.

وتمتاز السنة الخامسة للهجرة بأنها سنة الشدائد والصعوبات الحربية بالنسبة للدعوة الإسلامية [388]، فقد ابتدأت هذه السنة بمعركة "ذات الرقاع"، بالإضافة إلى تعرض المدينة إلى حصار الأحزاب– غزوة الخندق –[389]. ومن المعروف أن حصار الأحزاب للمدينة المنورة كان من أصعب اللحظات الحرجة التي عايشتها الدعوة الإسلامية. ويصف المناع هذا الجو المتوتر، بأنه أشبه بحالة الطوارئ في تعبيرنا المعاصر. مؤكدا أن ما يميز هذا الجو هو الهيمنة الأبوية المتصاعدة من أجل مدّ الجسم الإسلامي بالرجال اللازمين لحروبه وغزواته العسكرية[390].

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

---

387 . ابن حزم، ***الناسخ والمنسوخ***، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ط1. كما جاء في السيوطي، ***أسرار ترتيب القرآن***، ط2 (القاهرة: دار الأقسام، 1978). ص212.

388 . خصوصاً بعد انتصار قريش على المسلمين في غزوة احد، في السنة الثالثة للهجرة، ومعرفتهم بنية قريش للقضاء على الدعوة الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى أن صلاة الخوف بعد السنة 3هـ والتي تقضي اختصار الصلاة عند الحاجة في وقت الحرب.

389 . "وفي هذه المعركة تعرض المسلمون الأوائل إلى تحالف قبيلة بنو النضير اليهودية، التي تم نفيها من المدينة من قبل المسلمين، لمحاولتهم اغتيال النبي محمد. بالإضافة إلى قبيلة قريش وقبائل أخرى في شبه الجزيرة العربية كانت معادية للدعوة الإسلامية، وقد بلغ عددهم 10 آلاف رجل وعدد المسلمون 3000 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، والتي غدرت المسلمين في غزوة الخندق وانتصروا فيها". الزين، سميح عاطف. ***سلسلة غزوات الرسول غزوة الاحزاب***. (لبنان: الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، 1988)، ص13–15. وهذا يدرس في منهاج التربية الإسلامية الفلسطينية، للصف التاسع. (مركز المناهج: وزارة التربية والتعليم|رام الله).

390 . مناع، هيثم، مصدر تم ذكره سابقا، ص38.

على وجه التحديد. وقد أدى هذا التوافد المتواصل إلى انزعاج النبي محمد(ص)، والـذي ترتب عليه نزول نصوص قرآنية لتقويم وتهذيب سلوك الوافدين إليه[391].

ومن هؤلاء الوافدين، قيام امرأة أنصارية – أي يثربية الأصل – بتقديم شكوى للنبي محمد(ص) على زوجها، معترضة فيها على بعض الأوضاع الجنسية التي يطلبها منها زوجها[392]. وعند البحث في هذه الحادثة، تبين أن زوجها قرشي النسب[393]، وهذا إنما يدل في أصله على اختلاف القيم الثقافية بين مجتمعي مدينة مكة ويثرب كما أوردت سابقا، ويدل كذلك على الوعي النسوي الذي تمتلكه المرأة اليثربية، والمتعلق بحقها في مناقشة حياتها الجنسية. وقد شكلت هذه الحادثة محل نقاش وجدل كبير بين المسلمين المتنازعين حول كيفية إتيان الزوجة في العلاقة الجنسية[394].

وفي أثناء هذا الجدل، حدث موقف آخر: وهو قيام امرأة أنصارية أخرى، بتقديم شكوى للنبي محمد(ص)، بسبب تعرضها للضرب من قبل زوجها. ومن اجل الدقة في

---

[391] . ومن هذه النصوص: "**إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون، ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً والله غفور رحيم**"، سورة الحجرات، آية رقم:4–5 . بالإضافة 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 2.

[392] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص50. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص184. العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص108 . "كان اختلاف حول الرجل في مضاجعة المرأة حسبما يريد دون اعتبار لإرادة الطرف الآخر في العملية الجنسية. وعندما اشتد الخلاف نزل القرآن "نساءكم 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.

[393] . النيسابوري، محمد بن عبد الله. ***المستدرك على الصحيحين***. (لبنان\بيروت: دار المعرفة: 1998) الجزء 2 من 5 أجزاء.ص556. وقد ورد في الرواية المنقولة فيما معناه: أن النساء الأنصاريات متأثرات في أهل الكتاب من اليهود والذين يجامعون نساءهم بطريقة معينة. ...وان الرجل الذي تزوجها قريشي النسب والذين وصفوا بأنهم يجامعون نساءهم بشتى الطرق، إذ ورد في النص الحرفي:" كان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحا منكرا، ويتلذذون منهن مقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قد 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" فانزل الله نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم" أي (مقبلات ومدبرات ومستلقيات، يعني ذلك موضع الولد).

[394] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص184–186، تورد المرنيسي أن رجال قريش كانوا "يتمتعون بنسائهم من الأمام والخلف" وأن هذه الممارسة كانت مجهولة عند المدنيين، وجاءت امرأة من الأنصار إلى أم سلمه وطلبت منها طرح المسألة على النبي. والذي 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 سماع الإسلام باللواط بالزوجة أو عدم السماح به. (البعض أقر أن الآية سمحت به، والبعض أقر أن الآية حرمته، وأطلقت المرنيسي على هذه الآية بأنها من الآيات الغامضة والتي يعود تفسيرها إلى المفسر الإسلامي فالنقاش حول هذه الآية قد أقصى المرأة تماماً من الفعل الجنسي، وأبقى القضية قضية رجال عبر التساؤل الذي أطلقته هذه الآية وهو "هل للرجال الحق قي إتيان نساؤهم في أدبارهن" تعترف المرنيسي أن السماء ساندت الرجال، وأبعدت النساء من النقاش.

رصد هذا الحدث، عدت إلى كتب التفسير المشهورة، والتي 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 فلطمها فانطلق أبوها معها إلى النبي فقال: أفرشته كريمتي فلطمها؛ فقال النبي: لتقتص من زوجها. فانصرفت مع أبيها لتقتصّ منه، فقال النبيّ: ارجعوا فهذا جبرائيل أتاني وانزل الله هذه الآية. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أردنا أمرا وأراد الله أمرا والذي أراد الله خيرا؛ ورفع القصاص[395].

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 لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**" ،النساء، آية 34.

أما ابن عربي، في كتابه "أحكام القران"، فقد أورد القصة مشابهة بدون وجود الأب[396]. ومن اجل التوضيح فالمقصود بالقصاص أن تعامل الزوجة زوجها بالمثل، أي أنها تضربه كما ضربها. أما المرنيسي فقد أوردت نقلا 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، فالله قرر خلاف ذلك، وأدرك النبي (ص) أن قراره

---

[395] . الطبري. ***جامع البيان***. (طبع مصر: 1373) المجلد الخامس، من ص57 إلى ص60. وورد كذلك في : ابن كثير. ***تفسير ابن كثير***. (دار الفكر). ج2، ص275، ص277.

[396] . ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. ***أحكام القران***. (دار الكتب العلمية: لا يوجد سنة نشر)ج1. ص530.

يخالف حكم الله فأستدعى الزوج وتلا عليه الآية وقال له "أردت شيئاً وأراد الله شيئاً آخر"، فنزلت آية القوامة[397].

بالمحصلة، نجد أن هذه الحادثة والحادثة السابقة الذكر، إنما تؤكدان على وجود حركة نسوية يثربية مسلمة محتجة، وتطالب الدعوة الجديدة بأخذ موقف ما، تجاه بعض الممارسات المهينة للمرأة. والتي كانت موجودة لدى البعض من المسلمين، خصوصا القريشيون. ونجد أيضاً أن موقف النبي محمد (ص) المباشر، من قضية ضرب الزوجات، كان يعبر بصورة واضحة وبما لا مجال للشك فيه، على دعمه للنساء. لدرجة انه لم يستمع حتى للطرف الأخر. 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 اجل 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[398]، ومحاولته

---

[397] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص184.

[398] . قرامي آمال، مصدر تم ذكره سابقا، ص614، ص939. العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص108. المناع، مصدر تم سابقا، ص38. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص180-181.

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 همّ بضرب ابنته حفصة عندما علم أنها تراجع النبي حتى وصل الأمر إلى طلاقها"[399].إذ يورد معظم الكتّاب أن عمر بن الخطاب كان شخصاً عنيفاً مع النساء، لا يتردد في ضرب النساء وصفعهن[400]، 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[401].

وترى المرنيسي أن النص القرآني جاء مؤيدا لموقف عمر بن الخطاب –كونه الداعم الأول للسلطة الذكورية في ذلك المجتمع– لا لموقف النبي محمد (ص) في إدانته للعنف ضد النساء. فالمرنيسي تتحدث 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 المكيون أمثال عمر"[402].

فالمرنيسي تؤكد بشدة على رفض النبي محمد (ص) لضرب النساء. ولكن المرنيسي لم تولي 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 سلمه بأنها قادت حركة احتجاج نسوية، وحصلت من خلالها على نصوص مقدسة توحي بالمساواة بين الرجال والنساء. وهنا أتساءل لماذا لم تولي المرنيسي في رؤيتها الإسلامية النسوية، أهمية لهذه المرأة التي طلبت تطبيق المساواة بين الرجل والمرأة في الواقع المعاش وليس على مستوى الأجر والثواب الإلهي.

---

399 . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص108.

400 . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص180، العلان، مروان، مصدر تم ذكره سابقا، ص108، 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 "فظاً شديداً على النساء".

401 . قرامي، آمال، مصدر تم ذكره سابقا، ص673.

402 . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص181.

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 خادمه"[403]. كما انه قال عن النساء: "ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم"[404] .كما أنه قال للمسلمين قبل نزول النص القرآني: "لا تضربوا النساء"[405]، وقيل أن الناس امتنعوا فعلاً عن ضرب النساء، إلى أن جاء عمر وقال للنبي (ص): "يا رسول الله، لقد تمردت النساء ضد أزواجهن"[406]، فسمح النبي محمد (ص) بضرب النساء. وقد أدى ذلك إلى توافد مجموعة كبيرة من النساء حوالي سبعين امرأة، يشتكين للنبي محمد عن ضرب أزواجهن في ليلة ذلك اليوم الذي أجاز فيه النبي محمد (ص) الضرب[407]. وهنا تجدر بي الإشارة إلى انقطاع التسلسل التاريخي، عن ما نقل عن موقف النبي (ص) من توافد النساء إليه[408]. ولكن تنقل الأدبيات إصرار النبي محمد (ص) على نبذه للعنف بقولة: "علام يضرب أحدكم امرأته ضرب العبد ولعله أن يجامعها في آخر اليوم"[409]. وفي نقل آخر عن ابن سعد: " لقد أصر النبي ص دائماً على معارضته لضرب النساء، وجاء إليه الرجال يشتكون منهن عندئذ سمح لهم قائلاً: لا أستطيع أن أتحمل رؤية رجل غاضب، تحت تأثير الغيظ وهو يهم بضرب زوجته"[410]. وانه قال كذلك: "لن يضرب خياركم"[411].

---

[403] . قالت عائشة:" ما ضرب رسول الله عليه وسلم امرأة ولا خادما قط، ولا ضرب بيده شيئا قط إلا في سبيل الله أو تنتهك حرمات فينتقم لله" . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص59. رواه النسائي. وتعلق المرنيسي على هذا بان الصحابة لم يفهموا لماذا كان النبي يتصرف بمثل هذه المرحمة أو بشيء من الضعف. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص200.

[404] . رضوان، زينب، مصدر تم ذكره سابقا، ص92. ويقول كذلك: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي"، الأهل: الزوجة. رضوان، زينب، مصدر تم ذكره سابقا، ص92. والصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص40.

[405]. البنا، جمال، مصدر تم ذكره سابقاً، ص195.

[406] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً، ص198.

[407] . نفس المصدر، ص198.

[408] . لقد بحثت في بعض من كتب السنة عن موقف النبي من توافد النساء المشتكيات من الضرب، ولم أجد أكثر من ما ذكر سابقا.

[409] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص58. رواه أبو داوود والنسائي، وورد كذلك في: فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص44.

[410] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص201.

[411] . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص58.

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: "حسناً اضربوهن، ولكن أسوءكم هو من يلجأ إلى مثل هذه الطريق"[412]. وفي حديث آخر:" سال رجل الرسول (صلعم) :" يا رسول الله ما حق زوجة احدنا عليه" أجاب عليه السلام: "أن تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت ولا تضرب الوجه ولا تهجر إلا في البيت" [413].

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" [414].

من خلال هذه الروايات يبدو واضحاً، بما لا يدعو مجالا للشك، نبذ شخص النبي محمد (ص) لضرب الزوجات، ونبذه الواضح للعنف الموجه ضد النساء في تلك الفترة. ويبدو واضحا كذلك اختلاف النص القرآني في رؤيته لعلاج نشوز الزوجة، مقابل ما قدم سابقا حول نشوز الزوج. فإذا نظر القارئ إلى كلا الآيتين دون أخذ تفسيرهما بعين الاعتبار، يرى الاختلاف على مستوى النص واضحا، ففي حالة نشوز الزوج يكون الصلح هو الحل، وفي حالة نشوز الزوجة، يكون الحل بداية بالوعظ – أي النصح–، ثم بالهجر، وأخيرا بالضرب. والسؤال الهام 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 على هذه التساؤلات، ستأتي في الفصل الرابع والخامس.

---

412 . نفس المصدر السابق، ص200، نقلاً عن طبقات ابن سعد، ج8، ص204. العبارة المستعملة في نص طبقات ابن سعد، هي فسدن مع إشارة للنواحي الجنسية، وهو الاضطراب الأخلاقي الذي يحكم العلاقة الجنسية.

413 . الصبار، خديجة، مصدر تم ذكره سابقا، ص58. رواه أبي داوود وابن حبان في صحيحه.

414 . الغزالي . ***إحياء علوم الدين***. الجزء11،ص19، كما جاء في: فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص39.

تاسعا: 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: 1970، البنا:2002)، والبعض الآخر يشير إلى أن الحجاب فرض أيضا، على الحرائر من النساء المسلمات، دون النساء في طبقة الرقيق، (فهمي:1913، عبد الكريم:1997، ليلى احمد:1999، المناع:2004، رضوان:2004، العلان:2008).

أما بالنسبة إلى أسباب فرض الحجاب بشكل عام –سواء على زوجات النبي محمد (ص) أم على النساء الحرائر– في المجتمع الإسلامي الأول، تشير الأدبيات إلى دور المعارضة الإسلامية في مجتمع المدينة[415]، في نزول آيات الحجب والعزل، بسبب استغلال هذه المعارضة لحوادث تتعلق بشخص النبي محمد (ص) وزوجاته، من اجل مهاجمة الدعوة الإسلامية، في ظل حالة من التلبك السياسي أعقاب السنة الخامسة للهجرة، (المرنيسي:1993، ليلى احمد:1999، رضوان: 2004، المناع:2004). 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، لان 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

---

[415] . 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 المؤمنون الصادقون، الداعمون لنبي الدعوة مهما كلفهم الأمر. والمنافقون وفقاً للفظ القرآني الذي استخدم في وصفهم، والذين يظهرون الإيمان ويخفون النفاق، ويهاجمون شخص النبي ويبثون الإشاعات من حوله لتهبيط معنويات المسلمين. ولقد أطلق عليهم المناع في دراسته لفظ المعارضة المسلمة، أما المرنيسي فقد أبقت على استخدامها لمصطلح المنافقون، أما أنا فأستخدم في هذه الدراسة مصطلح المعارضة الإسلامية، لمحاولتي التزام الموضوعية والحياد.

المدينة بتلك الفترة بقولها "إن عداوة أهل المدينة سوف توصل المدينة إلى حافة حرب أهلية"[416].

ومن هذه الحوادث التي استغلتها المعارضة الإسلامية، في هجومها على شخص النبي محمد (ص)، وفقا للباحثين والباحثات،(فهمي:1913، المرنيسي:1993، رضوان:2004، مناع:2004)، هو اعتراض المعارضة الإسلامية في المدينة على زواج النبي محمد (ص) من طليقة زيد ابن حارثه –ابنه بالتبني–[417]. فقد كان لهذه الحادثة أثراً كبيرا على مجتمع المدينة، لأن التبني في عادات ما قبل الإسلام، كان يفرض علاقة شبه بيولوجية بين المتبني ووالده، لذلك فإن الكثيرين من سكان المدينة حسبوا أن هذا الزواج محرم واعتبروه شائناً[418].

أما لماذا تزوج النبي محمد (ص) من زينب زوجة زيد بن حارثة، فمن المعروف لدى المسلمين، بان العديد من زيجات النبي محمد (ص)، إنما جاءت من اجل توضيح بعض الأحكام الشرعية. من قبيل السماح للزوج 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 سببا 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، والتي كان لها عليه تأثير كبير، ولم يرد رؤيتها مرة ثانية، وأغلق

---

[416] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص216. ملاحظة اضافية: تقول المرنيسي "لقد استبعد محمد (ص) فكرة الرقابة البوليسية، وذلك هو ما يفسر غياب رجال الدين Clerge، وتشجيع كل مسلم بأن يتدبر لو حده فهم النص"، ص237.

[417] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص37.

[418] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص34.

عينيه وقال "سبحان الله الكبير، سبحان الله الذي يقلب الأفئدة والعيون، وذهب[419].

ويؤكد على ذلك العلان ويقول أن "النبي محمد وقع في هواها"[420]*. 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[421]. إن انزعاج النبي محمد (ص) من هذه الحادثة على وجه التحديد، بالإضافة إلى ما أوردته المراجع عن انزعاج عمر بن الخطاب الدائم، من اختلاط الرجال بزوجات النبي محمد (ص)، مطالبا بعزلهن وحجبهن، والذي كان يقول للنبي محمد (ص): "يا رسول الله يدخل على نسائك البر والفاجر فلو أمرتهن يحتجبن"[422]. أدى إلى نزول نص قرآني يأمر بعزل وحجب زوجات النبي عن الضيوف والعامة. وهو:

" **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنْ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ**

---

[419] . الطبري. ***محمد خاتم الأنبياء للطبري***، ص222. كما جاء في: المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص131.

[420] . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص101. وللتأكد من ما أوردته المرنيسى نقلا عن الطبري، وما أورده العلان نقلا عن طبقات ابن سعد، وللتأكد من الجواب الذي حصلت عليه في صغري، 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 الالكترونية 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 بينهم، وانه تزوجها فقط لبيان حكم شرعي. تاريخ الدخول على الموقع : 2011\6\20

http://www.ebnmaryam.com/Zaynab.htm

[421] . أبومهادي، عادل." **في أسباب نزول آيتي الحجاب والجلباب**"، 2009\5\16 ،نقلا عن موقع الشبكة الوطنية الكويتية. تاريخ الدخول على الموقع: 2011\7\14

http://www.nationalkuwait.com/vb/showthread.php?t=65413

وورد لدى، ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص58.

[422] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص59. والعلان، ص108. وفي نص آخر "يا رسول الله، إنك تستقبل أياً كان في منزلك، الرجال الأخلاقيين كذلك الفاحشين، فلماذا لا تأمر بالحجاب لأمهات المؤمنين. المرنيسي، ص235، نقلاً عن تفسير النيسابوري في ذيل تفسير الطبري، ج2، ص90.

حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا "[423].

وبالنسبة لي، فانا 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 أثيرت حول السيدة عائشة رضي الله عنها" [424]، إن هذه الحادثة إنما تشير وبصورة واضحة إلى رغبة النبي محمد (ص) في عزل نسائه، بسبب سوء تصرف الزائرين، بالإضافة إلى رغبة عمر في ذلك أيضا، وكلاهما بالتأكيد لا يمثلون المعارضة الإسلامية.

كما وتشير الأدبيات (المرنيسي:1993، رضوان: 2004، المناع:2004)، إلى حادثة أخرى استغلتها المعارضة الإسلامية في الهجوم على شخص النبي محمد(ص)، والتي ساهمت أيضا، في نزول آيات الحجاب الموجه إلى زوجات النبي محمد (ص)، وهذه الحادثة هي حادثة الإفك، والتي تم من خلالها اتهام زوجة النبي محمد (ص) عائشة، بالزنا. وهي إشاعات أطلقتها المعارضة الإسلامية عن علاقة عائشة زوجة النبي محمد (ص) بأحد المسلمين[425]، أثناء غزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة إذ كانت عائشة ترافق النبي محمد (ص) في هذه الغزوة[426].

---

[423] . سورة الأحزاب، اية53\مدنية.

[424] . رضوان، زينب، مصدر تم ذكره سابقا، ص218-219.

[425] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص56.المناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص37. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص227.

[426] . 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 ووجدها صحابي اسمع صفوان بن المعطل فحرسها وأوصلها إلى القافلة. وفي رواية أخرى انه 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.... نقلا عن: تاريخ دخول الموقع: 2\8\2011

www.islamprophet.ws

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

> كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفرا 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 رآني وكان رآني قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني فخمرت وجهي بجلبابي و والله ما تكلمنا بكلمة ولا سمعت منه كلمة الخ[427].

كما أن كل من الباحثين المرنيسي 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. بالإضافة إلى انه قام باستجواب بعض الصحابة في شانها- للتحقق من الحادثة-. وقد استمر في شكه، إلى أن جاء النص القرآني ليحكم في براءة السيدة عائشة من هذا الإفك[428]. وعلى الرغم من الشك والحزن الذي إغتمر النبي محمد (ص) في تلك الفترة، وجدت أن موقفه كان بالغاً في الاحترام تجاهها، فهو لم يلجا أبدا للعنف معها، واكتفى بحزنه وتحقيقه حول الحادثة. ومن اجل 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:

---

427 . الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب. ***السيرة النبوية لابن هشام***. (مؤسسة علوم القران: لا يوجد سنة نشر)، الجزء الثاني،352. وورد في العسقلاني، أحمد بن حجر العسقلاني. ***فتح الباري شرح صحيح البخاري***. (دار الريان للتراث: 1407ه، 1986م) 13جزء، الجزء الرابع، ص497. النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. ***شرح النووي على مسلم***. (دار الخير: 1416ه، 1996م)، 6 أجزاء، ص252، جزء 4.

428 . " **إن الذين جاءوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرء منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم**" سورة النورامدنية، اية11.

دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا فسلم ثم جلس، ولم يجلس عندي منذ قيل ما قيل قبلها وقد لبث شهرا لا يــوحى إليه في شأني 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 ألممت بــذنب فاســتغفري الله وتوبي إليه فإن العبد إذا اعترف ثم تاب تاب الله..... الخ[429].

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

أما بالنسبة للنص الذي تشترك فيه نساء المسلمين مع زوجات النبي محمد (ص) في فرض الحجاب، والذي جاء فيه: **"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَــاءِ الْمُــؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا"[430].**

هناك إجماع بين الباحثين بان السبب في نزول هذه الآية، هو تعــرض بعــض الرجال في مجتمع مدينة يثرب، للنساء عند ذهابهن لقضاء الحاجة، (المرنيســي:1993، ليلى احمد:1999، البنا:2002، رضوان:2004، المناع:2004، وغيرهم) إذ ورد فــي تفسير ابن كثير:

كان ناس من فساق أهل المدينة يخرجون بالليل حين يخــتلط الظلام إلى طرق المدينة، يتعرضون للنساء، وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة، فإذا كان الليل خرج النساء إلى الطــرق يقضــين حاجتهن، فكان أولئك الفساق يبتغون ذلك منهن، فإذا رأوا امــرأة

---

[429] . العسقلاني، مصدر تم ذكره سابقا، ص497. وفي نص أخر، " وإن كنت قد قارفت سوءا مما يقول الناس فتوبي إلى الله ، فــإن الله يقبل التوبة عن عباده".ابن هشام، مصدر تم ذكره سابقا، ص352،ج2.

[430] . سورة الأحزاب\مدنية، آية 59. **{ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ}** أي: إذا فعلن ذلك عرفن أنهــن حرائــر، لســن بإمــاء ولا عواهر،... وقال مجاهد: يتجلببن فيعلم أنهن حرائر، فلا يتعرض لهن فاسق بأذى ولا ريبة. وقوله: **{وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا}** أي: لِما سَلَفَ فــي أيــام الجاهليــة حيــث لــم يكــن عنــدهن علــم بــذلك. (تفســير ابــن كثيــر– ب59 ج6 ص482). " يقول الطبري: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد (ص) يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين لا يتشبهن بالإمــاء فــي لباسهن إذا هن خرجن من بيوتهن لحاجتهن فكشفن شعورهن ووجوههن ولكن ليدنين عليهن من جلابيبهن لئلا يعــرض لهــن فاسق إذا علم أنهن حرائر بأذى من قول." (تفسير الطبري– ب59 ج20 ص324).

عليها جلباب قالوا: هذه حرة، كفوا عنها. وإذا رأوا المرأة لـــيس
عليها جلباب، قالوا هذه أمة. فوثبوا إليها[431].

وتشير مراجع أخرى كالطبري إلى أن عمر بن الخطاب هو السبب المباشر فـــي نزول هذه الآية، عبر إلحاحه الدائم على النبي محمد (ص) في هذا الطلب، فقـــد أوردت المراجع حادثة تعرف بها عمر بن الخطاب على إحدى زوجات النبي محمد (ص) فـــي الليل، وهي السيدة سوداء: بقوله " لقد عرفناك يا سودة "، فنصح النبـــي محمـــد (ص) أن يحجب نساؤه[432]. فعمر كان يغضب من علاقة النبي بنسائه[433]، 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؟"[434]، وقد ساهم موقـــف عمـــر بـــن الخطاب بالإضافة إلى الأذى الذي تتعرض له زوجات النبي محمد (ص) من المعارضـــة الإسلامية، إلى نزول نصوص أخرى في القرآن تأمر بعزل زوجات النبي محمـــد (ص)، مثل الآية " وقرن في بيوتكن "[435]. تفيد طبقات بن سعد أن زوجة النبي عائشة: "...، بكت حتى تبلل خمارها"، كلما تذكرت الآية القرآنية التي فرضت على نساء محمـــد أن يبقـــين سجينات البيت[436].

---

[431] . رضوان ، زينب، مصدر تم ذكره سابقا، ص 220، نقلا عن الشيخ الإمام أبي الحسن النيسابوري: أسباب النـــزول، ص273. لم تورد معلومات عن المصدر. وورد كذلك في: تفسير ابن كثير، ب59، جزء6، ص482. وأخرج ابن جرير فـــي تفســـيره وابن مردويه عن عطية بن سعد العوفي (ضعيف) عن ابن عباس في الآية، قال: (كانت الحرة تلبس لباس الأمـــة، فـــأمر الله نساء المؤمنين أن يدنين عليهم من جلابيبهن. وإدناء الجلباب أن تقنع وتشده على جبينها). وأخرج الفريابي وابـــن أبـــي شـــيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله **[يدنين عليهن من جلابيـــبهن]** قال: "يتجلببن بها فيعلمن أنهن حرائر، فلا يعرض لهن فاسقٌ بأذىً من قولٍ ولا ريبة". نقلا عن الموقع الالكترونـــي: تـــاريخ دخول الموقع: 22\7\2011.

http://www.ibnamin.com/aya_hijab.htm

[432] . تفسير الطبري، ب53، ج20، ص315. انزعجن من تدخل عمر بن الخطاب بينهن وبين بعلهن محمد، ونُصحَهُ للنبـــي بـــان يحجب نساؤه

[433] . ليلى أحمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص59. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص235.

[434] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص51. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص235.

[435] . سورة الأحزاب\مدنية، آية رقم 33. " **وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**".

[436] . طبقات ابن سعد الجزء الثامن ص62 طبعة ليد،كما جاء في فهمي، المصدر السابق، ص30. وكما جاء في الموقع الالكتروني: ملتقى حضرموت للحوار العربي. تاريخ دخول الموقع: 13\9\2011.

http://www.hdrmut.net

ويتفق البـــاحثون (فهمـــي:1913، المرنيســـي:1993، ليلـــى احمـــد:1999، رضوان:2004، المناع: 2004)، مجتمعين على استمرار المشاركة المجتمعيـــة للنســـاء عامة وزوجات النبي محمد حتى بعد نزول آيات الحجاب[437]، وتورد الباحثتان ليلى احمد المرنيسي أن النبي محمد (ص) استمر في اصطحاب زوجـــة أو اثنتـــين أثنـــاء ســـفره وغزواته، رافضا عزل النساء، متجاهلا نصائح عمر بن الخطاب المتكررة[438]، كما حدث في صلح الحديبية واصطحاب النبي محمد (ص) لزوجته أم سلمة، فـــي الســـنة الســـابعة للهجرة[439].

أما بالنسبة لتأويل هذه النصوص القرآنية، أي المعنى الذي تفيد به هذه النصـــوص وفقاً للبعض من المفكرين، يرفض المفكر الإسلامي جمال البنا قضية عزل النساء فـــي 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 أُدخلت على الإســـلام بسبب تأثر الفقهاء بالحضارات القديمة الآشورية والرومانية وغيرها. ويضرب البنا أمثالاً عدة على عمل النساء في النشاط المجتمعي العام في عهد النبي محمد (ص)، مـــن قبيـــل استمرار خروج نساء المسلمين ونساء النبي محمد (ص) إلى الغزوات. مشيراً إلى عـــدم عزل النساء، كما أنه قدم مناقشة وتفسيراً كبيراً ومكثفاً لجميع الآيات التي تحـــدثت عـــن الحجاب، نافياً مفهوم الحجاب اليوم الذي يدعو إلى غطاء الشعر وعزل المرأة مجتمعيـــاً، مقرا بان هذه الآيات جاءت لأسباب معينة، وان زوال هذه الأسباب يؤدي إلى عدم العمل بما جاء فيها من أحكام. متفقا بهذا مع المفكرين الاجتماعيين المرنيسي والمنـــاع، فـــي تأويلهم النسوي الإسلامي لهذه النصوص.

---

[437] . رضوان، زينب، مصدر تم ذكره سابقا، ص77، اذ تؤكد الكاتبة على استمرار مشاركة النساء بالقتال.

[438] . أثناء غزوة الخندق، غضب عمر بن الخطاب لرؤيته عائشة تفقد وتجول حول الخندق، وصرخ فيها قائلاً: "ما الذي جـــاء بـــك هنا؟ لعمري، إن جرأتك تقترب من الوقاحة!، وإذا وقعنا في كارثة، وإذا حدث فشل وأسر؟". المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص206، نقلاً عن تاريخ الطبري، ج3، ص49.

[439] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص58-59.

أما الباحث فهمي منصور، فيشير في أطروحته إلى وجود بعض المصـــادر التـــي تظهر أن الحجاب لم يكن معروفاً قبل وبعد الإسلام، وأن البعض من هذه المصادر يشير إلى انه يرجع إلى حقبة قديمة. إذ ورد في أطروحة الباحث: "لدينا الوثائق التـــي تشـــير بالتأكيد إلى أن النساء في تلك الحقبة الزمنية وفي مجتمع محمد لم يخضـــعن لاســـتعمال الحجاب"[440]. ولم يظهر الباحث أي من هذه الوثائق، إلا انه أكد على وجود علاقـــة بـــين عزل المرأة وطبقتها الاجتماعية، وان 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[441]، ويتفق مع هذا الطرح المفكر هيثم المناع الذي يعتبر أن النقطـــة المركزية في حبكة الحجاب، باعتبار اللباس أحد مقومات التميز النســـائي بـــين الحـــرة والأمة، من خلال تأكيده بأن الإماء كن في عهد النبي محمد (ص) والخلفـــاء الراشـــدين يمشين في الطرقات غير محجبات[442].

أما بالنسبة للتأويل النسوي الإسلامي للباحثة فاطمة المرنيسي لقضية الحجاب، والتي تناقش فيه رغبة النبي محمد (ص) في إحلال المساواة بين الجنسين، ومحاولتهـــا إثبـــات براءة شخص النبي محمد (ص) من أي فعل يظهر عدم المساواة تجاه المرأة، موضحةً أن الظروف المحيطة بالنبي محمد (ص)، المتمثلة برغبة المنافقين في مجتمع المدينة[443]، في الانتقام من النبي محمد (ص) عبر نساءه، الأمر الذي استدعى إنقاذ الدعوة الإسلامية عبر حماية نساء النبي ونساء المسلمين من هؤلاء المنافقين أو المعارضين. وتم ذلك من خلال النصوص القرآنية.

وتعتقد المرنيسي أن الخيار بين "مساواة الجنسين أو بقاء الإســـلام"[444]، كـــان خياراً صعباً، وأكدت على أن النبي محمد (ص) لم يكن يرد لهذا الشيء أن يحدث، موردة

---

[440] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص16.

[441] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص55.

[442] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص72، يروي هيثم مناع عن البهيقي عن أنس "كان إماء عمر رضي الله عنه يخدمننا كاشـــفات عن شعورهن تضطرب ثديهن.

[443] . أو كما أسماهم المفكر هيثم مناع المعارضين في مجتمع المدينة. مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص72.

[444] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص176.

أن هناك صراع بين حلم النبي محمد (ص) بمجتمع تتمتع به النساء بحرية التحرك بـــلا رقابة اجتماعية سوى رقابة الإيمان الديني، الذي ينظم الحياة الاجتماعية، وبين "أخـــلاق المنافقين الذين لم يتصوروا المرأة إلا كموضوع للعنف والشهوة"[445]. وأشارت المرنيسي إلى أن نزول الحجاب وفصل المرأة عن العام كان انتصاراً للمنافقين، وادعت عدم امتلاك النبي محمد (ص) أي خيار آخر في مواجهة انعدام الأمن في مجتمع المدينة، سوى حـــل عمر بن الخطاب بالحجاب من أجل منع المنافقين من التعرض لزوجـــات النبـــي محمـــد (ص)، ونساء الصحابة، وإيذائهن ومنع التعرض لهن في الطرقات[446].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا حول تأويل المرنيسي لمسالة حجب النساء وعزلهن في الدين الإسلامي، هو لماذا لم يلغ تشريع الحجب والعزل بعد انتهـــاء أجـــواء التـــوتر العسكري وانتصار المسلمين على أعدائهم سواء من داخل الجسم الإسلامي –المعارضة–، أو من خارجه –قريش–، أي بعد فتح مدينة مكة وتحقيق الاســـتقرار والأمـــن الـــداخلي للمدينة؟ لقد تم ذلك أثناء حياة النبي محمد (ص) الداعم للمساواة بين الجنسين، كما تشـــير المرنيسي؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تأتي من خلال التأكيد على توافق الدعوة الإســـلامية الجديدة مع المتغيرات البنيوية الاجتماعية الاقتصادية الصـــاعدة، والمتمثلـــة بالاهتمـــام والتأكيد على سلطة الرجال المجاهدين في سبيل الله على نسائهم، من خلال وضع قيـــود على جسد المرأة الحرة، بهدف التأكيد على ملكية الرجل، وعلى قيم الســـلطة الذكوريـــة المتصاعدة في مجتمع تشكل فيه غنائم الغزوات مصدر أساسيا للدخل. ولو أن الحجـــاب والعزل وجدا من اجل الحشمة ومنع الفتنة الجنسية بين الجنسين، في ذلك المجتمع، لكـــان بالتأكيد فرض الحجاب والعزل على جميع النساء بلا استثناء على الحرة والجارية والأمة.

وبالمحصلة نجد أن الدعوة الإسلامية الجديدة أشارت بنصوص قرآنية إلى حجب نساء الصحابة، وعزل زوجات النبي محمد (ص)، بغض النظر عن الاختلاف المعاصـــر

---

[445] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص238.

[446] . للمزيد من المعلومات: المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص233–241.

بين المفكرين والمفكرات الإسلاميين والاجتماعيين حول ماهية الحجب، وشروط اللباس، وغطاء الشعر، والمشاركة المجتمعية للمرأة.

عاشرا: 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.

بالإضافة إلى تأكيد الآيات المدنية على المساواة في اصل الخلق بين الجنسين، عبر الآية الكريمة: "**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث فيها رجالاً كثيراً ونساءً**" [447]، 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 وأجرا عظيما**" [448]، والآية: " **السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما.....**"[449]. والآية " **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده...**"[450]، والآية " **فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى...**" [451].

---

[447] . سورة النساءامدنية، آية 13.

[448] . سورة الأحزابامدنية، آية رقم 35.

[449] . سورة المائدةامدنية، آية 38. " **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم**".

[450] . سورة النورامدنية، الآية رقم2. " **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**".

[451] . سورة آل عمرانامدنية، آية رقم 195." **فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديرهم و أوذوا في سبيلي وقتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنت تجري من تحتها الأنهر ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب**" .

وقد ساوى الخطاب القرآني في الآيات المدنية بين الجنسين، في حق التملك من ما يكتسبوه من عمل قاموا به، من خلال الآية: " ...، **للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن،...**" [452].

وأخيرا من صور المساواة المتعددة في القران المدني انه ساوى بين الجنسين في المسؤولية عن صلاح المجتمع، من خلال الآية: "**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر...**" [453]. 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 أن "حقوق المرأة السياسية لا يجحدها أحد، ولكن الوقت لم يحن بعد لاستخدامها"[454].

الحادي عشر : بعض الاستنتاجات

وفي ختام هذه المعالجة التاريخية للظاهرة الإسلامية وموقفها تجاه المرأة، نجد إن الموقف الذي تبنته الدعوة الإسلامية تجاه قضايا النساء لم يشكل بالمطلق قطيعة مع الماضي الجاهلي، كما أوضح بعض النسويين والنسويات الإسلاميون، (المرنيسي:1993، الصبار:1999، الحيدري:2004، رضوان:2004) وغيرهم، بل اتخذ منحى إصلاحيا تجاه قضايا المرأة، وليس بالضرورة أن يكون هذا التغير لصالح المرأة بالضرورة. بل على العكس كان معززا للسلطة الذكورية المتنامية، من جراء اهتمام الدعوة الإسلامية الناشئة بتشكيل جماعة المقاتلين في سبيل الله.

---

[452] . سورة النساءامدنية، آية رقم 32. " **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**".

[453] . سورة التوبةامدنية، آية رقم 71." **والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله**".

[454] . البهي الخولي. ***المرأة بين البيت والمجتمع***، قدم له الأستاذ المستشار حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين عام 1953.كما جاء في: البنا مصدر تم ذكره سابقا، ص204.

كما وان الإسلام لم يشكل قطيعة مع السياق الاقتصادي والاجتماعي الذي جاءت فيه الدعوة، بان الإسلام أحدث تغيرا كبيرا وأحدث انتقاصا لحقوق المرأة ومكانتها عما كان سائدا قبل الإسلام، كما يدعي البعض من الباحثين (فهمي:1913، ليلى أحمد:1999، العلان:2008)[455].

بالمحصلة نجد أن الدعوة الإسلامية جاءت معززة لمكانة الرجل من خلال تشريعات تكرس الزواج الأحادي للمرأة، وتعدد الزوجات للرجل، وتقر بقواعد النسب الأبوي، والتي 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 بالبعض من حقوقها، وهذا ما يشكل منحى إصلاحيا تجاه بعض القضايا النسوية، مثل إقرار حقوق النساء المادية، والتي كانت مقتصرة فيما مضى على نساء الطبقة العليا في المجتمع السابق للإسلام، مثل الاكتساب من العمل وحق الحصول على الميراث بحصة مختلفة عن الرجل.

بالإضافة إلى ذلك قامت الدعوة الإسلامية بإلغاء بعض الممارسات المجحفة بحق النساء مثل الظهار والعضل، 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. والذي انعكس بدوره على الدعوة الجديدة التي أدانت بعض الممارسات السابقة تجاه النساء.

وبالمقابل حافظت الدعوة الجديدة على بعض الممارسات التي تعزز الانقسام الطبقي في المجتمع، من جراء استمرار ظاهرة العبودية لما بعد الإسلام، والتي تعبر عن

---

[455] . إذ يقول الباحث منصور فهمي: " نظريا أراد محمد أن ينهض بشان المرأة، هذه التي بمفاتنها أثرت على إحساسه الشاعري، إلا أن الإسلام على نقيض نواياه حط من مكانة المرأة،...، صحيح أن الإسلام، حمى النساء من تعسف وظلم الرجل، ولكنه خنقهن بجعل تبادل العلاقات بينهن وبين المجتمع صعبا جدا". فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص15.

إجحاف بحق كل من الرجل والمرأة على السواء. وهذا إنما يدل علـــى توافـــق الـــدعوة الإسلامية مع متطلبات الجماعة الإسلامية الأولى، بعدم تحريم العبودية والرق، والاكتفاء بتشريعات تحد من هذه الممارسة[456].

ونجد كذلك أن الدعوة الإسلامية قد أحدثت تغيرا على مستوى التشـــريعات حـــول مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، بفرض الحجاب، سواء بمفهوم اللباس أو العـــزل، على الحرائر من النساء[457]. على الرغم من أن ما تشير إليه الأدبيات يثبت بشكل قـــاطع استمرار مشاركة النساء في الحياة العامة زمن النبي محمد (ص)، وفي مختلف النواحي، في العمل وفي الخروج للقتال وفي المشاركة بالقرار السياسي، كما ذكر سابقا. إلا أن هذه التشريعات استخدمت لاحقا كوسيلة لقمع النساء وعزلهن، ابتداء من عهد عمر بن الخطاب مرورا بزمن الحريم الأموي والأندلسي والعباسي والعثماني، إلى يومنا هذا لدى بعـــض الحركات الإسلامية السلفية التي لازالت تدعو المرأة إلى العودة للمنزل، ووصـــولا إلـــى قوانين الأحوال الشخصية[458]، التي تعتبر خروج المرأة اليوم من غير إذن زوجها نشوزا، كما هو الحال في قانون الأحوال الشخصية في مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة.

وبالنسبة لقضية العنف الموجه ضد النساء، نجد أن الإسلام مرة أخرى لم يحـــدث قطيعة مع الماضي الجاهلي، ولم ينقطع عن السياق الاجتماعي الذي جاءت فيه الـــدعوة، بتحريمه لضرب النساء. وإنما قام الإسلام بنبذ العنف ضد النساء سواء باللفظ أو الضرب الجسدي من خلال أحاديث النبي محمد الرافضة للعنف، إلا أن وجـــود الـــنص القرآنـــي "واضربوهن"، ينفي تحريم الإسلام لضرب الزوجات بشكل قاطع في حالة النشوز.

---

[456] . على مستوى التشريع، لان الواقع اثبت تنامي هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي الأول.

[457] . تجدر الإشارة هنا مرة أخرى إلى اختلاف العلماء حول مفهوم الحجاب، كما ذكرت سابقا.

[458] . لقد صيغت القوانين الوضعية للأحوال الشخصية على أساس من أحكام الشريعة وأحكام الفقه الإسلامي. رضوان، مصدر تـــم ذكره سابقا، ص 179، والشريعة الإسلامية تأتي أحكامها من السنة والقران مباشرة. ولا يجوز مخالفتها أو تغيرها لأنها مـــن عند الله، وما ورد من قول أو فعل أو تقرير عن النبي،...، أما أحكام الفقه فهو: منهج علمي يســـلكه المجتهـــدون ليســـتنبطوا الأحكام، وفقا لاجتهادهم. (فالفقه تابع للشريعة لأنه يستنبط أحكام فرعية)، رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص 182. وقـــد أورد الباحث خليل احمد خليل : أن الفقيه يكون بعيدا كل البعد عن التسليم بفكرة مساواته بـــالمرأة التـــي يملكهـــا، أو يملـــك بضعها"، خليل، مصدر تم ذكره سابقا،ص46.

الفصل الرابع:

الفكر النسوي الإسلامي، الموقف من أية 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 ويعالج هذا الفصل وجهة نظر النسويين\ات الإسلاميين\ات وبعض المفكرين\ات الاجتماعيين\ات في رؤيتهم لآية القوامة، ولقضية العنف تجاه الزوجة في الإسلام. بالإضافة إلى معالجة بعض التأويلات المعاصرة لأية القوامة ومسالة ضرب الزوجات في الإسلام.

أولاً: الاستشراق، الإسلام، 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 ايدولوجيا معينة تجاه المرأة.

وبهذا الاتجاه تقول الانثروبولوجية آمال قرامي حول الاختلاف بين الجنسين أن دارسي الانثروبولوجيا قد أثبتوا " أن الاختلاف صناعة بشرية، ذلك أن الثقافة تفرز نظاما اجتماعيا قائما على التمييز بين الأفراد"[459]. 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 تفرز الثقافة والتي تصبح بدورها صناعة بشرية حصيلة لظروف إنتاجها.

ومن هنا أنا لا اعتقد أن التعامل مع موضوع الدين كقضية ثقافوية بحتة منعزلة عن ظروف إنتاجها مجد بالضرورة، فبعض علماء الاجتماع التقليدين " 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

[459] . قرامي، آمال، مصدر تم ذكره سابقا، ص935.

على المرأة....." [460]. ولذلك لا يمكن التعامل مع الإسلام ككيان منفصل عن الظروف والشروط التي نشأ فيها.

كما أن منظرو مدرسة الاستشراق الكلاسيكي قاموا بدراسة المجتمعات المستعمرة من وجهة نظر المستعمر، وتعاملوا مع الإسلام من وجهة نظر ثقافية بحتة، وتجاهل هؤلاء السياقات الاجتماعية والاقتصادية برمتها. وبهذا الصدد تقول الباحثة شيرين أبو النجا[461]، عن الاستشراق الكلاسيكي: "ذاك المنهج الذي يتعامل مع الإسلام بوصفه كيانا لا تاريخيا، مصمتاً، أحاديا، ثابتاً، غير متفاعل مع الزمن، ومعتنقوه هم بالطبع حاملو صفات معينة لا تتغير، من قبيل الهمجية واللاعقلانية"[462]. ومن هنا ظهر مصطلح (الإنسان الإسلامي)[463]، وهي الآلية التي يسميها الكاتب زكاري لوكمان في كتابه *تاريخ الاستشراق وسياسته* "الجوهرانية الثقافية"[464]. أي أن المسلم يحمل صفات متأصلة وكأنه خارج الزمان والمكان[465]. وبهذا الصدد يشير الباحث خليل احمد خليل إلى أن اكبر 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"[466]. وهذا التقسيم غير سليم، لان الإسلام لم يحدث تغييراً جذريا فاصلاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية عن المرحلة التاريخية التي سبقته. ونجد هنا أن قدوم الإسلام ما هو إلا تطور

---

460 . خليل احمد خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص12.

461 . كاتبة وناقدة وأستاذة في قسم آداب اللغة الانجليزية في جامعة القاهرة، تعمل في مجال النقد الأدبي والثقافي النسوي.

462 . أبو النجا، شيرين. ***الحجاب بين المحلي والعولمي هوية سياسية أم دينية***. (المغرب\الدار البيضاء: المركز الثقافي العربـــي، 2008)، ص24.

463 . المصدر ذاته، نفس الصفحة.

464 . زين الدين، أحمد. مقالة بعنوان " **أين الخطأ؟ لبرنارد لويس: الأجوبة العصابية**". كما جاءت في ملحق جريدة السفير الثقـــافي على الرابط الالكتروني: تاريخ الدخول إلى الموقع: 3\10\2011

http://www. Alawan.org

465 . أبو النجا، شيرين، المصدر ذاته، ص24.

466 Georges Gurvitchi. ***les cadres sociaux de la cannaissance***, p,u.(f) 1965 .

كما جاء في : خليل احمد خليل. مصدر تم ذكره سابقا، ص16.

اجتماعي وامتداد طبيعي، لما كان سائدا قبل الإسلام، بصبغة جديدة تتلاءم مع التغيرات الاقتصادية والسياسية الحاصلة في ذلك المجتمع[467].

لذلك فان 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 الاستشراقية انتقادات عديدة، لاعتمادها على البعد الثقافي فقط في تفسير ووصف العقلية العربية والمجتمعات العربية الإسلامية.

وكرد فعل على هذه الدراسات الاستشراقية، ولمواجهة مخاطر الهيمنة الغربية، راح الإصلاحيون العرب يحاولون جاهدين إعادة تحديث الإسلام وإصلاحه[468]، من أجل وقف استبداد وهيمنة الفكر الغربي من جهة، ولوقف 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، وخصوصاً الثقافة الإسلامية من خلال نظريات غربية تدعوا إلى هدمها[469].

ولقد دأب دعاة الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، بالإضافة إلى دعاة النسوية الإسلامية، ودعاة إصلاح الفكر السياسي العربي، في بحثهم عن أفكار من داخل التراث الإسلامي نفسه، من اجل إيجاد الحريات المنزوعة، للمرأة والعامة على حد سواء. لدحض

---

467 . 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 شانها من البلاغة والإعجاز ولكن بتغيير ظروفه المادية، وليس معنى ذلك إنكار أي دور للنصوص في عملية التطور الاجتماعي". عبد الكريم، خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص7.

468 . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا،، ص146.

469 . التي تدعو أيضاً إلى ثورة قيمية لا تتعدى التمرد الثقافي على ما هو قائم من اجل مزيد من الفرقة والتقسيم. لان ايدولوجية الطبقات المهيمنة تنحصر في نقدها لشعوب العالم الأخرى، وبالأخص العالم الشرقي، من خلال توجيه انتقاداتها للجانب الثقافي والفكر السياسي والديني، متجاهلون بهذا انتقاد الواقع الاقتصادي القهري في هذه المجتمعات، لأنهم المشاركون الحقيقيون في الاستغلال الاقتصادي لهذه البلدان. "كما وأنهم لم يتطرقوا في دراساتهم الاستشراقية السابقة إلى نقد القاعدة الاجتماعية والاقتصادية التي نبع منها هذا التراث الثقافي"، فهمي منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص146. فالتقدم الغربي والتفوق الغربي لم ينبع من تغير ثقافي قصدي، وإنما هي ثورة شاملة في البنية الاقتصادية وما لحقها من علاقات إنتاج وبنى فوقية، أزاحت من خلالها بقايا العهد الفيكتوري، وبقايا الاضطهاد الروماني واليوناني على حد سواء، رامية بالكنيسة وصكوك غفرانها وقدسيتها الإلهية، وصولا لعلمانية الدولة.

أفكار الحكم الاستبدادي السياسي وهيمنة التصور الأبوي في الثقافة العربية الإسلامية، ابتداء من الحاكم وانتهاء بالأب في الأسرة، الذين يستمدون شرعيتهم من النصوص المقدسة[470].

ومن جهة أخرى حاول الماركسيون والماركسيات العرب جاهدين السير في مجريات الثورة الاقتصادية، من اجل التغيير المنشود لتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية، معلنين معارضتهم الدائمة للهيمنة الفكرية الإسلامية. ولكن محاولاتهم هذه باءت بالفشل، لان التغير الاقتصادي المنشود كان من الصعب تحقيقه في ظل الهيمنة الغربية على موارد الوطن العربي، وما تبعها من انقسام الدول العربية، وخلافاتها الداخلية. بالإضافة إلى أن المطالبة بالتغير الاقتصادي وحدها لم تكن كافية، وإنما كان يجب أن ترفق بتغيرات 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 السبعينات 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

---

[470] . إن العائلة العربية ما هي إلا امتداد للمجتمع وانعكاس لما يجري فيه، وكما أورد ماكس هوركهايمر أحد منظري ومؤسسي المدرسة الفرانكفوتية النقدية في علم الاجتماع في كتابه *السلطة والعائلة*، بان مأزق العائلة يتمثل بهذا الامتداد، وبأنه نتيجة طبيعية من نتائج العلاقات المتبادلة بين العائلة والمجتمع، لان سلطة الأب مستمدة من سلطة المجتمع، والتي تنتقل إلى الأجيال عبر التنشئة الاجتماعية. وهذه السلطة لا يستطيع النظام القائم التخلص منها، بالتالي لا يمكن الاستغناء عن العائلة ولا عن السلطة الأبوية فيها، إذ تحتكم العائلة العربية، بعلاقات الإنتاج الطبقية المشوهة القائمة على الاستغلال الاقتصادي السياسي، كما وإنها محكومة بعدد من المحرمات والمقاييس الجنسية التي تتحكم في العلاقات الإنسانية بين الرجل والمرأة. وأخيرا فالعائلة لا زالت مقيدة بعلاقات القرابة، ولا زالت تتأثر بقوامة الرجل على المرأة وتأديبه لها.

Horkheimer, Max, **Autorit and Familie,in: Kritsche Theorie de Gesellschatt**, Bd . I . Frankfurt,1968, s.332ff. Ibid,s.350.

كما جاء في: الحيدري، إبراهيم. ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب.*** (بيروت: دار الساقي، 2003)، ص224.

بين القضية النسائية والقضية الوطنية، تحاول أن تضربهما معا بادعاء التدين أو الوطنية[471].

وفي الوقت ذاته جاءت الدولة القومية العربية والأحزاب السياسية التحريرية بقيادتها الذكورية، والتي ناضلت جنبا إلى جنب مع النساء، فأخرجتهن للعمل، وللقتال، وللسجون، ولخطف الطائرات في بعض الأحيان. واعدين النساء بتحقيق الحرية والمساواة الاجتماعية، والتي لم تتحقق بعد التحرير. بل على العكس همشت المرأة مرة أخرى. كما وعدت حركة فتح الفلسطينية على سبيل المثال، النساء طوال فترة النضال والكفاح بان التحرر يعني الحرية للنساء والمساواة بين الجنسين، وما أن حصل بعض قيادات هذه الحركة على شيء من الحكم الذاتي، لم يحركوا شيئا قانونيا على صعيد حقوق المرأة، وبقيت المرأة الفلسطينية عنوان التضحية الوطنية، وأم الشهداء، وكأن هذه المكانة تكفيها. فلا زلنا في مناطق السلطة الفلسطينية نخضع لقانون الأحوال الشخصي الذي بني في أساسه، على الإقرار بقوامة الرجل على المرأة، مشتركين بهذا مع معظم الدول العربية، وبهذا الاتجاه تضيف الباحثة ليلى احمد، 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"[472].

ويعتقد الباحث الحقوقي السوري هيثم مناع أن :

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

---

[471] . رؤوف، هبة عزت ونوال السعداوي. ***المرأة والدين والأخلاق***. (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص70. لقد وضع اسم السعداوي على قائمة الموت عام 1988، مع خمسين اسما يطالبون بإراقة دمهم في الجوامع والخطب الدينية. نفس المصدر، ص212

[472] . احمد، ليلى . مصدر تم ذكره سابقا، ص155. لقد أثار كتاب *"**المرأة والجنوسة في الإسلام**"* للباحثة ليلى احمد، جدلا كبيرا 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 الالكتروني: تاريخ الدخول على الموقع: 3\5\2011.

http://www.hdrmut.net

أن الشريعة قامت على آية توضح أن أي رجل، مهما كـــان مســـتوى تفكيـــره، وثقافته يكون قيما، على أي امرأة، مهما كان مستوى ثقافتها وخلقها [473].

وفي نفس الاتجاه يرى الباحث خليل احمد أن :" المجتمعات العربية اليـــوم لا تـــزال تعكس الايدولوجية الدينية الرامية إلى تفضيل الرجال على النساء،...، ولا زالت المـــرأة تحت قوامة الرجل،...، فهو راس المرأة"[474]. وبالتالي نجد أن معظم الـــدول العربيـــة لا زالت إلى يومنا هذا تقر بقوامة الرجل على المرأة، في قوانينها المتعلقة بالأسرة، باستثناء الدولة التونسية[475].

وبعد فشل حركات التحرر العربي وأحزاب اليسار العربية في تقديم التحرر القانوني المطلوب تجاه قضية المرأة، وفي مقابل الاتهامات الغربية المقرة بدونية المرأة المسلمة في مجتمعها وبثقافتها الإسلامية، وكرد فعل ضد العولمة الثقافية والاقتصادية،

---

[473] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص89.

[474] . خليل، أحمد. مصدر تم ذكره سابقا، ص115.

[475] . تجدر الإشارة إلى أن المجتمع التونسي، يعد المجتمع العربي الوحيد، الذي تخطت فيه المـــرأة قـــوانين الأحـــوال الشخصـــية 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 عام 1930م، ويرى الباحث هيثم مناع في كتابة *الإسلام وحقوق المرأة*، أن تونس تأثرت بالمفكر النسوي الإســـلامي الطـــاهر 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 كأداة لتنفيذ أوامره؟ وهل إن امتنعت من هذا تجبر عليه أم ماذا يكون؟.(نقلا عن : محمد المي. **الحداد وفكر الاختلاف، قراءة فـــي وثـــائق مجهولـــة،** (تونس:أقواس، 1999)، ص49). وبسبب ما كتبه الطاهر حداد حول المرأة في الشريعة الإسلامية، حرم من استكمال دراسته، وطرد من قاعات الجامعة بأمر ملكي، كما ورد في:

http://ar.wikipedia.org

وعلى اثر ذلك اتهم حداد بالإلحاد والكفر والزندقة. فانطوى على نفسه، إلى أن توفي عام 1936م، وعمـــره36عـــام. وقـــد أوضح محمد حربي أن ما قدمه الطاهر حداد أفضل ما حصل للمرأة العربية، وانه بفكره تجاوز رؤساء الأحزاب التحريريـــة العربية كلها، (كما جاء في: فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، خاتمة الكتاب لمحمد حربي ص158). وقال عنه طه حسين: لقـــد سبق هذا الفتى قومه بقرنين. (المصدر السابق، ص152). ولان أفكار الطاهر حداد لم تمت، جاء الحبيـــب بورقيبـــة، عـــام 1956م، متخذا من أراء الحداد أساسا لوضع قانون الأحوال الشخصية، والأسرة، الذي يعد الأكثر حداثة في الوطن العربـــي. كما جاء في: حجي، إيمان، متخصصة في الدراسات الإسلامية، " **أفكار إصلاحية سبقت أوانهـــا**"، دراســـة بالألمانيـــة، عـــام 2010م، ترجمة، عماد غانم. نقلا عن الرابط الالكتروني: تاريخ الدخول إلى الموقع: 5\6\2011.

http://www.dw-world.de/dw/article/0,,6200716,00.html

جاءت الحركة النسوية الإسلامية التأويلية في بداية التسعينات[476]، بدعوى العودة إلى الذات العربية الإسلامية من رحم تراثها لا من رحم الغرب، ردا على الحركات النسوية العالمية، الماركسية، الليبرالية والرادكالية، المتأثرة بالهيمنة الغربية[477].

وبهذا الاتجاه تنتقد الباحثة النسوية الإسلامية هبة عزت رؤوف [478]، الحركة النسوية العربية المتأثرة بالفكر الغربي بقولها:" إن العلمانيين الليبراليين والماركسيين يسخرون من التراث السلفي عندما يدعو لتطبيق الشريعة، فيزعمن 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"[479]. وتضيف بان الليبرالية الغربية ليست بالأفضل، لان تقديسها للعلم والتقنية المتقدمة قد تحول في الدول الليبرالية إلى دين وغايات. وتضيف الباحثة اللبنانية دلال البزري[480]:" أن مشروع تحرر المرأة الغربي نظر إليه في العالم الإسلامي بصفته مشروعا "كولونياليا" وجبت "مقاومته"،...، لذا وجب اخذ المسافة من النسوية الغربية؛ بل الاعتزاز بان النسوية الإسلامية أكثر "جذرية" من النسوية الغربية"[481].

---

476 . أبو بكر اميمة، وشيرين شكري. ***المرأة والجندر إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين***، (دمشق: دار الفكر، 2002)ص48.

477 . صالح، أماني. ***نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية***. (القاهرة: جمعية المرأة الجديدة، 2000). ص7.

478 . د. هبة رؤوف عزت: ناشطة سياسية وكاتبة صحفية ومدرس مساعد في العلوم السياسية\كلية الاقتصاد والعلوم السياسية\جامعة القاهرة. كما جاء في الموسوعة الحرة \الموقع الالكتروني:

http://ar.wikipedia.org

479 . رؤوف، وسعداوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص261.

480 . 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 الدكتوراة 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 الظلّ واليقين***"، "***السياسة أقوى من الحداثة***". كما جاء في المواقع الالكترونية: تاريخ الدخول للموقع: 13\9\2011.

http://www.alarabiya.net/writers.
http://www.daralsaqi.com

481 . البزري دلال، " **النسوية الإسلامية**"، ورقة قدمت في ندوة " تنمية العلوم الاجتماعية وإعادة التفكير في التنمية". نظمها برنامج بحوث الشرق الأوسط. تونس في 15اديسمبر 2006. نقلا عن الموقع الالكتروني: تاريخ الدخول للموقع: 8\6\2011.
www: http:// islamismscope.org
وبهذا الاتجاه تضيف الباحثة ليلى احمد " إن المؤسسة الذكورية الفيكتورية الاستعمارية قد استعانت بلغة الحركة النسوية في خدمة هجومها على أديان وثقافات رجال الآخر، وبخاصة رجال الإسلام"، ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص164.

وتعتقد الكاتبة النسوية نوال السعداوي انه يوجد سبب آخر لنشوء النسوية الإسلامية في التسعينات يتمثل في، ردة فعل النسوية العربية إزاء الاستشراق النسوي الغربي الجديد[482]، بعد حرب الخليج الأولى عام 1991، 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[483]، والتي أدت بدورها إلى تراجع الخطاب الغربي النسوي تحت اسم العودة إلى الأمومة والطبيعة، والذي انعكس بدوره على البلاد العربية[484].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تزايد وتنامي دعاة النسوية الإسلامية[485]، يتزامن مع تزايد وتنامي دعاة السلفية الإسلامية المتشددين في كل من قضية المرأة وطاعة أولي الأمر. ولدعاة هذا التيار جذور سياسية تاريخية، وأسباب وجود نابعة من القهر الطبقي، وسياسة التهميش العالمية، وغيرها من الأسباب. وهؤلاء يقفون رافضين بكل ما أوتوا من قوة لدعاة التيار الإصلاحي الإسلامي و دعاة النسوية الإسلامية بدعوى اتهامهم بدعاة الغرب. وبالمقابل تعتبر النسوية الإسلامية من أشد الناقدين للأصولية الإسلامية والتراث الذكوري، وتعتبر الباحثة دلال البزري، أن كل من النسوية الغربية ودعاة التيار الإسلامي الرجعي، الخصمين الحميمين للنسوية الإسلامية التي تعتبر نفسها الطريق البديل المتصالح مع الذات[486].

---

[482] . يتبنى الخطاب الاستشراقي النسائي الجديد الأفكار التي تشجع النساء العربيات على العودة إلى البيت والأمومة 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) رمزا لمقاومة الغرب. السعداوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص100.

[483] . السعداوي، ورؤوف، مصدر تم ذكره سابقا، ص98.

[484] . توضح السعداوي انه خلال الأعوام القليلة الماضية، غرقت الأسواق العربية بكتب عن المرأة والإسلام، اغلبها بأقلام المستشرقات الأمريكيات، اللاتي يروجن للفكر الرأسمالي الحديث أو ما بعد الحديث: ويقوم هذا الفكر على ثلاثة أسس، 1. الطريق الرأسمالي (الطبقي الأبوي) هو الأمثل للبشرية. 2. الأمومة هي الدور الطبيعي والأساسي للمرأة،3 الصراعات المحلية والدولية تقوم بسبب الاختلافات الثقافية، والدينية. 4 إن الثقافة شيء منفصل عن الاقتصاد. ص100.

[485] . تجدر الإشارة إلى وجود اختلاف بين النسويات على مصطلح النسوية الإسلامية، للمزيد من الإطلاع:
Elizabeth Fernea**, In Search of Islamic Feminism** (N.y.: Doubleday,1999).

[486] . البزري، دلال، نفس المصدر.

أما بالنسبة لدعاة السلفية لقد ارتبط لديهم أن أي تحرير المرأة خاصية غربية بحتة[487]، 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، موغلا في أعماق التاريخ لإبقاء المرأة شيئا، وسط أنقاض مجتمع يفككه الاستعمار، يمنعه من التحول الثوري، فالمرأة العربية تربى على مشاركة الرجل السلفي نظرته القمعية، فتقاد إليه ويعجزان عن مقاومة التحديات[488]. أما اليوم أضحت قضية المرأة وكأنها ساحة المعركة الفعلية بين شرق سلفي وغرب متحرر، وإسلام نسوي وإسلام أصولي.

وتاريخياً وقبل نشوء هذا الصراع لعب رجال الدين دورا مهما في هذه المعادلات[489]، 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[490]. إلا أن الواقع التاريخي إلى يومنا هذا يثبت دور رجال الدين الإسلامي وهيمنتهم على المجتمع منذ لحظة وفاة النبي محمد. فكل فكرة الخلافة بالأساس قامت بناء على تأويل وهيمنة فكر رجال الدين الأوائل، من خلال محاكمتهم للمرتدين والمعارضين كما حدث مع الخوارج والمعتزلة وغيرهم.

وحاليا فقد هضمت حقوق المرأة باسم رجال الدين وتأويلاتهم الرجعية[491]، في رؤيتهم لعلاقتها بالرجل والنشاط المجتمعي على حد سواء[492]. وتضيف المفكرة نوال

---

[487] . تضيف الباحثة ليلى احمد: " أن الإسلاميون، المنادون بإحياء الدين يبنون قضيتهم على الهجوم على العلمانية والماركسية والنسوية على أساس أنها أفكار دخيلة من الغرب". ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا،ص254.

[488] . خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص104.

[489] . تطرح المفكرة نوال السعداوي بهذا الاتجاه التساؤل المهم التالي: ألا يقتل شعب فلسطين لان رجال الدين الحامين للسلطة يدعون أن الله أعطى شعبه المختار ارض كنعان وأمرهم بإبادة أهلها جميعا. السعداوي ، ورؤوف، مصدر تم ذكره سابقا، ص211.

[490] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، (خاتمة الكتاب بقلم: محمد حربي). ص150

[491] . فقد جردت الدولة الإيرانية النساء من حقوق مدنية كانت تتمتع بها قبل ثورة الخميني، فقد بدا آية الله الخوميني بشن حملة لإرجاع المرأة إلى المنزل وتكريس طاعة المرأة لزوجها. بالإضافة إلى انخفاض سن الزواج من 18 سنة إلى 13سنة، ومنح حق حضانة الآباء والأقرباء من الذكور للأطفال، في حالة الطلاق أو وفاة الأب منذ سن عامين للأولاد وسبعة للبنات، واستعادة الزوج لحقه =

السعداوي في هذا الاتجاه: " إن أصحاب الفكر الديني يرون أن القانون الإلهي آو كتاب الله هو الذي يحكم العلاقة بين الرجال والنساء، وان هذا القانون أزلي وثابت وواضح. وإذا كان هناك من النصوص الإلهية ما هو غامض، فان هناك المفسرين من رجال الدين أو العلماء أو الفقهاء، وكلهم رجال،...،إلا أن بعض النساء اقتحمت هذا المجال مؤخرا سواء في بلاد الغرب أو الشرق"[493].

ولا زالت النظرة الإسلامية السلفية تحمل في طياتها نزعة ماضوية ومحافظة جدا، 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 كلا الطبقتين المهيمنة والمهيمن عليها من أن ترى العلاقة بين الجنسين في عيون جديدة[494]. وهذا بحد ذاته يقف عائقاً أمام المرأة فالعودة للماضي تعني العودة إلى زمن العزل والجواري. ولكن هل كان المجتمع الإسلامي الأول مجتمعا ذهبيا، لرجاله ونسائه، كما يدعي دعاة السلفية؟. الإجابة على 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 دور قوي 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 دينيا وقانونيا وسياسيا ومجتمعيا.

= 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 I deolg in Iran. ' Third World Quarterly., 7 no.2 (1985);256

كما جاء في: ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص251.

[492] . الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية، يلفت نظر القارئ إلى هضم حقوق المرأة الأفغانية باسم رجال الدين.، ص270.

[493] . السعداوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص70.

[494] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا. ص151.

وتجدر الإشارة إلى أن بداية تبلور تيار نسوي إسلامي في التسعينات، لا يعني عدم وجود تيارات نسوية سابقة مطالبة بإصلاح الرؤيا الإسلامية تجاه المرأة[495]. بل على العكس فان 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 توجههان النسوي، هو استخدامهان، للمصادر الإسلامية لإثبات مشروع المساواة، وهذا لأنهان كما ترى الباحثة عزة كرم، على قناعة بان " أي حركة نسائية لا تثبت مشروعيتها من الناحية الإسلامية سيتم رفضها من كافة فصائل المجتمع ولذلك ستمني نفسها بالفشل"[496].

يعتمد أحد المناهج النسوية الإسلامية، على جعل الإسلام نفسه منطلقا ومرجعية، وفق منهج "إعادة القراءة" أو " التأويل" للنصوص الدينية وللتاريخ الإسلامي من منظور نسوي[497]، وإعادة التأويل شيء مستحب ومسموح به في الدين الإسلامي[498].

ويؤمن دعاة النسوية الإسلامية جميعاً من إصلاحيين ومتشددين، بان الممارسات القمعية ضد المرأة، ترجع إلى التفسيرات الأبوية للإسلام، لا للإسلام نفسه[499]. وبعضهن أمثال رفعت حسن الباكستانية الأصل، والتي كانت من أوائل المنتسبين إلى النسوية الإسلامية وقبلت أن تنعت بها[500]، ترى أن القرآن هو الوثيقة العظمى لحقوق الإنسان.

---

[495] . من النسويون والنسويات الإسلاميون الأوائل: ملك حنفي ناصيف(1886–1918)، نظيرة زين الدين(1908–1976)، وعائشة تيمور(1840–1902)، وزينب فواز(1845–1914)، قاسم امين(1863–1908)، منصور فهمي(1886–1959). للمزيد من الإطلاع: أبو بكر، اميمة، مصدر تم ذكره سابقا، ص50. خليل، أحمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص 105–106.والسعداوي، ورؤوف، مصدر تم ذكره سابقا، ص118.ومن اشهر الباحثين في التيار النسوي الإسلامي المعاصر، خديجة الصبار\المغرب، لالاه بختيار\إيران، اميمة بكر\مصر، فريدة بناني\المغرب، هيثم المناع\سوريا، طارق رمضان\سويسرا، فاطمة المرنيسي\المغرب، زينب رضوان\مصر، أماني الصالح\مصر. ومن اشهر الباحثات في النسوية الإسلامية التأويلية: رفعت حسان\باكستان، أميمة ودود\الولايات المتحدة، أسماء برلاس\باكستان.

[496] Karam, Azah, .**Women, Islamisms, and the state: Contemporary.Feminisms in Egypt**, 1998. P11

[497] . جدعان، فهمي. ***خارجات عن السرب. (بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية).*** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص25.

[498] . فهمي، منصور، مصدر تم ذكره سابقا، ص153.

[499] . احمد، ليلى . مصدر تم ذكره سابقا. ص152. جدعان، مصدر تم ذكره سابقا، ص32.

[500] . جدعان، مصدر تم ذكره سابقا، ص68.

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[501]. ومن الأمثلة على ذلك أيضا، تقول زينب رضوان، رئيسة قسم الفلسفة الإسلامية وعميدة كلية العلوم في جامعة القاهرة:

> جاء الإسلام بمبدأ المساواة ليقرر وحدة الجنس البشري،...، ويهدم قواعد التفرقة الزائفة وليرد البشر إلى حقيقتهم الكبيرة وليرجعهم إلى أصلهم الواحد من خلال الآية الكريمة **(يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء)** النساء، اية1[502].

وتدعو بعض النسويات الإسلاميات إلى التركيز على النصوص غير الجنسوية (non-sexist)، في وضع الشرائع الإسلامية[503]، 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 ايدولوجيا خارجية[504]. وبعضهن يتطلعن إلى تطوير منهج علمي نسوي إسلامي، على مستوى الخطاب، وإنتاج المعرفة، في نقد التاريخ وإعادة التفسير الإسلامي[505].

---

[501] . الصالح، أماني، مصدر تم ذكره سابقا، ص10-11.

[502]. رضوان، زينب، ***المرأة بين الموروث والتحديث***. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب\2004)، ص15.

[503] . جدعان، فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص41. مثل النسوية نيدي أندوجان، التي تقول:" القران 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.

[504]. Heba Raouf Ezzat, **'Secoularism, 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.

[505] . أبو بكر، اميمة، مصدر تم ذكره سابقا، ص63.

أما الكاتبة فاطمة المرنيسي والتي تعد من قادة النسوية الإسلامية في المنهج التأويلي، وقد تجلى ذلك بوضوح في كتابها *الحريم السياسي النبي والنساء*[506]. فإنها كما صنفها المفكر الفلسطيني الأصل فهمي الجدعان[507]: " كانت فاطمة المرنيسي، عالمة الاجتماع المغربية، هي أول من ابرز " نسوية إسلامية قائمة على "التأويل"، وإعادة قراءة النصوص والواقع التاريخي"[508]، ويوضح فهمي الجدعان أن أطروحة المرنيسي الأساسية، جاءت في ذلك الكتاب، الذي يمثل انتصاراً للنضال النسوي، بأصالة منهجه وجرأة معالجته. بينما يرى الكاتب محمد حربي أن المرنيسي:" لا تأخذ بعين الاعتبار المنشأ التاريخي للظاهرة الإسلامية"[509]. ويرى أن تحليلها بقي على مستوى النص أي تنظيريا خالصا والذي يفقد الفكر النقدي قيمته. فهي لم تطبق "المنهجية التاريخية والمنهجية الاجتماعية، فظلت دراستها نظرية تجريدية محضة"[510].

توضح المرنيسي في أطروحتها أن النبي محمد(ص) كان داعما للنساء وحقوقهن، إلا أن ظروف العسكرة والاهتمام بحياة الرجل المقاتل قوض مشروع النبي محمد(ص) في المساواة بين الجنسين، من خلال السلطة الذكورية المتمثلة بشخص عمر بن الخطاب، والتي نجحت في استصدار بعض التشريعات الداعمة لهذه السلطة الذكورية، مثل فرض الحجاب، وقوامة الرجل على المرأة، وإباحة ضربه لها، وغيرها.

وتعتبر المرنيسي أن المساواة بين الرجل والمرأة هي اصل في النص الديني القرآني، وان ما يجب فعله هو دراسة النصوص المقدسة التي تشير إلى التمييز تجاه للنساء لصالح الرجال، عبر تسليط الضوء على أسباب النزول التي أدت إليها. فالمرنيسي في أطروحتها قامت بسرد واقع بعض من تلك النصوص وأسباب نزولها، في كتابها

---

[506] .المرنيسي، فاطمة. ***الحريم السياسي النبي والنساء.*** (دمشق: دار الحصاد، ط2، 1993).

[507] . فهمي الجدعان : أستاذ الفلسفة والفكر العربي والإسلامي الذي عمل في أكاديميّات عدّة، منها جامعة كوليج دو فرانس\ باريس. من مواليد قرية عين غزال قرب حيفا\عام 1940م.

[508] . جدعان، مصدر تم ذكره سابقا، ص42.

[509] . محمد حربي، نقلا عن خاتمة كتاب منصور فهمي والتي كتبها حربي، فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص155.

[510] . محمد حربي، نفس المصدر، ص158.

الحريم السياسي النبي والنساء، وأصبغتها 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 انه ارتبط كذلك في الواقع الاجتماعي الثقافي، السياسي، في المجتمع العربي، الذي شهد تناميا واضحا في الحركات الإسلامية السلفية التي تدعو إلى تهميش 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.

ثانيا: موقف رجال الدين من آية القوامة وضرب الزوجات.

بالنسبة لوجهة نظر الفقهاء الإسلاميين ومفسري القران الأوائل، يعتبر وضع المرأة المسلمة مهيناً جداً في مؤسسة الفقه الإسلامي، فالفقهاء السنية الأربعة[511]، والتي تتبع مناهجهم إلى اليوم في البلدان العربية، اجمعوا على تعريف الزواج: بأنه "عقد على مجرد التلذذ بآدمية"[512]، وهؤلاء الفقهاء اجمعوا كذلك على أن الزواج يشتمل على قوامة الرجل على المرأة المرتبطة بالنفقة عليها مقابل المتعة الجنسية[513]. ويشير البنا إلى أن الزواج يأخذ صفة التمليك عند الفقهاء أي عقد تمليك كالبيع، موردا تطابق ألفاظ بعض الفقهاء أثناء عقد الزواج مع القانون الروماني القديم للزواج مثل "بعت نفسي منك بكذا"، و"بعت ابنتي منك بكذا" أو "اشتريت بكذا"[514].

---

[511] . أصحاب المذاهب الأربعة وهم: المالكي، الحنفي، الشافعي والحنبلي.

[512] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص162. المناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص91.

[513] . المناع، المصدر السابق الذكر، ص92، آمال قرامي، مصدر تم ذكره سابقا،ص577.

[514] . البنا، المصدر السابق الذكر، ص172، المناع، المصدر السابق الذكر، ص91. وقد خصص البنا في كتابه فصلاً كاملاً يعالج فيه موضوع الزواج تحت عنوان الزواج من سكينة ورحمة إلى ملك واحتباس.

ويرى البعض من الفقهاء الإسلاميين أن القوامة تعني ترقيق الرق[515]، أي قيماً عليها حر التصرف بها أو فيما ملكت يمينه. وهذا يفيد بأن تأويل القوامة لدى هؤلاء الفقهاء كان متحيزا ذكورياً محضا، لا يدل فقط عن عدم وجود المساواة بين الرجل والمرأة، وإنما يدل على عدم اعتبار المرأة إنسان كالرجل. على الرغم من وجود الآية الكريمة التي تعبر 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**"[516].

وللوقوف على تأويلات مفسري القران الأوائل مباشرة، توجهت إلى تفسير الطبري وابن كثير، وأحكام القران لابن العربي ، لان 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 أيضا على درجة عالية من الأهمية لدى علماء اليوم، من بعد مؤلفات الطبري[517]. وابن العربي يعد من اشهر المتصوفة السنيين في القرن السابع الهجري.

بالنسبة للطبري 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 قواما عليهن، نافذي الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن "[518]. إذن بالمحصلة يحصر الطبري سبب القوامة بالإنفاق[519].

---

[515] . اخذ المفهوم من الرق والمقصود أن المالك يدفع ثمن الجارية، والزوج يعطي مهرا للحرة، ففي الحالتين هو المالك. خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص46.

[516] . سورة الرومامكية، آية 21.

[517] . ورد في الموسوعة الحرة: إن تفسير ابن كثير يعتبر الكتاب الثاني بعد كتب الطبري في التفسير، ويحظى بقبول واسع بين الناس خاصة والعامة.

[518] . الطبري، محمد بن جرير. ***تفسير الطبري***. (دار المعارف، لا يوجد سنة نشر)، 24جزء. وقد ورد ذلك في الجزء الثامن ص290.

[519] . أوردت المرنيسي أن الطبري فسر الهجر الذي جاء في الآية تفسيرا متناقضا: 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 تحدثت=

ولكن لم يقف المفسرون الأوائل عند هذا الحد بل تعدوه إلى أن التفضيل يكـــون بالعقل، فقد فسر ابن العربي القوامة في القرن السابع من خلال أربعة مسائل[520]، الأولـــى تبحث في سبب النزول، وقد ذكرته سابقا. المسالة الثانية، هي تأويل معنى النص القرآني "قوامون"، وهو: يقال فيها قوام وقيم، فالرجل أمين عليها يتولى أمرها، ويصـــلحها فـــي حالها، فعليها الطاعة. والمسالة 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 ويحجبها، ويأمرها بطاعة الله. وينهي إليهـــا شعائر الإسلام من صلاة وصيام إذا وجبا على المسلمين، وعليها حفظ ماله، والإحســـان إلى أهله، والالتزام لأمره في الحجبة وغيرها، وقبول قوله في الطاعات. أمـــا المســـالة الرابعة " بما فضل الله بعضهم على بعض"، المعنى أن هذا النص جعل للرجل القواميـــة على المرأة بسبب ثلاث أمور:

الأول: كمال العقل والتمييز، الثاني كمال الدين والطاعة في الجهاد والأمـــر بـــالمعروف والنهي عن المنكر على العموم[521]، والثالث: بذله المال من الصداق والنفقة.

أما بالنسبة للنشوز فيرد في تفسير ابن كثير أن النشوز: هو الارتفاع، وان المرأة الناشز هي المرتفعة على زوجها، "التاركة لأمره، المعرضة عنه، المبغضة له، فمتى ظهر له منها إمارات النشوز فليعظها وليخوفها عقاب الله في عصيانه فان الله قد أوجب حـــق الزوج عليها وطاعتها له، وحرم معصيتها"[522]. مستشهداً بقول النبي محمد(ص): "**لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، من عظم حقه عليها**". وحديثا

=عنه الآية لا يمكن أن تخص التواصل الكلامي، ويضيف: " إذا كانت المرأة بنشوز كامل، وتتكر سلطة زوجها، فلا توجّه لها الكلام أبدا وتحاش رؤيتها وغمرها بالفرح"، وتعلق المرنيسي على الحل الذي قدمه الطبري للزوج المهان بقولها:" إن الطبري الجاد، والتقي، والمحترم لإرادة النبي (ص)، يرتكب ما اعترف الكثير من الفقهاء والأئمة بأنه خطأ، فالطبري ينصح المؤمن بان يقيد (يوثق) بكـــل بساطة الزوجة المتمردة، إذ قال: " فاهجروهن في مضاجعهن تعني، اربطوهن بفراشهن" وحجته في هذا كما تقول المرنيسي حجـــة لغوية: بان "الهجر" كما يفسره الطبري هو" الحبل الذي كانت تربط به العرب الجمال". المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص202.

[520] . ابن عربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. ***أحكام القران لابن عربي.*** (دار الكتب العلمية: لا يوجد سنة للنشر)، أربعة أجزاء. الجـــزء الأول ص520.

[521] . أورد مقولات للنبي محمد تؤكد على نقصان عقل المرأة ودينها.

[522] . ابن كثير، مصدر تم ذكره سابقان ج2. ص290.

آخر نقلا 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 اجل هذا نزلت الآية واللاتي تخافون نشوزهن"[523].

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 يدعوا 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، والذي يجمع فيه المفسرون الأوائل- الطبري، القرطبي، ابن كثير، ابن العربي، وغيرهم-، انه غير مبرح. ناقلين أحاديث عدة عن النبي محمد(ص)، تفيد بعدم ضرب الوجه، وعدم إتلاف "الملكية"-المرأة-، وتفريق الضرب وغيرها.

قد يتساءل القارئ عن إيرادي لمثل هذه الأمثلة، من التفسيرات؟. وأقول انه بجدر بي قبل أن أتطرق إلى تأويلات المفكرين المعاصرين، إلقاء الضوء على تفسيرات المسلمين الأوائل، والتي اعتمد عليها فقهاء الدين الإسلامي، في وضع أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالعلاقة بين الزوجين، فالشريعة الإسلامية اليوم تقوم على مبدأ وصاية الرجل على المرأة[524]، والتي لا تزال قوانين الأحوال الشخصية، تأخذ بها من حيث أن الرجل قوّام على المرأة[525]. ولأنه قوّام على المرأة فهو يملك حق الطلاق، وحق الزواج مرة ثانية، ولأنه قوّام فهو ولي ابنته وزوجته، ولأنه قوّام يملك الحق في منع زوجته من السفر، ولأنه قوّام يملك الحق في نزع أبناءه من أمهم عند سن معينة حتى إن كان متزوجا بأخرى، وهكذا، وغيرها الكثير الكثير من ما بني على هذه القوامة المقدسة.

---

[523] . ابن كثير، مصدر تم ذكره سابقا، ج2. ص290.

[524] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا ، ص94.

[525] . الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس، مصدر تم ذكره سابقا، ص365.

ثالثا: موقف المفكرين والمفكرات من آية القوامة وضرب الزوجات.

وقبل الانتقال للرؤية المعاصرة لأية القوامة، سأقدم لمحات من رؤيـــة المفكـــرين للقوامة في بعض الحقب التاريخية والتي لا تعبر بالضرورة عن الحقبة الزمنية ولكن على الأقل تعبر عن وجهة نظر قائليها:

فسر الجاحظ في القرن الثالث للهجرة القوامة، بأنها" تفوق الرجل علـــى المـــرأة خارق وهذا التفوق يسطع في كل الميادين"[526]. أما الغزالي في القرن الخامس، فقد اقـــر بالقوامة التامة للرجل على المرأة في شتى ميادين الحياة، كما انه قام بوضع مواصـــفات خارقة جدا لطاعة المرأة، إذ يقول: " ينبغي على المرأة أن تغلق نفسها في بيتهـــا، أن لا تترك منزلها، وعليها أن لا تظهر كثيرا على سطح المنـــازل، و.....و لا تثرثـــر مـــع الجيران، تسهر لراحة زوجها حاضر وغائب تبحث عن متعته واستمتاعه"[527]. 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 البطريركية الأبويـــة فـــي أعلى صورها. وقد كان لهذه الأوامر أثراً كبيرا على الثقافة الإسلامية في القرن الخامس الهجري[528]. ويقول الباحث فهمي، أن الغزالي كان متأثرا بالدين المسيحي واحتقر المرأة. بعكس ابن حزم في نفس القرن الذي اقر أن النساء والرجال يخضعون بالتســـاوي أمـــام الحب والعلاقات الجنسية [529].

أما السيوطي في القرن التاسع للهجرة، اعتبر أن الرجل يفوق المـــرأة وقـــوام عليها، وان المرأة عورة وأنها وجدت للمتعة[530]. وبالنسبة لابن رشد، يجد في القوامة أن الرجل والمرأة لا يختلفان من حيث الطبيعة الإنسانية، ولكن بينهما تفـــاوت مـــن حيـــث الدرجة، إذ يقول" إذا امتاز الرجل على المرأة بنواح، فهي تفضله بنواح أخرى" [531]. يعد

---

[526] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص132. الحيدري، ***النظام الأبوي***، مصدر تم ذكره سابقا، ص295.

[527] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص134، نقلا عن الغزالي، ج2، ص132.

[528] . الحيدري، النظام الأبوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص292.

[529] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص136.

[530] . الحيدري، النظام الأبوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص298.

[531] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص52.

ابن رشد أول المناصرين للمرأة في الإسلام. وهذا النص وجد لدى المستشرق الفرنسي ارنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، نقلا عن كتاب ابن رشد جوامع سياسة أفلاطون وهو من الكتب المفقودة. لان كتب ابن رشد تعرضت للحرق عام 1195م، من قبل خلافة الأمويين في الأندلس، والذين حكموا بنفيه من البلاد وتحريم قراءة كتبه والنقل عنها دينيا[532].

وختاما لهذه المقتطفات من التاريخ، أود رصد رؤية عباس محمود العقاد، الأديب العربي الكبير، والذي تجاوزت مؤلفاته الأربعين أثناء القرن التاسع عشر، ما بين شعر وأدب، وصحافة، وفكر ديني، وغيرها. والتي لا تزال مؤلفاته اليوم على قدر من الأهمية للقارئين العرب، التي ورد في إحداها معالجته لموضوع القوامة، معالجة شامله، ففي كتابه *"المرأة والقرآن"*[533]. يرى فيه أن قوامة الرجل على المرأة، قوامة طبيعية، بناء على فلسفته الفرويدية، القائلة: " أن هناك جنساً يريد وجنسا يتقبل" [534]. ويرى أن مبررات القوامة في القرآن نابعة من مسببات كثيرة، أطلق عليها أحكام القوامة، والتي سأذكر بعضا 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**"[535]. بان هذه الآيات تدل على امتياز المرأة واختصاصها بأعمال الدس والرياء والخفاء، وان الرياء من صفات الضعيف والمقهور والمرأة. موضحا أن الكيد طبيعة في الأنوثة[536]. ومن

---

[532] . الحيدري، ***النظام الأبوي***، مصدر تم ذكره سابقا، ص296. يرجع ابن رشد سبب تخلف المرأة إلى الأوضاع الاجتماعية التي قضت بان ينظر إلى المرأة وكأنها خلقت فقط للولادة والإرضاع، وان هذه النظرة ليست فقط سبب تخلف المرأة بل تخلف المجتمع الذي يسبب البؤس للمدن، لان المرأة لا تعمل، مطالبا بخروج المرأة للعمل. ومقر بمساواتها مع الرجل في الحروب والإمامة والرئاسة والحكم ، وحق عقد زواجها بنفسها وحق طلاقها بنفسها، وغيرها من الحقوق التي تسبق عصرنا هذا.

[533] . العقاد، عباس محمود. ***المرأة في القران***. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967). (1889-1964) ميلاده، ووفاته. لقد أطلقت كلية اللغة العربية بالأزهر اسم العقاد على إحدى قاعات محاضراتها. نقلا عن: الموسوعة الحرة ويكيبيديا.

[534] .. العظم، صادق جلال. ***في الحب والحب العذري***. (بيروت: منشورات دار نزار قباني،1968). انتقده صادق جلال العظم في هذا ورد عليه موضحا بان المرأة إنسان ، رافضا التمييز بينها وبين الذكر في الإنسانية.كما جاء في: خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص50.

[535] . سورة يوسف. العقاد، مصدر تم ذكره سابقا، ص20.

[536] . خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص50.

أحكام القوامة كذلك لدى العقاد، عدم المساواة في الميراث، وفي الشهادة، وغيرها من الأحكام التي ذكرها والمتماهية في التعبير عن دونية المرأة.

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

1. عصيان الرجل في الفراش.
2. الخروج من المنزل دون عذر.
3. تركها الزينة والرجل يطلبها.
4. تركها الفرائض الدينية[537].

أما الضرب عند العقاد فقد اتفق فيه مع فقهاء الإسلام، بتحديد مواصفاته: لا يجرحها، ولا يكسر لها عظما، ويتجنب الوجه لأنه من مجمع المحاسن، ويكون مفرقا على بدنها، ولا يوالي به في موضع واحد لئلا يعظم ضرره[538].

وفي نفس الفترة التاريخية كانت هناك أصوات، عديدة تختلف مع العقاد، ومع دونية التصور الواضح في مواصفات المرأة العقادية، مثل قاسم أمين[539]. في كتابه *"تحرير المرأة"*. ومحمود طه(1909-1985)، الذي أوضح في كتابه *"الرسالة الثانية في الإسلام"*[540]، أن " عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلا في الإسلام والأصل المساواة التامة"[541]. وغيرهم من النسويين الإسلاميين الأوائل[542].

لقد أوردت هذه الأمثلة المتفرقة، لأظهر للقارئ أن النقاش حول أية القوامة واختلاف تأويلاتها، نقاش قديم حديث. لم نتجاوزه إلى اللحظة المعاصرة، فكما اختلف ابن

---

[537] . كما نقلها الباحث خليل عن العقاد، خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص53.

[538] . العقاد، مصدر تم ذكره سابقا، ص203.

[539] . أمين، قاسم. ***تحرير المرأة***. (مصر: دار المعارف، 1970).

[540] . طه، محمود. الرسالة الثانية في الإسلام. (السودان: المنظمة السودانية لحقوق الإنسان،1969).

[541] . خليل، مصدر تم ذكره سابقا، ص104.

[542] . نظيرة زين الدين، ملك حنفي ناصيف، منصور فهمي، الطاهر حداد، للمزيد من المعلومات يرجى الإطلاع على: خليل، مصدر تم ذكره سابقا، والحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر تم ذكره سابقا، والمناع، مصدر تم ذكره سابقا. والسعداوي، مصدر تم ذكره سابقا.

رشد في عصره، اختلف دعاة النسوية الإسلامية اليوم في عصرنا الحالي. وكما رأينا مواصفات المرأة العقادية المطيعة في القرن التاسع عشر، 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[543]. فالإسلام اقر المساواة بين الجنسين عبر آية صريحة –**نفس واحده وخلق منها زوجها**–، فكلمة زوج تعني المساواة المطلقة بين الرجال والنساء لذا فان القوامة يجب أن تكون قوامة رحيمة، قوامة الحرص والرعاية والحماية والنفقة وإمداد المرأة بكل ما تحتاج في حياتها[544]. أما بالنسبة للمعنى الذي افادت به زينب رضوان حول النشوز، هو: الخروج عن القصد أو الخروج عن القاعدة، ونشزت الزوجة أو نشز الزوج يعني استعصى واساء العشرة[545]. وأوردت رضوان رؤيتها لعلاج نشوز الزوجة، ، والذي يبدأ بالكلمة الحسنة، ثم القطيعة في المنزل دون الانقطاع عن المنزل، فان لم تجد هذه الطريقة نفعاً فالعقوبة البدنية، والتي تتبنى فيها تفسير القرطبي بأنها ضرب الأدب غير المبرح، الذي لا يكسر عظما ولا يشين جارحة فان المقصود العلاج لا غير[546].

إذا نخلص إلى أن رضوان المفكرة الإسلامية تسمح بضرب الزوجات، والتي بررت موقفها هذا، بان 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 ادعائها بان الدين الإسلامي اقر المساواة بين الجنسين. وفي نفس الاتجاه تختلف خديجة الصبار مع زينب

---

[543] . رضوان مصدر تم ذكره سابقا، ص121.

[544] . رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص118.

[545] . رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص 98.

[546] . رضوان، مصدر تم ذكره سابقا، ص100.

رضوان بقولها:" لا يتبادر إلى الذهن أن الإسلام يقر بضرب المـــرأة، فـــلا يضـــرب إلا المختل والمجنون، أما المؤمن فلا يمكنه أن يضرب زوجته. وخير البشرية لم يضرب امة من الصغار والكبار"[547]. 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 مـــا أدبها به، هو أن هز في وجهها سواكا وقال لها: " لولا أني أخـــاف الله لأوجعتـــك بهـــذا السواك"[548]. أما الباحث منصور فهمي فقد أشار في دراسته الى أن الضرب في الـــنص القرآني يكون "غير مبرح"[549]، نقلا عن قول النبي محمد(ص)، مشيراً إلى طاعة الزوجة لزوجها، ورضوخها لرغبات زوجها الجنسية، مقابل نفقته عليها[550].

أما هيثم مناع، يرى أن هذه الآية جاءت مناسبة للمجتمع الذي جـــاءت فيـــه، إذ يقول " لم تلبث هذه الآية حتى أصبحت قاعدة بناء مفهوم الطاعة فيمـــا يتجاوزهـــا بكـــل المعاني، عوضاً عن أن تبقى المعبر عن روح حقبتها ومرحلتها"[551]. ويضيف أن التشريع الإسلامي المقرّ بالقوامة، وحق التأديب والضرب لمن تخرج عن طاعة زوجها[552]، كان " تشريعاً حكيماً كل الحكمة"[553]، لحل مشاكل المرأة في القرن السابع الهجري، وفقا لفقهـــاء تلك المرحلة، الذين يعتبرون أن تفضيل الرجال يدل على قوة الساعد وقـــوة العضـــلات 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 هيـــثم المناع يخالف كل هذا في رؤيته المعاصرة مطالبا بالتخلي عن آية القوامة كليا، ولا يتفق مع تأويلها، لان ما طرحه بالأساس يقوم على فكرة مفادها الاستغناء عن التشريع المدني

---

[547] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص40.

[548] . الصبار، نفس المصدر، نفس الصفحة.

[549] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص114.

[550] . فهمي، مصدر تم ذكره سابقا، ص115.

[551] مناع هيثم، مصدر تم ذكره سابقا، ص 36.

[552] . مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص89.

[553] . مناع، المصدر ذاته، ص90.

برمته[554]، ويدعو إلى العودة إلى الآيات المكية. فهو يقول في هذا الصدد "لقد أعطى نبي الإسلام أرقى أحكام في عصره لأقل الناس استعداداً لها"[555]. ويطالب المناع مطالبة جادة لحل قضية المرأة بالإسلام عبر تطوير التشريع الإسلامي، ويقصد المناع بتطوير التشريع، أي انتقال المشرّع 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 بنفس الواجبات نحو المجتمع كما الرجل[556]. ومن هنا يرى المناع أن تطوير التشريع الإسلامي يأتي عبر الاعتماد على نصوص المساواة والتي تضمن المساواة التامة بين الجنسين في كل شيء.– حق الزواج، الطلاق، إلغاء المهر، إلغاء تعدد الزوجات، إلغاء القوامة المالية[557]، كلاهما مكلفين بالإنفاق، وغيرها. بالمحصلة نجد أن المناع يتخذ منحى إصلاحي في الدين الإسلامي، مفاده أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة تماماً، وفقاً لرؤيته حول الآيات المكية والمدنية.

أما بالنسبة لفاطمة المرنيسي، ورؤيتها للقوامة: وفقا لأطروحتها في التأويل النسوي، والتي 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. بالإضافة إلى تكرار مطالب الرجال المقاتلين الممثلين بشخص عمر بن الخطاب، بالسماح لهم بضرب زوجاتهم، وان هذا كله جاء معاكسا لرغبة النبي محمد (ص) في إقرار المساواة بين

---

554 . أي يرفض التشريعات الإسلامية التي نزلت في فترة وجود النبي محمد في المدينة المنورة.

555 . مناع، مصدر تم ذكره سابقا ، ص84.

556 . 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.

557 . لان الإنفاق سبب من أسباب القوامة... والمهر زيادة على ذلك يمثل شراء المرأة"، مناع، المصدر السابق الذكر، ص95.

الجنسين. وترى المرنيسي بان الفقهاء الإسلاميين "مساكين"[558]، لأنهم في حالة حيرة من تفسير آية القوامة متجاهلين ظروف نزول النص القرآني. ولهذا فهي ترى انه يجب تحقيق رغبة النبي محمد (ص) وإقرار المساواة بين الجنسين، لان الإسلام هو مشروع مساواة في نظر الباحثة. إذن لا قوامة للرجل على المرأة وفقا للمرنيسي، ولا يسمح بضرب الزوجات، لان النبي محمد (ص) لم يرد لهذا الشيء أن يحدث.

أما الباحثة الإسلامية هبة عزت رؤوف، فقد اتخذت منحى أخر في رؤيتها لآية القوامة، إذ توضح أن صيغة القوامة في القرآن الكريم، وردت في موضعين آخرين في نصوص القرآن الكريم، الأول: " **يا أيها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله..**"[559]. والنص الآخر، " **يا أيها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط**"[560].

موضحة أن القوامة هي إحدى صفات المؤمنين رجالا 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 انه (القيوم)"[561].

وان التفضيل بالنص القرآني، يفهم على انه الفرق بين الرجال والنساء في خصائص الأنوثة والذكورة، – كلمة بعضهم تعني بعض النساء وبعض الرجال–، ولا يوجد فيها تفضيل جنس عن أخر، بل إشارة لتمايزهما. وان الدرجة التي أعطيت للرجال في نص آخر، تشير إلى الرجولة وليس الذكورة، وهي" من آداب وسلوكيات يتحمل الرجل في ظلها أمانة القوامة"[562]. وتضيف بان كلمة قوّام تنطوي على أمرين هامين: الأول أن الرجل يقوم بتوفير حاجات المرأة المادية والمعنوية، "بصورة تكفل لها الإشباع المناسب لرغباتها، وتشعرها بالطمأنينة والسكن"[563]. والثاني: أن يوفر الرجل للمرأة الحماية والرعاية ويطبق العدل في قوامته. مضيفة بان الشورى بين الزوجين هي أساس

---

[558] . المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص203.

[559] . سورة النساءآية 135.

[560] . سورة المائدةآية 8.

[561] . رؤوف، هبة عزت ونوال السعداوي، مصدر تم ذكره سابقا، ص186.

[562] . رؤوف، نفس المصدر، ص188.

[563] . رؤوف، مصدر تم ذكره سابقا، ص186.

القوامة، بان رئاسة الرجل هي رئاسة شورية لا استبدادية. تشبه سلطة إمامة الدولة وخلافتها[564]. 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، وان 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 عدة أسئلة للباحثة هبة رؤوف، والتي انتقدت فيها رؤية النسوية الإسلامية هبة رؤوف في القوامة[565]، إذ تقول السعداوي:" كنت أتوقع سؤالا تسأله ملايين النساء في بلادنا اليوم وهو: إذا تولت المرأة الإنفاق على الأسرة وعلى زوجها وأطفالها هل تصبح لها القوامة؟!"[566]. و" هل تحق لها الولاية؟ هل يصبح من حق الأم أن تنسب أطفالها إليها في حالة عدم وجود الأب، في حالة اختفائه وتهربه من المسؤولية؟!"[567]. وغيرها من الأسئلة التي تبحث في منح المساواة للمرأة. وبالتأكيد وفقا لرؤية هبة رؤوف لا يحق للمرأة أياً من تلك الحقوق، طالما أن القوامة في الأسرة الإسلامية للرجل. لان الزوجة المطالبة بهذه القوانين تعد ناشزاً في وجهة نظر قوانين معظم الدول العربية.

أما المفكر الإسلامي جمال البنا، الذي ألف أكثر من 45 كتاب في الدين الإسلامي (شريعة، فقه، وحديث)، وحقوق وغيرها. وهو منذ عام 1935م، يناضل إلى اليوم من

---

[564] . رؤوف، نفس المصدر، في الصفحات، 191،190،189،188.

[565] . من خلال مقالات بحثية تنتقد فيها كل من الباحثتين رؤية الأخرى، التي جاءت في كتاب يحتوي على تلك الردود. السعداوي ورؤوف، مصدر تم ذكره سابقا. ومن انتقادات السعداوي لمفهوم القوامة: " في الأسرة مادام الزوج ينفق على زوجته وأطفاله فهو حر في حياته وليس واجبه أن يطيع زوجته أو يخلص لها وهو حسب القانون و الشرع يمكنه أن يطلقها، وان يتزوج نساء أخريات دون موافقتها، ومن حقه أن يضربها ليؤدبه! فهل هذه هي الأخلاق؟! وهل مثل هؤلاء الأزواج يوفرون الطمأنينة للأطفال؟". ص230. أما انتقاد الباحثة رؤوف للسعداوي، أود أن ألخصه بالاقتباس التالي، تقول رؤوف:" أما نوال السعداوي فان عداءها للدين واضح، وهي لا تخفيه بل يظهر جليا في نصها"، ص248. ومن خلال قولها:"و أنا لن أتوقف كثيرا أمام لغة الكاتبة المستقاة من الخطاب الماركسي أو الأدبيات الغربية النسوية"، ص258. وتضيف عي انتقادها: " أن هناك ثار قديم بين الماركسية والأسرة" ص275.

[566] . السعداوي، ورؤوف، مصدر تم ذكره سابقا، ص213.

[567] . نفس المصدر، نفس الصفحة.

أجل المرأة وحقوقها في الإسلام، مهدياً العديد من كتبه إلى النساء المقهورات باسم الإسلام، فيؤكد على أن الإسلام ممثلاً بالنص المقدس –القرآن– لم يساوِ بين الجنسين تماماً بقدر ما حقق العدالة الاجتماعية لكل منهما، لان عدم المساواة بين الجنسين هو الأصل في الدين الإسلامي. وهو يرتكز بإدعائه هذا إلى آية القوامة، إذ يقول البنا في هذه الآية، "حيث جعل الله الرئاسة للرجل على المرأة"[568]. 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، إلا أنه لا ينظر نظرة دونية إلى المرأة، باعتبارها جنس أنثوي دوني 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 وتمييز، فيجب أن لا تطغى على الإنسان في المرأة"[569]. والبنا يرى أن الإسلام لم يساوِ بين الرجل والمرأة في فريضة الجهاد، والتي 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"[570].

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

---

[568] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص188.

[569] . البنا، المصدر ذاته، ص214.

[570] . البنا، المصدر ذاته، ص8.

كل شيء. فمثلا إذا كان هناك نصوصاً بالقرآن توحي بأن الطلاق بيد الرجل وحده، فإن هناك نصوص تعطي حق الطلاق للزوجين، وتعطي المرأة هذا الحق[571].

هذا التناقض الواضح في ما قدمه البنا، حول انتقاده لمن صنفوا المرأة كأنثى وليس كانسان، دعاني إلى التفكر أكثر وإعادة قراءة ما كتب عدة مرات حتى أبحث عن إجابة لسؤالي حول ما إذا صنف جمال البنا المرأة كأنثى وليس إنساناً أم لا؟، وللإجابة على 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 الاصلاح بين الزوجين لانها " قد تكون ضرورية في بعض الحالات، أو لبعض النساء، أو من بعض الرجال الذين لا يملكون اعصابهم"572، موضحاً أن الاسلام نزل لكل الناس " رفيعهم ووضيعهم"573، مراعياً للطبائع البشرية المختلفة ومراعياً لضعفها. لذلك لم يتجاهلها الاسلام ولم يخالفها، ولكنه يقلل ويهذب من هذه الطبيعة الوضيعة. ويؤكد البنا على انه من الممكن استخدام السنة النبوية في منع ضرب الزوجات كمصدر للتشريع، لان سنة النبي محمد(ص) وفقا للبنا "حرمت ضرب الزوجات"[574].

وختاما لهذه التأويلات المختلفة لآية القوامة وللنص القرآني الذي يسمح بضرب الزوجات، نجد أن هناك اختلاف شاسع 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 على 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

---

[571] . البنا، المصدر ذاته، ص182-183.

[572] . البنا، المصدر ذاته، ص195.

[573] . البنا، المصدر ذاته، ص195.

[574] . البنا، المصدر ذاته، ص196.

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[575]، 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"[576]. فالشيخ التميمي يرى أن العنف ضد المرأة ظاهرة غريبة عن الإسلام.

وفي نفس المؤتمر 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"[577]. 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[578].

فهل تتفق النساء المتدينات مع هذه الرؤية؟. وهل يتفق رجال الدين الآخرون في مناصب دينية أخرى مع هذه الرؤيا؟ . أم أن مواصفات المرأة العقادية لازال لها أثرا في فكر المبحوثين من الرجال والنساء؟. وهذا ما ستبينه نتائج هذه الدراسة في الفصل السادس والأخير.

---

[575] . مؤتمر العنف في فلسطين، **المؤتمر الأول نحو إستراتيجية وطنية لمكافحة العنف ضد المرأة**، "أوراق عمل وتوصيات"،(فلسطين: وزارة شؤون المرأة، 2009)، ص15-16.

[576] . المصدر ذاته، ص15-16.

[577] . المصدر ذاته، ص52.

[578] . المصدر ذاته، ص52.

الفصل الخامس:

مشكلة الدراسة، تحليل ونقاش البيانات، الاستنتاجات

أولاً: مشكلة البحث:

ستقوم الدراسة بفحص موقف البعض من نساء ورجال الدين الإسلامي في الضفة الغربية من النص الديني المقدس الذي يجيز ضرب الزوجات، وأيضا 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 ذات النص المقدس السابق الذكر.

ثانيا: تساؤلات الدراسة:

(1) هل يوجد تباين في التفسيرات التي سيقدمها المبحوثون لآية القوامة عن التفسيرات التي ستقدمها المبحوثات؟.

(2) هل يوجد اتفاق بين كافة المبحوثين والمبحوثات في تعريفهم لنشوز الزوجة؟.

(3) هل يوجد اتفاق بين المبحوثين والمبحوثات على شرعية ضرب الزوجات في حالة نشوزهن؟.

(4) هل يوجد تفسير للاختلاف الوارد بخصوص التعامل مع نشوز الزوجة ونشوز الزوج الوارد في النصوص المقدسة؟.

(5) هل يعارض جزء من المبحوثين والمبحوثات إمكانية أن تدافع الزوجة عن ذاتها في حالة تعرضها للضرب؟.

ثالثا: عينة الدراسة وأسلوب جمع البيانات:

تتكون العينة القصدية من عشرة مبحوثين ومبحوثات (خمسة رجال وخمسة نساء)، منهم رجال دين، وآخرين 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 وآخرين يشغلون مناصب غير حكومية وتتوزع مناصبهم على الشكل التالي:

1. الشيخ يوسف دعيس، القائم بأعمال قاضي قضاة فلسطين الشرعيين.
2. الدكتور الشيخ خميس عابدة، وكيل وزارة الأوقاف، ومحاضر في جامعة القدس.
3. المفتي الشيخ محمد سعيد صلاح[579]، مدير مركز الأبحاث الدينية في دار الإفتاء الفلسطينية في الرام\محافظة القدس، عمل سابقا كمفتي لمحافظتي أريحا وجنين، وعمل ولا يزال يعمل في مجال إمامة المصلين وخطيباً لهم في أيام الجمعة.
4. والمفكر الإسلامي الدكتور الشيخ بسام جرار، مؤسس مركز نون للدراسات القرآنية في مدينة البيرة.
5. الشيخ عماد القاضي[580]، أحد مؤسسي مركز نون للدراسات القرآنية، ومحاضر في بعض المساجد.
6. القاضية الشرعية خلود الفقيه[581]، المحكمة الشرعية في محافظة رام الله.
7. ميسر النوباني، مديرة عامة في دائرة العمل النسائي في وزارة الأوقاف في رام الله.
8. السيدة ساجدة الكايد، مساعد إداري في دائرة العمل النسائي في قسم الوعظ والإرشاد في وزارة الأوقاف في محافظة نابلس.
9. الواعظة جاودة عاشور، رئيسة قسم الوعظ والإرشاد في دائرة العمل النسائي في وزارة الأوقاف في محافظة نابلس.
10. الآنسة ختام عواطلة[582]، مسؤولة مركز الطوارئ لحماية النساء المعنفات في محافظة أريحا.

---

[579] . المفتي محمد صلاح: ماجستير دراسات إسلامية.

[580] . الشيخ عماد القاضي: ماجيستير في الكيمياء الحيوية، مدرس متقاعد، له اهتمامات في الشريعة والفكر الإسلامي منذ سنوات عدة.

[581] . القاضية الشرعية خلود الفقيه و القاضية أسمهان الوحيدي أول قاضيتان شرعيتان في فلسطين تم تعينهما في عام 2009م. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخطوة تمنح فلسطين الأسبقية بين الدول العربية في تعيين النساء في سلك القضاء الشرعي. وقد عملت الفقيه كمحامية شرعية لمدة تسع سنوات وخصوصا في المراكز التي تعنى بقضايا العنف ضد المرأة قبل تعيينها في القضاء.

[582] . الآنسة ختام عواطله: ماجيستير إرشاد نفسي وتربوي، تعمل منذ أحد عشر عاما في مأوى النساء المعنفات 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:

أولا: عدم وجود أية دراسة اجتماعية تطرقت إلى موقف رجال الدين في المناصب الحكومية وغير الحكومية، من مسالة القوامة ومن ضرب الزوجات، محلياً وعربيا، وفقا لما توفر لي من مصادر بحثية.

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

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

رابعا: إن إضافة النساء إلى العينة يعطينا الإمكانية 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\34؟، 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\ 34.

السؤال الثالث: ما هو تفسيرك لضرب الزوجات في هذه الآية الكريمة؟، وهل يحق للرجل أن يقوم بضرب زوجته إذا كانت ناشز، كما جاء في الآية الكريمة؟،

وما موقفك الشخصي من ضرب النساء؟. (**وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**). النساء\34.

السؤال الرابع: ماذا يجب أن تفعل المرأة في حالة نشوز زوجها؟ (من قبيل إهماله لمتطلبات منزله وأولاده، أو ضياعه في السكر والخمر، أو انه رجل معاق عقلياً)، هل يحق له ضرب زوجته إذا لم تطع مثل هكذا رجل؟. الوارد في النص القرآني:

(**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...**). النساء\128.

وهل يحق للزوجة، في حالة تعرضها للضرب من قبل زوجها، أن تدافع عن نفسها لرفع الاعتداء عنها؟. فوفقاً لبعض المصادر الدينية[583]، التي أقرت انه من حق المرأة الدفاع عن نفسها عند تعرضها للضرب من قبل زوجها، بان تقوم بضربه هي أيضا؟ 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؟.

خامسا: نتائج البحث الميداني.

الإجابة على سؤال البحث الأول:

ما هو المقصود بالآية الكريمة، (**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...**) النساء\34؟، ما هو تفسيرك وفهمك لمفهوم القوامة الوارد في الآية الكريمة؟.

---

[583] . تم تزويد المبحوثين والمبحوثات بشروح توضح هذه الفتاوى ومن أصدرها والمكان الذي صدرت فيه.

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

الموقف الأول من آية القوامة:

لقد أقرّ ثلاثة من المبحوثين والمبحوثات، وهم: الشيخ يوسف دعيس، الشيخ عماد القاضي، والواعظة جاودة عاشور، على أن القوامة مرتبطة بالرجال من خلال أمرين هما: الإنفاق على الأسرة والمرأة، وإدارة شؤون الأسرة.

فقد عرفها القائم بأعمال قاضي القضاة الشرعيين في الضفة الغربية الشيخ يوسف دعيس، بأن "القوامة معناها الإشراف والإدارة والعناية، وليست كما يفهمها البعض بأنها الظلم والاستبداد والضرب، فمعنى فلان قائم على شيء أي أنه يديره ويدبر أمره كما أوجب عليه الشرع، أي أن الرجل عليه العمل خارج البيت لتلبية متطلبات الحياة الزوجية من متطلبات الزوجة والأولاد".

أما بالنسبة للواعظة الآنسة جاودة عاشور، فقد اعتبرت أن القوامة مرتبطة بشكل رئيسي بالنفقة، أي أن الرجل قوام لأنه ينفق، والذي يترتب على هذه القوامة هو طاعة الزوجة لزوجها، وتولي الرجل إدارة الحياة الأسرية. إذ تقول الواعظة: " لأن المرأة من المفترض أنها لم تكن تعمل في السابق، وأنها من الناحية الاقتصادية غير ملزمة بالأنفاق، أما اليوم فالمرأة تعمل، فالوضع تغير فهي تنفق،...، ومن الممكن أن يكون العبء عليها في أعمال البيت. وإنما المقصود هنا في هذه الحالة أن تكون قوامة الرجل رحيمة". وعند الاستفسار عن مفهوم القوامة الرحيمة، جاءت الإجابة بمعنى الإدارة والإرشاد من قبل الزوج في منزل الزوجية، وطاعة الزوجة للزوج.

وبالنسبة للشيخ 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 شيء سلبي، 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"[584].

بينما خالفه 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 فمتى ترفض المرأة طاعة الزوج إن لم يوفِ بحقوقها كاملة فلا 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.

أما الموقف الثاني من آية القوامة:

أوضحت المبحوثة السيدة ساجدة الكايد، أن مفهوم القوامة مرتبط بالناحية الدينية فقط، والمقصود بالناحية الدينية من وجهة نظر المبحوثة أن الرجل مسؤول عن التفقه في

---

584 . ويضيف الشيخ عماد القاضي: "تماماً كما نقول مدير مؤسسة أنه هو المسؤول عن موظفيه وعن عملهم ورواتبهم، وفي نفس الوقت 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 كثيرون في الشارع، ولكنه هو يدير الأمن وعلينا أن نطيعه فيما يتعلق بذلك، ووظيفته تقتضي بأن نطيعه، بنفس الطريقة نفهم قضية القوامة. ولا يوجد مؤسسة إلا ويجب أن يكون لها قيادة، وهذه هي أسس الإدارة الجديدة، والقديمة أيضاً".

الدين[585]، فالزوج مسؤول عن تعليم وتفقيه زوجته دينياً، ومسؤولاً كذلك عن إدارة منزله وتربية أبنائه على الأخلاق الحسنة. إذ تقول المبحوثة: "أنا باعتقادي أن الرجال قوامون على النساء بما فضل الله، أي بالدين فقط، بأن الرجل كراعي للبيت،...، ويسأل الرجل هل هو قوام في الدين، هل أكمل رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فالدين هو أساس الأسرة، والرجل هو المسؤول عن الدين، فهو الأساس، فيسأل ويحاسب على هذه المسؤولية، فالقوامة هي قوامة الدين والأخلاق فقط". وعند سؤال المبحوثة عن النص "بما أنفقوا"، أجابت بأن الرجل ملزم بالإنفاق على المرأة، ولكن القوامة المالية من الممكن أن تكون للرجل والمرأة أو للاثنين بالتشارك، وأوضحت أن أساس الإنفاق في الأسرة الإسلامية هو القرار المشترك بين الزوجين بغض النظر عن مصدر الأموال سواء كان الرجل أم المرأة.

الموقف الثالث من آية القوامة:

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

وأوضحت السيدة ميسر النوباني أن القوامة "هي خدمة الرجل 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 قوامٌ على المرأة، أي بمعنى قائم على خدمتها ورعايتها وأمنها وصيانتها والحفاظ عليها".

---

[585] . التفقه في الدين: أي التعلم والمعرفة بتعاليم الدين وعقيدته وشريعته.

الموقف الرابع من آية القوامة:

اتفق الشيخ بسام جرار مع ما جاء في الموقف الثالث لدى المبحوثين، إذ يقول "أن قوّام أي كثير القيام على شؤون المرأة، وكفيل للقيام بشؤون المرأة، فالقوامة حق للمرأة على الرجل". إلا انه أوضح أن هذا يؤدي إلى التقسيم الوظيفي بين الرجل والمرأة، فللرجل وظائف وللمرأة وظائف أخرى، وبالتالي فالرجل قوّام، 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 حقوق. ومثلاً في أي مجتمع بشري الأكثر واجبات هو رئيس الدولة، لذلك هو له حقوق إذا قام بالواجب، وبالتالي نفس الشيء في البيت، إذا يكبر الأولاد ويلاحظوا أن الأم والأب قائمين بالواجبات، يصبح لديهم سلطة على أبنائهم، ولنفرض أن الأولاد اكتشفوا أن الأم والأب لم يقوموا بالواجبات، تنتهي سلطتهم، نفس الشيء في المدرسة، الطلاب يشعروا 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 بأن القوامة هي حق للمرأة على الرجل، ويشمل هذا الحق خدمة الرجل للمرأة ورعايته لها، ويترتب على هذا الحق سلطة للرجل على المرأة[586].

---

[586] . 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 المرنيسي والطبري وابن العربي، فهو يقول" لا أظن أن سبب نزول هذه الآية صحيح، فليس كل ما ينقله الطبري صحيح، أو غيره. لأنه في شيء اسمه دراسة إسناد هذه الأحاديث، أنا أشك بصحة هذا السبب". على اثر ذلك احضر أحد العاملون في مركز نون، أثناء المقابلة كتابا يبحث في إسناد الأحاديث، اظهر 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".

الموقف الخامس من آية القوامة:

والذي جاء من قبل المبحوثة القاضية الشرعية خلود الفقيه، والتي ترى بأن 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 بعدم وجود تابع ومتبوع، وسيد ومسود في علاقة الرجل بالمرأة، إذ تقول "هذا كلام سيء"،...، "فالمرأة غير مكلفة بالطبخ والتنظيف، وخدمة زوجها غير مطلوبة أبداً، والرجل مجبر على إحضار خادمة للمرأة!".

الموقف السادس من آية القوامة:

فقد جاءت به المبحوثة الآنسة ختام عواطله، والتي ترى أن "القوامة ليست مقتصرة على الرجل بل مرتبطة بالمرأة والرجل معاً، فهي مسؤولية كل من الرجل والمرأة وواجبهم تجاه الآخر". وتضيف بأنها لا ترى أن الدين الإسلامي مجحف بحق المرأة، بل ترى أن تفسير الدين هو المجحف بحقها، لان الآيات القرآنية تم تفسيرها من منظور شرقي رجولي وفقاً لرؤية المفسر الإسلامي الرجل المتأثر بهذه الثقافة، ولأن المفسرون لا يأخذون بعين الاعتبار الظروف المتغيرة. وتضيف: "وبالتالي فهم لا يقوموا 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 والمبحوثات، كانت مواقفهم الثقافية متباينة في فهمهم لنص آية القوامة، من اعتبارها:

1. إدارة وإشراف الرجل ونفقته على المرأة والأسرة.
2. مقتصرة على تولي الزوج مهمة الإنفاق على الزوجة والأسرة.
3. مقتصرة على التفقه الديني، والإدارة الدينية للأسرة.
4. خدمة الرجل للمرأة، وحمايتها والقيام على شؤونها.

5. حق للمرأة على الرجل يؤدي إلى منح الرجل سلطة على المرأة.
6. أمر يخص كلا الجنسين، بلا تمييز.

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

وقد اختلفت تحليلاتهم ورؤيتهم كما يلي:

يتفق الشيخ جرار والشيخ خميس عابدة على أن التفضيل 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 عن الرجال والعكس كذلك".

وأوضح الشيخ بسام جرار أن هذا يؤدي إلى التقسيم الوظيفي بين الرجل والمرأة. ويضيف بأن هناك أمور المرأة تفضل بها الرجل، وهناك أمور 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 المخدوم"؟.

ومن خلال هذا التساؤل يرى الشيخ خميس عابدة أن المخدوم أفضل من الخادم، إذ يقول: " لأن مفهوم القوامة يعطي المرأة نوع من الاحترام ونوع من التكريم المميز وليس العكس، أليس كذلك؟". وينتقد الشيخ خميس عابدة مسألة حصر القوامة بقضية النفقة، لأننا نجد في بعض الأحيان أن النفقة ليست فقط من تخصص الرجال، وبالتالي فالأصل بالقوامة أن "الذي يوفر الخدمة هو الرجل، الذي يرعاها".

وعندما تقوم المرأة بالنفقة، يرى الشيخ خميس عابدة أن المرأة متفضلة في هذه الحالة على الرجل لأنه قوام، 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، فيصبح فضلها فضلين، فضلها مضاعف لأنها تنفق، بكونها تنفق فهي متفضلة، وباعتبار المساهمة غير المطلوبة منها، فهي متفضلة، فضلها مضاعف. إذن ومن هنا نجد أن القوامة هي فضل على الرجل وليس تفضل من الرجل على المرأة".

أما الشيخ عماد القاضي، فهو يرى أن الدين الإسلامي جاء ليتناسب مع فطرة وطبيعة كلا الجنسين المختلفة، مضيفاً بأن اختلاف طبيعة الرجل عن المرأة مثبت علمياً، من خلال أدلة علمية قدمها الشيخ عماد القاضي، تشير إلى ذلك الاختلاف، والتي وردت في كتب علم النفس التطوري وغيرها. مشيراً إلى اختلاف الهرمونات بين الذكر والأنثى[587]، ويتفق معه في هذا الطرح الشيخ بسام جرار. ومن هنا يرى الشيخ عماد أن القوامة هي صفة ملزمة للرجل مع أن للمرأة جانب 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 بوجه الأرض، فقد كانت سلعة تباع، تورث، وتسبى، فجاء الإسلام ورفع من مكانة المرأة، فأصبحت شريكة الرجل 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، إلى كيانها واحترامها ووجودها كشريكة في المجتمع".

---

[587] . قدم المبحوث عدة أدلة علمية من خلال تجارب في الحياة الطبيعية للحيوانات توضح أن أثر هرمون التستيرون على سلوك الحيوانات، مطالباً بالرجوع إلى كتاب ***الأسس البيولوجية للسلوك الإنساني*** لمؤلفه "إبراهيم الدر، وكتاب "***جنس الدماغ***" لمؤلفه آن موير وديفد جيسيل.

ويعارض المفتي الشيخ محمد صلاح من يظن بأن القوامة تعني السيطرة والسلطة، إذ يقول في هذا: "لأن الله عز وجل بين أن القوامة بأمرين اثنين، الأول: بما فضل الله بعضهم على بعض، وكما قالت السيدة مريم عليها السلام وليس الذكر كالأنثى. فلذكر صفات وميزات والأنثى صفات وميزات، لذلك جعل الله 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، فإذن ترتكز القوامة على دعامتين 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.

<u>الإجابة على السؤال الثاني:</u>

ما معنى النشوز؟، ومن هي الزوجة الناشز؟ . **(وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ)**، النساء\ 34.

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

الموقف الأول من نشوز الزوجة:

لقد اتفق أربعة من المبحوثين والمبحوثات، اثنان من الرجال وامرأتان على ربط مفهوم نشوز الزوجة بعدم طاعتها لزوجها فيما لا يخالف نص شرعي، أو ما لا يخالف

أوامر الدين ونواهيه. وهؤلاء المبحوثين والمبحوثات، هم: الشيخ يوسف دعيس، الشيخ عماد القاضي، الواعظة جاودة عاشور، والقاضية الشرعية خلود الفقيه.

فقد أوضحت القاضية الشرعية خلود الفقيه أن الناشز، هي التي لا تطيع زوجها فيما لا يعارض نص شرعي، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الله، فنشوز الزوجة مثل أن لا تخرج المرأة من البيت إلا بإذن من زوجها، الأمور المفهومة في المجتمع". على الرغم من أن القاضية خلود الفقيه، كانت قد أوضحت في إجابتها على السؤال الأول أن العلاقة الزوجية لا تحكمها علاقات رئيس ومرؤوس 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 سبب شرعي معقول، كأن تخرج من بيته دون سبب شرعي أو قانون أو دون إذنه في غيابه، أو هجرانها لفراش الزوجية دون سبب أو مبرر شرعي".

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

1. خروج المرأة من المنزل بدون إذن زوجها.
2. عدم إعطاء الزوج الحق في فراش الزوجية.
3. عدم طاعة الزوج فيما أمر ونهى، ولكن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.
4. عدم احترام الميثاق المتبادل بين الزوجين والذي اقتضى المودة والرحمة والإحسان، والاطمئنان، كأن تدخل المرأة على منزله بعض الأشخاص من الذين لا يرغب بهم 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 والخروج عن المستوى الطبيعي. و نشوز 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 اقرها 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 يستحي 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".

وختاما لعرض وجهات نظر أصحاب الموقف الأول من نشوز الزوجة، ومن أجل الربط بين إجابات السؤال 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 من نشوز الزوجة:

وقد جاءت به السيدة ساجدة الكايد، بأن المرأة الناشز هي التي "تهين زوجها وتتطاول عليه". مضيفة بأن الاحترام واجب لكلا الطرفين، فالقوامة تفيد باحترام المرأة للرجل واحترامه لها. أي أنهما في موضع مسؤولية. وتضيف المبحوثة رداً على من يقول بأن المرأة الناشز هي التي تخرج من البيت بدون إذن زوجها، بأنه : "من المفترض أن يبلغ كلا الزوجان بعضهما عند خروجهما من البيت –الإبلاغ وليس الإذن– وذلك من أجل متطلبات الحياة، والعمل من أجل الأسرة والأطفال. وليس من أجل الطاعة، فالتفاهم هو أساس الحياة الزوجية".

الموقف الثالث من نشوز الزوجة:

والذي جاء مشابهاً للموقف السابق مع تباين بسيط، وجاءت به المبحوثة ميسّر النوباني. والتي تعرف النشوز بأنه "عدم التوافق وعدم الاستجابة والرد من احد الزوجين، فالزواج ترابط وتعاون وتوافق، والنشوز هو خروج عن ما هو مطلوب في أصول العلاقة الزوجية، وليس عن ما هو طبيعي، فالطبيعة تتبع النفسية، ومن الممكن أن لا أتوافق في طبيعتي مع زوجي ولكن في أصول تحكم العلاقة في عقد القرآن والتي يتفق 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 بأنها لا ترى وجود لرئيس ومرؤوس في العلاقة الزوجية، مشيرة بحذر أنها لا تطلق هنا حكماً شرعياً وإنما تعبر فقط عن وجهة نظرها.

الموقف الرابع من نشوز الزوجة:

جاءت به المبحوثة الآنسة ختام عواطلة، والتي ترى بأنه 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 من نشوز الزوجة:

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

إذ يقول: "كانت المرأة غير موجودة قبل الإسلام إذن ستأتي تشريعات لتهذيب حياة المرأة، فجاء الإسلام فأمر الرجل بأن يعظ زوجته، (فعظوهن) والوعظ يكون بالكلام الحسن الطيب إليهن، الذي يطيب النفوس ويهدي الخواطر، فإن أصرت المرأة على نشوزها،...، وما استوجبه عقد الزواج، فالمرأة 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"،...، فجاء هذا الحكم، "خشية أن ينحرف الزوج وهو متزوج، والمرأة أيضاً بمهجر زوجها قد تضل، فجاء الإسلام فأمر بالوعظ، فإن لم تتعظ وتقبل الرجل يهجرها في الفراش، ومن ثم،...".

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

الموقف السادس من نشوز الزوجة:

أما المفكر الإسلامي الشيخ جرار فقد أفاد بتفسير أو بتأويل مختلف تماماً عن المبحوثين والمبحوثات 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، واضح فيه أن المرأة غير مستقيمة وكيفية علاج هذه الاستقامة، فهل تعالجها الشرطة مثلاً؟ ليس معقول، لذلك تم حصر العلاج بيد الزوج". إذن فقد توجه الشيخ بسام جرار في رؤيته إلى الاعتقاد أو الاجتهاد بان المرأة الناشز هي المرأة الخارجة عن القانون حسبما اعتقد.

الموقف السابع من نشوز الزوجة:

يرى الشيخ خميس عابدة أنه لا وضوح في معنى نشوز الزوجة الوارد في الـــنص 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 إلى المعنى اللغوي، أي معنى العلو بمعنى التعالي على أوامر زوجها. وكأن الزوج هو الآمر الناهي، صاحب الحكمـــة والفهم، وهي لا تفهم، ومن الحكمة أن تفهم المرأة مثله أو أكثر بكثير". منتقـــداً بعبارتـــه 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 (لا تدخل عليه أو في فراش الزوجية من يكره) في هذا المعنى". ويضيف الشيخ عابدة: " الآن إذا كان المعنى، أن تدخل المرأة رجل على منزلها وفراشها هل يكفي أن يقول لها زوجها لا تقومي بذلك فقط أي كما هو وارد في النص القرآني "فعظوهن"؟.

مضيفاً: "إن البعض من العلماء قال: معنى النشـــوز أن تـــرفض الزوجـــة العلاقـــة الزوجية مع زوجها، فهل من المعقول أن يكون العقاب من جنس ما تحبه المرأة؟. هـــي تقول له لا أريدك، وهو يعاقبها بأن يهجرها في المضجع؟". ويؤكد هنا الشيخ خميس عابدة على أنه يعارض في هذا أغلب المفكرين، وأنه يرغب في مقابلة ومراجعة من يقول بـــأن الناشز هي التي ترفض إقامة علاقة مع زوجها. ويقول "فلا يعقل أن يكون العقـــاب مـــن نوع ما تحبه المرأة أبداً، إذا كان هو معنى النشوز، بهذا المفهوم فإذا الرجل امتنـــع عـــن الزوجة ولا يريد العلاقة معها ماذا تفعل؟، ماذا تصنع؟، هل تذهب للناس؟". إن قيام الشيخ خميس عابدة بطرح مثل هكذا تساؤل يشير إلى محاولة فهمه للنص القرآني بنـــاءً علـــى العدالة التي اقرها الدين الإسلامي بالتعامل مع كلا الجنسين.

وثم أضاف الشيخ خميس عابدة: "وإذا كان مفهوم النشوز هو الارتفاع عن طاعـــة الرجل، أريد أن أفهم ما هي طاعة الرجل، وما هي القوانين الفرعية التي يجـــب علـــى المرأة أن تطيعها لزوجها، وتعتبر هي مرتفعة عنها؟، فمثلاً أن تغسل الزوجـــة لزوجهـــا ليس مطلوب في الشرع، أن تطبخ له ليس مطلوب في الشرع، حتـــى أنهـــا أن ترضـــع

أولاده، فمن حقها أن تأخذ أجر بدل الرضاعة، فما هو معنى الارتفاع عن الطاعة، إذا كان الارتفاع عن الطاعة هو الامتناع عن العلاقة، فكيف تعاقب الزوجة من جنس ما تحب، إذن لا يمكن أن يكون هو هذا معنى النشوز بهذا الفهم، إذن النشوز له معنى آخر.

وانتقل الشيخ عابدة لمناقشة أو الاجتهاد في التعريف الذي قدمته السنة النبوية لنشوز الزوجة، فيقول: "فالنبي عليه السلام عندما أوضح أن تدخل على فراشه من يكره أو كذا، إذن هو قضية تتعلق بالشرف، تتعلق بالفاحشة، وهنا لا يمكن الحل أن يكون فيها موعظة. وليس المقصود هنا بأن تدخل المرأة على منزلها أي أحد، فمثلاً إذا أراد الزوج أن لا يدخل عليها أبيها أو أمها أو أخيها، فهنا لا يمكن للدين أن يجعل النشوز في قطع الأرحام، فالدين لا يسمح لي بأن أعاقب زوجتي من أجل قطع الأرحام، وإذا كان المفهوم فيه فاحشة لا تنفع هنا الموعظة إذن ما هو النشوز؟.

أما بالنسبة لخروج المرأة من دون إذن زوجها يقول الشيخ عابدة: "من الممكن أن نستثني بعض الأمور ونعملها أوامر كبيرة ونقول والله خرجت المرأة من دون إذن زوجها اليوم، فهي ناشز"، فقال الشيخ خميس عابده، بتأثر واضح: " لا ليس لهذه الدرجة، الدين ليس قاصر في امرأة كانت تجول وتصول وفجأة تريد أن تحبس، لا أظن أن الدين يحتوي على هذا المعنى القاصر". لذلك وبسبب تلك المناقشات المطولة التي قدمها الشيخ خميس عابده مع التعريفات الواردة لنشوز الزوجة، يرى أنه لا 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 المبحوث اتخذ هذه المناقشة على محمل الجد لمدة تزيد عن ساعتين، تطرق فيها إلى نصوص أخرى تخص الجنسين منتقداً

التفسير الخاطئ لها، ومساهماً في منحي معرفة واجتهاداً مختلفاً متنـــوراً، مبنـــي علـــى التشكيك والتساؤل، ومنطلقاً من العدالة الإلهية الرافضة لظلم جنس على حساب الآخر.

الإجابة على السؤال الثالث:

ما هو تفسيرك لضرب الزوجات في هذه الآية الكريمة؟، وهل يحق للرجل أن يقوم بضرب زوجته إذا كانت ناشز، كما جاء في الآية الكريمة؟، وما موقفك الشخصـــي مـــن ضرب النساء؟. **(وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّـــهَ كَـــانَ عَلِيًّـــا كَبِيرًا)**. النساء\34.

لقد اتفق ثمانية من المبحوثين والمبحوثات على جواز ضرب المرأة الناشز. ولكن مواقفهم تباينت في تفسيرهم لمعنى الضرب الوارد في النص القرآني. ولقد رفض اثنـــان من المبحوثين والمبحوثات ضرب المرأة في أي حال من الأحوال. وبالنســـبة لمواقـــف المبحوثين والمبحوثات المؤدين لعقوبة الضرب الواردة في الآية القرآنيـــة، فقـــد جـــاءت تفسيرات معنى "**واضربوهن**" كالآني:

الموقف الأول من ضرب الزوجات:

أشارت مبحوثة واحدة وهي السيدة ميسر النوباني إلى أن معنى الضرب الـــواردة في النص القرآني لا يشير إلى الضرب بالمعنى المعروف، وإنما يفيـــد بإعطـــاء المـــرأة إشارة أو تنبيه فقط.

إذ تقول "حقيقة هذه الكلمة (واضربوهن) – حسب ما أملك من معلومات– أن العبارة هنا تأتي باتجاه ديني وليس المقصود بها الضرب والعنف، فالضرب هنا يعنـــي أن يعطيهـــا 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 تفيـــد التنبيه فقط،...، فالإسلام كرم المرأة وأعطى الرجل المسؤولية مثلاً بأن يحضر لزوجتـــه

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 بان معنى الضرب هو الإشارة أو التنبيه لا أكثر.

الموقف الثاني من ضرب الزوجات:

اتفقت إجابات ثمانية من المبحوثين والمبحوثات، 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 جرار، الشيخ يوسف دعيس، الآنسة ختام عواطلة).

معنى الضرب بالنسبة للمبحوثين والمبحوثات 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 ناشز ولكن وفقاً لدرجة النشوز، فأقصى درجات النشوز هي الخيانة الزوجية، الناس تأخذ موقف 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، خصوصاً الزوجة التي تستحقر زوجها". وتتفق معها السيدة ساجدة الكايد بوجود نوع من النساء الذي يستحق الضرب خصوصاً المرأة التي تهين كرامة زوجها. إذ تقول "فأنا أعتقد أن هذه المرأة تستحق أن تضرب، مثل الزوجة التي تحكي لزوجها (إنت ولا شيء) وتستحقره،...، نعم، هناك نساء تحتاج للتأديب وغير أهل للزواج".

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

أما القاضية خلود الفقيه فقد ذكرت قصة النبي أيوب ذاتها، بقولها "إنه ضرب زوجته بمئة قشة". وبالنسبة للضرب الوارد في النص القرآني ترى المبحوثة أنه "ليس انتقاص 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 الناشزة 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".

أما الشيخ بسام جرار فقد أورد معنى الضرب من خلال الاهتمام بثلاث مسائل أولها: "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 خيار أخير لحل مشكلة، وفقاً لنوعية الناس، ممكن من النساء لا ترتدع إلا بهذا الأسلوب"[588].

[588] . موضحاً هناك بعض الرجال أيضاً لا يرتدع إلا بالضرب ولكن ليس في المؤسسة الزوجية، وإنما من قبل رجال آخرين.

والمسألة الثالثة: قول الرسول "لا يضرب خياركم"، فإذا لم يجدي الضـــرب نفعـــاً ليس معناه أن يستمر الضرب. كما قال الشيخ بسام جرار

أما القائم بأعمال قاضي القضاة الشرعيين يوسف دعيس، فقد أوضح أن الضـــرب الوارد في النص القرآني "يعتبر من آخر سبل علاج المرأة الناشز والـــذي يـــدل علـــى تقصيرها، والذي يكون بأبسط الدرجات أي لدفع الرجل للمرأة في ظهر يـــده، ولـــيس أن يمسك سياطاً أو عصي، لأن الإسلام عندما أقام الحياة الزوجية أقامها لإرســـاء المحبـــة والرحمة والسكن، فهو دفع من أجل التنبيه".

أما المبحوثة الآنسة ختام عواطلة فقد أوضحت قائلة "أنا من تتبعي للموضوع أجـــد أن هناك مراحل لمعالجة النشوز، فالمعالجة هنا شيء تدريجي وتستخدم عـــدة خطـــوات. وعند الوصول للضرب، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتكلم عـــن ســـعف النخـــل، والمقصود فيه ليس الإيذاء بقدر إعلام الآخر بالانزعاج من شيء، لذلك فالآيـــة مرتهنـــة بتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الممكن أنها جاءت لظرف خـــاص". وتؤكـــد المبحوثة بشدة مضيفة "أنه لا يوجد أي إنسان لا رجل ولا امرأة يستحق أن يضرب بغض النظر عن ما هو السبب، ولا حتى بسعف النخل ولا بقشة، فالضـــرب لـــيس حـــلاً لأي إنسان.

بالمحصلة أود أن ألخص مواصفات الضرب التـــي تباينـــت فـــي عـــرض المبحـــوثين والمبحوثات لها:

1. الضرب بقشة، يفيد التنبيه.
2. الضرب الجسدي بدون الوجه.
3. الضرب الذي لا كسر فيه ولا ضرر ولا يكون على الوجه.
4. ضرب غير مبرح.
5. الضرب مثل دفع بظهر اليد.
6. الضرب بدون قيود.
7. الضرب بسعف النخل.

وبالنسبة للمواقف الشخصية للمبحوثين من قضية ضرب الزوجات:

يرفض كل من الآنسة ختام عواطلة 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 أن اللجوء للضرب هو خيار آخر 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 بتاتاً، 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. إذن نستنتج أن كلمة "واضربوهن" نص صريح يجيز الضرب، ولكن إذا شرع الإسلام الضرب ما هي العقوبة بالتحديد؟. أي ما هو الشيء، الذي استدعى هذه العقوبة؟، وما هو نوع هذه العقوبة؟، حدد لي العقوبة وما مقابلها بالضبط؟، فإذا لم أغسل شيئاً في مقابله كف؟، إذا لم أطبخ فيها جلد؟، حدد لي ما هي العقوبة، من هو المؤهل للضرب؟".

ويضيف الشيخ عابده:" أحد العلماء قال أن يضربها بسواك!، هل يعقل أن يكون مفهوم ضرب السواك هو اسمه "ضرب"، إذن هذا كأنه نوع من المهزلة أو الاستخفاف في الدين، هل تذهب المرأة للقاضي لتشتكي لأن زوجها ضربها بسواك؟. ثم ما معنى غير مبرح؟، فكلمة الضرب تعني ضرب إذا يجب تحديد العقوبة، نوع الضرب، التأهيل للضرب، من يشهد على هذا الضرب، لذلك لا يوجد تحديد لأي من هذه الأمور في الدين لذلك لا يوجد ضرب في الدين الإسلامي، لأن كل هذا يشير إلى انتفاء وجود هذه العوامل

وبالتالي يتم انتفاء الضرب. بناءً على ماذا انتفى من عدم وجود تحديد للمخالفة، كيفية العقوبة، من يضرب، ومن يشهد، وممكن أن تكون المرأة أقوى من الرجل وتضربه، إذن لا يوجد نشوز وضرب". ويضيف الشيخ خميس عابدة: "وإذا أكملنا الآية بعد واضربوهن، **(فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً)** وإذا لم تطع؟. **يبعثوا حكم من أهله**، بمعنى أنه إذا وصل الحد إلى الضرب،أي إذا ضرب الزوج زوجته، ممكن تنتهي العلاقة الزوجية. فكلمة حق الرجل في تأديب زوجته أرفضها تماماً، ولا يوجد حق في ضربها، لأنه إذا ضربها يحق لها أن تطلب الطلاق رأساً، إذا ضربها من حقها أن تطلب الطلاق، فالوصول إلى الضرب هو طلاق، إلا إذ تنازلت هي عن الطلاق، مد يده عليها من حقها أن تطلب الطلاق، ما هي المخالفة، لا يوجد تحديد للمخالفات.

وأثناء عرض الشيخ لاجتهاده قمت بسؤاله حول رأيه في رجل ضرب زوجته لأنها أهانته أو أهانت أسرته؟. قال : أعلم هناك من يقول بذلك، ولكن أنا أقول لهذا الرجل إذا أنت أهنت أهلها من اللي بدو يضربك، أليس الدين عدل. بمعنى أن الدين أعطى الحق للزوج بأنه يكون قاضي وجلاد على الزوجة لأنه هو الأقدر؟ ،...، إذن ما في، إذن لا يوجد عدل، والدين يرفض ذلك تماماً وهذا مستحيل، لأن الأساس هو تطبيق قاعدة العدل أولا، لذلك ما هو نوع المخالفة التي تستحق الضرب، لم تحدد لذلك تعتبر هذه العقوبة لاغية تماماً". موضحاً أن نظام العقوبات واضحا في الشرع والدين الإسلامي وفيه نصوص قرآنية صريحة يحدد من خلالها المخالفة ونوع العقوبة مثل قطع يد السارق والسارقة، جلد الزانية والزاني. حتى إذا فقات عين احد تفقأ عينه فوفقا للشيخ فان هذه مخالفات حقيقية وردت في الدين الإسلامي، فما هي المخالفات التي يسمح للزوج بمعاقبة زوجته عليها، وأكيد بدو يكون مقابلها مخالفات يقوم بها الرجل ويسمح للمرأة بمعاقبته عليها وضربه. ما دام إذا ضربها من حقها أن تطلب الطلاق، إذن تفاهم معها قبل الضرب، لأنك إذا ضربتها اعرف أنها رح تطالب في الطلاق، إذن ما في ضرب.

وختاما لهذا الاجتهاد أو التأويل الجديد لما ورد في آية القوامة، أوضح الشيخ خميس عابده قائلاً: "هذا ما أفهمه أنا في هذه الآية ومستعد لنقاش من يخالفني بالمنطق. الضرب ممكن أن يؤدي للقتل فالنبي موسى ذكره، ومات. ممكن أن يأتي بموت المرأة. أنا أتكلم

من مدرسة أخرى، أنا أريد أن يواجهني احد، وأعلم أن العديدين يخالفونني، وأعلم أنني أتكلم من مدرسة أخرى. ولكن بالمنطق، يعني ما هي مدرسة الدين هذه التي تعطي الرجل الحق في الضرب؟.

الإجابة على السؤال الرابع:

ماذا يجب أن تفعل المرأة في حالة نشوز زوجها؟ (من قبيل إهماله لمتطلبات منزله وأولاده، أو ضياعه في السكر والخمر، أو انه رجل معاق عقلياً)، هل يحق له ضرب زوجته إذا لم تطع مثل هكذا رجل؟. الوارد في النص القرآني:

﴿**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...**﴾. النساء\128.

وهل يحق للزوجة، في حالة تعرضها للضرب من قبل زوجها، أن تدافع عن نفسها لرفع الاعتداء عنها؟. فوفقاً لبعض المصادر الدينية[589]، التي أقرت انه من حق المرأة الدفاع عن نفسها عند تعرضها للضرب من قبل زوجها، بان تقوم بضربه هي أيضا؟ ما رأيكم بهذا؟.

موقف المبحوثين والمبحوثات من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة.

الموقف الأول من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة:

لقد اتفق المبحوثون الشيخ يوسف دعيس، والواعظة جاودة عاشور، والشيخ بسام جرار أن مثل هكذا رجل 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 على 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، موضحا أن هذا

[589] . تم تزويد المبحوثين والمبحوثات بشروح توضح هذه الفتاوى ومن أصدرها والمكان الذي صدرت فيه.

مقر به في قانون الأحوال الشخصية المطبق في الضفة الغربية. مبيناً أن "هناك بند 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 تفريق من القاضي الشرعي إذا كان هناك مبرر شرعي حتى لو أساء زوجها عشرتها بالكلمة، وحتى عندما يطلبها للطاعة تستطيع إثبات أنه سيء العشرة فلا طاعة له".

أما الواعظة جاودة عاشور، فقد قالت: "أن الرجل الناشز لا طاعة له، ولكنه قـوّام قوامة احترام وليس طاعة، فعلى زوجته أن تكلمه بالكلمة الحسنى"[590].

الموقف الثاني من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة:

وقد اتفق خمسة من المبحوثين على أن الرجل الناشز لا قوامة له على المرأة، وهـم السيدة ميسّر النوباني، القاضية الشرعية السيدة خلود الفقيه، المفتي الشيخ محمـد سـعيد صلاح، السيدة ساجدة كايد، والشيخ بسام جرار.

إذ تقول السيدة ميسّر النوباني "لا يوجد قوامة لإنسان لـم يقـم بمسـؤولية، فهـذا مستحيل، ويحق للزوجة أن تنفصل عنه مباشرة، فمثلاً يحق لها الانفصال إذا لم يؤمن لها الزوج منزل شرعي، 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 بالإنفـاق، المرأة غير ملزمة بأي شيء، فعقد الزواج حقوق وواجبات، كل حق مقابل واجب".

---

590 . 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 يجوز لزوجها أن يمنعها؟.

تجيب " في هذه الحالة عليها أن تتودد لزوجها 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 سيء العشرة فالكلمة الأخيرة للرجل، قوامة رحمة".

أما الشيخ المفتي محمد سعيد صلاح، فقد أورد في المقابلة أن القوامة هي للرجل التقي 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 عدة حالات 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"[591].

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، وأتسلط عليها، فهنا لا يوجد إكرام، الإسلام ضد التسلط (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً 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 متساويين، والحياة الزوجية كذلك، بل أقول أن المرأة متقدمة على الرجل بالبيت بدليل أن الذي يحفظ العرض ويصون النسب هي المرأة وليس الرجل، ما في رجل يصون عرضه ويحمي نسبه، المرأة هي التي تفعل. هي أفضل من الرجل بهذا،...، إن وجود امرأة حكيمة وعاقلة وزوجها سفيه بالتأكيد لا قوامة له،

---

[591] . يضيف الشيخ محمد سعيد صلاح: "المرأة لا فرق بينها وبين الرجل في التربية والرعاية للبيت، قال عليه السلام: كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالرجل راعٍ في بيته ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها" إذاً كلنا رعاة ومسؤولين عن ما استدعينا لأجله، والله سبحانه وتعالى قال: "يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم" والخطاب للرجل والمرأة.

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 هكذا رجل لا قوامة له نهائياً، مضيفة أنه إذا لم يصلح حاله فالأولى الطلاق بين الزوجين، وتضيف "أنا لا أؤيد النساء اللاتي ينتظرن سنوات ويصبرن على أزواجهن".

وبالنسبة للشيخ بسام جرار، فيرى أن مثل هكذا رجل يفقد سلطته على زوجته والمترتبة على إخلاله بحقوقها وواجباته تجاهها. إذ يقول: " القوامة أخذ السلطة من القيامة بالواجبات، إذا هو قائم بواجباته تجاه المرأة من هنا يأخذ سلطته، ولكن إذا لم يقم 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، الأستاذة مفترض يطيعوه لكن وإن اكتشفوا أن المدير لم يقم بواجباته يصبح هنا حديث ثاني".

الموقف الثالث من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة:

جاءت به الآنسة 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 أجر. 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، ممكن أن يملك أحدهما السيطرة المادية فقط. وهذا لا يمنع تشاركهما واقتسامهما الأدوار". وبالنسبة لتعامل النص القرآني مع نشوز الزوج، ترى المبحوثة انه من الممكن أن هذه الآية قد نزلت لظرف خاص أو في سياق اجتماعي مختلف عن ما نعيشه اليوم.

الموقف الرابع من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة:

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 طيعاً، وفق الشرع".

الموقف الخامس من نشوز الزوج بالنسبة لقوامته على المرأة:

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 سأنتقل إلى الإجابة على التساؤل المهم الآتي، والذي 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 الزوجة عند نشوزها، لكن هذا ليس للمرأة. ولكن إذا أخطا زوجها فالصلح والكلام. وان تساعده الزوجة من اجل تصحيح آثامه. وينطبق هذا على الحياة الدنيا ولكن خطا الزوج ونشوزه وظلمه للمرأة لا تضيع عقوبته عند الله في اليوم الآخر لمن يؤمن به. ونحن نرى أن هذا أكثر تهديداً وتخويفاً للرجل. واصلا نحن لا ننصح المرأة بمعاقبة زوجها لأنه الأقدر على إيذائها خاصة عند غياب التقوى".

أما الشيخ بسام جرار أوضح 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 ولإيفاء هذا التأويل المختلف حقه، أود أن أنقل ما جاء بالمقابلة مع الشيخ بسام جرار في إجابته على 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 بعلاقة 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 حلّ 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 تؤدبهم، ممكن المجتمع يؤدبهم، لكن هذا بالنسبة للمرأة حساس جداً، حساس بالنسبة لزوجها لأولادها لأهلها. لذلك عندما نأتي ونحصر نحن معالجة المسألة في يد الزوج، رحمة أكثر بالمرأة نفسها، وبأولادها وببيتها. وفي نفس الوقت لا نجرح الرجل في كرامته لأنه من الصعب عليه ذلك. يعني الواحد بيننا مثلاً لو سجن ولده، بسيطة هادي، لكن لو سجنت 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 بنفس الطريقة 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 صلح وتفاهم، وهذا غير مناقض للشرع، وهذا هو المقصود بأنها تطلب الاستقرار، وهذا غير منافي للشرع[592].

أما الشيخ خميس عابدة والذي طرح هذا التساؤل قبل أن أقوم بطرحه عليه من خلال مناقشته لمعنى نشوز الزوجة. إذ قال في هذا الشأن: "...، والسؤال الهام، لنعود لنفس القرآن الكريم، عند الآية التي تتحدث عن نشوز الزوج **(وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً)**، اشمعنا هي تبتغي صلحا، ولماذا هو لا يبتغى صلحاً؟. من المؤكد أن الدين لا يوجد فيه تعارض. فقد أوضح انه لا فرق بين تعامل الإسلام بين الرجل والمرأة في قضية النشوز لغياب الوضوح في معنى النشوز، نوع المخالفة، تحديد العقوبة.

---

592 . لقد قمت بسؤال الشيخ بسام جرار 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 في انسجام في العلاقة الزوجية، ولكن عند حدوث خلل في هذه العلاقة يأتي الإسلام لترتيب العلاقة بين الزوجين مراعياً الاختلافات الوظيفية بين الرجل والمرأة. ومن أجل أن تبقى الحياة مستقرة بين الرجل والمرأة، يأخذ بالحسبان التكوين النفسي للطرفين المرأة والرجل، فمن الثبات أن الهرمون الذكري عند الرجل تقريباً عشر أضعاف المرأة، والذي يجعل منه عدواني. 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 اثنين متكاملين غير متماثلين 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 يختلفوا 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 تعبّدية، المسألة دينية وليست حكم مجتمعي. مثل فمثلا اذا لم انتخب رئيس الدولة وغيري انتخبه، ولكن أنا أطيعه لأني 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.

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

لقد اتفق جميع المبحوثين والمبحوثات 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، و"أن الرجل الذي يمد يده على زوجته من حقها أن تكسر يده"، مبرراً ذلك "بأن عقد الزواج وارتباطه بإيجاب وقبول بين رجل وامرأة، أو حل استمتاع كل منهما بالآخر وليس ملك، وهي ليست جارية اشتراها بالمهر[593].

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".

ويتفق كل من السيدة ميسر النوباني والشيخ محمد سعيد صلاح، والقاضية خلود الفقيه والآنسة حتام عواطلة، والقاضي يوسف دعيس، بأن 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 أفتيت هذه الفتوى سابقاً في عام 2004، بجواز ضرب المرأة لزوجها، لدفع الضرر الواقع عليها منه. على اثر قدوم زوجة مشتكية من ضرب زوجها لها، إذ يقول: "وأنا مفتي في إحدى مدن الضفة، حضرت امرأة يدها مكسورة وفي رأسها اثنا عشر غرزة، ضربها زوجها "بطورية"، ولولا أني مفتي لاشتكيت وسجنت هذا الرجل لكن المفتي لا يجوز له ذلك، القاضي يحبس، المفتي لا".

---

[593] . يضيف الشيخ عابدة:" ومادام عقد شرعي إذن الشرع الذي يحدد ضوابطه، ومادام الشرع هو الذي يحدد ضوابطه، ولذلك فهمي للشرع يجب أن يكون صحيحاً ومنطقيً من أجل تحديد الضوابط، فلا يحق له الاعتداء عليها، وليس مسجل بالعقد الشرعي أنه يحق للرجل أن يضربها أو يؤذيها والمسجل هو "إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" وليس إمساك بضرب وتسريح بقلة أدب، وحياء".

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.

ويطرح الشيخ بسام جرار تساؤل 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، وخصوصاً أن ضرب الرجل في مجتمع شرقي يؤدي إلى إشكاليات كثيرة".

الإجابة على 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 المبحوثين\ات جميعاً على أنه يجب العودة للفهم السليم، لمعنى آية القوامة، مؤكدين على إقرار الإسلام لحقوق المرأة ولكرامتها الإنسانية. ومن أجل التعرف على إجابات المبحوثين كما هي حول هذا التساؤل، فقد جاءت كما يلي:

يرى الشيخ يوسف دعيس أن: "القوامة لا تتعارض مع المساواة والحقوق،...، ونجد أن المرأة مكرمة ومكانتها محفوظة في الدين". أما الشيخ بسام جرار، فقد أجاب: " بفهم القوامة، فهي مسألة حق للمرأة، واجب على الرجل"، مطالباً بالرجوع لمقالته حول

موضوع القوامة[594]. أما السيدة ساجدة الكايد، فقد أضافت:" نحن لسنا مضطرين أن نبرهن للأمم المتحدة ما لدينا، فهم دائماً يبحثون عن ثغرات في الدين الإسلامي، من دون أن يروا أصولها ومسبباتها". وأوضحت الواعظة جاودة 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 القوامة هي قيام الرجل على شؤون المرأة، ونحن بحثنا في وزارة الأوقاف في العبارة، ووجدنا أن القوامة تعني فقط النفقة، ولا تعني الطاعة، فالواجبات والحقوق شيء آخر وهنا تأتي الطاعة، في الواجبات والحقوق. فحق المرأة على الرجل بالإنفاق وحقه عليها أنه يقدم لها الطاعة في الخدمة، 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 بدون قصور وفقاً للدين الإسلامي، والموضوع ليس قوامة ومهر وأكل وشرب، بل مساواة بالكرامة الإنسانية".

وبالنسبة للآنسة 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 هذا الموضوع أية 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

---

[594] . مقالة بعنوان: " **القوامة حق للمرأة، واجب على الرجل**"، كما جاءت في كتاب: بسام جرار. ***دراسات الفكر الإسلامي***. (البيرة: مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية، 2006) الطبعة الثانية، ص304–305.

عن الآيات الأخرى، التي تكرم المرأة والمقرة بحقوق النساء، وأيضاً بالسياق الذي جاءت فيه. وفي التحاور مع الغرب يجب طرح أن المجتمع الغربي لا زال يميز بين المرأة والرجل، ويستخدم المرأة كسلعة وهذا بحد ذاته عنف تجاه المرأة".

أما الشيخ خميس عابده، فقد جاءت إجابته" بفهم الدين السليم وفهم آية القوامة، فلا يليق المعنى السليم إلا بما نزل 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 يضعوا مبادئ ولا يطبقوها. ونحن لا يوجد لدينا تمييز ضد المرأة، إن حصل التمييز فهو عبارة عن سلوك فردي، وليس سلوك ديني، 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 والبنت والعمة 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 حماها، أعطاها حق التملك، حق الحياة، والذمة المالية،...، مجتمعنا له ثقافته[595]، نعم هناك خلل في الثقافة، ولكن ثقافتنا أفضل من الثقافة الغربية. فلا يكون التركيز على نسبة قليلة من الرجال الذين يضربون زوجاتهم، لان النسبة الأكبر المتبقية، يحترمون النساء ويحبونهن".

[595] . ويضيف الشيخ محمد سعيد صلاح بهذا الاتجاه:" لقد شهدت فترة اجتياح مخيم جنين ولا جريمة اغتصاب منظّمة، ولا جريمة سرقة منظّمة، ولا جريمة قتل منظّمة".

سادسا: تحليل ونقاش البيانات.

لقد استخدمت في تحليل البيانات الكيفية كل من: استراتيجية الاستقراء المنطقي "Inductive reasoning"، التحليل المقارن المتواصل " Constant Comparative Analysis"، بالإضافة إلى منهج تحليل المضمون.

سوف أعالج في تحليلي ونقاشي عدد من القضايا التي ظهرت لي كدوافع تقف وراء المواقف التي عرضها المبحوثين والمبحوثات 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 والمبحوثات من مواضيع: القوامة، نشوز الزوجة، ضرب الزوجات، ونشوز الزوج، وتأثير الثقافة على ردودهم.

تقييم ردود المبحوثين والمبحوثات 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 إلاّ.

ويكشف ذلك عن الحذر الشديد والتخوف الواضح لدى النساء من الخوض في نقاش النصوص المقدسة الدينية، حتى تلك النصوص المتعلقة بقضايا المرأة، والتي 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 احد الأسئلة: "أنا لا أملك معلومات كافية حول الموضوع، مثل التي يمتلكها الواعظين والواعظات". وقد أوضحت الواعظة جاودة عاشور "أنه من الممكن أن المشرّع الإسلامي يملك معلومات أوسع حول هذا الموضوع".

وأوضحت القاضية الشرعية خلود الفقيه "أن الإجابة على 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 على أسئلة الدراسة. إذ تقول إحداهن "أنا أتكلم هنا عن رأي الشخصي، يوجد 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 المشرّع الإسلامي حتى في القضايا المتعلقة بالمرأة نفسها. فالواقع يشير إلى أنه مع تبوء المرأة المسلمة لمنصب القضاء الشرعي، وإطلاقها الحكم من خلال الأحكام الشرعية الإسلامية، فإنها لا تشارك في وضعها، ولا تفسيرها. 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 الدراسة، 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 على 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.

بالإضافة 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 والمبحوثات نابعة بالأساس من معتقداتهم الثقافية، والتي 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 والمبحوثات في موقفهم من النص القرآني "الرجال قوامون على النساء"، من أن القوامة تفيد بالإنفاق لوحده، وتفيد بالإنفاق وخدمة الرجل للمرأة تارة، وخدمته لها وطاعتها له تارة أخرى. ونجد أن النمط الغالب لدى المبحوثين والمبحوثات في هذا الاتجاه كان يخدم المرأة بالأساس عبر الإقرار بأن القوامة حق للمرأة على الرجل، أي أنها واجب مفروض على الرجل بتحمل المسوؤلية في الإنفاق والحماية والرعاية الأسرية.

وبالنسبة لمن عرف القوامة بأنها قيام الرجل على خدمة المرأة، فإن هذا يعد تميزاً 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 جرّاء 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 بأن القوامة محصورة بأمور دينية يكون فيها الرجل مسؤول عن تفقيه أسرته وزوجته دينياً. أرى هنا وجود إشكالية بهذا الطرح، سيما أنه توجد حالات يكون بها الرجل إما غير متدين أو غير متفقه في الدين أو أميّ. وهناك حالات أخرى تفوق فيها الزوجة الرجل بالتدين والمعرفة الدينية.

أما لمن أعتبر بأن القوامة ممكن أن تكون للرجل أو للمرأة، والأصل التفاهم والقرار الأسري المشترك، بغض النظر عن الإنفاق، سواء كان من الرجل أو المرأة، فإن هذا الطرح يعد طرحاً تقدمياً 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 الدراسة، تثبت أنه لا يمكن الحديث بتاتاً عن مكانة واحدة كانت تتمتع بها النساء قبل قدوم الإسلام، فهناك المرأة المتعلمة وغير المتعلمة، الغنية والفقيرة، والسّبية والحرة. وهذا يتشابه مع حال الرجال في تلك الحقبة التاريخية، فمثلما 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، لا سيما أن المجتمع كان قد بدأ يرزخ تحت ظل النظام الأبوي والهيمنة الذكورية، والذي تراجعت فيه القيمة الإنتاجية لعمل المرأة، وقلت مشاركتها في الأعمال المجتمعية أمام مشاركتها في العمل المنزلي والذي يعد من أهم متطلباته تربية الأبناء ذكوراً وإناثاً. لذلك فإن الأم تعتبر ناقل الثقافة والمعتقدات والقيم الثقافية بالأساس للذكور والإناث، فكيف نقول بأن الرجل قوام لأن المرأة لا كيان لها ولم تكن تنفق ولم تكن متعلمة، وغير ذلك.

أما بالنسبة لنشوز الزوجة نجد في نتائج الدراسة 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، حق العمل، وحق التصرف الحر بالأموال بما يرضي الله، عبر إقراره للذمة المالية المستقلة للزوجة، وعدم إقراره للرجل بحق التصرف الحر بالأموال بل أوجبه بالإنفاق على الزوجة، فكيف تتساوى الطاعة مع هذه الحقوق؟. وكيف تتساوى الطاعة مع فكرة المودة والرحمة والسكن التي أوردها بعض المبحوثين والمبحوثات؟. وسأكتفي هنا بالتذكير بما قدمه الشيخ خميس عابده في إجابته حول مناقشته لمفهوم طاعة الزوجة لزوجها لدى العلماء المسلمين.

أما بالنسبة لتفسير ضرب الزوجات الوارد في آية القوامة، فأن ما جاء به المبحوثين والمبحوثات من إجابات حول مفهوم الضرب، ومن خلال أدوات نظرية التفاعلية الرمزية، فإن هذه النتائج تشير بشكل لا يدعو فيه مجال للشك، بأن لغة النص مهما كانت واضحة

في المعنى اللغوي، إلا أنها 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 والمبحوثات، 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 والمبحوثات والذي بلغ عددهم تسعة، في تفسير مفهوم ضرب الزوجات الوارد في الآية، وبغض النظر عن مفهوم الضرب لديهم، والذي حتى لو كان دفع 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 والمبحوثات لا يؤيد ضرب المرأة وإيذائها في أي حال من الأحوال، ألا أنه أو أنها قدمات تفسيراً لمعنى الضرب، وأقرات بأنه تشريع مؤكد في حالة نشوز الزوجة. إن هذا التناقض بين ما يحمله الإنسان من موقف ايدولوجي جعله رافضا للعنف، ولضرب الزوجات، إلا انه 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 أنّ المواقف الثقافية للأفراد تؤثر على تفسير الدين وفهمه، وفي نفس الوقت تتأثر المواقف الثقافية للأفراد بسلطة النصوص الدينية.

بينما أظهر التأويل الذي يفيد بأنه لا نشوز ولا ضرب في الإسلام، تفسير تقدمياً مبني 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 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 من الذكر والأنثى، وبالتالي اختلاف الوظيفة الاجتماعية لكل منهما. فبالتالي أقرّ 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 وتسلط 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 الدراسة تظهر لنا كيف استخدم المبحوثون والمبحوثات نصوصاً مقدسة أخرى تدعم مواقفهم الثقافية، وكيف يكون استخدامها مختلفاً وفقاً للموقف الثقافي للمبحوث\المبحوثة. فمثلاً عندما أشار البعض من المبحوثين والمبحوثات إلى تعريف الضرب بأنه مجرد إشارة أو تنبيه، فقد قام اثنان منهم (رجل وامرأة) بذكر أن الرسول الكريم قال "لا يكرمهن إلا كريم ولا يهينهن إلا لئيم". بينما أشار مبحوثون ومبحوثات آخرون\ات 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 مثلا.

وأخيراً جاءت مواقف معظم المبحوثين المبحوثات مؤيدةً لحق المرأة في الدفاع عن نفسها إذا تعرضت للضرب من قبل زوجها. وهذه النتيجة تعد تقدمية ومقرّه 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. أقول إن هذا الطرح تناسب كل التناسب والملائمة مع هذه الدراسة، والتي لم أتوقع فيها أن يتطرق أحد من المبحوثين إلى وجوب العودة إلى رصد وتتبع تاريخي للسنّة النبوية التي جاء فيها هذا النص القرآني. ولقد أضفى هذا تناسب ما يحتويه الشق الأول من الدراسة، مع إجابات المبحوثين والمبحوثات، وخصوصاً أن جميع المقابلات تم إجراؤها بعد الانتهاء من الشق الأول من الدراسة.

إن هذه النتائج والمواقف المختلفة للمبحوثين المبحوثات، والتأويلات الجديدة الواردة في نتائج هذه الدراسة، 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 قاصر لهذه الدرجة. وخصوصاً أن هنالك العديد من النصوص الإسلامية القرآنية الصريحة التي لم يعد معمولا 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،

والأخت. والتي لا تأخذ بالاجتهادات السابقة ولا المعاصرة، بل تمتاز بـــالجمود وإغـــلاق باب الاجتهاد فيها. بالإضافة إلى ذلك يقصى من المشـــاركة فـــي وضـــعها النســـويون والنسوييات الاسلاميون \ات أصحاب الاجتهادات التقدمية الداعمة للدين الإســـلامي مـــن جهة وللمرأة من جهة أخرى.

سابعا: استنتاجات عامة.

لقد أظهرت هذه الدراسة 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. والذي 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. والذي يؤكد ذلك التراجع هو ما حدث من تراجع في قيم النظام الأمومي أمام تقدم قيم النظام الأبوي، والذي 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 ايدولوجيا محافظة تدافع عن ملكية الرجل الخاصة وعن ميراثه من بعده لأبنائه، وقد انعكست هذه الايدولوجيا المحافظة على الدعوة الإسلامية وتشريعاتها الدينية.

فقد توصلت هذه الدراسة 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 مقرّة بالهيمنة الذكورية على النساء، والتي تتوافق مع الهيمنة الذكورية ومفاهيمها الاجتماعية التي مارستها طبقة التجار القريشيين، والتي كانت سائدة قبل قدوم الإسلام، بالأخص 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– والتي 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، والذي تمتعت فيه المرأة ببعض من الحريات والحقوق، والتي ربما تعود في جذورها إلى بقايا العهد الأمومي، والتي أدت إلى امتلاك النساء اليثربيات وعياً نسوياً بحقوقهن، والذي 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 المفكرون والمفكرات باتجاهين: أولاً، من ادعى أن الإسلام شكل قطيعة مع الماضي الجاهلي، لأنه قدّم تشريعات ألغت ما كان سائداً من ممارسات تجاه النساء في مجتمع ما قبل الإسلام. ثانياً: من ادعى بان الإسلام قد كرّس دونية المرأة، واقرّ بتشريعات مقصية للنساء، بعدما كانت المرأة تتمتع بالحرية والمكانة المتميزة في مجتمع ما قبل الإسلام.

وقد أشارت الدراسة 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 وتدل نتائج البحث الميداني

على مرونة النصوص الإسلامية القرآنية المقدسة، والتي تجعلها قابلة للتفسير السلفي الرجعي وقابلة أيضاً للتفسير التقدمي.

وبالنسبة لقضية ضرب الزوجات، فان وجود نص قرآني يشير إلى السماح للرجل بضرب زوجته في حالة معّينة، 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 احد المبحوثين.

المصادر والمراجع

الكتب بالعربية:

1. ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي. ***أحكام القرآن***. (دار الكتب العلمية: لا يوجد سنة نشر)ج1.
2. ابن كثير. ***تفسير ابن كثير***. (دمشق: دار الفكر). ج2.
3. أبو النجا، شيرين. ***الحجاب بين المحلي والعولمي هوية سياسية أم دينية***. (المغرب\ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).
4. أبو بكر، اميمة، وشيرين شكري. ***المرأة والجندر إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين***. (دمشق: دار الفكر، 2002).
5. أبو زيد، نصر حامد. ***نقد الخطاب الديني***. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003).
6. أحمد ليلى، ***المرأة الجنوسة في الإسلام. الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة***. ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999).
7. احمد، عوض محمد. ***موسوعة المرأة المسلمة***. (الأردن\عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع: 2000).
8. أمين، قاسم. ***تحرير المرأة***. (مصر: دار المعارف، 1970).

9. البنا جمال. ***مطلبا هو الحرية***. (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2000).

10. البنا، جمال. ***الحجاب***. (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2002).

11. تادرس، مارلين. ***نساء بلا قلوب رجال بلا قلوب، العنف ضد المرأة في مصر،*** تقرير حول العنف المنزلي في منطقة منشاة ناصر. (مصر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان،1997).

12. جابر، احمد. ***بيان من اجل المرأة الفلسطينية ضد العنف والتمييز***. (فلسطين\البيرة: مؤسسة لجان العمل الصحي، 2007).

13. جدعان، فهمي. ***خارجات عن السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية***. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

14. الجمل، إبراهيم محمد. ***منهاج شامل لحياة النساء في الدنيا والآخرة***. (بيروت: دار الجيل، 1997).

15. الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. **العنف الأسري في الأراضي الفلسطينية – دراسة تحليلية** . (فلسطين\ رام الله: 2006).

16. الحجاج، كاظم. ***المرأة والجنس بين الأساطير والأديان***. (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2001).

17. حسن، غسان عزير . ***ورقة بن نوفل: مبشر الرسول.*** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002).

18. حمدان، عبد المجيد. ***قراءة سياسية في العهدة المحمدية.*** الجزء الأول (فلسطين: لا يوجد مكان للنشر).

19. الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب. ***السيرة النبوية لابن هشام.*** (مؤسسة علوم القرآن: لا يوجد سنة نشر)، ج1.

20. الحوفي، أحمد محمد الحوفي. ***المرأة في الشعر الجاهلي.*** (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1980).

21. الحيدري، محمود إبراهيم. ***الضلع الأعوج، المرأة وهويتها الجنسية الضائعة.*** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2004).

22. الحيدري، محمود إبراهيم. ***النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب.*** (بيروت: دار الساقي، 2003) .

23. خليل، احمد خليل. ***المرأة العربية وقضايا التغيير، بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي.*** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1985).

24. دلو، برهان الدين. ***جزيرة العرب قبل الإسلام، التاريخ الاقتصادي. الاجتماعي. الثقافي. والسياسي.*** (بيروت: دار الفارابي، 2004، الطبعة الثانية).

25. رضوان، زينب. ***المرأة بين الموروث والتحديث.*** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب\ 2004).

26. 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 موائد مستديرة. (الدار البيضاء\المغرب: الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء،2003).

27. الزين، سميح عاطف. ***سلسلة غزوات الرسول\ غزوة الاحزاب.*** (لبنان: الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، 1988).

28. سالم، عبد العزيز. ***دراسات في تاريخ العرب- تاريخ العرب قبل الاسلام*** .(مصر: مؤسسة شباب الجامعة\\الإسكندرية، 1967).

29. السعداوي، نوال، هبة رؤوف عزت. ***المرأة والدين والأخلاق.*** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000).

30. سنيورة، رندة وريم عبد الهادي. ***العنف ضد المرأة ظاهرة عامة أم خاصة.*** (الرام\فلسطين: مؤسسة الحق،1994).

31. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار. ***أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن***. (مصر: دار الفكر، 1995م)، 9 أجزاء. الجزء الرابع.

32. صالح، أماني. ***نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية***. (القاهرة: جمعية المرأة الجديدة، 2000).

33. صبار، خديجة. ***الإسلام والمرأة***. (المغربالبنان: إفريقيا الشرق\ 1999).

34. الطبري. ***جامع البيان***. (طبع مصر: 1373) المجلد الخامس.

35. طه، عزمي وآخرون. ***الثقافة الإسلامية***. (فلسطين: منشورات جامعة القدس المفتوحة، 2010).

36. عبد الكريم، خليل. ***مجتمع يثرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي***. (القاهرة: سينا للنشر، 1997)، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي) ط2.

37. العسقلاني، أحمد بن حجر العسقلاني. ***فتح الباري شرح صحيح البخاري***. (دار الريان للتراث: 1407ه، 1986م) 13جزء، الجزء الرابع.

38. العقاد، عباس محمود. ***المرأة في القران***. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967).

39. العلان، مروان. ***موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري في فترة الإسلام المبكر***، أطروحة ماجستير تم مناقشتها في جامعة بيرزيت بإشراف د. محسن يوسف، عام 2008 (برنامج التاريخ العربي المعاصر) .

40. فهمي، منصور. ***أحوال المرأة في الإسلام***. ترجمة رفيدة مقدادي. (ألمانياالكولونيا: منشورات الجمل، 1997). كتب الكاتب بحثه عام 1913.

41. قرامي، آمال. ***الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية***. (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007).

42. المرنيسي فاطمة. ***الحريم السياسي النبي والنساء***. (دمشق: دار الحصاد، ط2، 1993).

43. المصري، إبراهيم. ***العنف ضد المرأة، دراسة تحليلية***. (فلسطينارام الله: جمعية المرأة العاملة، 2003).

44. مناع، هيثم. ***الإسلام وحقوق المرأة***، مبادرات فكرية 17. (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2004).

45. الموسوي، محمد صالح السيد عدنان. ***المرأة في الإسلام***. (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997).

46. النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. ***شرح النووي على مسلم***. (دار الخير: 1416ه، 1996م)، ج6،ج4.

47. النيسابوري، محمد بن عبد الله. ***المستدرك على الصحيحين***. (لبنانبيروت: دار المعرفة: 1998) الجزء 2 من 5 أجزاء.

الكتب بالانجليزية:

1. Asma Barlas**, Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretatations of the Quran** (Austhn: Universiy of Texas Press, 2002)
2. Betty Friedan,**Beyond Gender:The New Politics of Work and Family Baltimore**: John Hopkins University Press,1997.
3. Elizabeth Fernea**, In Search of Islamic Feminism** (N.y.: Doubleday,1999).
4. Heba Raouf Ezzat, **'Secoularism, 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).
5. Karam, Azah, .**Women, Islamisms, and the state: Contemporary.Feminisms in Egypt**, 1998.
6. Miriam Cooke, **Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature** (N.y.: Routledge, 2001).

دوريات وصحف بالعربية:

1. أبو مطر، أحمد، (2004). "**الأرقام تتكلم حول العنف ضد المرأة**"، نقلا عن على الرابط الالكتروني: **الحوار المتمدن**، العدد 860، 2004\06\10.

تاريخ دخول الموقع: 2010\5\22.

http://www.ahewar.org/debat/show.art

2. **الحوار المتمدن**، العدد 2561، 18\2\2009. سردار، احمد."**العبودية في الإسلام**"، نقلا عن الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع: 14\7\2011.

http://www.ahwar.org

3. **صحيفة الشرق الأوسط.** لندن: الأربعاء، 29\10\2008، العدد 10928، مقال بعنوان "**جدل بين علماء الأزهر حول فتوى تبيح للزوجة ضرب زوجها**".

4. **صحيفة القبس اليومية.** الكويت: الخميس، 4 يونيو، 10\2009، العدد 12937، فؤاد، ميسون. (2008). "**ضرب الزوجة لزوجها مباح ...ولا عزاء للرجال** ".

5. **صحيفة المصري اليوم.** القاهرة: الاثنين، 27\10\2008، مؤسسة المصري اليوم للصحافة والنشر.

6. **مجلة القاهرة**، العدد 127، يونيه، 1993.

7. **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.** الذوادي، محمود، " **قضايا النشوز والشـــقاق والطلاق في ضوء القرآن الكريم**".. الكويت\العدد السابع والثلاثون، ابريـــل 1999، ص185.

<u>مقالات ودراسات بالعربية من شبكة المعلومات:</u>

1. أبو مهادي، عادل." **في أسباب نزول آيتي الحجاب والجلباب**"، 16\5\2009 ، نقلا عن موقع الشبكة الوطنية الكويتية. الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع 14\7\2011.

http://www.nationalkuwait.com

2. حازم عبده، " ***المرأة والجنوسة في الإسلام*** **يثير أزمة جديدة في مصر الأزهر يوصي بمصادرة الكتاب وعصفور يدافع عنه**"، الموقع الالكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 3\5\2011.
http://www.hdrmut.net
3. الحسيني، أحمد. " **منصور فهمي نموذج لفساد الثقافة والعقيدة**"، في عام 2008\9\7، الموقع الالكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 8\7\20011.
http://www.shareah.com
4. حجي، إيمان، " **أفكار إصلاحية سبقت أوانها**"، باحثة متخصصة في الدراسات الإسلامية، دراسة بالألمانية، عام 2010م، ترجمة، عماد غانم، الموقع الالكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 5\6\2011.
http://www.dw-world.de/dw/article
5. دراسة بعنوان " **الشريعة الإسلامية**"، (مصر:سينا للنشر، 1992، الطبعة الثالثة)، الموقع الالكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 12\7\2011.
http://www.isonlyway.8m.com/6.htm
6. الرمادي، محمد. " **العنف ضد النساء** ". عام 2010 . الموقع الالكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 15\8\2010.
http://www.jablah.com/modules/news/article
7. زين الدين، أحمد. مقالة بعنوان " **أين الخطأ؟ لبرنارد لويس: الأجوبة العصابية**". كما جاءت في ملحق جريدة السفير الثقافي، الموقع الالكتروني:
تاريخ دخول الموقع: 3\10\2011.
http://www. Alawan.org

8. شحرور، محمد، " **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي– فقه المرأة، " الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس**"، عام2000، دراسة من 400صفحة، الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع: 14\7\2011.

. http://www.shahrour.org/

9. عاصي، أمين جمعة. "**في ظل العولمة الأمريكية " العنف في العالم ": اغتصاب، قتل، تدمير النفس، لجوء وتشرد، رعب ودمار**". عام 2008، الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع: 22\5\2010.

http://nesasy.org/content/view/ Syrian Women Observatory:: SWO

10. مستوفي، سليمان. " **فتوى سعودية تبيح للزوجة ضرب زوجها**". 30 تشرين أول، 2008، الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع: 2\6\2010.

http://drsjm.maktoobblog.com

10. المي، محمد." **الحداد وفكر الاختلاف، قراءة في وثائق مجهولة**"، تـــونس:أقـــواس، 1999. الموقع الالكتروني:

http://ar.wikipedia.org

دراسات بالانجليزية:

1. Alhaj, Yahia.(1999). "**Wife Abuse and Battering** In the West Bank and Gaza: Result of Two National Surveys". Ramallah\ Palestine, Bisan Center For Research and Development.

2. Khawaja,marwan and others, "**Attitudes of Men and Women Towards Wife Beating "**Findings From Palestinian Refugee Camps in Jordan, (J Fam Viol 2008) Springer Science.

أوراق عمل، مؤتمرات، تقارير:

1. البزري، دلال، " **النسوية الإسلامية**"، ورقة قدمت في ندوة بعنوان: " **تنمية العلـــوم الاجتماعية وإعادة التفكير في التنمية**". نظمها برنامج بحوث الشرق الأوسط. تونس في 15\ديسمبر 2006. نقلا عن الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع: 8\6\2011.

www: http:// islamismscope.org

2. **تقرير للأمم المتحدة حول نساء العالم 2000**، من الموقع الالكتروني:

تاريخ دخول الموقع: 17\8\2010.

UNIFEM – http://www.unifem.org/

3. **مؤتمر العنف في فلسطين، 2009**، المؤتمر الأول نحو إستراتيجية وطنية لمكافحة العنف ضد المرأة "أوراق عمل وتوصيات، (فلسطين: وزارة شؤون المرأة).

4. **المؤتمر الوطني اليمني الأول لمناهضة العنف ضـــد المـــرأة، 2004**، الشـــرجبي، عادل، ورقة بعنوان: "**العنف العائلي ضد المرأة، تحليل لعلاقات النوع الاجتماعي في المجال الخاص**".

5. سنيورة ، رنده. "**الحق في الحماية من العنف** "، تقريـــر حـــول وضـــعية المـــرأة الفلسطينية بالاستناد إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، (القدس، مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، 2001).

المواقع الالكترونية[596]:

1. موقع الرحاب الإسلامي، تاريخ دخول الموقع: 17\2\2011.
www.alara7b.info
2. موقع التنوع الإسلامي، تاريخ دخول الموقع 23\10\2011.
http://www.islamway.com
3. موقع الفقه الإسلامي، تاريخ دخول الموقع 23\10\2011.
http://www.islamfeqh.com
4. موقع نبي الإسلام، تاريخ دخول الموقع 2\8\2011.
www.islamprophet.ws
5. ملتقى حضرموت للحوار العربي، تاريخ دخول الموقع: 13\9\2011.
http://www.hdrmut.net
6. موقع دار الساقي، تاريخ دخول الموقع: 13\9\2011.
http://www.daralsaqi.com
7. الموقع الالكتروني، تاريخ دخول الموقع: 20\1\2011.
Http://www.ilelmoslema.com
8. الموقع الالكتروني، تاريخ دخول الموقع: 22\7\2011.
http://www.ibnamin.com/aya_hijab.htm
9. الموقع الالكتروني، تاريخ دخول الموقع: 20\6\2011.
http://www.ebnmaryam.com/Zaynab.htm

[596] . تم استخدام المواقع الالكترونية التالية، وتم توظيف معلومات منها داخل الاطروحة. ولكن هذه المواقع لم تظهر أسم مؤلف المعلومات المنشورة، ولم تضع عنواناً محدداً لهذه المعلومات. مع ذلك، قمت بالاستفادة من المعلومات التي نشرت على صفحاتها.

10. الموقع الالكتروني ملتقى أهل التفسير، تاريخ دخول الموقع: 2\7\2011.
http://tafsir.net/vb/showthread.php?t=26024

11.الموقع الالكتروني، تاريخ الدخول للموقع: 7\2\2011.
www.islamweb.net.

12. موقع القران الكريم للجميع، تاريخ دخول الموقع: 25\9\2011.
http://www.quran.islam4m.com/tafseer-66-3.html

13. ملتقى أهل الحديث، تاريخ دخول الموقع: 24\10\2011.
http://www.ahlalhdeeth.com

14. موقع العربية، تاريخ دخول الموقع: 13\9\2011:
http://www.alarabiya.net/writers

الملاحق

ملحق رقم (1):

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

ملحق رقم (2):

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

ملحق رقم (3):

المرأة بين الأنوثة والإنسانية في فكر جمال البنا

ملحق رقم (1):

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

أولاً: <u>الزواج عن طريق الوصي أو ولي المرأة، ويسمى أيضا بزواج البعولة الأحادي</u>[597]: والذي يتم بطلب الرجل الزواج من المرأة من وصيها ويقدم فيه مهراً ويعقد الزواج كما الزواج بعد الإسلام[598]. وهو الزواج الذي كان شائعا عند ظهور الإسلام[599].

ثانياً: <u>نكاح الرهط أو تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة:</u> 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 يسلّمون بقرارها[600]. ويضيف دلو انه "من الصعب في أكثر الحالات تعيين أو إثبات أبوة الأولاد، لذا نسبوا إلى الأمهات في الغالب"[601].

ثالثاً: <u>نكاح الاستبضاع</u> أو المشاركة، وهو الزواج أو النكاح الذي يطلب فيه الرجل من إحدى زوجاته، بقوله لها إذا انتهت أو تطهرت من طمثها، "أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه"[602]. 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

---

[597] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص203.

[598] . ليلى احمد، مصدر تم ذكره سابقا، ص 48. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقاً، ص233.

[599] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص203.

[600] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص24. مناع مصدر تم ذكره سابقاً، ص23. المرنيسي مصدر تم ذكره سابقاً، ص243. العلان، مصدر تم ذكره سابقاً، ص32.

[601] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص189.

[602] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص24. مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص23. المرنيسي مصدر تم ذكره سابقاً، ص234. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص191.

يتصف بالصحة والشجاعة وحسن النسب[603]. وأضاف دلو أن السبب كذلك في الاستبضاع هو حصول الأب على وريث له[604]. ويعود نسب الطفل في هذا الزواج إلى الزوج الذي قام بإرسال زوجته للاستبضاع، لأن الهدف هو تحسين النسل كما هو واضح، وقد أكد الباحثين أن النسب فيه للأب، (المرنيسي:1993، الحيدري: 2003، المناع: 2004، دلو:2004، العلان:2008).

رابعاً: <u>نكاح المتعة</u>[605]، 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"[606]. إلا أن المرنيسي تختلف مع الحيدري و تؤكد أن ربط الولد في الوالد غير هام في حالة زواج المتعة (لمؤقت)، خصوصاً عند القبائل الأمومية النسب، والتي يتم نسب الولد لأمه من زواج المتعة في هذه القبائل[607]. إذن نكاح المتعة قابل لأن يكون النسب فيه للأم في القبائل الأمومية وفقاً للمرنيسي، وللأب وفقاً لما أورده الحيدري، في القبائل ذات النسب الأبوي. أما برهان الدين دلو فقد رأى أن أولاد المتعة ينسبون إلى أمهاتهم في الغالب، لان من دوافع هذا الزواج تنقل الرجال وسفرهم في تجارتهم وحروبهم، وبالتالي ينسب الأبناء إلى الأم لابتعاد الأب عن الأم، والذي يؤدي إلى قطع الصلات بينهما[608].

---

[603] . الحيدري، مصدر تم ذكره سابقاً، ص233. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص192.

[604] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص192.

[605] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص52.مناع مصدر تم ذكره سابقاً، ص24، العلان مصدر تم ذكره سابقاً ، ص32. الحيدري مصدر تم ذكره سابقاً، ص233. المرنيسي مصدر تم ذكره سابقا، ص70 . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص189.

[606] . الحيدري ، مصدر تم ذكره سابقا، ص233.

[607]. المرنيسي، مصدر تم ذكره سابقا، ص70.

[608] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص190.

خامساً: <u>نكاح الذوّاق</u> [609]، وهو زواج يعقد دون شرط، ويحل أو ينتهي إذا شاء أحد الطرفين إنهاءه، أو عندما لا يجد أحدهما لذة في العلاقة الجنسية، إذ أورد دلّو في هذا الصدد "وقد روي عن أم خارجة أنها جامعت أكثر من أربعين رجلاً من عشرين قبيلة،...، فكان يأتيها الخاطب فيقول: خِطب، فتقول: نِكح"[610]. ويضيف العلان "وما هي إلا أيام حتى تتركه وتتزوج غيره، فقد كانت تتذوق الرجال" [611]ومن هنا جاء المثل: أسرع من نكاح أم خارجة[612]. فالمرأة في نكاح الذّواق كما الرجل، تطلق الرجل متى شاءت.

سادساً: <u>نكاح الصويحبات أو زواج البغايا أو صويحبات "الراية الحمراء"[613] او المشاركة[614]</u>: 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 ويستقرؤون ملامح الولد ويطابقونها مع ملامح الزبائن ويحكمون بالنسب للأب من هؤلاء الزبائن[615]. أما الحيدري فهو يرى أن بعض الرجال كانوا يتزوجون هؤلاء البغايا، لمشاركتهن الاكتساب من البغاء، ولم يورد شيئاً عن نسب الأولاد فيه[616]. أما دلو فهو يرى أن نكاح المشاركة أو

---

609 . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص54. العلان مصدر تم ذكره سابقاً، ص33. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص191.

610 . الزبيدي. ***تاج العروس***. 1\237. الميداني. ***مجمع الأمثال***. 1\306. كما جاء في:.دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص191.

611 . العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص33.

612 . الميداني، أحمد بن أحمد بن إبراهيم. ***معجم الأمثال***، تحقيق قصي الحسين، (طرابلس\ لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ج 1، ص306. كما جاء في : دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص191.

613 . الحيدري، ***النظام الأبوي***، مصدر تم ذكره سابقاً، ص234. مناع مصدر تم ذكره سابقاً ، ص24. العلان مصدر تم ذكره سابقاً، ص23. المرنيسي مصدر تم ذكره سابقاً، ص234.

614 . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص200.

615 . المرنيسي ، مصدر تم ذكره سابقا، ص234. يشير العلان في هذا الصدد والمناع كذلك إلى أن بعض المهاجرون المسلمون الفقراء الذين هاجروا من مكة إلى المدينة استأذنوا النبي محمد بالزواج من البغايا لأنهن أرخص مهراً، بالإضافة إلى رغبتهم في الاستفادة مما يكسبنه من البغاء، العلان نفس المصدر، ص23. والمناع نفس المصدر، ص35.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، آية3.

616 . الحيدري، مصدر تم ذكره سابقاً، ص 234.

الصويحبات "ليس زواجا حسب الأعراف والتقاليد الشائعة عند غالبية الجاهليين، وإنما هو سفاح (زنا)"[617].

سابعاً: نكاح البدل، وهو مبادلة الزوجات بين رجلين، ويقول فيه الرجل للرجل : "إنزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي"[618].

ثامناً: نكاح المقت (الضيزن[619])، والمقصود به "وراثة زوجة الأب للابن وتزوجها منه، أو زواج الأختين بنفس الوقت". وقد ورد ذكره في القران الكريم عبر النص القرآني : " **فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً**"، ولذلك سمي بالمقت[620].

تاسعاً: نكاح الخدن: ويعني، اتخاذ المرأة الغير متزوجة لعشيق تقيم معه علاقة جنسية في الخفية[621]. والذي ورد تحريمه في القرآن الكريم، في النص القرآني: "**وآتوهن أجورهن محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان**"، آية 25اسورة النساء.

عاشراً: نكاح المضامدة[622]، وهو علاقة جنسية تقع بين امرأة متزوجة وعشيق لها. وأورد البعض أن هذا النكاح كان منتشراً لدى نساء القبائل الفقيرة أيام القحط، مما يضطرهن إلى الذهاب إلى الأسواق العامة مثل سوق عكاظ في مدينة مكة، لمضامدة رجل ثري، عائدة إلى زوجها بالمال والطعام[623].

---

[617] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص200.

[618] . مناع. مصدر تم ذكره سابقاً ، ص24. الحيدري، مصدر تم ذكره سابقاً، ص234. دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص195.

[619] . "الضيزن" وفقا للحيدري، لقب أطلق على الوارث الذي يزاحم الموروث في زوجته، الحيدري، ***النظام العربي وإشكالية الجنس عند العرب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص233.

[620] . عبد الكريم، مصدر تم ذكره سابقا، ص47.

[621] . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص24. وعلي، جواد، ***المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام***. (بغداد: جامعة بغـداد، د،ت) لـم يذكر سنة النشر، ص 533. كما جاء في العلان، مصدر تم ذكره سابقا، ص24.

[622] . العلان مصدر تم ذكره سابقاً، ص25. دلو، مصدر تم ذكره سابقا،ص194.

[623] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص194.

إحدى عشر: نكاح الضغينة[624]، أو زواج السبي[625]: 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 لان " الجاهلي يعتقد بان السبية تلد له أولادا نجبا" ..." والزواج بالسبية شكل من الزواج الخارجي، كان مرغوبا فيه لدى العرب الجاهليين"[626].

اثنا عشر: نكاح الشغار[627]، 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 أن إذا طلق أحد الزوجين زوجته، على الآخر أن يطلق زوجته أيضاً، وإذا لم يرغب بذلك دفع لها مهراً[628].

ثلاث عشر: نكاح الإماء: وهو زواج الرجل من أمته التي يملكها ويعتبرها من متاعه، لا يعترف الأب بأبنائه من هذا النكاح ومن الممكن أن يبقيهم عبيدا لـــه، ومـــن الممكـــن أن يعتقهم ووالدتهم إذا أراد، وكان الرجال المالكين لا يرغبون ويبغضون حمل الأمة[629].

الرابع عشر: تعدد الزوجات بالنسبة للرجل[630]، وهو أحد افرازات تصاعد النظام الأبوي أمام تراجع النظام الأمومي، والذي اقترن بتصاعد الملكية الخاصة الفردية. وقد انتشر عند رجال الطبقة العليا في مجتمع مدينة مكة والطائف وغيرهم من امراء العرب الأغنياء.

---

[624] . مناع، مصدر تم ذكره سابقاً، ص25.

[625] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص197.

[626] . دلو، المصدر السابق، نفس الصفحة.

[627] . الصبار، مصدر تم ذكره سابقا، ص52. مناع، مصدر تم ذكره سابقا، ص25.

[628] . الحيدري، مصدر تم ذكره سابقاً، ص255. نقلاً عن الهندي، إحسان، موازنة لمكانة المرأة بين الجاهلية والإسلام، (بنغـــازي، 1989)، ص6.

[629] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص198. يطلق على ابن الأمة من الحر " هجينا". والأكثر وضاعة هم أبناء الإماء السود. وقـــد التحق بعضهم بالصعاليك.

[630] . دلو، مصدر تم ذكره سابقا، ص203.

ملحق رقم (2) تاريخ زواج النبـــي محمـــد(ص) مـــن زوجاتـــه، وغزواتـــه العسكرية:

التاريخ	الزوجات	الغزوات
15 ق.هـــ	خديجة بنت خويلد	---
3 ق.هـــ	سودة بنت زمعة	---
2 ق.هـــ	عائشة بنت أبي بكر[631]	---
2 هـــ	---	غزوة بدر، غزوة قينقاع وغزوة السويف[632].
3هـــ	حفصة بنت عمر بن الخطاب وزينب بنت خزيمة	وغزوة أحد.
4هـــ-	أم سلمه-هند بنت أمية ابنة عمة النبي	غزوة بني النضير.
5هـــ	زينب بنت جحش	غزوة ذات الرقاع، وغزوة الخندق، وغزوة بني قريظة.
6هـــ	جويرية بنت الحارث ولها 5 أولاد.	صلح الحديبية وسرايا عديدة.
7هـــ	ماريا القبطية (مسيحية)، وأم حبيبة، وصفية بن حيي أو صافيا (يهودية)، وميمونة بنت الحارث (يهودية).	عزوة خيبر
8هـــ-	---	غزوة مؤتة، فتح مكة، غزوة حنين.
9هـــ-	---	غزوة تبوك.
10هـــ-		حجة الوداع ووفاة النبي محمد(ص).[633]

[631] . (واختلفت المصادر في اعتبارها خطبة وأن الدخول تم في مكة في السنة 2.هـــ).

[632] . فرض صوم رمضان، وفرض الزكاة.

[633] . تم استخدام هذا الجدول من المواقع:

- ويكبيديا الموسوعة الحرة- أمهات المؤمنين http://llar.wikipedia.org
- وأيضاً كتاب إنارة الدجى في مغازي خير الورى للعلامة حسن بن محمد مشاط المكي.
- منظومة للعلامه أحمد البدوي المجلس الشنقطي نقلاً عن الموقع الإلكتروني: تاريخ دخول الموقع، 20\1\2011.
- http:ilelmoslema.com/vb/showthread.php

ملحق رقم (3)

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**"[634]. 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 أن النبي محمد(ص) "أمر من كتب شيئاً أن يمحوه"[635]، 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"[636]. ولكن البنا لا ينقطع تماماً عن ذكر السنة النبوية بل يستخدم أحاديث نبوية في تفسيراته للقرآن ولكنه يدعي استخدام السنة النبوية مادامت صالحة. أي أنها تطبق ما ظلت صالحة للتطبيق في المجتمع، بناءً وتأكيداً على قول النبي محمد(ص) "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[637]. 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 الانترنت وفي قراءات عديدة مثل ما قدمه هيثم المناع عنه، وكمثال على ذلك تعرف الموسوعة الحرة ويكبيديا جمال البنا، بأنه من دعاة المساواة بين الجنسين.

---

[634] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص79.

[635] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص75، بالفعل وقد أمر النبي محمد بذلك حتى لا يختلط القرآن بالسنة المنقولة عنه.

[636] . البنا، نفس الصفحة، ص75.

[637] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص76.

ولكن عند تفحص ما قدمه البنا، وجدت أن البنا يؤمن بالمساواة التامة في معظم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كحق المرأة في تبـؤ أي منصـب سياسـي، بالإضافة إلى مساواتها بالرجل في مؤسسة الزواج، ولكنه يميز بين الرجل والمرأة فـي طبيعة دور كل منهما وفقاً للفطرة التي خلقوا عليها، فهو يولي أهمية كبيرة لدور المـرأة الأمومي، إذ يقول "فنحن نؤمن أن عملية تربية الطفل هي أسمى مهمة للمـرأة"[638]، يـل يقدس هذه المهة، التي يعتبرها أمومية تخص المرأة وحدها فقط، متحدثاً بذلك عن أهميـة رعاية الأم لطفلها وأهمية إرضاعها له، وقيامها بتربيته، وزرع الأخلاق الحميدة فيه. ومن خلال هذا ألاحظ أن البنا يميز ما بين الرجل والمرأة في عملية تنشئة الأطفال، والتي 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 الاتجـاه "ويجـب أن تضحي في هذا بأي عمل آخر لأنه لا عمل أقدس من هذا، ولا شخص آخـر غيـر الأم يمكن أن يقوم به القيام الأمثل"[639].

والبنا لا يرفض عمل المرأة بل يطالب بخروج المرأة للعمل، ويرى أهمية كبيـرة 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 فـي حياة الطفل. إذ يقول البنا "إن المرأة المتعدد الأبعاد، التي تكون حيناً أنثى، وحيناً أماً هي أولاً إنسان شأنها في ذلك شأن الرجل تماماً، ويفترض أن تنال كافة الحقوق الإنسانية، ولا يجوز الاقتئات 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 الوضـع

---

[638] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص214.

[639] . البنا، مصدر تم ذكره سابقا، ص201.

أحرى أن يجعل المجتمع ينظر إليها بعين التقرير والإكبار والاحترام، وأن يقدم إليها التسهيلات التي تمكنها من القيام بمهماتها المتعددة"[640].

بالإضافة 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 كأنثى "بحيث يكون التركيز على التحريض والخدمات والمساعدة، وإن لم يخل من التدريب الخفيف"[641].

وللإجابة على السؤال الذي طرحته في بداية هذا التحليل: وهو ماذا كان جمال البنا صنف المرأة كأنثى وليس إنسان أم لا؟. أنا أجد أن البنا صنف المرأة كأنثى، 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 القوامه 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 والتحقير"[642]. إذ يشير كذلك إلى أن أنوثة المرأة ترتبط بصفتي الجمال والحنان، والتي ميزت بهما بالمرأة عن الرجل"[643].

إذن البنا لا يدعي المساواة التامة بين الجنسين كما صنفته الأدبيات، مثل هيثم مناع، ولا كما صنفته المواقع مثل الموسوعية 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 كأنثى كونها تقوم بالدور الإنجابي الذي لا يلقي إنسانيتها بل يؤكد البنا على تكريمها بناءً على هذا الدور، فقد صنف البنا المرأة كأنثى لكن من وجهة نظر تقدميّة، لا تعني عزلها والنظر إليها على أنها

---

[640] . البنا جمال، ***مطلبا هو الحرية*** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2000)، نقلاً عن موقع موقع جمال البنا الإلكتروني الذي يعرض فيه بعضاً لكتبه، كنسخ الكترونية:

http://www.islamiccall.org

[641] . البنا، ***الحجاب***، مصدر تم ذكره سابقاً، ص210-211.

[642] . البنا، ***الحجاب***، مصدر تم ذكره سابقاً، ص9.

[643] . البنا، ***الحجاب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص212.

مصدر للفتنة، بل هو ينظر إليها كمصدر للقوة المجتمعية، مطالبـاً بحريتهـا الشخصـية والاختلاط وخروجها للعمل المجتمعي ويرفض غطاء الشعر والحجاب بمفهومـه حـول عزل النساء، ويرفض قطعاً التعامل مع المرأة كمصدر للعودة أو للفتنة، مشيراً إلـى أن هذين اللفظين لم يردا بالقرآن بمعنى الاشتهاء الجنسي، بل يرى أن النص القرآني امتـدح 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 لقومٍ يعلمون**" الأعراف، آية 32.[644]

أخيراً يقدم البنا فهماً للمساواة والعدالة الاجتماعية بين الجنسين قائم على الاجتهـاد في تفسير القرآن وفق رؤية معاصرة.

[644] . البنا، ***الحجاب***، مصدر تم ذكره سابقا، ص212.