

الجنـدر والإسلام والحجاب في أعمال ليلى أحمد:

القراءات والمناهج

ريتا فرج*

شغلت القضايا والإشكاليات المعاصرة المعنية بالجنـدر (Gender) والديانات التوحيدية، موقعاً مهماً عند الحركات النسوية والمتخصصين والمتخصصات في تحليل أحوال النساء وأدوارهن في المنظومة الدينية. تطورت الإصدارات، كمّاً ونوعاً، في هذا الحقل المعرفي، فبرزت فرضيات وخلاصات جديدة اتخذ -بعضها - مسارين: الأول: اعتبر أن الأبوية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام أقصت المرأة عن تاريخ المقدس وجعلتها في الهامش، بعد أن كانت في المركز والمتن قبل التوحيد؛ والثاني: أن تأويل النص الديني إستناداً إلى المناهج الحديثة، بإمكانه تحقيق المساواة بين الجنسين التي عطلتها الغلبة البطريركية أو القراءة الذكورية¹.

ظهرت النقاشات العلمية الجادة حول المسلمات ومواقعهن في الدين، بشكل متأخر، إذا ما قورنت باليهودية والمسيحية؛ مع إدراكنا أن الوعي المعرفي النسوي الإسلامي²، سبق حركة الإنتاج البحثي والأكاديمي. يمكن

* باحثة لبنانية في علم الاجتماع والإسلاميات المعاصرة.

¹ من المهم الإشارة إلى أن الإبراهيميات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، تختلف رؤيتها الدينية تجاه النساء، فالنص التوراتي ينبني على بنى نصية/ أبوية صارمة، وتصارع النسوية اليهودية من أجل الحد من الطابع النصي البطريركي في مجالات مختلفة، وفي المسيحية فإن الأبوية الدينية أكثر رسوخاً في مواقف بولس الرسول من المرأة، على النقيض التام من إعلاء السيد المسيح للنساء، أما في الإسلام فتكشف الكثير من الآيات عن المساواة، وترى المشتغلات في النسوية الإسلامية أن القرآن لا يقيم تمييزاً أنطولوجياً بين الرجل والمرأة، فهو يمكن أن يُحيل على وظائف لكنه لا يؤسس لتراتبية ماهوية بين الجنسين. نرى أن اليهودية لا سيما على مستوى الشريعة أثرت في آباء الكنيسة والشريعة الإسلامية، وتبعاً لذلك نميز بين النص وتفسيره، مع إدراكنا أنه من الصعب -أحياناً كثيرة- تحريره من طابعه المعادي للنساء، إذا كانت الطبقات الأبوية أصيلة فيه.

² نفترض أن الوعي المعرفي النسوي للمسلمات يعود إلى حقبة الإسلام المبكر، يتضح ذلك من خلال جدلية العلاقة بين النص المقدس والتاريخ، حيث كان للمرأة فيه موقعٌ وفعلٌ تفسيريٌّ وتأويليٌّ، بدءاً بالسؤال التاريخي التشيبي الذي أطلقته أم سلمة زوجة محمد: "ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟" فأنزل الله آيته، التي تلاها الرسول في الجامع لأنّ المؤمنين والمؤمنات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والخافطين فُروجهُ والخافطات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً (سورة الأحزاب/ الآية 35). تعد عائشة التي جمعت إلى جانب نقل الأحاديث وحفظ القرآن وتفسيره، من المنتسبات إلى مدرسة الرأي، فهي لم تبادر بالأخذ من كل ما ينقل لمجرد أنه مروي ومنقول، ويدرجها التراجمة في طبقات الفقهاء. ما نسعى إلى قوله هنا أن الوعي النسوي بالنص الديني ومساءلته ودور النساء فيه لا يعود إلى التاريخ الحديث والمعاصر، فقد سجل أسبقيات تاريخية؛ وإن انقطع أحياناً عن مساره.

اعتبار عالمة الأمريكية نابيا أبوت (Nabia Abbott) (1897-1981) -المولودة في ماردين إبان السلطنة العثمانية- أول من قدمت الدراسات العلمية الحديثة³ حول الجندر والإسلام، فنشرت كتباً عدة في اللغة الإنجليزية أبرزها اثنان: (Aishah: The Beloved of Mohammed) "عائشة حبيبة محمد" الصادر عام 1942 - لم ينقل بعد إلى العربية- (Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid) (1946) "ملكتان من بغداد: الأم والزوجة في حريم الرشيد"⁴. على مستوى تأويل النص الديني وحق النساء في الاجتهاد، كانت اللبنانية نظيرة زين الدين (1908-1976) السبّاقة في التاريخ المعاصر في الدعوة هذه؛ إذ سبقت المطالب التي ترفعها المنضويات في الحركة النسوية الإسلامية التي من بين رائداتها: آمنة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن، فهي أول امرأة قدمت تفسيراً منهجياً نسائياً للقرآن (في المدى التاريخي الطويل)؛ وأكدت المساواة القرآنية بين الذكر والأنثى، فدرست هذه القضية الحيوية مشروعاً فكرياً في كتابها "السفور والحجاب"⁵ الذي أثار حين صدوره عام 1928 ردود فعل سلبية من قبل رجال دين بسبب ما تضمنه، فوضعت "الفتاة والشيخوخة" رداً على مهاجمي كتابها الأول، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى الغلاييني صاحب "تظلمات في كتاب السفور والحجاب". يسجل أن عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرينسي (1940-2015)⁶ من الرائدات العربيات في زعزعة الصورة المستقرة عن النساء في العقل الإسلامي الجمعي؛ تميز مشروعها الفكري/ البحثي بالمنهجية الدقيقة في إبراز "الأنثوي المغمور" في التاريخ والمصادر والتراث والذاكرات.

³ - من المفيد التوضيح هنا أن كتابة تاريخ المرأة في الإسلام (التراجم والسير) التي بدأت مع الأدبية والشاعرة اللبنانية زينب فواز (1844-1914) صاحبة "الر المنثور في طبقات ربات الخدور"؛ تختلف عن الدراسات الحديثة، التي استخدمت مناهج العلوم الاجتماعية والنقد لفهم النصوص وتفسيرها، لذا رأينا أن أبوت هي أول من افتتح الدراسات العلمية النقدية حول الإسلام والجندر/ الجنوسة.

⁴ - عرّب الكتاب تحت هذا العنوان: المرأة والسياسة في الإسلام مع دراسة نموذجين من العصر العباسي: الخيزران أم الرشيد وزبيدة زوجته، ترجمة وتحقيق: عمر أبو نصر، طبعة دار ومكتبة بيبليون، جبيل - لبنان، 2009.

⁵ - انظر: زين الدين، نظيرة: السفور والحجاب، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي، دار المدى، دمشق، الطبعة الثانية، 1998. انظر أيضاً: الجوهري، عائدة: رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة، العربية بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

⁶ - أصدرت المرينسي عام 1982 كتاباً بالفرنسية حمل عنوان (La Femme dans l'inconscient Musulman) "المرأة في اللاوعي المسلم" -لم ينقل بعد إلى العربية- وقّعته باسم مستعار هو "فتنة آية صباح". حملت خلاصات العمل التراث وزر تهميش المرأة، كنتيجة لنظام عبادي يقضي بخضوع الرجل للخالق والمرأة للرجل. وتكشف المرينسي النقاب عن تنوع الخطاب الفقهي، مقارنة بالخطاب الأيروسي السائد في القرن السادس عشر مع ما سمته الخطاب الأرثوذكسي الممثل بالنصوص الأصلية وبعض النصوص الفقهية المتشددة.

شكلت كتابات الأكاديمية والباحثة المصرية الأمريكية ليلي أحمد علامة فارقة في الدراسات النسوية. يعد *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (1992) **"المرأة والجنوسة⁷ في الإسلام: الجذور التاريخية لنقاش حديث"**⁸ من أهم أعمالها، فهو الكتاب الذي حددت فيه رؤيتها وأدواتها المنهجية في دراسة التحولات التي أدخلها الإسلام على العلاقات بين الجنسين وتأكيد النظام الأبوي، وقد سبقته بنشر دراسات متسقة معرفياً، خصوصاً أوضاع المرأة في الإسلام المبكر إبان الدعوة المحمدية، نذكر منها: *Women and the Advent of Islam* (1986)⁹ **"المرأة ومجيء الإسلام"**، ونفترض أن هذه الدراسة شكلت الحقل أو الطبقة المعرفية الأولى التي انطلقت منها، الأستاذة في "كلية اللاهوت

⁷ - ثمة اختلاف بين الترجمات العربية في ما يتعلق بمصطلح (*Gender*) فالبعض ينقله كما هو "الجندر" والبعض الآخر يترجمه بـ"الجنوسة" وهناك أيضاً "النوع الاجتماعي" و"الهوية الجنسية" الذي نحتة الكاتب المصري جابر عصفور. هذه التعددية الترجيمية للكثير من المصطلحات الغربية على "صلة بسياق معرفي وفكري أوسع يمكن تأطيره في إطار من موضوع "النظرية المهاجرة" أو "المرتحلة" أو "المسافرة" أو "النازحة" (*Traveling Theory*) تبعاً لـ"صراع الترجمات". وهو الموضوع الذي كان إدوارد سعيد نفسه قد خصّه بمقال شهير، حمل العنوان نفسه، ونشره أول مرة عام 1982 وبعد ذلك ضمّه إلى مقالات "العالم والنص والناقد" الذي ظهر في العام نفسه. ولكي ترقى النظرية إلى مصاف النظرية المهاجرة لا بدّ من أن تخضع لدروس تجربة الثقافة المتقبّلة للنظرية، وبخاصّة من ناحية ما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (Pierre Bourdieu) بـ"عمليات الانتقاء والتبنيّة" ونزع الطابع القومي عن النصوص". انظر: بن الوليد، يحيى، **"الجندر في المقاربة النسوية العربية المعاصرة: نقاط انطلاق وخطوط تطوّر"**، معهد العالم للدراسات، 19 أغسطس (آب) 2016، على الرابط التالي:

<http://alaalam.org/ar/society-and-culture-ar/item/369-587190816>

اعتمدنا في هذه الدراسة على مصطلح "الجندر" لأنه الأكثر تداولاً والأقرب إلى الفهم لدى المشتغلين في هذا الحقل. قد يلاحظ القارئ ورود مصطلح "الجنوسة" في مواقع عدة داخل النص، وقد أبقينا عليه كونه استند إلى اقتباسات من نصوص ومراجع، كما أن الكتاب الأساسي للأكاديمية ليلي أحمد المترجم إلى العربية اعتمد مصطلح "الجنوسة".

⁸ - نقل إلى لغة الضاد تحت هذا العنوان: **المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**، ترجمة: منى إبراهيم، هالة كمال، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، (303 صفحات). سنعتمد في دراستنا على النص المترجم.

⁹ - Ahmed, Leila, **"Women and the Advent of Islam"**, The University of Chicago Press, Vol.

11, No. 4 (Summer, 1986), pp. 665-691.

نشير إلى دراسات أخرى لها في هذا المجال في حقبة الإسلام المبكر:

"The Women of Islam". Transition 83 (2000) (78-97).

"Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, edited by KEDDIE NIKKI R. and Baron Beth, 58-73. Yale University Press, 1991.

في جامعة هارفرد (Harvard Divinity School)، في التأسيس لكتابها المذكور أعلاه، كما أن الدراسة التي نشرتها في مجلة (Feminist Studies) الأمريكية عام 1982 المعنونة: (Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem) "المركزية العرقية الغربية وتصورات الحريم"¹⁰ -بالإضافة إلى مساهمات أخرى- أسست لنقاشها المنهجي للدراسات الاستشراقية والغربية المعاصرة، التي تناولت المسلمات، لا سيما "الحجاب" الذي أفردت له كتاباً صدر في الإنجليزية عام 2011 (A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America)¹¹ "ثورة هادئة: عودة الحجاب من الشرق الأوسط إلى أميركا"، لم يتم تعريبه إلى الآن.

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم قراءة تحليلية ونقدية لأبرز طروحات ليلي أحمد¹² حول الدور الذي اضطلع به الإسلام في تحديد المواقع الجديدة للنساء في نظام السلطة والجنس؛ والسجلات الدائرة حول الحجاب في

¹⁰– Ahmed, Leila, "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem." *Feminist Studies* 8.3 (Autumn, 1982): 521–534.

¹¹– Ahmed, Leila, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven. Yale University Press (2011) (360 pages).

نشرت دراسة حول الحجاب عام 2005:

"The Veil Debate Again: A View from America in the Early Twenty-first Century". On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era. Ed. Fereshteh Nourae-Simone. New York: Feminist Press at the City University of New York, 2005.

¹² – ولدت ليلي أحمد عام 1940 في القاهرة، حيث كان والدها ينتمي إلى الطبقة المتوسطة في مصر، أما والدتها فكانت من الطبقة العليا التركية. تشكلت طفولتها ما بين القيم المصرية الإسلامية والاتجاهات الليبرالية الأرستقراطية التي وُجدت في الدولة المصرية آنذاك. حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة كامبريدج في الستينيات، وانتقلت إلى الولايات المتحدة لتقوم بالتدريس والكتابة. وهناك تقلدت منصب أستاذة الدراسات النسائية والدراسات الشرقية المتقاربة في جامعة ماساتشوستس في أمهرست (University of Massachusetts Amherst) عام 1981. أصبحت أستاذة في الدراسات النسائية والعلوم الدينية كلية اللاهوت في جامعة هارفرد عام 1999 حيث تقوم بالتدريس فيها حتى اليوم. نشرت سيرتها الذاتية (A Border Passage: From Cairo to America) "ممر الحدود: من القاهرة إلى أميركا" عام 1999؛ مزجت فيها بين مسيرتها العائلية والأكاديمية في الوطن والغرب، وانطباعاتها الثقافية ومواقفها السياسية عن مصر، لا سيما إبان الفترة الناصرية. انظر:

A Border Passage: From Cairo to America, Farrar, Straus and Giroux, 1999, (307 pages).

نحيل هنا على قراءة نقدية لمذكراتها:

الأدبيات الاستشراقية والغربية المعاصرة، مع إبراز تعددية المناهج التي اعتمدت عليها. تأتي الدراسة في محورين أساسيين: أولاً: المرأة في تاريخ الإسلام من الحقبة المبكرة إلى العصر العباسي؛ ثانياً: الحجاب في الإسلام: الصراع والاستيهامات الاستعمارية.

أولاً: المرأة في الإسلام من الحقبة المبكرة إلى العصر العباسي

1. في المنهج

يُدرج بعض الدارسين ليلي أحمد في "النسوية الإسلامية" (Islamic feminism)¹³ نظراً لاشتغالها على حقل الإسلام والجندر، غير أن القراءة الواعية لأطروحاتها والإشكاليات التي أثارها، تبرهن على الخطأ المنهجي

Aouadi, Leila, "The Politics of Location and Sexuality in Leila Ahmed's and Nawal El Saadawi's Life Narratives", International Studies Interdisciplinary Political and Cultural Journal, Vol. 16, No. 1/2014.

نشرت أحمد إلى جانب كتبها الثلاثة الأساسية دراسات ومقالات نذكر منها:

- **Feminism and Feminist Movements in the Middle East, a Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen**" Women's Studies International Forum, Volume 5, Issue 2, 1982, Pages 153–168.
- **"Feminism and Cross–Cultural Inquiry: The terms of discourse in Islam"** In Coming to Terms: Feminism, Theory and Politics. Ed. Elizabeth Weed. New York: Routledge, 1989, 143–151.
- **"The Discourse of the Veil"** in: Postcolonialisms An Anthology of Cultural Theory and Criticism ed. Gaurav Desai and Supriya Nair. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005, 315–338.
- **"Women in the rise of Islam."** The new Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity: A Reader. Ed. Mehran Kamrava. Berkeley, CA: University of California Press, 2006. 177–200.

¹³ - لن ندخل في الظروف والعوامل المؤدية إلى نشأة هذا المصطلح ومناهجه والمنشآت فيه من النسويات، لكننا نشير إلى أن الاعتراضات المرافقة لنشأته تمثلت في رفض النسويات العلمانيات للمزج بين الإسلام والنسوية لاختلاف السجلين، للمزيد نحيل على: قرامي، آمال، "النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجية نسائية لنيل الحقوق"، في: النسوية العربية: رؤية نقدية، مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص32 وما بعدها.

الكبير الذي وقع به باحثون/ باحثات، بعدها إحدى المنصويات في هذه الحركة. لم تسع أحمد في كتابها الأساسي "المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة"¹⁴ إلى تبرئة "الإسلام الأبوي" من مقولة اضطهاد النساء، إذ عملت على إظهار المؤثرات التي تركها الدين الجديد في محيطه التاريخي على المرأة، وأنه ساعد على توطيد النظام البطريكي¹⁵ في زمن عرفت فيه مناطق في شبه الجزيرة العربية وجوداً وآثاراً للنظام الأمومي.

استخدمت أحمد مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، لا سيما المنهج التاريخي والنقدي في دراسة مواقع النساء في الإسلام تحديداً في حقبة الإسلام المبكر، سواء في كتابها الأساسي أو الدراسات الأخرى، وهي لم تطالب بأسلمة مصطلحات تستعار من الفكر النسوي الغربي كـ"أسلمة التمكين" و"أسلمة الجندر" و"جهاد الجندر"، كما فعلت رائدات النسوية الإسلامية، أمثال: آمنة ودود، ورفعت حسن، وعزيزة الهبري، وغيرهن، ولا تدعو إلى "إسلام نسوي"، بل إنها تعمل على ثلاثة موضوعات أساسية: الأول: وضع جذور النظام الأبوي والسلطة المتحيزة ضد النساء في الإسلام داخل الثقافات السائدة في المنطقة ومحيط شبه الجزيرة العربية، إبان الدعوة المحمدية، في بلاد الرافدين وفي الثقافتين الهيلينية والمسيحية؛ الثاني: تغيير الإسلام لأسس العلاقة بين الجنسين (الزواج، الطلاق، الميراث، الحجاب، العلاقات الجنسية، تعدد الزوجات) من خلال تحويل حقوق المرأة الجنسانية وأبنائها من سياق المرأة وقبيلتها إلى مجال الرجل¹⁶؛ الثالث وهو الأهم: التمييز بين صوتين مميزين في إطار الإسلام وصورتين متنافرتين ومتنافستين من حيث الجندر: القواعد أو الرؤية البراغمية الفقهية/ الأبوية والرؤية الأخلاقية الصوفية.

¹⁴ - نعتد على النص المترجم إلى العربية.

¹⁵ - خلصت باحثات في الدراسات النسوية والاجتماعية إلى أن النظام الأبوي/ البطريكي تأسس مع نشوء المجتمعات الحضرية ونشأة نظام الدولة - المدينة، فالأدلة التاريخية الأثرية تشير إلى علو مكانة النساء في المراحل التاريخية السابقة، وتشير الاكتشافات الأثرية إلى قيام ثقافات الشرق الأوسط بتقديس الإلهة - الأم في العصر الحجري الحديث وحتى بدايات الألفية الثانية قبل الميلاد في بعض المناطق. من أهم النظريات المطروحة ضمن هذا التفسير ما تقدمه المؤرخة النمساوية الأميركية جيردا ليرنر (Gerda Lerner) (1920-2013) صاحبة (The Creation of Patriarchy) حيث رأت أن أهمية زيادة السكان وتوفير القوى العاملة في المجتمعات الأولى، أدت إلى سرقة النساء اللاتي كانت جنسانيتهن وقدراتهن الإنجابية هي مصدر الملكية الأول الذي تنافست عليه القبائل، ومن هنا نشأت الثقافات المحاربة المساندة لقيم السيادة الذكورية. انظر: أحمد، ليلى، المرأة والجنوسة في الإسلام، مرجع سابق، ص 16. انظر:

Lerner, Gerda, **The Creation of Patriarchy**, Oxford University Press, first published 1986, (318 pages).

¹⁶ - أحمد، ليلى، المرأة والجنوسة في الإسلام، مرجع سابق، ص 67.

اعتمدت أحمد على المناهج النقدية: التحليل التاريخي والتفكيك ونقد المصادر. كتبت "المرأة والجنوسة في الإسلام" في مدار الكتابة النقدية النسوية؛ واستعانت بأدوات النسوية ما بعد الكولونيالية في دراستها للحجاب والرؤية الاستشراقية والغربية المعاصرة تجاه النساء في الإسلام، والتي سندرسها في المحور الثاني من الدراسة.

2. الإسلام والنساء: الخطابات والتغيرات المؤسّسة

استعارت أحمد مصطلح "الجنس" من حقل المصطلحات الغربية، الناشئ مع التطور اللافت الذي طرأ على حقل الدراسات الاجتماعية والإنسانية؛ خلال بلوغ الموجة النسوية الثانية أوجها. "فبحلول سبعينيات القرن العشرين، نجحت عالمة الاجتماع البريطانية آن أوكلي (Ann Oakley) في إدخال مصطلح (Gender) للمرة الأولى في حقل الدراسات الاجتماعية في دراستها الشهيرة المعنونة: (Sex, Gender and Society)¹⁷. أرادت أوكلي أن تستخدم كلمة (Gender) مُعادلاً موضوعياً (...) لاصطلاح (Sex) بوصفه تحديداً بيولوجياً في سياق العلوم الطبيعية. ومن ثم فإن "الجنس / Gender" تُعنى ببحث مكانة الرجل والمرأة ودورهما في المجتمع، بصرف النظر عن الاختلافات البيولوجية بينهما. أو بعبارة أخرى: تتعلق الجنوسة [الجنس] بدراسة السلوك الاجتماعي للرجل والمرأة من منطلق الكينونة الإنسانية؛ ودراسة سلوك النساء وتصرفاتهن وفق الضوابط الاجتماعية في سياق مجتمع ما، فضلاً عن الأفكار النمطية التي تحظى بالقبول العام في المجتمع، مراعية ومستوعبةً الأنوثة بوصفها عنصراً أولياً، وفي الوقت ذاته تُعنى الجنوسة [الجنس] بدراسة الكيفية التي يمارس بها الرجل دوره الاجتماعي، المُعرّف والقائم بدوره على رموز نمطية مجتمعية ذات أبعاد أخرى، تأخذ بعين الاعتبار الذكورة عنصراً أولياً، أي إنه يمكن القول: إن المنظور الجنوسي [الجنس] في التحليل الأخير، ليس سوى تحليل للانعكاس الاجتماعي الحضاري لظاهرة بيولوجية بحتة. سرعان ما اعتمد المصطلح من قبل الباحثات النسويات اللاتي أردن نفي الحتمية البيولوجية. ومن ثم تقاطعت النسوية مع الاستشراق الحديث، فاستلهمته بدلالاته، وكانت الجنوسة [الجنس] في السياق الإسلامي موضوعاً لدراسات بعض الناشطات

¹⁷– Oakley, Ann (1993) [1972]. *Sex, gender and society*. Alder shot: Arena, published in association with New Society.

النسويات أمثال: جوديت توكر (Judith E. Tucker)¹⁸، وباربرا ستواسر (Barbara Stowasser)¹⁹ (...) كما أصبح موضوعاً للباحثات النسويات المشرقيات أمثال: ليلي أحمد وفاطمة المرنيسي²⁰.

تقدم أحمد قراءة تاريخية مبنية على **المنهج النقدي** في تفسيرها للتحويلات الاجتماعية والثقافية التي أدخلها الإسلام على العلاقات بين الجنسين، متأثراً بثقافات بلاد ما بين النهرين والحضارة الفارسية والديانات السابقة عليه: الزرادشتية واليهودية والمسيحية. ترى أن تبادل الممارسات بين الثقافات المختلفة؛ من ضمنها نظام "الحريم" وعزل النساء، أثر في الإسلام وفي التأسيس للحجاب والحريم الإسلاميين: "شهدت القرون الأولى للمسيحية تحول مفهوم عزل النساء -وهو ما كان يتحقق معمارياً من خلال إنشاء مبانٍ أو مناطق خاصة بسكنى النساء فحسب، يحرسها الغلمان- وكذلك مفاهيم الحجاب واحتجاب النساء لتصبح من أبرز معالم حياة الطبقة العليا في كل من بلاد فارس والعراق ومنطقة الشرق الأوسط²¹ البحر متوسطية. وقد كانت هذه المواقف والممارسات تجاه المرأة قائمة في السواحل الشمالية للبحر المتوسط -في المجتمع البيزنطي على سبيل المثال- بالقدر نفسه الموجود في السواحل الجنوبية. وإذا كانت تلك الممارسات قد انتشرت في العصور المسيحية الأولى، فإنها لم تتبع فقط من بلاد فارس. وإنما تبدو كما لو كانت تعبر عن توافق بين المواقف والممارسات المتشابهة التي ولدت داخل الثقافات الأبوية المتنوعة في المنطقة. فقد ساهمت كل ثقافة من ثقافات المنطقة في إيجاد الممارسات التي تتحكم في النساء وتحجمنهن، كما قامت بالاستعانة بممارسات المناطق المجاورة والخاصة بالسلطة الإنجابية، بما في ذلك ثقافة بلاد الرافدين والثقافة الفارسية والهيلينية والمسيحية ثم الإسلامية²².

¹⁸ - نحيل على كتابها: **نساء مصر في القرن التاسع عشر**، ترجمة: هالة كمال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008. نشرت توكر، أستاذة التاريخ في جامعة جورجيتاون كتاب (Women, Family, and Gender in Islamic Law) عام 2008.

¹⁹ - مديرة مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورجيتاون.

²⁰ - العدوي، أحمد عبد المنعم، "تقاطعات النسوية والاستشراق، قراءة تاريخ المجتمعات الإسلامية قبل الحداثة من منظور جنوسي: إشكالات منهجية ورؤى نقدية"، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد (3/26) العدد (103) ربيع 2018، ص 298-299.

²¹ - استخدمت ليلي أحمد كثيراً مصطلح الشرق الأوسط في كتابها، وهو مصطلح جديد ظهر في خمسينيات القرن التاسع عشر، كان من الأجدى منهجياً العودة إلى المصطلحات والتقسيمات الجغرافية السائدة والمتداولة في الحقب الزمنية التي غطتها الكاتبة.

²² - أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة في الإسلام، مرجع سابق، ص 23.

نجحت أحمد في الضرب على أوتار كثيرة عندما عادت إلى الأعراف المتعلقة ببعض ثقافات المنطقة، للبحث عن الأصل الثقافي للإسلام الذي جاء في القرن السابع الميلادي²³، ليتخذ "شكل الديانات القائمة على الوحدةانية مثل اليهودية والمسيحية، بل وفي صورة جديدة لهاتين الديانتين. كانت المنطقة إبان غزوات المسلمين واقعة تحت سيادة الكنيسة المسيحية التي كانت -إلى حد كبير- قد قننت وبررت التحيز ضد المرأة، اعتماداً على قصص الكتاب المقدس، تلك القصص التي اعترف بها الإسلام علانية أو أقرها بصورة غير مباشرة على أنها صادرة عن الوحي الإلهي. وهكذا استوعب الدين الجديد تلقائياً التحيز ضد المرأة الذي كان قائماً بالفعل في صورة مقدسة، ليصبح جزءاً من عالمه الاجتماعي والديني الذي ما لبث أن اتخذ بدوره صيغة كتابية مقدسة"²⁴.

تناولت أحمد في منهجها النسوي التاريخي النقدي، الخطابات المؤسسة لمواقع المرأة ووضعيتها الجديدة مع نشأة الإسلام، في مسائل وأد البنات والزواج والطلاق والحجاب والعلاقات الجنسية والميراث. وعبر استعادة تاريخية لما كانت عليه النساء في ما يطلق عليه "العصر الجاهلي" -فضل استخدام تحقيب تاريخي محايد ثقافياً ودينياً هو "العرب قبل الإسلام" (Pre-Islamic)- تلاحظ الكاتبة أن "الآراء التي يتبناها بعض الباحثين المسلمين وقولهن بأن تحريم الإسلام وأد البنات، يؤكد موقف الإسلام من تحسين وضع النساء في المجالات كافة؛ هو رأي يبدو على درجة من التبسيط وعدم الدقة. حيث يتضح لنا أن مكانة النساء كانت تختلف تبعاً لاختلاف المجتمعات في المنطقة العربية، إضافة إلى ذلك نجد أنه على الرغم من أن ممارسات الزواج الجاهلية لا تعني بالضرورة تزايد سلطة النساء أو غياب التحيز ضد المرأة، فإنها في الوقت نفسه تتناسب مع تمتع المرأة بقدر أكبر من الاستقلال الجنسي عما كان متاحاً في ظل الإسلام، كما تتناسب مع اتساع نطاق الأنشطة المتاحة للمرأة من خلال قيام النساء بالمساهمة الفاعلة وأدوار الزعامة والقيادة في المجتمع، بما في ذلك المجالان الحربي والديني. وقد تقلص هذا الاستقلال وتلك المساهمات مع نشأة الإسلام، خصوصاً بفعل مؤسسة الزواج الأبوي بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، وما تبع ذلك من تحولات اجتماعية لاحقة"²⁵.

تعتبر أحمد أن انتقال محمد من الزواج الأحادي مع خديجة إلى الزواج المتعدد بعد وفاتها، "يحمل معالم التغيرات التي سرعان ما لحقت أوضاع النساء في المنطقة العربية الإسلامية. إن طبيعة المجتمع الجاهلي وعاداته -وليس الإسلام- هي التي وجهت تصرفاتها [أي خديجة] وحددت معالم حياتها، واستقلالها الاقتصادي وعرضها الزواج على محمد دون وصي من الرجال يقوم بدور الوساطة، وزواجها برجل يصغرها بسنوات عديدة،

²³ -عبود، حسن، "الخطابات المتباينة للنسوية والإسلام والخوف من الازدواجية في المعايير"، في: النساء في الخطاب

العربي المعاصر، مجموعة باحثين، تجمع باحثات لبنانيات، الكتاب التاسع: 2003-2004، ص368.

²⁴ -المرأة والجنوسة في الإسلام، مرجع سابق، ص43.

²⁵ -نفسه، ص46.

وبقاءها الزوجة الأولى والوحيدة لزوجها في حياتها، إنما تعكس كلها معاً ممارسات الجاهلية لا الإسلام²⁶. وتخلص أحمد في تحليلها إلى "أن الفارق بين حياة كل من خديجة وعائشة -وخصوصاً من حيث الاستقلال وحرية التصرف- كان إرهافاً بالتغيرات التي سيفرضها الإسلام على المرأة العربية. إلا أن عائشة كانت تعيش في مرحلة انتقالية، ومن هنا تعكس حياتها بعض المظاهر الجاهلية بجانب الممارسات الإسلامية. إن احتلالها القصير لموقع الزعامة السياسية بعد وفاة زوجها يعود بجذوره -بلا شك- إلى ما كان معروفاً بين أسلافها وهو ما يتضح أيضاً في المكانة والسلطة التي منحها المجتمع إياها. ومع ذلك تراجع المجتمع باطراد شديد في العصر الإسلامي عن تقبل قيام النساء بأدوار السيادة والمساهمة في قضايا المجتمع الأساسية"²⁷.

تتحو وجهات نظر أخرى، في تفسيرها لنظام العزل/ الحجاب وتعدد زوجات النبي بعد وفاة خديجة، باتجاه العامل النفسي "المتصل برغبة الرسول وبملاقاته بالنساء، وقد بيّنه منصور فهمي [الباحث المصري وأستاذ الفلسفة] منذ بداية القرن الماضي، وبجراً نادرة. فقد تحدث عن "توبات الغيرة" التي كانت تصيب النبي، وتحدث عن دور هذه الغيرة في تشريع الرسول للآخرين واستثناء نفسه من التشريع، من ذلك تحريمه نساءه على الرجال من بعده في آية الحجاب نفسها. بيّن المحلل النفسي فتحي بن سلامة تغيير نوعية علاقات الرسول بالنساء بعد وفاة خديجة، وتغير "اقتصاده الليبيدي" (Économie Libidinale) وانتقاله "من موقع تمام أنثوي ينبي على استقبال الآخر إلى موقف قضبي متماشٍ مع المؤسسة السياسية لمدينة الله". ليس بين العاملين التاريخي البنيوي والعامل النفسي تعارض، فطبيعة علاقة الرسول بالنساء هي التي جعلته يذكر بضرورة مراعاة الحجاب، ويلح عليه، ويسبغ عليه طابعاً دينياً²⁸.

لا تخفي أحمد الصعوبة التي تواجهها حين تعود إلى حقبة "ما قبل الإسلام" في تناولها للعلاقات بين الجنسين والأنظمة الاجتماعية السائدة، فثمة "حيرة معرفية" تصيب الباحثين بشأن دعائم وإمكانات النظامين الأبوي والأمومي. "إن الصعوبة الحقيقية في التفسير، في هذه المسافة الزمنية البعيدة، لفهم ما حدث بالضبط في هذا المجتمع، (قبل الإسلام) خصوصاً بالنظر إلى الطبيعة المحيرة والمخالفة للأدلة المتاحة، ربما هي أيضاً سبب لإهمال الموضوع على الرغم من أهميته الواضحة. على أساس هذه الأدلة، على سبيل المثال (لإعطاء فكرة

²⁶ - نفسه، ص46.

²⁷ - نفسه، ص47.

²⁸ - بن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة: أبحاث في الذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص61-62. انظر نقلاً عن رجاء بن سلامة: منصور، فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، منشورات الجمل، كولونيا، 1997. انظر أيضاً:

عن مدى تعقيدها ومدى إثارتهما للجدل والنقاش)، خلص أحد الباحثين²⁹ إلى أن المجتمع الجاهلي كان أمومياً، وقام الإسلام بإزاحته لإنشاء نظام أبوي. طرح أحد الباحثين المتخصصين في الإسلام رأياً مختلفاً عن هذه النظرية: جمع الأدلة على ممارسة عرفت ما قبل الإسلام للزواج المتعلق بالعيش مع قبيلة الزوجة (Uxorilocal Marriage) حيث ساد في بعض أجزاء الجزيرة العربية، وهو لا يقترح أن المجتمع كان أمومياً، ولكن النظام الأبوي لم يكن غالباً، وكان المجتمع في طور التغيير في وقت قريب من ولادة محمد. لقد وقع الانتقال من نسب الولد إلى أمه (Matrilinal) إلى نسبه إلى أبيه (Patrilineal)؛ وهو التغير الذي جاء الإسلام فأكدته³⁰.

ثمة خلاصة لا نوافق أحمد عليها في إطار تحليلها لموقع خديجة بنت خويلد في الفترة الإسلامية المؤسّسة، فهي تتجه إلى إعطاء الأولوية لعائشة (الزوجة الحبيبة) لسببين: الأول: أنها أول امرأة في الإسلام³¹؛ والثاني: فاعليتها في إدارة الدين وتفسيره: محدثةً وفقهه ورجلة رأي. إن النقطة التي نحتاج أحمد فيها أن موقع خديجة في حياة محمد الدينية والزوجية يأخذ مركزية مهمة، فهي لم تكن تلك المرأة الداعمة مادياً والحاضنة نفسياً فحسب، لقد رافقته في أصعب مراحل الدعوة منذ اختلائه في غار حراء، وعرفت معه مرحلة انقطاع الآيات عنه، وهي أصعب أزمة عرفها، حيث عاش فترة عصيبة. إن دور خديجة -الطاهرة كما لقبت قبل الإسلام- على أهمية كبيرة في المحيط الديني البيتي والعاطفي المرافق لبداية دعوة محمد؛ فهي بفطرتها الإيمانية وتساؤلاتها العقائدية، احتضنت الرسول، ورسخت علاقته بالوحي المنزل، ولما سمعت خديجة حادثة النبي المنتظر في تجارته إلى الشام، أبلغتها لورقة بن نوفل الذي قال: "لئن كان هذا حقاً يا خديجة إن محمداً لنبي هذه الأمة وقد عرفت أنه كائن لهذه الأمة نبي يُنتظر هذا زمانه"³². يذكر ابن هشام في السيرة النبوية نظم ابن عم خديجة لشعر يكشف فيه عن شوقه لملاقاة النبي المنتظر.

تخلص سلوى بالحاج صالح إلى أن حديث "ورقة بهذه الطريقة الحميمة عن خديجة ومحمد يؤكد أنه كان على صلة بهما، وإننا نرجح أن صلاتهم خلال الفترة التي سبقت البعثة، كانت متينة وكان محورها عقائدياً بالنظر

²⁹ - في كتابها "المرأة والجنوسة في الإسلام" تسمي ليلي أحمد الباحثين، الأول: هو المستشرق الإسكتلندي وليم روبرتسون سميث (William Robertson Smith) صاحب النظرية الأولى، والثاني: المستشرق البريطاني مونتغمري وات (Montgomery Watt) صاحب النظرية الثانية، راجع الصفحة (47).

³⁰ - Ahmed, Leila, **Women and the Advent of Islam**, The University of Chicago Press, Signs, Vol. 11, No. 4 (Summer, 1986), p 667.

³¹ - Ibid, p 665.

³² - انظر: ابن هشام: السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، الجزء الأول، ص 203.

إلى نوعية اهتمامات ورقة ثم ما سيصبح عليه محمد في فترة لاحقة". وتتابع صالح تفسيرها لمركزية خديجة في الوحي فتقول: "إن كتب التاريخ تكتفي بذكر أن محمداً كان كثير التأمل، وكانت له خلوات في غار حراء، وكانت خديجة تساعده، وبالنظر إلى ما نعرفه عنها من قوة شخصية، بل ومن تبعية محمد لها، فلا نخاله يتغيب للتأمل دون أن تكون سنداً له. كان يعيش من مالها في غار حراء ويُطعم المساكين، وهي ترعى أولادهما. وبالنظر إلى ما عرف به محمد من ميل إلى العزلة، وهو ما يجعله ذا علاقات قليلة مع المجتمع، فالأرجح أن كل شيء كان يقع في الداخل، أي في بيت خديجة، وأن حواراً مستمراً بينهما كان قائماً"³³. لا يسعنا صمت المصادر كثيراً في الإجابة عن سؤال إشكالي نطرحه لفهم السياق الديني المرافق لبدايات البعثة: هل كانت خديجة "نصرانية" أو تأثرت بها وأثرت بمحمد بحكم علاقتهما بورقة؟ يرى المؤرخ التونسي هشام جعيط أنه "لا بد من وجود مثل هذه التأثيرات... ولا مناص من هذه الفرضية"³⁴ إذ لا يمكن فهم تأثيرات مسيحية الشام على الرسول لو لم تجد صدى مسبقاً في النفس. لقد حصل على الأرجح بثّ قسط من المعرفة انفتح على الروحانيات لدى محمد قبل مرحلة الشام"³⁵. لكن ليس ضمن مقولة انبثاق الإسلام من المسيحية ف"المسألة تقف عند حوار بين رجلين اثنين يؤمنان بالله ليس أكثر"³⁶.

يضعنا "المرأة والجنوسة في الإسلام" أمام تاريخين منقطعين/ متصلين في تحديدهما لأوضاع النساء وأدوارهن. طبقت أحمد المنهجية التاريخية النقدية المقارنة، على قضايا شائكة مثل تعدد زوجات محمد والحجاب وعزل النساء والعلاقات الجنسية. في الحجاب والاحتجاب، من منظور تاريخي/ مؤسسي، ترى أنه كان "خاصية تتمسك بها زوجات محمد طوال حياته، كما أن عبارة "اتخذت الحجاب" تستخدم في الأحاديث بمعنى أن المرأة المعنية تزوجت محمداً، مما يشير إلى أنه في فترة تواتر الأحاديث بعد وفاة محمد، كان الحجاب والاحتجاب يتعلق بزوجات محمد فقط، وليس من المعروف كيف امتدت تلك العادة لتنتشر في بقية المجتمع. ولعل شيوع الحجاب يرجع إلى انتصارات المسلمين في المناطق المجاورة؛ حيث كان الحجاب سائداً بين الطبقات العليا، وإلى تزايد الثروات وما صاحبه من ارتفاع في مستوى معيشة العرب ومكانتهم، بجانب اتخاذ زوجات محمد أنموذجاً يُحتذى"³⁷.

³³ - العايب، سلوى بالحاج صالح: دثريني يا خديجة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2011، ص73.

³⁴ - أي فرضية التأثير بالمسيحية وليس الحسم بنصرانية خديجة.

³⁵ - جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، في السيرة النبوية (2)، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص154.

³⁶ - المرجع السابق، ص154.

³⁷ - المرأة والجنوسة في الإسلام، مرجع سابق، ص60.

تلقت أحمد إلى أن مجيء الإسلام، بما حمله من تغيرات وفرضه من قيود على النساء، كان "مصدر كدر"،³⁸ فما من شك أن بعض نساء العرب -لا الكاهنات فحسب- قد فهمن القيود التي فرضها الدين الجديد على النساء وتحديده لأوجه استقلالهن، ولم يتقبلن هذا الدين في بداية تأسيس الدولة الإسلامية. ولعل وفاة محمد كانت مناسبة للاحتفال، وكذلك اعتبرن نهاية عقيدته أملاً منشوداً، وهناك دلائل تشير إلى تحول الإسلام إلى مصدر كدر، فحين سُئِلت سَكينة حَفيدة فاطمة ابنة محمد عن سبب شخصيتها المرحّة، بينما شقّقتها فاطمة تميل إلى الهيبة، ردت قائلة: إن ذلك يرجع إلى كونها مسماة على اسم إحدى جداتها ممن عشن قبل الإسلام في حين سُمّيت فاطمة على اسم جدتهما المسلمة³⁹.

على نقيض ما خلصت إليه بعض الباحثات في مجال الإسلام والجنس، إلى أن "الإسلام المحمدي" كرس المساواة بين النساء والرجال، بينما "النزعة الأبوية العمرية"⁴⁰ (نسبة للخليفة الراشدي عمر بن الخطاب) وتأثيرها اللاحق في "الإسلام الفقهي"، عطلتها لصالح "المركزية الذكورية" (Androcentrisme)؛ تتجه أحمد إلى

³⁸ تشير أحمد في كتابها إلى مسألة لافتة في ما يتعلق بالعلاقة الصدامية بين محمد ونبوة النساء، التي تشي بالتوتر الأصيل بين الديانات الإبراهيمية ودور المرأة في إدارة المقدس وإنتاجه وتفسيره، فتلاحظ أن التمرد النسائي على محمد في سياقه النبوي (تنبّي) (Prophetic)؛ كما فعلت سلمى بنت مالك وسجاح بنت عوس في شبه الجزيرة العربية، وبعض النساء في حضرموت، أتى ضمن حركة تمرد وثورة على ما جاء به الإسلام من قيود على النساء، بحيث إن ست نساء من قبائل كندة وحضرموت احتقلن بوفاة محمد (صبغن شعرهن بالحناء ودقن على الدفوف)، وقد نظرت إليهن المصادر الإسلامية بوصفهن "عاهرات"، الحركة هذه دفعت أبا بكر لإرسال قائده المدعو المهاجر بصحبة الخيال والرجال لمواجهة هؤلاء النساء. وتتساءل أحمد: "ما الذي جعل من معارضة العاهرات مصدر تهديد للإسلام بالدرجة التي تدعو إلى إرسال قوات من الجيش لمواجهتهن؟ لقد كانت ثلاث من المذكورة أسماؤهن من طبقة النبلاء، بينما انتمت أربع من الأخريات إلى العشيرة الحاكمة من قبيلة كندة. وتشير مكانتهن وكذلك مساندة الرجال لهن إلى كونهن كاهنات لا عاهرات، أما الرقص والغناء فلم يكن مجرد تعبير عن فرحتهن الخاصة، وإنما أسلوباً تقليدياً يستهدف دعوة قبائلهن للتخلص من قيود الدين الجديد" المرجع نفسه، ص 64-65.

³⁹ - المرجع السابق، ص 65.

⁴⁰ - ترجع أحمد البدايات التاريخية لتأسيس معظم المؤسسات الإسلامية إلى فترة حكم الخليفة عمر بن الخطاب، حيث أصدر الكثير من المراسيم والقرارات الدينية والمدنية والجزائية، بما في ذلك الرجم كعقوبة للزنا. وقد كان عمر قاسياً تجاه النساء، وكان شديد العصبيّة ويقوم بالاعتداء الجسدي على زوجاته، وسعى إلى حبس النساء في بيوتهن ومنعهن من ممارسة الصلاة في المساجد، وحين فشل في تحقيق ذلك أسس فكرة الفصل بين الجنسين في الصلاة مع تخصيص إمام خاص لكل منهما، واختار إماماً من الرجال ليؤم النساء في خروج آخر عما كان مألوفاً. فمن المعروف أن محمداً قد عيّن أم ورقة لتؤم أهل بيتها من الرجال والنساء، وإلى ذلك قامت عائشة وأم سلمة بدور إمامة النساء بعد وفاة الرسول. وبخلاف ما كان على عهد محمد منع عمر زوجات النبي من التوجه إلى الحج، لكن الخليفة الثالث عثمان سمح لزوجات محمد بالتوجه إلى الحج. المرجع نفسه، ص 65-66.

القول: إن الدين الجديد قام "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، بناءً على حق امتلاك الرجل. وقد جاء في إطار هذا النظام الجديد حق الرجل في التحكم في النساء وحرمانهن من التعامل مع الرجال الآخرين، وهكذا تمّ تمهيد الطريق أمام القيود التي تلت ذلك وهي: استبعاد النساء من الأنشطة الاجتماعية التي قد تؤدي إلى تعامل المرأة مع رجال غير الذين يمتلكون حقوقاً جنسية عليهن، وعزل النساء وحجبهن الذي ما لبث أن تحول إلى ظاهرة سائدة وتأسيس آليات داخلية للتحكم مثل تثبيت الفكرة حول تبعية المرأة بوصفها واجباً مفروضاً عليها. وبذلك تمّ تهيئة المناخ للمجتمع العربي، لتقع المرأة العربية محاصرة في الدائرة التي تضم أخواتها من النساء في منطقة البحر المتوسط من الشرق الأوسط"⁴¹.

إن التحليل الأهم -من وجهة نظرنا- في خلاصات أحمد قولها بـ"وجود صوتين مميزين في إطار الإسلام وصورتين متنافستين ومتنافستين من حيث الجنوسة [الجندر]، حيث يعبر أحد هذين الصوتين عن نفسه في القواعد البراغمية التي يقوم عليها المجتمع، والصوت الآخر يتبدى من خلال التعبير عن الرؤية الأخلاقية. فحتى عندما قام الإسلام بتأسيس الزواج بناء على تراتبية جنسية، أكد الصوت الأخلاقي -ذلك الصوت الذي لا يكاد يسمعه الحكام وواضعو القوانين- باستمرار أهمية البعدين الروحي والأخلاقي للوجود والمساواة بين الأفراد كافة. وقد تمّ إفراة مساحة واسعة للصوت الأول في الفكر السياسي والقانوني [الشريعة الإسلامية] الذي يكون جوانب الفهم العملي للإسلام، إلا أن الصوت الثاني لم يترك أثراً يذكر في التراث السياسي والقانوني للإسلام، على الرغم من أن هذا الصوت هو الجانب الذي يقبله عامة المسلمين والمسلمات ممن لا يعرفون التفاصيل الدقيقة للتراث القانوني الإسلامي. إن الوجود الواضح للمساواة الأخلاقية في الإسلام هو الذي يفسر تأكيد النساء المسلمات، عدم وجود تحيز لجنس ضد آخر في الإسلام. فعند قراءتها للنص المقدس تسمع المرأة المسلمة وتقرأ رسالة مختلفة حقاً عما يقدمه واضعو الإسلام التقليدي المتحيز للرجال والقائمون على تطبيقه"⁴². من الأمثلة التي تبرزها الكاتبة حول هذه الثنائية، حيث نفضل أن نطلق عليها "ثنائية القراءات" ضمن تعدد أوسع، موقف الصوفية والخوارج والقرامطة من تعدد الزوجات والحجاب ونظام العلاقات الجنسية، فتقول: "إن الجدل الذي يدور حول أي من الصوتين هو الأصح، وطبيعة العقيدة والمجتمع التي عني محمد بتأسيسها، هو جدل يدور عبر التاريخ، بدأ بعد وفاة محمد بفترة قصيرة. كان هذا الجدل في بدايته شديداً واستمر على ذلك خلال عصر الغزوات العربية وحتى نهاية العصر العباسي (750-1258) على وجه التحديد. كانت توجد منذ البداية مجموعة ممن كانوا يركزون على الجانب الأخلاقي والروحي بوصفه أساس رسالة الإسلام، وأن القواعد

⁴¹ - نفسه، ص 67.

⁴² - نفسه، ص 70-71.

التي وضعها محمد بما في ذلك ممارساته الشخصية، هي مجرد جوانب عابرة من الإسلام، لا تتعلق سوى بذلك المجتمع في لحظته التاريخية الماضية، وأن تلك القواعد والممارسات لم تكن أبداً ملزمة للمجتمع المسلم. كان الصوفيون والخوارج والقرامطة ضمن الفئات التي اتخذت ذلك الموقف إلى حد ما، واختلفت آراؤهم بشأن النساء والقواعد والمبادئ الخاصة بالمرأة بصورة بالغة الأهمية عن تلك التي تضعها المؤسسة الإسلامية في موضع الصدارة، رأوا أن القوانين المطبقة في المجتمع الإسلامي الأول، لا تسري بالضرورة على المجتمعات التالية. رفض الخوارج والقرامطة -على سبيل المثال- الممارسات المرتبطة بامتلاك الجوازي وزواج البنات ممن في التاسعة والعاشرة من العمر، كما منع القرامطة تعدد الزوجات وألغوا الحجاب، وفوق هذا وذاك تحدى الفكر الصوفي تصور المؤسسة الإسلامية للجنوسة، وهو ما يشير إليه إباحتهم للنساء التفرغ للعمل الروحي⁴³، ليؤكد أن الجانب الروحي يفوق الجوانب البيولوجية. ومع ذلك نلاحظ أنه على مدار التاريخ لم تكن السلطة في يد الفئة التي تركز على الأبعاد الأخلاقية والروحية للدين. ولم تستمع السلطة القانونية والسياسية الدينية في الفترة العباسية تحديداً سوى إلى الصوت الرجولي للإسلام، وهي الفترة التي شهدت تبلور التراث القانوني والتفسيري الذي علق بالإسلام منذ ذلك الحين محدداً معالمه⁴⁴.

نقرأ ما تقدمت به أحمد -كما أشرنا سابقاً- ضمن ثنائية القراءات، ونرى في تحليلنا أن "الصوت الأخلاقي" لا ترجعه أو تربطه بمحمد، إنما تنظر إليه بوصفه انشاقاً أو قراءة مغايرة ضمن قراءات أخرى أكثر أبوية، وهي تخالف حتى سلوك الرسول الذي لم يقتصد في زيجاته بعد وفاة خديجة، والذي تظهره المصادر الإسلامية، أنه كان شديد الغيرة على زوجاته؛ غيرة واكبت آيات التنزيل وأتت استجابة لطلباته، وهذا لا ينفي انفتاحه على النساء وتساؤلاتهن.

إن التحولات الاجتماعية والتاريخية بعد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، كان لها تأثيرات وتداعيات بالغة على حياة النساء، "تقلصت الأدوار العامة للنساء بطريقة كبيرة، إلا أنها لم تختف تماماً بأي حال من الأحوال. وتشير الدراسات والبحوث الحديثة إلى أن التحول المتزايد الذي طرأ على العلوم الدينية، بدءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، لتصبح مجالاً خاصاً بالرجال، هو تحول أدى إلى التهميش المتزايد للنساء بعيداً عن المشاركة في إنتاج وتلقي التعليم الديني بأنواعه كافة. وكنتيجة طبيعية لسلوك العام القائم على الأدب والتحفز الذي يفرضه القرآن على الرجال والنساء على حد سواء، بدأ تأكيد مبدأ عزل النساء خلال العصر العباسي [الذي شهد تأسيس الحجاب] ويرجع ذلك إلى التأثير بالفرس الذين عزلوا النساء المنتميات إلى

⁴³ - لم يمنع الإسلام التقليدي أو الإسلام الرسمي المرأة من تولي الأدوار الدينية في الحديث والإفتاء والدعوة والفقهاء، باستثناء منعهم لها من إمامة الرجال، على خلاف ما ذهب إليه المتصوف الأكبر ابن عربي وأبو ثور والمزني.

⁴⁴ - أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة والإسلام، مرجع سابق، ص 71.

الطبقات العليا. ومع استقرار المسلمين خلال القرنين الأول والثاني للإسلام وسيطرتهم على الأراضي الفارسية والبيزنطية تبنا عادات وممارسات هذه الشعوب، ممثلة في عزل وتحجيب نساء النخبة، وهي ممارسات كانت مؤشراً لرغبتهم في الرفعة والارتقاء الاجتماعيين⁴⁵.

إن القراءة الهادئة لخلاصات ليلي أحمد في حقبة الإسلام المبكر وحتى العصر العباسي، تبين أنها لا تتبنى الدعوات والنتائج التي خرجت بها الحركة النسوية الإسلامية، وذلك استناداً إلى الملاحظات الآتية: أولاً: لم تأتِ إلى دراسة الإسلام الجندر من باب الدراسات الإسلامية أو الدينية/الفقهية، بل من حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ ثانياً: لا تدعو إلى المفاهيم والمصطلحات التي ترفعها النسوية الإسلامية الداعية للمواءمة بين الإسلام النسوي وأدوات النسوية الغربية؛ ثالثاً: صحيح أنها في بعض أفكارها تشير إلى المساواة القرآنية/الأخلاقية، إلا أن هذه القراءة ندرجها في فهمها التأويلي للتاريخ الثائر حتى على سلوك السيرة النبوية؛ رابعاً: الخطاب والمناهج النقدية المستخدمة من قبل الكاتبة تبرهن على قيامها بـ"ثورة تفسيرية ناعمة" للتحويلات/الإصلاحات الإسلامية المؤكدة للنظام الأبوي الذي غير أسس العلاقات بين الجنسين ومن ضمنها "اقتصاد المتعة الجنسية وأنظمتها".

ثانياً: الحجاب في الإسلام: الصراع والاستيهامات الاستعمارية

1. في المنهج

تبنت ليلي أحمد في دراستها "الحجاب الإسلامي من منظور استعماري"، منهج "النسوية ما بعد الكولونيالية" وخرجت بنتائج جديدة، لا سيما في نقدها للأديب المصري قاسم أمين (1863-1908) وأفكاره في "تحرير المرأة" (1899) وذلك في ضوء إرهاباته "الاستعمارية" كما بيّنت في كتابها "المرأة والجنوسة والإسلام"، وطورت تحليلها في (*A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*) "ثورة هادئة: عودة الحجاب من الشرق الأوسط إلى أميركا".

⁴⁵ - انظر: موسوعة النساء والثقافات الإسلامية: المجلد الأول؛ المنهجيات والمنظومات والمصادر، مجموعة باحثين، تحرير: سعادة جوزيف، دار بريل بالتعاون مع مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص101. انظر أيضاً: أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة والإسلام، الفصل الخامس: تطور الخطابات المؤسّسة، والفصل السادس: إسلام العصور الوسطى، ص85 وما بعدها.

يتناول مفهوم "ما بعد الكولونيالية" (Postcolonialism)⁴⁶ آثار الاستعمار على الثقافات والمجتمعات. ولمصطلح "ما بعد الكولونيالي" -بحسب استخدام المؤرخين له في الأصل عقب الحرب العالمية الثانية في سياقات مثل "دولة ما بعد الكولونيالية"- معنى تاريخي تسلسلي واضح، إذ يشير إلى فترة ما بعد الاستقلال. على أية حال فقد استخدم النقاد الأدبيون هذا المصطلح بداية في أواخر السبعينيات لمناقشة الآثار الثقافية المتعددة للاستعمار. وعلى الرغم من أن دراسة قوة التمثيل المسيطرة داخل المجتمعات المستعمرة، انطلقت في أواخر السبعينيات من أعمال إدوارد سعيد مثل كتاب "الاستشراق"، وأفضت إلى تشكل ما عُرف لاحقاً باسم نظرية الخطاب الكولونيالي في أعمال نقاد مثل هومي بابا (H. Bhabha) وغايتري سبيفاك (G. Spivak)؛ فالمصطلح الفعلي "ما بعد الكولونيالي"، لم يوظف في تلك الدراسات الأولى حول قوة الخطاب الكولونيالي في تشكيل الرأي والسياسات في المستعمرات. على سبيل المثال استخدمت سبيفاك مصطلح "ما بعد الكولونيالي" لأول مرة في مجموعة المقابلات الشخصية والكتابات المجمعة، والتي نُشرت عام 1990 تحت عنوان "الناقد ما بعد الكولونيالي". وعلى الرغم من أن دراسة تأثيرات التمثيل الكولونيالي كانت محورية في أعمال هؤلاء النقاد، فإن مصطلح "ما بعد الكولونيالي" -في حد ذاته- استخدم في البداية للإشارة إلى أشكال التفاعل الثقافي داخل المجتمعات الكولونيالية في الدوائر الأدبية⁴⁷.

يمكن تعريف خطاب "ما بعد الكولونيالية" وأدواته المنهجية بأنه "خطاب نقدي ينحو إلى تفكيك الخطاب الاستعماري، وإعادة النظر في تاريخ آداب المستعمرات التي واجهت الاستعمار الأوروبي. إن الهدف الأول لخطاب ما بعد الإمبريالية بجهوده الكبيرة هو إعادة كتابة تاريخ الحضارة الاستعمارية من وجهة نظر من استُعمروا (...). إن نظرية ما بعد الكولونيالية، هي في الحقيقة قراءة للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، من خلال مقارنة نقدية بأبعادها الثقافية والسياسية والتاريخية⁴⁸.

أنتجت "الدراسات ما بعد الكولونيالية" ما يطلق عليه المتخصصون "دراسات التابع" (Subaltern Studies)؛ وهو ميدان معرفي يناقش مؤثرات الاستعمار في الثقافات والشعوب التي عانت من الحكم الكولونيالي. تبلور في ثمانينيات القرن المنصرم على يد مجموعة من الباحثين الهنود، وفي مقدمهم المفكر الهندي رانا جيت غوها (Ranajit Guha)؛ أحد رواد "دراسات التابع". وبدءاً من منتصف التسعينيات دخلت "دراسات التابع" الدراسات

⁴⁶ - أفضى كتاب "الاستشراق" (1978) للمنظر الأدبي والمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935-2003) إلى توليد الدراسات النسوية والنقاشات المتعلقة بها في دراسات الشرق الأوسط، وفي مناطق أخرى تذهب أبعد من وراء هذا الحقل.

⁴⁷ - دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم: كرمي سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 282-283.

⁴⁸ - ثقافة الهند، المجلد (65)، العدد (1)، 2014، ص 36.

النسوية والأفريقية والأميركية اللاتينية -ولاحقاً العربية وإن لم تأتِ بمستوى التنظير نفسه- ما جعلها مقاربة للتاريخ قائمة بحد ذاتها ولا تقتصر على منطقة جغرافية محددة⁴⁹.

أفادت أحمد من هذا المنهج من خلال: أولاً: نقد الخطاب الجديد للحجاب في مصر المرتبط بالوجود الاستعماري البريطاني تحديداً تقارير اللورد كرومر (1841-1917)؛ ثانياً: نقد أفكار قاسم أمين ومواقفه من الحجاب المبنية أصلاً على التأثير بالمواقف الاستعمارية، ثالثاً: نقد الخطاب الغربي المعاصر تجاه الحجاب المتأثر بالرؤى الاستشراقية والصور النمطية عن الإسلام والمسلمات.

2. الصراع على الحجاب: التقاطعات بين الخطابين الاستعماري والحركي

تفجر الجدل حول الحجاب في مصر نهاية القرن التاسع عشر، مشعلاً الخلاف داخل المجتمع، وأشار إلى ظهور خطاب جديد قيد التشكل إبان السيطرة الاستعمارية، يمكن النظر إليه بوصفه خطاباً مؤسّساً. "وقد تكرر تفجر موضوع المرأة والحجاب (...) على امتداد القرن العشرين" في دول عربية وإسلامية وأوروبية "ودائماً ما يحمل الجدل بمسائل أخرى مثل الثقافة والقومية والقيم الغربية ضد القيم الأصلية، وقد تم ربط هذا الجدل بخطاب المرأة في لحظة حرجية مرت بمصر، وأواخر القرن التاسع عشر" في ظل "السيطرة الاستعمارية والكفاح ضدها وانقسام الطبقات حول هذا الكفاح"⁵⁰.

نظر الخطاب الاستعماري إلى الحجاب كمظهر من مظاهر القهر بين المسلمين، وساد هذا الموقف لدى الأوروبيين في القرن الثامن عشر. إن فكرة "الحجاب القهر" اتخذت بعداً جديداً وأهمية في القرن التاسع عشر⁵¹، وكما تبرهن أحمد، جعل المستعمرون هذا الاهتمام الجديد، جزءاً من تسويغهم لغزو الشرق الأوسط واستعمارهم.

⁴⁹ - راجع: جلولي، العيد، "الأبعاد المفاهيمية لنظرية ما بعد الكولونيالية"، شبكة رواد المعرفة، 17 آب (أغسطس) 2012، على الرابط التالي:

<http://rooad.net/news-493.html>

⁵⁰ - أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة والإسلام، مرجع سابق، ص140.

⁵¹ - بولوك، كاثرين، نظرة الغرب إلى الحجاب: دراسة ميدانية موضوعية، ترجمة: شكري مجاهد، العبيكان، الرياض، كلمة، أبو ظبي، الطبعة الثانية، 2011، ص61. لا نخفي أننا كنا حزينين جداً في التعامل مع هذا المرجع بسبب نزعة الدفاعية التبشيرية، فالكاتبة كاثرين بولوك (Katherine Bullock) المحاضرة في قسم العلوم السياسية في جامعة تورنتو، والتي اعتنقت الإسلام عام 1994، تبتعد عن المنهج العلمي المحايد في دراسة الظاهرة، وتقع أحياناً كثيرة في "فخ الذاتية"، وعموماً يعمل الإسلاميون المعاصرون والفقهاء التقليدي على الإفادة من خطاب كهذا لثبوت أفكارهم الأبوية/ البطريركية، ولكن هذا لا ينفي توافر بعض الأفكار الجيدة في كتاب بولوك، وذكرها لعدد من المراجع يمكن للباحث/ ثة الإفادة منها.

شعر الأوروبيون بالإرباك بسبب النساء المحجبات: كان هؤلاء الأوروبيون يعرفون أن النساء يراقبنهم، على حين لا يراهن أحد. وقد أتاح ذلك للنساء قدراً من السلطة عليهم، وكان ذلك قلباً للعلاقة المتوقعة بين الأعلى والأدنى، "أن ترى ولا تُرى"⁵².

تُدرج أحمد كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين في "الخطاب الاستعماري/ الكولونيالي" بعد أن أصبحت الثقافة جزءاً من الصراع على الحجاب والنساء؛ تمسك الأديب المصري "بهذين الموضوعين كمدخل للتحويل الثقافي والاجتماعي، مفهوماً فقط بالرجوع إلى أفكار تم استيرادها من مجتمع المُستعمر إلى الموقف المحلي (...). وقد كانت ممارسات الإسلام التي تقتصر عليه فيما يختص بالمرأة، تشكل دائماً جزءاً من القصة الغربية عن الآخوية (Otherness) الجوهرية ودونية الإسلام"⁵³.

بموازاة الخطاب الاستعماري حول الحجاب والمرأة؛ المؤسّس في الأدبيات الاستشراقية وأدب الرحلات ، على "العين المتلصصة" أو ما يمكن أن نطلق عليه "عين الرغبة القضيبيّة"⁵⁴، لسبر خفايا "إمبراطورية الحريم الغامض"، انضمت لغة الحركة النسوية التي ازدهرت بشدة في القرن التاسع عشر إلى الخطاب الاستعماري. وصمت أحمد ذلك الشكل الأولي للخطاب النسوي، الذي عمل على ربط التقدم الثقافي بمكانة المرأة، وربط رقي المرأة بالتخلي عن الثقافة المحلية لصالح الأعراف الغربية، بـ"النسوية الاستعمارية" (Colonial Feminism). فأضحت مظاهر الثقافة الشرقية -وخصوصاً الحجاب- هدفاً رئيساً للنسوية الاستعمارية، الذي نظرت إليه بوصفه "رمزاً بصرياً لثقافة شرقية رجعية وقمعية"⁵⁵.

تتقد أحمد معايير "الأنوثة الفيكتورية" في مواقف كرومر الذكورية الاستعمارية، الذي اعتبر أن "الأسباب التي جعلت الإسلام نظاماً اجتماعياً فاشلاً تماماً متعددة" ومع ذلك، فهو يؤكد أن أول وأهم الأسباب هو معاملته للنساء. وقد كتب يقول: إنه بينما تعلم المسيحية احترام المرأة، ويعلي الرجال الأوروبيون من شأنها، بدافع من

⁵² - انظر: ييغينوغلو، ميداء، استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة: عدنان حسن، دار التنوير

للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2012، ص70.

⁵³ - أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة والإسلام، مرجع سابق، ص160. من أجل فهم أعمق للدراسات حول الجنوسة والإمبريالية

كما درستها الكاتبات والباحثات العربيات اللواتي كتبن في الإنجليزية، نحيل على:

Nassauer, Luisa Kristina, Beyond Borders: Representations of Gender in Post-Colonial Arab Literature in English, Doctoral dissertation, University of Konstanz, 2018.

⁵⁴ - يعتبر المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان "أن كل عين هي عين شريرة أكثر منها خيرة".

⁵⁵ - العدوي، أحمد عبدالمعظم، تقاطعات النسوية والاستشراق، مرجع سابق، ص303. انظر أيضاً للمزيد من التفاصيل: تحليل

ليلي أحمد في الفصل الثامن من كتابها ص160 وما بعدها.

تعاليم دينهم، فإن الإسلام يحقرهن، ولهذا التحقير الذي يبدو أوضح ما يبدو في ممارسات الحجاب والتفرقة، تعود دونية الرجال المسلمين التي يمكن التدليل عليها⁵⁶. (...) فبالنسبة للتبشيريين، كما هو الحال بالنسبة لكرומר، تعد المرأة مفتاحاً لتحويل المجتمعات الإسلامية المتخلفة إلى مجتمعات مسيحية متحضرة⁵⁷.

إن ثنائية الإمبريالية والجنس بمعاييرها الثقافية والدينية والعرقية، تبني إحدى مسلماتها على مركزية الذات الأوروبية، التي تريد تحرير العالم من الشوائب والثقافات القديمة، وقد شكل "نزع الحجاب" -وما زال- خطاباً تحريراً تبشيراً يتأسس على "المعرفة/ السلطة" بالمعنى الذي ناقشه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926-1984)، خصوصاً إذا ما فهمنا نظريته في ضوء تمثلات ومجازات ومقاومات "الحجاب" -فحيث توجد مقاومة توجد رغبة- في الحالة الجزائرية إبان الاستعمار الفرنسي (1830-1960).

تقدم الباحثة والأكاديمية التركية ميدا ييغينوغلو (Meyda Yeğenoğlu)، تحليلاً حقيقياً حول "رغبة الذات الاستعمارية والحجاب"، فتقول: "إن رغبة الذات الاستعمارية في السيطرة والهيمنة على البلاد الأجنبية، ليست مستقلة عن رغبتها الرؤيوية، عن رغبتها في الاختراق، من خلال عينها المراقبة، لما يوجد خلف الحجاب. إن اللامرئية التي يؤمنها الحجاب لأجل الآخر الاستعماري، هي في الوقت نفسه النقطة التي تمفصل عندها الرغبة والأرض التي يزاح عليها الدافع الرؤيوي للذات، لأن ثمة دائماً تهديداً بحد نظر الآخر. على حد تعبير [فرانز] فانون [Fanon] "كانت الرغبة المسعورة للمستعمر في رفع الحجاب عن المرأة الجزائرية، هي رهانه على كسب معركة الحجاب". في هذه المعركة كان المحتل منكباً على رفع الحجاب عن الجزائر لأن في ذلك إرادة جعل هذه المرأة ضمن متناوله، وجعلها موضوعاً ممكناً للتملك (...) ووفقاً لفانون، بما أن الحجاب يسمح للمرأة "أن تَرى من دون أن تُرى" فإنه يمنع الرد بالمثل، ويعني ضمناً أن المرأة لا تقدم نفسها على أنها متاحة للرؤية⁵⁸.

إن نقد ليلي أحمد لقاسم أمين يأتي من وقوعه في "الفخ الاستعماري"، "فقاسم أمين الأبوي حتى النخاع ينادي في الواقع، في دعوته لتحرير المرأة بتحول المجتمع الإسلامي حسب الأنموذج الأوروبي، وبإحلال الهيمنة الذكورية بالأسلوب الغربي محل الهيمنة الذكورية على الطراز الإسلامي غير المألوف، وهكذا نجد أن فتح رداء الدعوة لتحرير المرأة، وقام بهجمة تعيد في أصولها إنتاج هجوم المستعمر على مجتمع وثقافة أهل البلاد الأصليين (...) فبالنسبة له كما هو الحال بالنسبة للمستعمرين، يرمز الحجاب وعدم الاختلاط إلى تخلف

⁵⁶ - أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة والإسلام، مرجع سابق، ص164.

⁵⁷ - نفسه، ص166.

⁵⁸ - ييغينوغلو، ميدا، استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، مرجع سابق، ص105-106.

ودونية المجتمعات الإسلامية (...) وهكذا يمثل كتابه إعادة صوغ للنظرية الاستعمارية التي تقول بدونية أهل البلاد والمسلمين وتفوق الأوروبي ولكن بصوت أحد أبناء البلاد (...) لقد شكل مؤشراً "إلى دخول الخطاب الاستعماري عن المرأة والإسلام في التيار الرئيسي للخطاب العربي"⁵⁹ الذي تولد عنه خطاب عربي مقاوم لخطاب الاستعمار.

تتناقش أحمد ظاهرة عودة الحجاب إلى العالم العربي في السبعينيات -بعد اضمحلاله وعدم مرئيته في الفضاء العام- فتضعها ضمن عوامل عدة، يتقدمها عامل "انفجار الأصوليات الإسلامية"، واختراقها للمجتمعات العربية خصوصاً جماعة الإخوان المسلمين التي وظفت "مرئية الحجاب" في أجندتها السياسية والدينية. ففي كتابها "ثورة هادئة: عودة الحجاب من الشرق الأوسط إلى أميركا" تقدم سرداً مهماً حول عودة ظهور الحجاب في مصر، والولايات المتحدة خصوصاً بعد أحداث 11 سبتمبر (أيلول) 2001، وقد جمعت بين تجربتها الشخصية والتحولات الاجتماعية والدينية والسياسية التي شهدتها مصر، لتخرج بنتائج دقيقة لأنظمة المعنى المرتبطة بالحجاب. وتتحدث عن تجدد موازٍ للحجاب في المدن الأمريكية مع بداية هذا القرن والذي نتج عن انتشار الإسلاميين، وشبكة من المهاجرين المسلمين مثل "الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية" (ISNA).

إن انكسار المشروع القومي والناصري وإطلاق الرئيس المصري أنور السادات يد الجماعات الإسلامية، وفشل مشروعات التنمية والتحديث وبناء الدولة الحديثة، وتعثّر الإصلاح الديني، أدت كلها -مع عوامل أخرى- إلى صعود أنماط من "التدين الخشن"، وشكل الحجاب والمرأة حلقة من حلقات الصراع على الدين، بين "الإسلام التقليدي" و"الإسلام الحركي"، فقاتل الطرفان على أجساد النساء وعزلهن.

لم يرق "إسلام المؤسسات" كما تصنفه أحمد بتطوير خطابه، "فإن هذا الإسلام غير المتسامح مع أي فهم للدين عدا فهمه هو، وهو فهم سلطوي، ذكوري متعصب وعدائي للمرأة، كان وما زال هو النسخة المعترف بها للإسلام، إسلام الأقوياء سياسياً"⁶⁰. غير أن الخطاب الأخطر ما أسس له "الحركيون الراديكاليون" في الإسلام السياسي، بعد استيلائهم على السلطة -كما هو الحال في الأنموذج الإيراني- حيث فرضوا قيوداً صارمة على حركة النساء في حالات عدة، خصوصاً الدول التي تطبق أنظمة صارمة للشريعة الإسلامية، بدءاً من سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم وذلك بموازاة "تضخم الأنا الدينية"؛ "لقد زاد ذم النساء بنسبة تتناسب مباشرة مع انتشار التصريحات الممجدة للذات في النظام الإسلامي"⁶¹.

⁵⁹ - أحمد، ليلي، المرأة والجنوسة والإسلام، مرجع سابق، ص 175-177.

⁶⁰ - نفسه، ص 243.

⁶¹ - نفسه، ص 251.

إن صعود الإسلاموية هو أهم تحليلات أحمد حول ظاهرة "عودة الحجاب"، فقد تحولت في غضون أربعة أو خمسة عقود من "الهامش" إلى الشكل "المهيمن" للإسلام داخل الغرب، كما في أي مكان آخر. هذا التحول، كما تصفه، يؤثر في انتشار النمط الإسلامي للحجاب، الذي بدأ باعتباره "ظاهرة هامشية داخل الحرم الجامعي" في مصر⁶²، ليتحول لاحقاً إلى "ثورة هادئة" في المجتمعات الإسلامية وكذلك في أمريكا الشمالية من خلال "الهجرة الإسلاموية" ونشاط النساء اللاحق فيما يتعلق بحقوق المرأة والجنوسة [الجندر]⁶³.

تتناول أحمد **التوظيفات الاستعمارية المعاصرة للحجاب**، تحديداً بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) وبداية الحرب على أفغانستان بوقت قصير "حيث سُلِّطت الكثير من الأضواء على موضوع "المرأة في الإسلام" في الولايات المتحدة الأمريكية والغرب، ليصبح ذا أهمية قومية في خطاب لورا بوش وشيري بلير، اللتين رفعتا لواء تحرير النساء المحجبات. "ومن الطبيعي ألا تكون استراتيجية توظيف الصراع من أجل إنهاء اضطهاد المرأة كتنوير للحرب والسيطرة، سوى خدعة، طالما استخدمها الإمبرياليون البريطانيون والفرنسيون بشكل خاص في الماضي ضد المسلمين والهندوس ومن أرادوا. إنه بالتحديد ذلك الخطاب، التي وصفته غاياتري سبيفاك في جملتها الشهيرة: "الرجال البيض ينقذون نساء سمر من رجال سمر البشرية". من يعرف تاريخ الإمبريالية، تتفاجأ من توظيف هذه الخدعة القديمة مجدداً، والمفاجأة الأكبر أنها نجحت بالفعل. وسرعان ما أصبح ذلك توافقاً عاماً أن قواتنا موجودة في أفغانستان من أجل حماية النساء هناك من فظاعات طالبان، وهي أعمال تتسبب إلى الإسلام"⁶⁴.

⁶² يعيد الباحث المصري في شؤون الحركات الإسلامية حسام تمام (1972-2011) التاريخ الذي ظهر فيه الحجاب بصورته المتداولة بين الإسلاميين، إلى منتصف السبعينيات حيث بدأ بجامعة الإسكندرية التي كانت السلفية هي المهيمنة على الجماعة الإسلامية فيها. وربما كان هذا سبب شيوع صفة الحجاب "الإسكندراني" على هذا النوع من الحجاب الذي جرى تعميمه في ما بعد، عبر الجماعة الإسلامية، على بقية الجامعات المصرية، ومنها خرج إلى المجتمع المصري. انظر: تمام، حسام، "الإسلاميون ولباس المرأة: من الحشمة إلى الحجاب ثم النقاب"، جريدة الأخبار اللبنانية، 2 أكتوبر (تشرين الأول) 2009، على الرابط التالي:

https://al-akhbar.com/Archive_Articles/122638

⁶³ Ahmed, Leila, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, *ibid*, p p 83-116-157.

⁶⁴ - أحمد، ليلي، "حقوق المرأة في الإسلام بعيون الغرب... إمبريالية مقنعة وصور نمطية، ترجمة: عماد غانم، موقع قنطرة، 18 أغسطس (آب) 2011، على الرابط التالي:

<https://ar.qantara.de/node/11910>

الخاتمة

تواجه دراسات الإسلام والجندر، السلطة الدينية الأبوية وتتحدى الحدود الفقهية التقليدية. لا يزال هذا الحقل المعرفي يجذب اهتمام الجامعات والصرح الأكاديمية، خصوصاً في الغرب، حيث عملت ودرست ليلي أحمد. لا ترتبط هذه الجاذبية بفهم الأنساق العامة والرمزية بين الدين الإسلامي والنساء فحسب؛ فقد تطور الوعي الأكاديمي والعلمي حول أهمية تحليل ودراسة موقع المرأة في الديانات الأخرى، دون أن يقتصر على الأرومة الإبراهيمية، خصوصاً أن " الهرمينوطيقا الدينية" أتاحت للمشتغلات بها التوصل إلى خلاصات تخالف التفسير الكلاسيكي الذي يتجه -غالباً- إلى تحجيم الحضور النسائي وفاعليته في الدين والمقدس.

ركزت أحمد القادمة من الثقافات البعيدة عن الحاضرة الغربية، على قضايا تلقى اهتماماً ملحوظاً في المؤسسات الجامعية والثقافية الأمريكية والأوروبية، ولا شك أنها صحت العديد من المفاهيم والرؤى النمطية السائدة عن حيوات وفضاءات المسلمات، في عملها على الدراسات النسوية ما بعد الكولونيالية، وكذلك اشتغالها، بشكل دقيق، على أحوال النساء في حقبة الإسلام المبكر، تحديداً إبان الدعوة المحمدية -وهي فترة زمنية بعيدة وكاشفة- مستخدمةً مناهج عدة أتاحت لها طرح خلاصات جديدة، اتخذت مسارين: أولاً: تأثير الدين الجديد في العلاقات بين الجنسين لصالح المنظومة الأبوية وبقياء النظام الأمومي؛ ثانياً: التمييز بين الصوت البراغماتي (الفقهي/ الأبوي) والصوت الأخلاقي (الصوفي والقرمطي/ المساواتي) اللذين طبعا تاريخ الإسلام، وما زال الصراع قائماً بينهما.

إن الأفكار التي طبعت أدب الرحلات والاستشراق حول "نساء الآخر - المسلم" -كما درستها أحمد -، تتطلب بذل المزيد من الجهود، على مستوى التحليل والتفكيك وإعادة البناء، ضمن المناهج المتعددة التخصصات، التي تأخذ في الاعتبار "ترجسية الهوية الثقافية" و"ثنائية الهامش والمركز"؛ وأظن أن العمل هنا ضروري ومطلوب لتكثيف الفهم والقراءات الواعية حول سياسات الموقع والجندر والدين والثقافة والاستعمار.