مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد السادس والثلاثون، العدد الخامس، 2021.
hptt: 10.35682/0062-036-005-008

المرأةُ في الدّراسات القرآنيّة المُعاصرة (الحَداثيّون نَموذجاً)

آلاء "محمد عصام" عشا*

ملخص

أضع بين يدي القارئ دراسة موضوعية تحليليّة تتعلق بنوع من الدراسات القرآنية المعاصرة وهو (الدراسات غير المقبولة) وتتناول جانبًا خاصًا منها هو جانب المرأة..

وقد قامت هذه الدّراسة على مقدمة ومدخل وأربعة مطالب، جرى تقسيمها حسب أبرز العناوين التي اشتغل فيها الحداثيون فيما يخص المرأة قرآنيا، وقمتُ بعرضها من خلال تناول الآيات الكريمة التي شغلت الحداثيين وحركت أقلامهم نحو إثارة الشبهات، وهذه الآيات – محور البحث– هي: آيات لباس المرأة وزينتها في سورتيّ النور والأحزاب، وآية تعدد النساء، وآية القوامة، وأخيرا آيات المواريث وجميعها في سورة النساء.

وقد ضمنتها مقتبسات منتقاة من آراء وكتابات الحداثيين في تناولهم لهذه الآيات الكريمة مدار البحث. ثم قمتُ بتحليل هذه الآراء ومقابلتها مع بعضها ونقدها نقدًا موضوعيًا، وتقويمها بتدعيم شواهد من آراء أمهات كتب التفسير المعاصرة عند الحاجة.

وهدفي من هذه العملية هو قياس ما قدّمه الحداثيون في موضوعاتهم التي تخص المرأة من حيث ملائمة أدواتهم البحثية في تعاملهم مع هذه الآيات الكريمة وما خرجوا به منها. وتقييم مدى فاعلية حصيلة جهودهم في خدمة قضايا المرأة ومشاكلها المعاصرة لأخرج بنتائج تتعلق بخلاصة ما توصلت إليه من هذه الدراسة، راجية أن يتحقق فيها الفائدة.

الكلمات الدالة: المرأة، دراسات، قرآنية، معاصرة، حداثيون.

---

* كلية الشريعة، جامعة اليرموك.

تاريخ تقديم البحث: 1/ 6/ 2016م. تاريخ قبول البحث: 2019/4/29 م .

© جميع حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة، الكرك، المملكة الأردنية الهاشمية، 2021 م.

Women in Contemporary Qur’anic Studies
(Modernists as an example)

Ala' Mohammaed Essam Asha

Abstract

The study present to the reader an objective and analytical study related to contemporary Qur’anic studies type, namely (unacceptable studies), and it deals with a special aspect of it, which is women aspect.

This study was based on an introduction and four demands, which were divided according to the most prominent titles in which modernists worked with regard to women in the Qur’an. The researcher presented it by addressing the noble verses that preoccupied the modernists and moved their pens towards arousing suspicion. These verses -Object - are: Verses of women's dress and adornment in Al-Noor and Al-Ahzab Surahs, women plurality verse, Al-Qawama verse, and finally inheritance verses, all of which are in Surat An-Nisa’a.

It was included in selected quotes from modernists’ opinions and writings in their dealing of these noble verses in the research. Then the researcher analyzed these opinions and interviewed them with each other and critiqued them objectively, and evaluate it by supporting evidence from the opinions of contemporary basic interpretation books when needed.

The object of this process is to mean what the modernists presented in their women's issues in terms of research tools appropriateness in their dealings with these noble verses and what they concluded from it. And evaluating outcome effectiveness of their efforts in serving women's issues and contemporary problems, to conclude results related to the summary of this study results, hoping that it will be useful.

KeyWords: Woman, Studies, Qur’anic, Contemporary, Modernists

مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد السادس والثلاثون، العدد الخامس، 2021.
hptt: 10.35682/0062-036-005-008

مقدمــة:

إنّ أكثرَ ما أخذ اهتمامًا معاصرًا بين أوساط العلماء والكتاب وأهل الإعلام هي تلْكَ المواضيع التي تتعلق بالمرأة، وما أُثيرَ حولَها من شبهات، وخاصّةً من ناحية التناول القرآني لقضاياها، فأصحابُ المشروع النهضويّ الإسلامي يرون فيها حاضنةَ الأجيال والمربّية وشريكة الرجل في رفعة شأن الأمّة واستعادة دورها الريادي، وأصحاب فكر (التنوير) ومعاداة التراث يرون فيها منزع التمرّد على القيم الموروثة، والسّعي نحو نبذ التقليد والتّبعية لرجال الدين وسُلْطَتهم، والكلّ مجمعٌ على أهميّة دورها المركزي في التغيير من هنا يأتي هذا النوع من الدراسة ليصبّ في جانبٍ مهمّ من قضايا التفاعل الحقيقي على الساحة الإسلامية المعاصرة، والذي يتطلب منا مواكبته باستمرار حتى نكون نحنُ الطرف الإيجابيّ الفاعل فيه، وليس الطرف المتلقي والمستقبل السلبي لما يطرأ عليه من مستجدات نرغبها أو نرفضها.

أهميّة البحث:

تكْمنُ أهميّة هذه الدراسة في كونها تسلّطُ الضّوء على ثلاثة جوانب حسّاسة في حياتنا المعاصرة، وهي: (المرأة) و (ظاهرة الحداثة) و (الدراسات القرآنية المعاصرة)، وإنها – أي الدراسة – من خلال اجتماع هذه العناصر تأمل الكشفَ عن محاور موضوعية في آيات قرآنية مازالت مثار سجال وعراك بين صنفين من الدارسين والباحثين المعاصرين، منهج الأصالة ودعاة الحداثة والتجديد. وحيثُ إنّ مدار البحث قائمٌ على اختبار ما أفرزته مقررات جانب محدد من الكتّاب المعاصرين وعرضه على طاولة التحليل والنقد، فإنني آمل أن يسهم هذا الجهد في حل ما أثارته من اشكاليات جديدة يدعي أصحابها أنها تجديدية ... ولا ينكر أحد أن موضوعاً كهذا يستلزم منّا متابعتهُ باستمرار والتفاعل مع ملابساته وقضاياه لمواكبة ما يطرأ عليه من مستجدّات في محاولة استثمار ما يظهر أنه حسن والتصدي لما يظهر أنه سيء .. والله ولي التوفيق ....

إشكاليات البحث

يُحاول البحث اختبار جملة من الأسئلة:

أولًا: ما هي أهمّ المحاور المعاصرة التي اختارها الحداثيون في موضوع المرأة قرآنيًّا؟

ثانيًا: ما أبرز القضايا التي حاول الحداثيون استغلالها وإثارة الشبهات حولها أثناء تعاملهم مع الآيات القرآنية؟

ثالثًا: كيف نهجَ الحداثيون في تقديمهم موضوع المرأة قرآنيًا, وأسلوب علاجهم لقضاياها المطروحة؟

رابعًا: ماذا قدّم الحداثيون لحصيلة التجديد في هذا المجال؟ وما أهم الحلول التي يمكن أن يتعامل معها الباحثون والمفسرون المعاصرون في سبيل التصدي لشبهاتهم وإشكالاتهم المطروحة؟

أهدافُ البحث:

يهدفُ البحث إلى تسليط الضّوء على الشكل الحداثي في تقديمه (المرأة) من منظور قرآني، بغية بيان طبيعة هذا النوع من الدراسات من حيث المحاور التي اشتغل عليها أصحابها، ونقد مضامينها، وتقويم نتائجها وبيان حصيلتها في التجديد.

دراساتٌ سابقة:

تنوّعت الدّراسات السّابقة التي عالجَت عناوين قريبة, ولم أجد – فيما وقع بين يدي– دراسة تحمل ذات العنوان، ولكن هناك دراسات قريبة اشتركت معها في جانب من الموضوع، دون تغطيته، أبرزها:

1. فقه المرأة في فكر الحداثيين، محمد شحرور نموذجًا (دراسة تحليلية نقدية)، وهو من إعداد منى بنت سعيد آل ثاني، وأصله بحث لنيل درجة الماجستير في علوم الوحي والتراث، (تخصص الفقه وأصوله)، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، 2006 م

قدّمتْ الكاتبة في هذه الدراسة آراء الفقهاء وأدلتهم فيما يتعلق بأحكام المرأة في قضاياها الفقهية في القرآن، ثم ناقشت آراء محمد شحرور تحديدا وأدلته فيما يتعلق بأحكام المرأة في تلك القضايا.

2. منهج الحداثيين في تفسير القرآن الكريم، للدكتور الجيلاني مفتاح، أصله أطروحة دكتوراه من الجامعة الإسلامية، 2006 م، الطبعة الأولى، دار النهضة، ماليزيا.

قدّم المؤلف دراسةً نقديةً لجهود الحداثيين خلال العقود الثلاث الأخيرة وتعرض للإطار التاريخي والعوامل السياسية التي أثرت في تشكل فكر الحداثة ثم ناقش مبررات ترك الحداثيين لآليات منهج التفسير المعهودة.

3. قضايا قرآنية عند النساء الحداثيات، وهو من إعداد سهاد أحمد رشاد قنبر، وإشراف د. أحمد نوفل، وأصلها رسالة ماجستير في التفسير من الجامعة الأردنية، نيسان، 2011م، عمان، الأردنية.

تناولت الكاتبة البعد التاريخي والفكري للحداثة الغربية وقضية المرأة ثم طرحت جانباً محددًا للدراسة التطبيقية، وهو المتعلق بموضوع علوم القرآن ومقاصده وتفسيره عند أبرز النساء الحداثيات.

4. التوظيف الحداثي لآيات المرأة، (جمال البنا نموذجًا)، للدكتورة كفاح أبو هنود، الأصل رسالة دكتوراه قدمت في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا سنة 2011م. طبعة دار الفاروق – عمان، دار ابن حزم – بيروت، 2012م. تناولَ الكتاب معالمَ منهج الحداثيين، ثم تحدث عن شخصية حداثية محددة وهي منهج جمال البنا في تفسير آيات المرأة، تناول المقدمات الفكرية التي يستند إليها البنا في تفسيره ونقضها. ويظهر من الدراسة أنها تخصصت في الحديث عن حداثي واحد فقط خلافاً لدراستي.

منهج البحث:

سارتْ الدراسة باستخدام أحد المناهج التالية:

أولاً: المنهج الاستقرائي: ويلزمني منه تتبع آراء الكتاب الحداثيين الخاصة في المرأة من مظانها في كتبهم ومقالاتهم ومؤتمراتهم، واستخراج ما يتعلق منها بالجانب القرآني فقط، وفق محاور محددة، هي الأبرز والأكثر تداولًا عند الحداثيين.

ثانياً: المنهج التحليلي: وذلك عن طريق تحديد الاشكاليات المطروحة ودراستها تفكيكًا وتركيبًا، وتقويمًا، وغالباً ما يلزم استخدام المنهج التحليلي بمستواهُ المركب وهو بالإضافة لما سبق محاولة تعليل الظواهر بإرجاع القضايا إلى أصولها وربط آرائها بأسبابها ومن ثم نقدها

(الأنصـــاري، فريد، أبجديـــات البحث في العلـــوم الشرعية، (محاولـــة في التأصـــيل المنهجي). 1992 م، دار الكلـــمة – المنصـــورة، على التوالـــي: ص 76، ص97 .(Ansary, 1992, p67, 97).

هيكلية البحث

قامتْ دراستي على أربعة مطالبٍ ومقدمة وخاتمة. أما المقدمة فقد تناولتُ فيها أهمّية الموضوع وإشكالاته، ثم المدخل وعالجتُ فيه المسائل المتعلقة بتحرير العنوان، ثم مطالب البحث الأربعة، وفيها عالجت أهم العناوين التي شغلت أقلام الحداثيين فيما يخص قضايا المرأة من القرآن.

وقد ضَمّنْتُ هذه المباحث عبارات ومقتبسات منتقاة من كتابات الحداثيين في تناولهم الآيات الكريمة محطّ البحث، ثم قمتُ أثناء ذلك بعملية تركيبية تتضمن تحليل أبرز هذه الآراء، ومقابلتها مع بعضها أحيانًا، ثم نقدها نقدًا موضوعيًا, وتقويمها بتدعيم شواهد من آراء أمهات كتب التفسير المعاصرة إن لزم الأمر، لأخرج بنتائج تتعلق بخلاصة ما توصّلت إليه من هذه الدراسة. راجيةً أن يتحقق فيها الفائدة.

تقسيماتُ البحث

المطلبُ الأول: الرؤية الحداثية لآيات (زينة المرأة ولباسها) في آيتي سورة النور وسورة الأحزاب, ويتناول مسائل، هي: زينة المرأة وخمارها والجيب والحجاب والجلباب وفق مواضعها من الآيات الكريمة.

المطلبُ الثاني: تعدّد الزوجات في العرض الحداثي: عرضتُ فيه لآراء الحداثيين في تعدد الزوجات من خلال الآية الثالثة من سورة النساء.

المطلبُ الثالث: قوامةُ الرّجُل في القرآن من منظورٍ حداثيّ: وقد تناولته من خلال الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء.

المطلبُ الرابع: ميراث المرأة في القرآن، (رؤية حداثية): وفيه عرض لأبرز آراء الحداثيين في قضية ميراث نصف حصّة الرجل، ومفهومهم حول الوصية الكلالة. ثم الخاتمة وضمّنتها نتائج البحث الرئيسية.

مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد السادس والثلاثون، العدد الخامس، 2021.
hptt: 10.35682/0062-036-005-008

مدخل

أولاً: ماذا نقصد بالدراسات القرآنية المعاصرة ؟

ليس من التباسٍ قد يظهرُ عادةً حول مفهوم مصطلح (الدراسات القرآنية) والذي يعني كلّ دراسة يكونُ موضوعُها المِحْوَرِيّ هو القرآن الكريم, ويدخلُ ضمنًا أيّ شكلٍ من الدراسات التي تختصُّ بعلومهِ وفنونهِ وبيانهِ ولغتهِ وأثرِهِ ... إلخ. ولكنْ قد يظهرُ نوعٌ من الإشكال إذا أضفنا هذا المصطلح لكلمة (معاصرة), حيث يتبادر إلى البعض أن المصطلح يعني الدراسات التي تناولت القرآن بمنهج وقالب عصري يفرغه من قالبه ومضمونه المرهون بالرؤية المعهودة (للتراث) التي شكّلتها دراسات علمائنا السابقين عبر القرون المنصرمة.

وبتعبير آخر هي تلك الرؤية المحكومة بمعاداة القديم, وأقربها للشاهد ما جادت به الكتابات الحداثية حول القرآن الكريم, والتي تقدم نفسها على أنها دراسات قرآنية معاصرة تهدف إلى التجديد ومواكبة العصر المتغير!

من ذلك – مثلاً – ما نشره المؤتمر الذي يحملُ عنوان: "الدراسات القرآنية المعاصرة وسؤالُ المنهج"، حيث دار المؤتمر على عرض نموذجين من الحداثيين, وقد جاء في ورقة التعريف بالمؤتمر على موقعه الخاص العبارة التالية: "ونتيجة للتّحولات الحضاريّة والمعرفيّة التي عرَفَتها الإنسانيّة اليوم في شتّى حقول المعرفة، والتي كانَ لها الأثر الكبير على الساحة العربية والإسلامية بشكل عام ... ظهر ما يعرف اليوم بالدراسات القرآنية المعاصرة التي عنيت بتوظيف آلية المعرفة المعاصرة في فهم النص القرآني طمَعًا في نسج أجوبة تستجيب لمقتضيات الواقع المعاصر .." (Saber, M. & others, 2013).

وكتعليق أوّلي على هذا التعريف الذي ارتضتهُ إدارة المؤتمر، نجد أنه – أي التعريف – قد حصر مدلولات كلمة (معاصرة) في شكلٍ واحدٍ وهو المُضاد لكلمة (قديم)، والذي يعنون به حصيلة (التّراث) بالكامل، وهذا بالتأكيد اختزال مجحف ينقصء القيمة المعرفية للمعنى بشكل ملحوظ, ويُعدّ تجنّيًا على محددات المصطلح بلا ريب!

والمعنى الذي أرتضيه لمصطلح (الدراسات القرآنية المعاصرة) هو المعنى العام المتبادر للذهن عند إطلاقه دون قيد أو شرط, منضبطًا بإطارٍ موضوعيّ واضح، وهو – هنا – بموضوع (القرآن)، ويعني فيه إضافة كلمة (معاصرة) بالنظر إلى الزمن الحالي للمؤلفين الذين اشتغلوا بالدّراسات القرآنية في هذا العصر، فيدخل في ذلك الدّراسات المقبولة وغير المقبولة.

ومعيارُ التّمايز بين المقبول والغير المقبول في هذه الدراسات هو بالنظر إلى المنهج وأدوات المعرفة المستخدمة، فيمكن إدراج المناهج الغربية التي استخدمت الأدوات المعرفية المستوردة في دراسة النصوص القرآنية المقدسة تحت وصف الدراسات (غير المقبولة) لأنها قامت بعمليات إسقاطات خطيرة في غير محلّها، لا تتناسب مع طبيعية وقداسة المادة المدروسة (القرآن الكريم).

فالمنهج الأسطوري (Moftah, 2006, P157) ، والألسنيّة المعاصرة (Athm, 2013)، والماديّة التاريخيّة (Athm, 1990, P11) والجدلـــيّة (Athm, 1990) .. إلـخ، كُلّهـــا (Moftah, 2006, P115, 116) تُقدّم الكثير من التفصيلات المطّاطة، وأحيانًا المتناقضة وهي بمجموعها تريد للنظر النقدي أن يطال النّص القرآني بذات بالأسلوب في التعامل مع الظاهرة الدينية في المجتمعات الانسانية !

ثانيًا: ما هي الحداثة؟ ومن هم الحداثيّون العرب؟

أرى أنه لا يمكن أن نسبق التعريف الاصطلاحي للحداثة بتعريفها اللغوي الثلاثي من "حدث" كما ورد في كتب اللغة عند علمائنا المتقدمين، والسبب أنها – ببساطة – وصلت إلينا بمفهومها الغربي الجاهز دون أن تمر بمرحلة تدرج طبيعية يتقرر فيها تشكّل اصطلاحها، وبمعنى آخر: إنّ ما يربطُ بين المعنى اللغوي والاصطلاحي هو علاقة مبتورة تمامًا؛ كالعلاقة بين أي معنى لغوي بأصول عربية، وآخر دخيل من صناعة غربية. أما بالنظر لما يربطه الحداثيون بعلاقتها مع الحديث، فيُعرّفونها بأنها "حركة تفكيكية تستمد معناها وقوى دفعهـــا من رفض أو نفي ما حدث قبلاً" . (Aglooni, 1998, p47)

والحداثةُ الغربيّة – كما يُعبّرُ عنها أصحابُها من منظورهم الغربي– تحمل مدلولًا مُلتبسًا يشيرُ إلى تطوّر تاريخي، يقول المفكر بودريان: "هي نمطٌ حضاريٌّ خاصّ يتعارضُ مع النمط التقليدي السابق" (Bodrean, 1990, p30-32).

ومع كثرة التعاريف للحداثـــة، يـــرى أكثر الباحثين صعوبة الاســـتقرار علـــى تعريف واحـــد(Alnasery, 2011) ، وقد لا يهمنا كثرة التشعب في التعريفات، خاصة أن غرض الكثير من الحداثيين من كثرة تلك التعريفات هو تحسين صورتها وعرض بضاعتها بصورة مستساغة ومقبولة .

ومن وجهة نظر إسلامية تبقى (الحداثة) في غاية الوضوح, لأنه يُنظَرُ إليها برؤيةٍ واحدةٍ شمولية، يقولُ د. النحوي في كتابه: (الحداثة من منظور إسلامي): " لم تعد لفظة الحداثة في واقعنا اليوم تدلّ على المعنى اللغوي لها، ولم تعد تحمل في حقيقتها طلاوة التجديد، .. فالحداثة تدل اليوم على مذهب فكري جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب، بعيداً عن حياة المسلمين، دينهم، ونهج حياتهم" (Alnahawi,1993, p13).

ويبقى فصْلُ القول في المسألة أن "الحداثة" مهما تشكّلت بأشكال من التعاريف فلن تتجاوز كونها بدعة دخيلة على الهوية العربية والإسلامية في أصلها ومفهومها ومضمونها، باتفاق كل منصف.

ثالثًا: ظهور"الحداثة" عند العرب:

رافقَ ظهورُ الفكر الحداثي عصر الاستعمار الحديث منذ بداياته مع سقوط الخلافة وانقسام البلاد الإسلامية دويلات، وهذا باعتراف الحداثيين أنفسهم، تقول الكاتبة الحداثية خالدة سعيد: "إنّ البداية الحقيقية للحداثـة من حيث هي حركة فكرية شـــاملة، قد انطلقت يومذاك، فقد مثَّل فكر الرواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية وأقـــام مرجعين بديلين، العقل والواقع التاريخي" (Sa'eed, 2000, 27). وهكذا نجد الحداثيين العرب وكأنهم قدموا مزيجًا من الفكر الاستشرقي في نقد تراثنا، والفكرة الحداثية الطارئة عند الغرب في نقدهم لتراثهم!

رابعًا: لماذا نصنف الدراسات الحداثية المعاصرة بأنها غير مقبولة، مع أنها دراسات تجديدية؟

من منطلق عَرْضِ الدراسات الحداثية على المعايير التي اختارتها الأمـــة في القبول والرّد، نجدُ الحداثيين في تعاملهم مع القرآن كانوا على صنفين: الأول ساوى في نقده وتعامله بين القـــرآن والحديث بنزع القداســـة عن كليهما – وهـــذا نهجُ غالـــب المستشـــرقين عمومـــاً، وصِنْفٌ آخـــر من الحداثيين عوّلَ على القرآن الكريـــم ولكن بفهم جديد ينزعـــه من كامـــل السـنة

والـــتراث(Moftah, 2006, P62) . وقد تميّز الخطاب الحداثي بعدة خصائص عامة جعلته خارج الإطار الذي حدده العلماء للدراسات المنهجيّة المقبولة، ويمكنُ إجمال ذلك بالنقاط التالية:

- غيابُ البُعد المصدريّ للنصوص (Al khodari, 2016) وحضورُ عنصر الانتقائية.
- الانحراف عن معهود العرب في الخطابة (Alkhateeb, 2016) ، والضعف بقواعد اللغة وأساليبها في تدبر القرآن(Mahjobi, 2013).
- موقفٌ معادي مسبق من غالب العلماء والمفسرين والفقهاء، ورفض حصيلة جهودهم بالكامل (Alqemni, 2010).
- اشتهارهم باستخدام مصطلحات تحملُ إشكالية مفهومية، يقول د. عبد العزيز حمودة في كتابه المرايا المحدبة: "لقد طاردنا الحداثيون.. بمصطلح نقدي أكثر بريقًا وجذبًا لسنواتٍ طويلة، وقد أعمانا هذا البريق عن حقائق كثيرة أبرزها المراوغة المقصودة والغموض المتعمد" (Hamoodeh,1998, p9).

ويمكن ملاحظة ذلك في مختلف كتاباتهم وحتى في شعرهم الحر الذي حمل الرمزيّة (Alqarni, 1998).

خامسًا: مساحة المرأة في الفكر الحداثي:

نشطَ التيّار الحداثيّ في جانبِ قضايا المرأة تحديدًا لإدراكه خطورة ما تعكسه المرأة في مسارها على التغيير المجتمعي والحضاري عموماً. تقول د. أبو هنود: "المرأة في التيار الحداثي هي ساحة العراك اليوم، فمن خلالها يحاولون جاهدين إثبات صواب قيم الحداثة وعدالتها .." (Abu hannoud, 2012).

وخيرُ ما يكشف عن النظرة العامة للحداثيين عن المرأة هو حديثهم عنها من خلال تحليلهم للخطاب الديني، من ذلك ما عرضه الحداثي د. محمد العربي حين لخّص الرؤية الحداثية للمرأة من خلال كتاب (دوائر الخوف) لنصر أبو زيد، صرّح فيه بأن "الخطاب الديني يزيّف قضية المرأة" !! (Abunader, 2010).

مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد السادس والثلاثون، العدد الخامس، 2021.
hptt: 10.35682/0062-036-005-008

ولعلّ التصور العام للرؤية الحداثية عن المرأة يُنْبئ بسوء الطالع في تفاعلاتهم مع الآيات القرآنية التي عالجت مسائلها، ومع ذلك فما زلنا بحاجة إلى تتبع المسار الذي سلكوه عَملياً في تناولهم للآيات القرآنية والوقوف على ملابساته أولًا بأول؛ وهذا ما سيعالجه البحث عبر نماذج فعلية منتقاة، في المطالب التالية:

المطلب الأول: الرؤية الحداثية لآيات (زينة المرأة ولباسها) في سورتيّ النور والأحزاب:

يُعالجُ هذا المطلب جانبًا بارزًا من آراء الحداثيين في زينة المرأة كما تعاملوا معه من خلال آية (31) من سورة النور، والآية (32) من سورة الأحزاب.

يصوّر الحداثي زينة المرأة وكأنها حقّ من حقوقها وشكل من أشكال حريتها الشخصية، كما يُروّج الفكر الحداثي لمحاولة فرْض رابط وثيق بين موضوع الزينة والتعري، بحيث يرتبط التحلل من اللباس الساتر بثقافة الجمال والأناقة – بشكل أو بآخر، لذلك فلا غرابة أن نجد الحداثيين على اختلاف أساليبهم يصطدمون دائماً مع آيات القرآن في حضها على الستر عبر الآيات التي تناولت موضوع لباس المرأة!

وأما من الجانب المتعلق بمسألة الأحكام القرآنية؛ فيظهر اشتغال الحداثيين على صعيدين: الأول المفاهيم وتغير دلالتها، والثاني دراسة احتمالات معاني الآية ضمن حركتها التاريخية وانعكاس ذلك, كما سنرى:

أولاً: زينة المرأة في موضع قوله تعالى: [وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا..] النور (31)

يجدُ الفكْر الحداثيّ نفسه مضطرًا لمواجهة نصوص قرآنية واضحة في بيان أحكام لباس المرأة، وهدفه من ذلك تطويع تلك الشريحة المتستظلة بأحكام الشريعة من أجل تفكيك عناصر ارتباطها بأصولها وجذورها، عن طريق محاولة توجيه نفس النصوص القرآنية إلى غير مدلولاتها ومقاصدها.

ولقد ظهر واضحاً ذلك الاهتمام البالغ بالمصطلحات القرآنية المراد تعويمها وتوسيع دائرة مضامينها لتشمل احتمالات ما يفرضه أهل الحداثة من آراء وأفكار، فترى – مثلاً– محمد شحرور يجعل زينة المرأة في ثلاثة أنواع: زينة الأشياء، وزينة المواقع، والزينة المكانية والشيئية معاً، ثم هو يعتبر أن الفقهاء أخطؤوا حين فسروا معنى (زينتهن) الخاص بالمرأة بأنه زينة الأشياء، على اعتبار

أن الزينة تعني مواضع الجسد فقط, وهي الجيوب في جسد المرأة، وقسمها إلى جيوب ظاهرة وأخرى مخفية، ثم يقول: "وسبب هذا الخطأ هو قياس الشـــاهد على الغائب .. والخطأ في فهم نظرية الحدود. إننا نقول هذا لأنه آن الأوان .. لنعيد النظر بأقـــوال الفقهاء كلهم حول المرأة." (Shahroor, 2000, p377)

ويلاحَظُ من كلام شحرور أنه جعل جملة [وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنّ] تكرارًا في المعنى لجملة (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ) من غير أن يقدم دليلاً واحدًا على هذا الادعاء الذي يُلْزمنا حَصر المعنى وفق ترجيحه الخاص, كما اتهم الفقهاء بأنهم اختاروا معنى واحداً للزينة (زينة الأشياء)، وهو المعنى الذي لا يريد شحرور له أن يكون معْتمداً، لأنه يَحرم (المرأة) العصرية من التزين (بالماكياج) والحلي, ولنترك العلماء يجيبوا على اتهامه هذا من خلال رأيهم في الزينة عند موضع هذه الآية، يقول السعدي(ت:1956): "و [زِينَتَهُنَّ] كالثياب الجميلة والحلي، وجميع البدن كله من الزينة" (Alsa'di, 2000, p566), ويقول ابن عاشـــور(ت:1973): "وَالزِّينَةُ: مَا يَحْصُلُ بِهِ الزَّيْنُ. وَالزَّيْنُ: الْحُسْنُ، مَصْدَرُ زَانَهُ. يُقَالُ: زَيَّنَ بِمَعْنَى حَسَّنَ.. وَالزِّينَةُ قِسْمَانِ خِلْقِيَّةٌ وَمُكْتَسَبَةٌ. فَالْخِلْقِيَّةُ: الْوَجْهُ وَالْكَفَّانِ أَوْ نِصْفُ الذِّرَاعَيْنِ، وَالْمُكْتَسَبَةُ: سَبَبُ التَّزَيُّنِ مِنَ اللِّبَاسِ الْفَاخِرِ وَالْحُلِيِّ وَالْكُحْلِ". (Ibm ashoor, 1984, p205). ولعلّ في هذين الاقتباسين من مفسرين معاصرين ما يكفي للتدليل على كذب شحرور على الفقهاء في ادعاء أنهم قَصَروا الزّينة على الأشياء !!

ولنا أن نسأل أيضاً، كيف يمكن تصوّر "الزينة" بهذا المعنى القاصر –الذي فرضه شحرور – في تفسير موضع آية الأعراف: [خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (31)] ؟!

أما ما اشتغل به الحداثيون دائماً فهو استخدام مصطلح "المساواة" لتعميمه على الأحكام بين الرجل والمرأة، ومنها الزينة، من باب أن علينا فهم القرآن بالصورة التي تحقق العدل، متناسين أن العدل لا يمكن أن يعني بحال "المساواة المطلقة"، بل هو المساواة بين المتماثلين، والا صارت تلك المساواة جوراً وظلماً. مثاله ما صرح به عابد الجابري (ت:2010م)، يقول: "ليس في القرآن إذن ما ينص على أن المرأة "فتنة" .. وإذا كانت تجذب الرجل ليفتتن بها فالمسؤولية أولًا على الرجل لأن المطلوب منه "غض البصر"، وهذا يخالف نص القرآن "ولا تزر وازرة وزر أخرى (165)] الأنعام" .(Aljabri, 2007)

والملاحَظُ على هذا النوع من الطرح هو السّطحية الزائدة، البعيدة عن التعمّق في طرح المفاهيم وعلاجها، فافتراضُ إطلاقٍ معين على المرأة ثم نفيه بآيةٍ عامّة، لا ينفي أن الله تعالى وضع للمرأة خصوصية معينة في بعض أحكامها ومنها قضية اللباس.

لقد أراد الحداثيون للمرأة أن تتبنى المساواة عبر المقارنة مع جنس الرجال المختلف عنها في الكثير من خصائصه الجسدية والنفسية والوظيفية، فكانت النتيجة تحميلُها مالا تُطيق، وقد فهم الكثير من علماء الغرب حديثًا عجْزَ هذا الأسلوب في توصيل المرأة لإدراك قيمتها الإنسانية ووجودها، يقول – مثلًا– بيير داكو: "ثمّة نساءٌ يردن المساواة أو بالحريّ، التسوية وفق نمط الذّكر، لكن لماذا لا يبحثن عن الوصول إلى مستوى النساء وفق الخصائص الأنثوية؟!" (Dako,1991,p14).

وموضع آية: [وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ..](31)، من نفْسِ الآية الكريمة في سورة النور, يبني غالبُ الحداثيين فكرتَهم على افتراض أن الأصل هو العِريّ، وهو ذات الطرح الغربي المستمد من نصوص مُحرّفةٍ في العهد القديم، مع مراعاة لباس المرأة حسب أعراف بلدها، ويظهر هذا في أكثر من مناسبة وأسلوب، أما أصحاب الصّنعة منهم فبالإضافة إلى ذلك– لا يتورعون عن ضرب الآيات ببعضها كما فعل الحداثي شحرور حين اعتبر هذا الموضع من سورة النور فريضة، بينما الآية (59) من سورة الأحزاب تعليمًا لا تشريعً (Shahroor, n.d,P376)، وكأننا أمام استغلال جديد في موضوع "النسخ" لأحكام الآيات لكن دون تصريحٍ مباشرٍ، "وهكذا وصلت الفتوى المعاصرة إلى فتوى مستمدة من القرآن وتحت راية القرآن أيتها المؤمنات اخلعن ثيابكن بأمر الله "!!. (Afanah, 1994, p409)

ويمكنُ الردّ بإيجاز شديد: إن إباحة الزينة ومشروعيتها لا يعني عدم ضبطها وتحديد أحكامها، ومثلها (طيبات الطعام) فهي مباحة ومع ذلك وردت بشأنها أحكام .. إلخ. كما أن الآيات بينت أن معصية (آدم وزوجته) هي التي تسببت في الكشف.. والأصل كان الستر، ولا يمكن بحال رفعُ حكمٍ شرعيّ لآية إلا بدليل مساو له في قوته أو أعلى منه عند من يثبت النسخ من العلماء. وهذا مالم يتحقق هنا !(Alsaidawi, nd, P148)

ثانيًا: التفسيرُ الحداثيّ لـ (حجاب المرأة) في موضع آية سورة الأحزاب (53):

قال تعالى: [وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ..] (53) الأحزاب.

اتكأ الحداثيون على سياقِ هذه الآية الكريمة في التّدليل لرفضهم حُكْم غطاء الرأس، ولأسباب أخرى – ستظهر لاحقًا – قدّم الحداثيون هذه الآية وأبرزوها في كتاباتهم حول تصورّهم للباس المرأة..

ومنذ عشرينيات القرْن المنصرم ظهرت بوادرُ الحداثة متمثّلةً في التّمرد على الحجاب الإسلامي – المسمّى العُرْفي لغطاء الرأس في ذلك الوقت – فهذه "نظيرة زين الدين" ألّفت في عام (1928م)، كتابَي: (السّفورُ والحجاب) و(الفتاةُ والشيوخ) بإسم محاربة الاستبداد (Aljouhari, 2007, P135)، وبعدها بعام تقريبًا ألّف الكاتب الصّحفي التونسي الطاهر بن حداد (1935م) كتابًا سمّاهُ (امرأتنا في الشريعة والمجتمع)، عبّر في مقدمته عن تذمره من وضع المرأة في الشرق، ووصفها بأنها تعيش وراء الحُجُب"(Ben haddad, 2012, P32).

ولم يستمر الأمر على هذا الحال، فقد بدأ الاستعمار مستعيناً بسلاح الاستشراق يفعل فعْلَهُ في شريحة أوسع من تلك التي حلم بها قاسم أمين (ت:1908) حين نادى بتحرير المرأة أواخر القرن التاسع عشر، وما يهمّنا هنا أن الفكر الحداثي لم يعد يكتفي بأخذ العبارات التي تحمل بُعدًا اجتماعيًا ساخطًا على واقعه المتردي فقط، وإنما امتدت نحو الدين والقرآن والفقهاء والعلماء!

والآن، وبعد مرور قرن على هذه الدعوات، صارَ لكلّ واحد من الحداثيين فكره وفلسفته المميزة، بل وربما – هنا– مذهب خاص في تفسيره (للجلباب) و(الحجاب)، وإنْ كان هناك ما يجمع الأكثرية عليه هو أنّ الحجاب لا يعني غطاء الرأس، والخطاب الذي تضمنته آية الحجاب لم يكن للمؤمنات عامة. أما الجلباب فهو وصفٌ لشيء يختلف عن معهودنا وعُرْفنا نحن أهل العربية، ويتفق تمامًا مع معهود الغرب ولباسهم – كما سنرى!!

وللقراءة المعاصرة التي أراد الحداثيون أن يكشفوا لنا عنها في مسألة "الحجاب" تلك الذريعة الحاضرة في كل وقت ومناسبة، وهي ضرورة أن تتماشى النّصوص في دلالاتها مع متطلبات العصر وروحه بحجة صلاحية الدين لكل زمان ومكان، مع الاتفاق بينهم أن مسألة (الحجاب): كانت [عادة اجتماعية وليس عبادة] (Amin, 1989, p65) ، وأن المدلول المشهور للآيات القرآنية

في عصر التنزيل لا يتناسب وطبيعة العصر الحالي، يقول عابد الجابري: "الحجاب كان جزءًا من "معهود العرب" قبل الإسلام، أي من عاداتهم الاجتماعية، والقرآن نزل يخاطبهم بلغتهم وفي إطار معهودهم ذلك، من أجل أن يتمكنوا من فهمه والعمل به .. و"معهود العرب" هذا يختلف اختلافًا كثيرًا عن معهود عصرنا، والقرآنُ خطاب إلى الناس كافة في جميع الأزمنة والأمكنة بما في ذلك عصرنا ومكان إقامتنا, تلك هي المعادلة التي على المجتهدين في عصرنا تركيبها بالصورة التي تحقق التجديد في إطار الاستمرارية، والاستمرارية داخل التجديد" (Aljabri, 2010).

والملاحظُ هنا المنهجية السقيمة في التعامل مع تفسير الآيات من ناحية قصر مدلولاتها على عهد التنزيل، كما أننا نجد أكثر ما يتكرر عندهم في موضوع الحجاب هو فكرة "المساواة" بين الرجل والمرأة من حيث الإغراء والفتنة، يقول الجابري – مثلاً– في إحدى مقالاته: "فلماذا لا نحرص على المساواة بين المرأة والرجل في لبس الحجاب أو عدم لبسه، ما دام هذا المحظور لا يتأتى إلا بوجودهما معها ؟!" (Aljabri,2010)

هكذا وبدون رابط منطقي جامع بين المقدمة والنتيجة يقفز الجابري على الفطرة ومدلولات الآية الكريمة ليحملها مالا تحتمل من النتائج الاعتباطية والتي صارت عنده قواعد ومسلمات!

وأبرز الأخطاء التي وقع فيها الجابري في التعامل مع هذه الآية هو جَعْلها كأنها ناسخة في حكمها لجميع الآيات التي تتحدث عن لباس المرأة وزينتها، متناسيًا أنّ لهذه الآية سياقها الذي وُضعت فيه لتحمل من الدلالات ما يتعاضد مع غيره من الآيات الكريمة التي تخص المرأة، ولم يحاول الجابري أن يسأل نفسه: لماذا خصّ الله تعالى النساء بآيات تتحدث عن لباسهنّ وزينتهنّ دون الرجل؟

ثم لنا نحن أن نسأله: ما هو الرّابط المنطقيّ في جعل حُكْم لباس المرأة وزينتها مشابهاً لحُكْم لباس الرجل وزينته بداعي أن الأمر بغض البصر واحد؟ ومن أين أتى بقاعدة أن اشتراك فئة من الناس في حكم معين مع غيرهم يستلزم اشتراكهم بجميع الأحكام؟!

ونهج عدد من الحداثيين طريقة اللعب بالمصطلحات من حيث وضعها في قالب تأصيلي جديد يخرجها عن مفهومها المتعارف عليه في كتب اللغة والأصول، مثال ذلك ما وضّحه المستشار المصري سعيد العشماوي (Alashmawi, 2013) في مقدمة كتابه "حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث،

يقول: "وفي نطاق الدراسات الإسلامية، فقد وجدت الكثير من الأخطاء في الفكر وفي الفقه ترجع كلها إلى عدم تعريف الألفاظ، أو ما يسمى بلغة علم أصول الفقه، عدم ضبط المصطلحات بالإضافة إلى غياب المناهج عامة .. وقد حاولت في هذه الدراسة .. وضع التعريف أو ضبط المصطلح .. حتى لو خالفت المألوف وعارضت المعروف" (Ashmawi, 2002)

وقد لازمَ تلك الطرق مهاجمةُ المصطلح العربي الإسلام، كما فعل الحداثي جمال البنا (2013م) في كتابٍ سمّاه "الحجاب" (Albanna, 2007)، يرى فيه أنّ (الحجاب) أصلهُ نتاج ترسبات الفكر الذكوري ضد المرأة، وقد كان من حوالي ألفي سنة قبل الإسلام، وحاول في كتابه تقديم دراسة تاريخية عن الحجاب ليخلُصَ إلى أنه "محكوم بظروف واعتبارات تاريخية وسياسية .."!! وطريقة البنّا في العرض تختلف عن غيره من بعض الحداثيين، من جانب كونه يناقش الموضوعات بعيدًا عن التعمق في قضايا اللغة مع اختيار المواجهة بينه وبين الأحاديث النبوية حتى وإن كانت في الصحيحين، ولا شك أن آراءه في الحجاب قد أثارت زوبعة كبيرة باعتراف الحداثيين أنفسهم (Faraj, 2013). وهو كغيره من الحداثيين – لا يتورع عن استدعاء حركة التاريخ في تطوره كلما احتاجه الأمر ليتجاوز عقبات النصوص التي تقف دونه وتحقيق مبتغاه!!

ومثلهُ نصر أبو زيد (ت:2010) الذي تذرّع برفضه لفكرة للحجاب كاملة لأن الآية التي ورد فيها لفظ الحجاب خاصة بنساء النبي عليه الصلاة والسلام، ثم هو ينتهز الفرصة ليقتبس هذا التفسير من آراء الشيخ محمد عبده كتدعيم لرأيه، ضارباً بعرض الحائط أن أحداً من أهل السنة لا يوافقه على النتيجة التي وصل إليها (Abu zaid, 1999, p222) . ولا ندري كيف اهتدى فجأة إلى الاستشهاد بمنهج ابن عربي الصوفي والظاهرية في إنكار (التعليل) أي استناد الأحكام إلى علل، ليخرج بنفْيٍ أن يكون حجاب الرأس علة لستر جسد المرأة الذي هو عورة !!

وقد عُرِف عن نصر أبو زيد حبّهُ وشغفهُ لابن عربي، حتى ألّف فيه وفي منهجه أكثرَ من كتاب (Abu zaid,1999) ونحن لا نعلــمُ ما الذي جعــله يختــار ابن عربي تحديدًا ليكون موجّهًا وفقيهًا؟! بــل والأعجب من ذلك اتهامه للفقهـــاء بالانتقائية في أكــثر من مناســبة. (Abu zaid, 1999, p244)

وعودةً إلى شحرور الذي أخذت كتاباته – نسبيًّا – مساحةً وافيةً عن المرأة أكثر من غيره بما لا يستدعي إغفالها، ولاحظنا في مواضعه السابقة كيف حاول جاهدًا إخراج المفاهيم من مضامينها ودلالاتها الأصيلة وإلباسها دلالاتٍ جديدة، فنجدهُ هنا استعمل مصطلح (اللباس) عوضًا عن المصطلح الشائع (الحجاب)، وحُجّته في ذلك أن ما يُسمى كلمة (الحجاب) لم تمت في كل استعمالاتها إلى (اللباس) بأيّة صلة من قريب ولا من بعيد، فكانت الألفاظ التي تدلّ على اللباس هي الثياب والجلابيب والخُمر. وهو يعتبرُ أن العرب أخذوا الحجاب عن الفرس الزرادشتيين، الذين كانت المرأة عندهم كائنًا غير طاهر!!

ولشحرور فلسفتهُ الخاصة في الفهم والتحليل، من ناحية كثرة اعتماده على شواذ وغريب اللغة، فهو ينكر (الترادف) ابتـــداءً، فالثوب غير اللبـــاس، والســـوْأة غير العورة، والبعـــل غـــير الـــزوج (Shahroor, 1990, P93). لذلك فقد ذهب أبعد من كون كلمة (الحجاب) خاص لنساء المؤمنين عن غيرهم.

والعجيبُ أن غالب الحداثيين يتفقون على كون هذه الآية لا تخاطب جميع النساء, ويقصرونها على نساء النبي عليه الصلاة والسلام، ولكنهم مع ذلك يستعملون لفظ (الحجاب) في التعاطي العلمي مع مسائل اللباس، ويستخدمونه في هجومهم على غطاء المرأة المسلمة في ذات الوقت، بل ويتصدرون بهذا اللفظ عناوين كتبهم كما فعل جمال البنا ومثله عشماوي، حيث قام هذا الأخير بادعاء أن لفرضية الحجاب مغزى سياسيًا، بتعليل أسباب رفضه لمسمى "الحجاب" كوصف لغطاء رأس المرأة بناء على عدّةِ مُعطيات، يقول: "الحجابُ الوارد في الآية المذكورة ليس الخمار .. و لمْ ترد في القرآن آية تُفيد أو تُشيرُ إلى أن تكون نساء النبي أسوة المؤمنات .. وجاء في الآية [يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاء] (32) الأحزاب. (Ashmawi, 2002, P2).

وممن اهتم بالرّد على هذا الموضوع الشيخ الشنقيطي (ت:1974م) صاحب أضواء البيان، يقول: فإن تعليله تعالى لهذا الحكم الذي هو إيجاب الحجاب بكونه أطهر لقلوب الرجال والنساء من الريبة في قوله تعالى: [ذلكم أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنّ] قرينة واضحة على إرادة تعميم الحكم..". (Alshanqity, 1995, p242, 243).

أما موضوع إنكار القدوة بنساء النبي عليه السلام، فيكفي للرد عليه ما ذكره سيد قطب في موضع هذه الآية، حيث يرى أنها لنساء النبي عليه الصلاة والسلام وهي للمؤمنات من باب أولى، يقول: "فلا يقل أحد غير ما قال الله. لا يقل أحد إن الأختــلاط، وإزالة الحجب، والترخص في الحديث واللقاء والجلوس والمشاركة بين الجنســين أطهر للقلوب، وأعف للضمائر، وأعون على تصــريف الغريزة المكبوتة، ... يقول هذا عن نســاء النبي الطاهرات. أمهات المؤمنين. وعن رجــال الصــدر الأول من صحابة رسول الله . صلى الله عليه وســلم. ممن لا تتطاول إليهن وإليهــم الأعناق!" (Qutob, 1982, P2878).

وواضحٌ مما سبق أن كلمة (حجاب) باتت تأخذ حساسية كبيرة عند معظم الحداثيين المعاصرين، والسؤال البريء والبسيط في الوقت نفسه، هل كان إنكار مسمى (الحجاب) ليعبر عن غطاء الرأس للمؤمنات في موضع الآية الكريمة يعني بالضرورة إنكار لأصل غطاء الرأس على الإطلاق؟!

لقد تناسى معظم التنويريين أن هذا الاكتشاف الذي أسعدهم نتيجته هو أيضا مشــترك في الرؤية عند عدد من الباحثين المعتدلين والمفســـرين المعاصرين من أهل السنة، فاختار – مثلاً– المفكر الإسلامي عبد الحليم أبو شقة في كتابه الشهــير "تحرير المـــرأة في عصر الرســـالة" (Abu shukkah,1999) التفريق بين لباس المرأة المسلمة المتضمن لـ (الجلباب) و(الخمار)، وبين مسمى (الحجاب) (Alkhrashi, 2003, P14) الذي هو أمرٌ خاص بنســاء النبي عليه الصلاة والسلام كما بينته سورة الأحــزاب، وهذا التفريق لم يُلزِم أبا شقة بالإقـــرار بعدم شرعية غطاء الرأس ولزومه، بل قام بالاعتراف بوجــود النقاب بين الصحابيات في عهد التنزيل، يقول: "نحن لا ننكر وقوع ستر الوجه بنقاب من بعض المؤمنات على عهد النبي صلى الله عليه وسلم" (Abu shukkah, 1999, p95).

ومعلومٌ أن قضية بمستوى لباس المرأة لا يمكن أن تُتَناول من آية واحدة، دون عرضها على أخواتها في السياقات المختلفة، وعادة ما ينبه الحداثيون في تنظيراتهم إلى ضرورة دراسة شمولية تستوعب أجزاء الموضوع، ولكن هذا يتم فقط عند محاولة تملّصهم من النصوص التي تحمل دلالات مباشرة على غير الهوى والمطلوب!!

ثالثًا: آية (جلباب المرأة) في سورة الأحزاب: [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا] الأحزاب: (59).

اشتغل الحداثيون في هذه الآية على صعيدين؛ الأول يتعلق بمصطلح (جَلَابِيبِهِنَّ) الذي أشارت له الآية، والثاني يتعلق بدلالة تركيب (يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ)، وقد تنبه عدد من المفسرين المعاصرين إلى مثل هذه القضايا، فاختاروا مزيد التفصيل في معانيها ودلالتها بغية التفويت على أصحاب الشبه الخوض في مراميها، والتلاعب في أحكامها. فمثلاً: يبين الشيخ الشعراوي أن القول بأن "الجلباب" هو الخمار الذي يغطي الرأس، ويُضرب على الجيوب – أي فتحة الرقبة – غير كافٍ في الوصف، فلا بُدَّ أنْ يُسدل إلى الأرض ليستر المرأة كلها؛ على اعتبار أن جسم المرأة عورة (Alsha'rawi, n. d, p7553)".

لقد تفاعل العقل الحداثي في هذه الآية الكريمة من منظار القيمة النسبية للحركة التاريخية، فنظروا إلى العلّة – كما يحلو للبعض منهم تسميته – وهو قوله تعالى: [ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ] وجعلوه مقصوراً في الحكم على زمن الجواري والحرائر، يقول المستشار عشماوي: "علّة الحكـــم في هذه الآية أن تعرف الإماء من الحرائر، وقد زال الحكم بزوال علـــته" (Alashmawi, 2002, p8).

واختيار الحداثيين لهذه العلّة ليسلطوا الضوء عليها ليس اعتباطًا، فهي تعد أحد أهمّ أساليبهم في الطّعن على الأحكام، وذلك باستدعاء الأقوال التفسيرية لدى قدماء المفسرين وانتقاء المفاهيم والمصطلحات التي غاب استخدامها عن واقعنا المعاصر، ثم محاولة قصر مفهوم الآية عليه، وليتسنى إبطال صلاحية تفعيل حكمه في الظرف الحالي!

فمثلاً– تحت عنوان: "الإماء والحرائر" أثارت نوال السعداوي تساؤلات حول تفسير موضع {أن يعرفن فلا يؤذين}، تقول: "لكن كيف يوافق الإسلام على كشف النساء الجواري لأعين الرجال المتأججة بالشهوة؟! كيف يتفق ذلك مع حرص الإسلام على طهارة المجتمع ومحاربة الفساد والفحشاء" (Sa'dawi, 1992, p198).

ثم هي لا تتـــورع عن اتهـــام المفـسرين المعاصرين الذيـن اختـــاروا معنى (يعرفن بعفتهن) (Meragi, 1946, P36)، بأنها محاولة للخروج من المأزق- على حد تعبيرها (Sa'dawi, 1992, p198).

واعتبرتْ مدرسةُ شحرور أن الآية للتعليم وليس للتشريع، فهذا تلميذه الحداثي أحمد عيسى إبراهيم – في تفسيره لآية الجلباب يقول الآتي: "بدأت الآية بقوله: [يا أيها النبي] فهي آية تعليم وليست تشريع .. والجلبات جاءت من الأصل "جلَب" .. فالجلبة هي القشرة التي تغطي الجرح عندما يبرأ ويندمل .. ومن هنا جاء الجلباب للحماية وهو اللباس الخارجي. ويمكن أن يكون بنطالاً وقميصاً.. و(من) في [من جلابيبهن] للتبعيض و"مِنْ" وللتقريب باستعمال "يُدنين".. فعلى المرأة المؤمنة تعليمًا لا تشريعًا أن تغطي من جسدها الأجزاء التي إذا ظهرت تسبب لها الأذى. والأذى نوعان: طبيعي واجتماعي.. وهذا الأذى الذي ستتعرض له هو عين عقوبتها دون أن يكون هناك أية تبعة عند الله من ثواب أو عقاب " (Shahroor,2010).

وما يظهر من كلام تلميذ شحرور أنه حاول – كأستاذه- استخدام (اللغة) جسرًا للعبور إلى مبتغاه، فاختار حرف الجر (من) الذي يعني (التبعيض) للتخلّص من صفة الملابس التي تحمل مسمى "الجلباب" في العرف والعادات المعهودة عند العرب، وحتى على اعتبار أن (من) تبعيضية فإنها لا توصلنا إلى النتيجة التي اختارها بأي حال، يقول الفقيه المفسر د. وهبة الزحيلي (ت2015م) في تفسيره المنير: "و(مِنْ) للتبعيض، فإن المرأة تُغطي بعض جلبابها وتتلفع ببعض، والمراد: يرخين بعضها على الوجوه إذا خرجن لحاجتهن إلا شيئًا قليلًا.. ويبعدن عن الإساءة فلا يؤذيهُنّ أهلُ الرّيبة بالتعرض لهن" (Alzohaili, 1996, p106).

ولسنا بصدد مناقشة حكم لباس المرأة بقدر ما يستدعي التنبيه إلى مدى خطورة التلاعب باللغة واستخدامها في تطويع الأدلة من أصحاب الميول والشهوات!!

وأُنهي هذا المطلب بقول الشاطبي (790هـ): "لا تجد مبتدعًا ممن ينتسب إلى الملّة إلا وهو يستشهد على بدعته بدليل شرعي، فيُنزله على ما وافق عقْله وشهوته، وَهُوَ أَمْرٌ ثَابِتٌ فِي الْحِكْمَةِ الْأَزَلِيَّةِ الَّتِي لَا مَرَدَّ لَهَا" (Alshatiby, 1992, P177) .

مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد السادس والثلاثون، العدد الخامس، 2021.
hptt: 10.35682/0062-036-005-008

المطلبُ الثاني: تعدّد الزوجات في العرض الحداثي

على الرغم من مناداة الحداثيين عمومًا بالحريّة الشخصيّة, وأحقيّة المرأة في اختيار حليلها وعشيقها ضمن الخدمات الترويجية التي يُصدّعنا بها الإعلام الحداثي العلماني ليل نهار، إلا أن هذا كله يتلاشى بمجرد المطالبة بتقنين تلك الصويحبات ليصبحن زوجات بعقد رسمي يكفل لهن حقوقهن!!

وبهذا المنطق الملتوي فإن كل النتائج السيئة التي تجّرها الإباحية على المرأة العصرية دون محاولة إيجاد حلول قانونية لها جعل منها فريسة سهلة للمستغلين، وحمّلها تبعات ذلك – بالكامـــل– اجتماعيًّا ونفسيًّا، أما ما يُسمى (حُريّة شخصيّة) فلا مكان لهـــا هنا حين يتحكّم القانون الحداثي في رقاب الناس، وما كان عليه القانون التونســـي الحداثي خير شـــاهد على ذلك (Alnadwah alarabiah alfekreah, 1993, P99) .

ولعلّ هذا يكشف بوضوح أنّ القراءة الجديدة التي قدمها الحداثيّون لمجتمعاتهم لم تلق قبولًا حقيقيًّا في المجتمعات الإسلامية، فلجؤوا إلى فرْضها عُنوةً عبر قوانين وضعيّة جائرة !

ومع ذلك فلا يخجل الحداثيون وقبلهم المستشرقون من مواجهة فقهاء الدين بفكرة رفضهم للتعدد وجعلوها عقبة في طريق حرية وكرامة المرأة وتأثيرها على مطالبهم بتحديث المجتمع العربي.

وموضوعُ تعدّد الزوجات شكّل البيئة الأمثل لنشر الشبهات والمزاعم والأباطيل حول صلاحيّة الشريعة للحياة المعاصرة؛ نظرًا لارتباطه بممارسات خاطئة من كثير من الرجال، ومشاركة النساء في عدم استيعابه بالصورة السليمة، وأكثر من ذلك تلك البيئة الحاضنة لمخلّفات الاستعمار من جهْلٍ في الدين وتراجعٍ في التعليم للرجل والمرأة على حدّ سواء، ويكفي أن نذكر بهذا الصدد النقابي التونسي "الطاهر بن حداد" الذي بدا مفتونًا في الغرب والحكومة الفرنسية في عشرينيات القرن المنصرم حين وصفها بالداعمة لحرية المرأة والسّاعية لإصلاح وضعها!

وشهرةُ هذا الرجل جاءت من كتابهِ "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" حين قدّم فيه رؤيته الخاصة عن المرأة حاملاً معه بذور الحداثة مع شيء من الخجل الذي لازم طرحه لمختلف المسائل المتعلقة لأوضاع المرأة في الشريعة، يقول: "ليس لي أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام لأنني لم أر للإسلام أثرًا فيه، وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي جاهدها الإسلام". ثم يقول: "مهما

كان الإسلام مضطرًّا إلى التّدرج في تنفيذ غاياته وأحكامه فقد برهن على حبه للتوحيد بما نص عليه من تعذر العدل" (Ben hadad, n. d, p32).

والطاهر بن حداد –الذي كان من أوائل من فتح باب الفكر المتحرر على المرأة– بدت عباراته مهزوزة بعض الشيء ولا تصل إلى مستوى ما يطرحه الحداثيون اليوم من جرأة على الآيات وتحميلها ما لا تحتمله. فمثلاً نجد حديثًا في إحدى الحوارات التي أجراها جمال البنا (ت2013م) عن كتاباته حول المرأة، لخّص فكرته المطروحة عن تعدد النساء، بقوله: "عندما يقول القرآن أربع زوجات، أريد بهذا النص ليس التعدد ولكن تقييد التعدد (آنذاك) فكان يسمح بعشرة, وجعلها أربعة،.. ومع هذا فلم يفهم منها المسلمون سوى "مثنى وثلاث ورباع"، هذه صورة من صور الفهم حسب الإرادة وتطويع الفهم كي يتفق مع الوضع"(Mane', 2013, www.ahewar. org) .

أمّا نصر أبو زيد فيعلّقُ على الآية الكريمة بقولهِ: "وسياقُ النزول بالإضافة إلى سياقِ التركيب اللغوي وصيغة الشرط التي تربط بين الإباحيّة وبين الخوف من عدم العدل مع اليتامى يُؤكّد كلاهما معًا أن الأمر ليسَ أمرَ تشريعٍ دائم وإنما مؤقت لمعالجة موقف طارئ" (Abu zaid, 1999, p244) ثم يَخلُص إلى أن تعدد الزوجات هو نوع من العوائدِ القديمة .. يوم كانت المرأة نوعًا خاصًّا بين الإنسان والحيوان" (Abu zaid, 1999, p233).

وانطلق أبو زيد من إيمانه المطلق بقضية (النسخ) في القرآن، كما وضّحها في كتابه الشهير "مفهوم النص" (Abu zaid, 1996, p131)، والتي شكّل منها مفهومه الخاص في تدرج التشريع، ولذلك يرى في كتابه الآخر "دوائر الخوف" أن تعدد الزوجات علاج مؤقت لحالة طارئة في زمن التنزيل. وبناءً عليه فهو لا يتورّع عن الدعوة إلى تشريع قوانين تمنع التعد، وذهب كذلك إلى أن يكون حق العصمة بيدها (Abu zaid,1999).

وبعيدًا عن مناقشة فكرة "النسخ" وجوازه عند العلماء، فإن مدار طرحه عندهم كان في حدود آية مع آية، أو نسخ قرآن بسنة، لكن لم نسمع أبدًا عن نسخ آية بمتطلبات الواقع والعصر!! وهذا يعكسُ كيف قدم لنا أبو زيد وأمثاله هذه القضايا بمفاهيم مفرغة من مضموناتها التي عرفها الشارع بدعوى التجديد!

وكتب الحداثيّ د. خالد منتصر عن تعدد الزوجات تحت عنوان: تعدد الزوجات رخصة شرعية أم "طفاسة" ذكورية!" يقول: "الإسلام أنصفها والفقهاء ظلموها"، ويتابع: ".. والسؤال لماذا فهمنا الآية على أنها لتعدد الزوجات لا على أنها لكفالة اليتيم؟!، لماذا اتجهنا إلى هذا التفسير الأول المغرض الذى يركز على المتعة الجسدية وتركنا التفسير والفهم الثاني الذى يحض على التكافل؟!" . (Montaser, 2003, 67)

ومن يقرأ للحداثي د. خالد منتصر يجدهُ يخرج عن الطّرح العلمي إلى دائرة الأسلوب الانشائي القائم على إثارة العواطف ودغدغة المشاعر. وهو أسلوبٌ لا يلزمنا الرد عليه، مع الاعتراف أن عدداً لا بأس به من الحداثيين نهجوا نفس الأسلوب وخاصة في قضايا المرأة دون طرح واقعي يخدم المشكلات الحقيقية التي تواجه المرأة ويقدم حلولاً لها.

وأما بالنسبة إلى الفكرة التي جاء بها هو ومعظم الحداثيين قبله والمتضمنة تخصيص الآية الكريمة بموضوع اليتامى، واعتبارها متوقفة عندها تعلقًا وزمانًا .. إلخ، فالردّ عليها يأتي من أن هناك قواعد للتخصيص–اتفق عليها العلماء– لم يأت أصحاب فكر التجديد والتنوير عليها، ثم نحن نُسلّم بأن سياق الآية في الحديث عن اليتامى، وأن [فانكحوا ما طاب ..] جاءت في معرض تخليص النساء المؤمنات من غبن مقيت حملته مخلفات الجاهلية, ولكن فَهم جميع العلماء من اختيار الآية لهذا الحل (التعدد) جوازه وإباحته. يقول ابن عاشور: "وَالْآيَةُ لَيْسَتْ هِيَ الْمُثْبِتَةُ لِمَشْرُوعِيَّةِ النِّكَاحِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ فِيهَا مُعَلَّقٌ عَلَى حَالَةِ الْخَوْفِ مِنَ الْجَوْرِ فِي الْيَتَامَى، فَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهَا لِلْإِرْشَادِ، وَأَنَّ النِّكَاحَ شُرِّعَ بِالتَّقْرِيرِ لِلْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ لِمَا عَلَيْهِ النَّاسُ قَبْلَ الإسلام مَعَ إِبْطَالِ مَا لَا يَرْضَاهُ الدِّينُ كَالزِّيَادَةِ عَلَى الْأَرْبَعِ.. وَنَحْوِ ذَلِكَ (Ibn ashoor, 1984, 224 وعند الشعراوي: "فقد ناسب الحال أن تجيء مسألة التعدد هنا، لأنه سبحانه وتعالى يريد أن يرد الرجل الولى عن نكاح اليتيمات مخافة أن يظلمهن، فأمره بأن يترك الزواج من اليتيمة الضعيفة؛ لأن النساء غيرها كثيرات (ما طاب)" .(Alsha'rawi, n.d, p1363)

وهكذا يظهرُ مما بيّنه علماؤُنا ومفسُّرونا في معنى الآية أنّ السياق القرآني يقف لصالحهم, ولا تستند دعوى النسخ أو التخصيص على أي حجة أو دليل يخدمها من اللغة أو سياق الآية.

المطلبُ الثالث: قِوامة الرَّجُل في القرآن من منظورٍ حداثي

لا يكادُ يغيبُ عن معظم الحداثيّين الاهتمام بموضوع خروج المرأة للعمل بعيدًا عن إطار وأجواء البيت والأسرة، وما يلحقها من فكرة كسر الحواجز والمعيقات لانخراطها بالعمل العام، ولعلّ مثل هذه القضيّة تحتاج مساحة كبيرة لدارستها والنقاش حولها بسبب تشعباتها الكثيرة، ولكن ما يهُمّنا منها الآن هو الجانب المتعلق بمسألة "القوامة" نظراً لارتباطه المباشر بحكم شرعي مستمد من آية قرآنيّة كانت مثار جدل واسع بين أوساط الحداثيين؛ وهي قوله تعالى: [الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ..] النساء 34.

وأصل القوامة في إطلاق الفُقهاء جاءعلى ثلاثةَ معانٍ، هي: القيِّم على القاصر، وهي ولاية يعهد بها القاضي، والثاني: القيِّم على الوقف، وهي ولاية يفوض بِموجبها صاحبها بِحِفظ المال الموقوف، والثَّالث: القيِّم على الزَّوجة، وهي ولاية يفوّض بِموجبها الزَّوج تدبير شـــؤون زوجتِه والقيام بِما يصلحها، وهذا الذي اختاره المفســـرون لمقصـــود الآية. وعليهِ؛ يُمكن القول بأنَّ القوامة الزوجيَّة: ولاية يفوّض بموجبها الزَّوج القيام على ما يُصلِـــح شـــأن زوجتِه بالتدبير والصيانـــة" (Alsu'odi, 2009). والمعنى الذي اختارهُ ثلّةٌ من علماء الأزهر في تفسير (المنتخب): "الرجال لهم حق الرعاية للنســـاء، والقيام بشـــئونهن بما أعطاهـــم الله من صفات تهيئهم للقيام بهـــذا الحق، وبسبب أنهم هـــم الذين يكدِّون ويكدحون لكســـب المـــال الذى ينفقونه على الأســـرة" (Agroup of Alazhar scientists,n.d). وقد أحسن صاحب المنار حين فسر معنى الآية عبر ربطها بسياقها المحكم, يقول: "نَهَى اللهُ تَعَالَى كُلًّا مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَنْ تَمَنِّي مَا فَضَّلَ بِهِ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَأَرْشَدَهُمْ إِلَى الِاعْتِمَادِ فِي أَمْرِ الرِّزْقِ عَلَى كَسْبِهِمْ، وَأَمْرَهُمْ أَنْ يُؤْتُوا الْوَارِثَ نَصِيبَهُمْ، وَلَمَّا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ أَسْبَابِ هَذَا الْبَيَانِ ذِكْرُ تَفْضِيلِ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْمِيرَاثِ وَالْجِهَادِ كَانَ لِسَائِلٍ هُنَا أَنْ يَسْأَلَ عَنْ سَبَبِ هَذَا الِاخْتِصَاصِ، وَكَانَ جَوَابُ سُؤَالِهِ قَوْلَهُ تَعَالَى: [الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ [النساء (34)، أَيْ: إِنَّ مِنْ شَأْنِهِمُ الْمَعْرُوفِ الْمَعْهُودِ الْقِيَامَ عَلَى النِّسَاءِ بِالْحِمَايَةِ وَالرِّعَايَةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْكِفَايَةِ، وَمِنْ لَوَازِمِ ذَلِكَ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيْهِمُ الْجِهَادُ دُونَهُنَّ، فَإِنَّهُ يَتَضَمَّنُ الْحِمَايَةَ لَهُنَّ، وَأَنْ يَكُونَ حَظُّهُمْ مِنَ الْمِيرَاثِ أَكْثَرَ مِنْ حَظِّهِنَّ; لِأَنَّ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّفَقَةِ مَا لَيْسَ عَلَيْهِنَّ" (Rasheed reda,1999,p55)، وجاء في الوسيط للزحيلي أن سبب هذه القوامة أمران: الأول– وجود مُقوّمات جسديّة للرجل ..، الثاني– أنه المنفق

على البيت والزوجة والقريبة، ويلزمه المهر رمزا لتكريم المرأة .. وفيما عدا ذلك فالرجل والمرأة متساويان في الحقوق والواجبات، قال اللّه تعالى: [وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ.. (228)] (Alzuhaili, 2002, P316) وهو ذات التعـــليل الذي رآه المفســـرون القدامـــى(Alrabai, 2010,P535) .

وأما الرؤية المعاصرة للقوامة كما يُراد لها أن تكون عند أصحاب الحداثة، فنفهمها عمومًا منْ دعواهم بحصول مكانة دونية للمرأة في حال أخذنا رأي المفسرين التقليدي السابق في (القوامة)!

فمثلاً، قدمت الحداثية د. نصر الجويلي من جامعة تونس بحثاً حمل اسم "التفســير المعاصر للقوامة" اعتبرت فيه أن (القوامة) مثّلت إشكالاً كبيرًا لدى الفقهاء القدامى والمحدثين، ثم هي تعتبره عائد إلى مدى تطبيق آية النســـاء (34) في العصر الحاضـــر، حيث أصبحت المرأة العربية في أغلـــب البلـــدان عنصـــراً مـــساهماً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والإنفـــاق على الأسـرة(Algowaili, 2012).

وفي التفسير المباشر للآية، يأتي شحرور بما يرضي الذوق الحداثي من خلال انطلاقه من الآية نفسها حسب تأويله الخاص، ليخرج لنا بفكرة غريبة، حيث اعتبر كلمة "الرجال" هي للذكور والإناث, يقول: "والرجال في هذه الآية تعني الذكور والإناث، والنساء فيها الذكور والإناث أيَضًا. فكأنه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها .. ولماذا نرجع دائماً إلى القرن السابع ومكة ويثرب، ثم نقول إن الرسالة صالحة لكل زمان ومكان؟!.. وأين النساء اللاتي يَفْضُلْنَ الرّجال ولا يخلو منهنّ مجال أو عصر؟ من هنا نقول أن [بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ] تشـــمل كل الرجال والنساء .. وهذا ينفي تمامًا (الأفضلية) بالخلق على أســـاس الذكورة والأنوثة، وفي قوله تعالـــى: [وبما أنفقوا من أموالهم] صاحب المال له القوامة بغض النظر عن كفاءته ودرجة وعيه وثقافته (Also'udi, 2009) .. و (القوامة) لا تنحصر بين الزوج والزوجة في حدود الأسرة كما حصرها الفقهاء والمفسرون، بل تمتد لتشمل العمل والتجارة والصناعة والزراعة والإدارة، ومجال الحكم والمناصب العليا، فإن أمامنا أمثلة كثيرة من التاريخ القديم في تدمر وروسيا القيصرية، ومن التاريخ الحديث.." (Shahroor,2010). وتساءلت الناشطة الحداثية أمل الخزعلي: "أمام هذا التطور الاجتماعي والثقافي الذي أصبحت عليه الأسرة. هل بالإمكان الإبقاء على مفهوم القوامة وتطبيقية زمن النزول دون اعتبار تغير الأحوال والظروف؟! فاعتبار الرجل مسئولاً عن المرأة لأن الله خلقه

متفوقاً عليها بالعقل والقوة، ولأنه يعيل المرأة, تفسير غير مبرر في القرآن نفسه، فضلًا عن تعارضه مع التعاليم الإسلامية الأخرى، وليس هناك أي إشارة في الآية الكريمة إلى قوّة الرجل الجسديّة أو تفوّقه العقلي" (Alkhaz'ali, 2012, P12).

وبهذا يَظهر أن التجديد الذي أراده الحداثيون عبر إفراز مفاهيم جديدة لـ: (القوامة والرجولة وطبيعة التفضيل وأسبابه)، لا تقوم على حجة ولا تقف على دليل، مما شكّل عبئًا إضافيًّا على المرأة!!

وأما تلك الشواهد المجتمعية التي يعكسها منطق الحس والتجربة، فما هي إلا مجرد انطباعات شكلية من إسقاطات لعلاقات مفقودة أو مبتورةً أو مجتزأةً، تتحمل المرأة أكثر تبعاتها واقعًا!

وليس لصاحب المنهج العلمي الحقيقي أن يسلم بنتائج تبني نفسها على مصطلحات خارجة عن نطاق اللغة واحتمالاتها، أو مختارة من عينة مجتمعية منحلّة القيم لتعممها على كل العصور والأزمان!

بقي أن نقف قليلاً عند المقياس الاجتماعي الذي وضعه الحداثيون والذي من خلاله برّروا نفورهم من قوامة الرجل وهو، خروج المرأة المعاصرة للعمل وبالتالي مشاركتها في الإنفاق، ويُجاب عليه بما لفت إليه المفسرون من اختيار الله تعالى في الآية الكريمة لوقوع فعل (فضّلَ) و(أنفقوا) بصيغة الماضي، وفي هذا دلالة بيّنها ابن عاشور، يقول: "وَقَوْلُهُ: [وَبِما أَنْفَقُوا] جِيءَ بِصِيغَةِ الْمَاضِي للإيماء إِلَى أنّ ذَلِك أَمْرٍ قَدْ تَقَرَّرَ فِي الْمُجْتَمَعَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ مُنْذُ الْقِدَمِ،.. وَهَذِهِ حُجَّةٌ بُرْهَانِيَّةٌ عَلَى كَوْنِ الرِّجَالِ قَوَّامِينَ عَلَى النِّسَاءِ فَإِنَّ حَاجَةَ النِّسَاءِ إِلَى الرِّجَالِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ مُسْتَمِرَّةٌ وَإِنْ كَانَتْ تَقْوَى وَتَضْعُفُ" (Ibn ashoor,1984,p39).

ويلزمُ مما أجمع الحداثيون عليه من خلال تأويلهم السقيم للآية الكريمة، أن نتصور امرأة يفرض عليها المجتمع أن تنزل خارج بيتها للكد والعمل مقابل أن تتحصل على نصيب من لقب (القوامة) مفرغ من كل معانيه الطبيعية والفطرية، وإذا حصَلت الظروف التي تمنعها من العمل خارج البيت لمرض أو كبر سن ونحوه, فسينزع المجتمع منها لقب (القوامة) و(الأفضليّة) و(الرّجولة) لمجرد كونها فقدت عنصرَ الإنفاق!

وبالمجمل فلا يخرج الخطاب الحداثي في مسألة القوامة عن هذه التصورات، وكلها تحاول فرض معنى جديد للقوامة بعيد عن معناها اللغوي، وعرفه الإنساني، متناسين في ذلك أن (القوامة) جاءت للمساهمة في الاستقرار النفسي للمرأة وتخليصها من أعباء كثيرة تشتتها عن مهمتها الكريمة والأصيلة، وبالتالي ما ينعكس على استقرار الأسرة بصورة مباشرة.

وأختم هذا المطلب بكلامٍ لصاحب الظلال, يقول في معناها: "ينبغي أن نقول: إنَّ هذه القوامة ليْس من شأنِها إلْغاء شخصيَّة المرأة في البيت ولا في المجتمع الإنساني، ولا إلْغاء وضْعِها المدني، وإنَّما هي وظيفة داخل كيان الأسرة لإدارة هذه المؤسَّسة الخطيرة، وصيانتها وحمايتها، ووجود القيِّم في مؤسَّسة ما لا يلغي وجود شخصيَّة أخرى أو إلغاء حقوق الشُّركاء فيها، فقد حدَّد الإسلام في مواضع أخرى صفة قوامة الرجل وما يصاحبها من عطف ورعاية وصيانة وحماية، وتكاليف في نفسه وماله، وآداب في سلوكه مع زوجته وعياله" (Saed, 1992, p625).

المطلبُ الرّابع: ميراثُ المرأةِ في القرآن, (رؤية حداثيّة):

تناولَ الحداثيّون موضوع الإرث من الآيات القرآنية مباشرةً، وأكثر ما كان يثيرهم موضوع القسمة التي تعطي للذكر مثل حظ الانثيين، فظهر غالب تداولهم لهذا الموضوع من المستوى الاجتماعي الخاضع لتأثير العوامل التاريخية وفعلها في تشكل النصوص وتقرير الأحكام. ومن أكثر دعاة الحداثة الذين كان لهم تأثيرٌ على أصحابهم في هذا الموضوع بالذات هو محمد شحرور، الذي قلما تجد كتابات الحداثيين خلَت من شواهده وآرائه لمسألة الإرث حسب ما يرى كل متابع، ولشحرور فلسفتهُ الخاصّة في العرض والتحليل، وبحكم عمله مهندسًا فقد تدخّل في إجراء عمليات [فك – تركيب – تبديل] أوصلَتْهُ إلى نتائج جديدة في المفاهيم وعلاقاتها ونسبها على صعيد ما تطرحه آيات الإرث، مشكّلا منها نظرية متكاملة – حسب ما يرى – تصلح بديلًا عما يطرحهُ الفقهاء، أما كيفية ذلك، فهي كما يلي:

يُفرّق شحرور بين الوصيّة (Alrageb, 1992, P873) والإرث، فالوصيّة عنده هي الأساس الأول لانتقال الملكية، وهي المفضلة عند الله تعالى، – كما يرى – لأنها تأخذ بالاعتبار الشروط والظروف الموضوعية الخاصّة بالموصي،. احتراماً لإرادة ورغبة الإنسان الموصي في توزيع تركته من بعده، ولا توجد – عنده– في الوصية نِسَبٌ أو حصص محددة يتوجب على الموصي الالتزام

بها. فهي تتبع إرادة الموصي نفسه من وجهة نظره. وأما الإرث فهو قانون عام واحتياطي يعمل في حال عدم وجود الوصية" (Shahroor, n. d) .

نُلاحظ من كلام شحرور أنه – كعادته – اشتغل في تعريف المفاهيم وتغييرها وفق ما يختاره من اللغة. فاللغةُ بالنسبة له مجموعة معاني إيحائية مجردة من السياق والعُرف والزمان والمكان، وتابعة فقط للذوق والأهواء والاستحسان، وقد ظهر من عرضه لفكرة الإرث أن منهجهُ الذي اختاره هنا جاء تطبيقًا للرؤية التي تبنّاها من أستاذه الحداثيّ جعفر دك الباب (Dak albab,1999) وسمّاهُ "المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية"، المعتمد على الخصائص البنويّة للعربية، في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة، ولكن هذا الوصف اللماع جاء بمنهج ولّد الأعاجيب، وترك لنا عناء تلك المحاولة الجاهدة في فهم العلاقات الغريبة والبعيدة، والتي جاءت بطفرةٍ كبيرةٍ من المصطلحات. فقد رفضَ المفهوم الذي قدمه الإسلام عن (الإرث) و(الوصيّة)، واستبدل أحدهما بالآخر، كما أنزل الفرائض التي تحدثت بها الآيات الكريمة مكانا ينزع عنها فيه وصف (فريضة) الأصيل، ويجعلها تبعًا لمزاج صاحب التركة بأن يوصي من شاء بقدْر ما شاء، وما يهمّنا هنا أن كثيرًا من الحداثيين قد راقتْ لهم فكرة شحرور هذه وتبنوها في كُتُبهم" (Arkon, 1991, p66)

ولنذهب إلى أركون الذي صبّ جلّ اهتمامه في دراسة وبيان معنى (الكلالة) في قوله تعالى: [.. وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ..] النساء(12).

تقومُ فكرة أركون في هذه الآية على رفْض القراءة المتواترة التي جاء بها إجماع القرّاء (Belfaqeh, 2004)، في حين يعتبر أن هناك ضغوطاً مورست لجعل الفعل (يورث) مبني للمجهول. (Arkon, 2009, p66) وهو لا يتورّع عن اتهام الإمام الطبري بأنّه حذف أخبار وشهادات (Arkon, 2009, p44), والهدف هو التدليل على ادعائه الذي بناه على الفكرة المزعومة بتلاعب أيدي المفسرين والفقهاء في آيات المواريث. يقول: "هـــذا المثال الذي يقدمه الطبريّ مهمٌ جــداً بالنسبة لنا لأنه يضيء لنا الطريقة التي فرضت الأرثوذكسية بواسطتها ضمن مجــال القراءات والتفسير" وأبرزهم المستشــرق (آن دافيد س. بورز)..، ثم وصــل به الأمــر أن يَعيبَ على بعض المستشرقين مسايرتهم طرح الفقهاء ومحاولة تتبع فهمهم في تقســيمات الإرث (Arkon, 2009, p40) وحتى لو سلّمنا بالقراءة الشاذة التي أصرّ (أركون) على اختيارها وردِّ الأخرى، فتكون (يورث) بكسر الراء من ورث، وانتصاب (كلالة) عندها إما أنها حالٌ من ضمير

الفعل والمفعول محذوف، أي: يورث وارثه حال كونه ذا كلالة، وإما على أنها مفعول به أي: يورث ذا كلالة، أو مفعول له أي يورث لأجل الكلالة (Kharoof & kareem, 2001, P79)، وفي جميع الحالات لا يمكن أن تفهم بالطريقة التي أرادها أركون، حيث استولت عليه فكرة أن (كلالة) ظلت تحمل معنى غامضًا، ليصرّح في مكان آخر بأنها (الكنّة) !! (Arkon, 1989, p231) .

ولكي يسعى لإقناع القارئ قام ببحثٍ ميدانيٍّ عرَضَ به الآية الكريمة على عدد من الناطقين بالعربية, والذين ينقسمون – حسب رأيه – إلى حفاظ وغير حفاظ، وخرجَ بنتيجةٍ لم يستطع بعدها أن يحسم أمره في معنى (الكلالة) هناك، وكأنّ ما يهمّه – فيما يبدو – أن يضع هالة من الشكوك حول المفاهيم التي اجتمع عليها الفقهاء في موضوع الإرث؛ ليزعزعها من جانب ويُثْبت أنها خضعت للحالة الاجتماعية السائدة والموروث الثقافي في إقصاء المرأة من جانب آخر، وقد ردّ عليه الباحث الجيلاني مفتاح في هذه الجزئية ردًا علميًّا مُفحمًا، ومما جاء في ردّه – بإيجاز –: إنّ البحث الميداني يتطلّب من جملة ما يتطلب اختيار العينة المناسبة والتي من شروطها تحديد المحيط المناسب لاختيار العينة، وأن يكون حجم العينة مناسباً، مع توفر الكفاية اللغوية، وهذا ما لا يوجد عند أركون في باريس بالتأكيد (Moftah, 2006, P224).

أما عابد الجابري فقد كفانا مؤونة تتبعه في جميع المواضع لأنه قرر أن الحكم الشرعي في الميراث جاء استجابة لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة (Aljabri, 1991, P56, 253), وبالتالي فالنتيجة محسومة، إذ لا سلطة لتلك الأحكام على أوضاع عصرنا في الوقت الراهن !!

ويكشفُ الحداثي حسن الكعبي عن توافق جمع بين الجابري وأركون في كتابه "نقد العقل الديني ... من الاجتهاد إلى التأويل" والذي يرى فيه أركون أن مسألة ميراث المرأة كما نصّ عليها القرآن بشكل واضح قد تمّ تحريفها تأويليًّا في المجالات الاجتهادية لرجال الدين الذين أعادوا ربط مسألة الميراث بالتمثيلات الجاهلية الفحولية التي تعارض القرآن بشكل واضح، ولتبرير هذا التعارض فقد ابتكر رجالات الدين مفهوم (الناسخ والمنسوخ) والذي يرى أركون أنه مفهومٌ تبريريٌّ صُنع في معامل الأيديولوجيا الذكورية (Alka'bi, 2011) ، وينقل عن أركون: ان المشرعين من البشر (الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب من أجل تشكيل (علم المواريث)" (Arkon, 1991, p66).

وتحتَ عنوان: "المرأة ليست نصف الذكر" كتب السيّد القمني: "على مستوى مسألة التوريث يعلم كل مسلم أنها قد تغيرت بتغير الواقع ومستجداته خلال حياة الرسول .. لأن القرآن لم يأت دفعة واحدة مثل ألواح موسى بل جاء مفرقاً منجماً تغيرت أحكامه وتبدلت .. فتفاعل مع الواقع وانفعل به وفعل فيه .. حيث توقف الوحى برحيل النبيّ إلى الرفيق الأعلى، وعندها توقف المسلمون حتى اليوم رغم مرور أكثر من 1400 سنة حدثت فيها متغيرات كبرى وهائلة!" (Alqemni, 2012) .

والملاحظ أن العنوان الجريء الذي اختاره سيد القمني فيه تصريح باعتراضه على النسبة التي أقرها القرآن الكريم، ومضمون ذلك عدم الاعتراف حتى بالإطار العام للقسمة الإلهية التي شرعها القرآن في ميراث للمرأة، كما نهج القمني في تناوله لموضوع المرأة وقضايا الميراث أسلوباً تهكميًّا بعيدًا عن التحليل العلمي الراقي، فهو أقرب إلى الانطباعية السطحيّة، ومن هذا الاقتباس أعلاه يظهر كيف فاته – مثلاً– أن يسخّر مسألةَ (النّسخ) في ضرب الآيات ببعضها لتوصيل شبهاته حول نفاد صلاحيّة الأحكام القرآنية الخاصة بالمرأة. (Alqemni, 2012). كما اتقن استاذه نصر أبو زيد فعل ذلك واكتفى بمجرد التّهكم على فكرة النسخ كما يعرضها الفقهاء" .(Abu zaid, 1996, p11)

ولا يفوتنا قبل نهاية المطلب أن نعرّج على رأي الحداثي محمد سعيد عشماوي – الذي تشدّه مثل هذا النوع من القضايا بصفته قاضيًا –، يقول: "وعلّة توريث الأعصاب (الرجال من ناحية الأب) أنهم في المجتمع العربي – حيث نزلَ القرآن – كان العصب، أباً كان أو أخاً او عمّاً مسئولاً عن بنات ونساء القبيلة، .. وفي العصر الحالي، تبدلت الأمور وتغيرت الأحوال، لتتقرر المساواة التامة بين الرجل والمرأة في كل مجال.." (Ashmawi, 2007).

ونُلاحظ أن كلمة "المساواة" لا يمكن أن تغيبَ أبدًا من كتابات الحداثيين, فهي الذريعة الحاضرة دائمًا في دَعَواتهم لتحرّر المرأة من قيود الدّين. وبالنسبة للمستشار عشماوي فتجده كغيره من دعاة التجديد حين يهمل الجوانب الحقيقية التي ترافق بنية وتركيب المرأة ويجعلها محدودة في نطاق فهمٍ قاصرٍ للظروف الاجتماعية، فيذهب إلى حصْرِ فكرة مسؤولية الرجل اتجاه المرأة بالمجتمع الرعوي أو الزراعي فقط، مع أنها – أي المرأة – تكون أشدّ حاجة للرجل في المجتمع المدني المفكك، وهي عادة ما تكون عاملة في المجتمعات الزراعية كذلك. وعلى كلٍّ يظهر مما سبق أن عشماوي لم يخرج في طرحه هذا عن تاريخية القرآن التي التف حولها أكثر الحداثيين.

ولنا أن نتساءل بعد هذه الاقتباسات من أقوال الحداثيين في آيات الإرث، هل استطاع الحداثيّون أن يقدّموا نظريّة تجديديّة في الإرث مستاقة من الآيات القرآنية التي اشتغلوا على إبطال معانيها ودلالتها كما تظاهر عليها الفقهاء والمفسرون ؟!

وبهذا ظهر من خلال المطلب أن المنطلقات التي بنى عليها الحداثيون صرحهم لا تعدو بضاعة لمناهج غربية حاولوا تسويقها عبر الآيات القرآنية, ولعل مجمل ما قدّمه الحداثيون في نقاشهم للآيات الكريمة هنا هو محاولة تفنيد ظاهرها عن طريق إشغالنا بتأثير السياقات التاريخية على المجتمعات المسلمة في حركتها وتطورها، ولا مبرّر علميّ يظهر في توظيف هذا المنهج المضطرب في آيات الميراث، وما يهمنا هنا أن دور المفسرين المعاصرين لا بد وأن يبرز في تقديم أحكام ميراث المرأة من خلال منظومة الأحكام القرآنية بشكلها الكامل والمتكامل الذي يكشف عن جوانب العدل في كفايتها مسألة الانفاق وتبعاته ..

كما يجب التخلّص من المفاهيم المشوشة التي التبست بأذهان الكثيرين، فحالت دون فهمهم مسألة الميراث الشرعي، مثل أنْ يُصوّب مفهوم المال ووظيفته عبر إعادة تعريفه وفق المنظور القرآني وبيان مكانه الحقيقي باعتباره وسيلة لا غاية, والذي هو بعيد كل البعد عن التكديس والتداول لدى فئة قليلة. وهذه القضية تُبيّن كيف أن الإسلام قدّم الأحكام الشرعية لتوضع في إطارها السليم الذي يكفل للمجتمع المسلم تطبيقه من جوانبه المختلفة، البعيدة عن الاجتزاء وسوء الاستخدام.

إنّ عملَ المفسرين المعاصرين وباحثي العلم الشرعي على كشْفِ وبيانِ مسألة التوازن في طبيعة الأحكام وتكاملها يبدو ضروريًّا للغاية في القضايا التي تلامس ظاهر المساواة بين المرأة والرجل، فلا ريْبَ أنّ التّحصين مهمٌّ ابتداءً لمواجهة طعنات الخصوم ومثيري الشبهات.

الخـاتمة:

الحمدُ لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأسأله تعالى أن يجعل ما حبستُ من وقت، وبذلتُ من جُهد حسبة لي عنده ..

وفيما يلي أضعُ بين يدي القارئ النتائج التي توصلت اليها من خلال هذه الدراسة ..

1- اهتم الحداثيون بالآيات القرآنية التي تتناول أحكام المرأة عمومًا، وخاصّة الآيات التي تصطدم مع توجهاتهم للسفور والتحلل من الضوابط. وقدّموا من خلالها قراءة تاريخية نسبية لتبرير رؤيتهم في تعطيل الأحكام بتبدّل الأزمان.

2- الأسلوبُ الحداثيُّ في التعامل مع الآيات القرآنية بدا انتقائيًا وكثيرًا ما كان مَبْتورًا ومُنتزعًا من سياقه القرآني واحتمالات اللغة وفق معهود الخطاب عند العرب، وهذا أمرٌ في غاية الخطورة لأنه يستخدم أسلوب التلبيس على القراء غير المتمكنين وأنصاف المثقفين.

3- أتقنَ الحداثيون –على اختلاف مناهجهم– أسلوب استدعاء الآيات القرآنية ذات الدلالات العامة في الدعوة إلى العدالة والإنسانية لضرب آيات التشريع التي تحمل أحكامًا خاصّة للمرأة بدعوى مناقضة فهمها الظاهر لهذه الأصول العامة!

4- للحداثيين أساليب ومناهج مختلفة، فقد أظهرت أقوال الحداثيين في الآيات القرآنية التي تناولت أحكام المرأة أنها تتسم بالاضطراب وعدم الاطّراد، وأحيانا التناقض، فبينما يُعوّل أحدهم على النسخ في إثبات تطور التشريع لإلغاء حكم الآية، يقوم تلميذه بالاستهزاء منه وابطاله ابتداء. ومثله في أسباب النزول، كما يحصر الحداثيون السُّنة النبوية بحياة النبيّ كإنسان في تفاعله مع واقعه و ظروف بيئته ..

5- التقديم الحداثي للمرأة حصرَها في أجواء المنافسة مع الرجل، وفرضَ عليها الدّخول في صراع متزامن مع ذاتها ومجتمعها وأصالة تاريخها وحضارتها، وبالتالي باتت تحس بالضعف والتهديد أكثر من أي وقت مضى!

6- كَشَفتْ المواجهة بين العرض الحداثي للآراء التفسيرية بما يقابلها من آراء علماء ومفسري الأمة، أن الحداثيين اختاروا الهروب من حجاج العلماء في آرائهم العلمية إلى التّهجم على شخصهم وحصيلة جهودهم، وهذه السمة بارزة في جميع كتابات الحداثيين.

استغلّ الحداثيون بوضوح بعض الآيات القرآنية التي تشرع أحكامًا لا تساوي بين النساء والرجال في ظاهرها – مثل آيات القوامة والميراث – واتخذوها مطيّة لاستمالة عواطف النساء، وخطاب العامة بالأسلوب الإنشائي البعيد عن الموضوعية العلمية، وهذا جليّ في بحوثهم ومؤتمراتهم.

7- عرضتْ تفسيراتُ الحداثيين نوعًا من الغموض والمراوغة في التوصيف خاصة في ما شهدناه من نقدهم للخطاب القرآني نحو المرأة، حيث عبّروا عن تذمرهم من التشريع القرآني لأحكامها بتذمرهم من الخطاب الديني لها ككل، وما يتضمنه من خطاب القرآن والسنة الصحيحة وباقي التراث، وهذا الخلْط سببهُ عدم القدرة على التصريح بوضوح لمعاداتهم لكل ما هو تشريع قرآني رباني..

8- على الرغم من جهل أكثر الحداثيين بقواعد وأساسيات اللغة العربية إلا انهم لم يخجلوا من استعارة المناهج الغربية اللغوية وفرضها على النصّ القرآني (العربي) مع ملاحظة اختلاف الأدوات وعدم ملاءمتها لطبيعة النص القرآني وقدسيته، مما يوقعنا بأخطاء منهجية قاتلة.

9- من خلال تتبع مسار آراء الحداثيين في فكرهم نحو المرأة منذ بداياتها وإلى الآن، ظهر أنّ الخطاب المستخدم قديماً كان يطرح أفكاره على استحياء، ولكنّهُ سُرعان ما جهر بالفكر الأكثر تصادماً مع عرف المجتمع والدين.

10- ظهرَ بوضوح كيف شكّل الحداثيون مفاهيمهم القرآنية الخاصة فيما يخص بعض المصطلحات المرافقة للمرأة, مثل: (الحجاب – الجلباب – الخمار – القوامة – الرجولة – المساواة ..) وذلك عن طريق رفض المنهج اللغوي في التفسير وإحلال العوامل التاريخية في صناعة المصطلح وتأطيره بمقدمات فكرية متجاوزة لحدود ما تعارف عليه المفسرون والفقهاء.

11- لم يُقدّم الحداثيون بديلاً حقيقياً يناسب المرأة المعاصرة حسب تناولهم القرآني لها، وإنما اكتفوا بالتجديد السلبي الذي يأخذ منها ما كان لها، من طمس هويتها وهدم قيمها وحرمانها من أنوثتها تحت مسميات براقة كالحرية والمساواة.

12- التجديدُ الذي نادى به الحداثيون عبر كتاباتهم لا يعْدُ أنْ يكونَ عمليّة استبدالِ تراثِ الأُمّة الأصيل بالرؤية الغربية البالية والقديمة نحو تراثهم المحرّف والمشوه. والتجديد الذي نريده في الدراسات القرآنية المعاصرة هو التجديد الذي يتعامل مع حصيلة التراث بوعي ومسؤولية فيستخلص منه النقي والصالح ويبني عليه ويطوره، كل ذلك ضمن ضوابط تعارف عليها العلماء والفقهاء ورضيت بها الأمة.

أخيرًا ... كشفتْ الاقتباسات التي مرتْ معنا من آراء الحداثيين في أزمنة متباعدة وأماكن مختلفة، أن نسبة كبيرة من الخطاب الحداثي تتغير وتتلون باستمرار، ويدخلُ في تشكيلها عدة عوامل، أهمها مدى تقبل الشريحة المستهدفة لهذا النوع الغريب من الطرح، ومن الضروري التصدي لجميع أنواع الأساليب التي ينتهجُها الحداثيّون على صعيد الثابت منها والمغير، بحيث نواكب كلّ ما يطرأ حولها من مستجدات، ونعالجه بطريقة جذرية مدروسة تكفل عزل التصورات والممارسات الخاطئة عن الدين، وإعادة المفاهيم والتشريعات الأصيلة إلى الصدارة.

التّوْصِيات:

1- ضرورة مواكبة الدراسات الحداثية ورصد ظواهرها، بغية التصدي المحكم لها، ومقاومة مدّها بين أوساط أنصاف المثقفين والعوام.

2- عقد مؤتمرات وندوات تتناول رصْد الدراسات القرآنية المعاصرة وتقويمها، والكشف المتأني عن المنحرف والغير مقبول منها.

3- من الضروري أن يتبنى العلماءُ والباحثون الدراسات الاستشرافية التي تقوم على رصد الظواهر والتحليل والنقد البناء، بغية السعي من أجل توجيه الدراسات التجديدية نحو بوصلتها الصحيحة.

4- إقامة مراكز دراسات تعنى بمتابعة واستثمار الدراسات المعاصرة المقبولة، والترويج لها بين مختلف الأوساط .. وتفعيلها تفعيلاً حقيقيًا لتأخذ دورها في البناء وخدمة الأمة.

5- إعطاء أولوية واهتمام لقضايا العصر الملحة، وعلى رأسها قضايا المرأة ومحاولة سد جميع الثغرات التي تتعلق بها بحثيا من حيث المنهج والموضوع والأدوات، بغية تفويت الفرصة على المتربصين من التيارات المعادية النيل منها واستغلالها لمشروعاتهم الخبيثة.

References:

Abdelgafoor, A. (2011). "Shobohat almostashrekeen hawl kadaya almar'a fee alqur'an wasa'elha -wa atharha wal rad aliha". "Alsharee'a walderasat aleslamiah" magazine (part26, ed 84). Alkuit university: kuit

Abu hannoud, K. (2012). Altawtheef alhadathi leayat almar'ah (kamal albanna namothajan) (P201). Dar alfarouq,Amman presenting Nasr abu nader, N. (2010). Halaqat alhiwar althaqafi, <<presenting Nasr abu zaid seminar at unesko- Alarabi. M "manhaj nasr hamed abuzaid fee qera'at alkhitab alrabi" ,Aligt on "Dawa'er alkhawf", november edition: Byrout, lebanon. retrieved from http://culturaldialogue.wordpress.com/2010/12/05

Abu shukkah, A. (1999). Tahreer almar'ah fee aser alresalah. 5th print. Dar alkalam: Kuait

Abu zaid, N. (1999). "Alettejah alaqli fee altafseer"; derassah fee kedeat almajaz. Almarkiz althakafi alarabi press: Aldar albaida'& Byrout,,

Abu zaid, N. (1999). Dawa'er alkhawf: qera'ah fee khitab almar'ah. (P222,223,243). Almarkiz althakafi alarabi press: Aldar albaida'& Byrout

Abu zaid, N. (1996). Mafhoom alnass, astudy in alqur'an studies. (,3rd print, P117,131). alhai'ah almesreah alammah lelkitab, Alqaherah(1994). Almarkiz alarabi:Byrout

Afanah, J. (1994). Alqur'an wa awham alqera'ah almu'aserah(scientific response against "alketab walqur'an" book.(P409). revised by "Dr audetallah manee' alqaisi, Dar abasheer: Jordan

Aglooni, N. (1998). "Alahadathah wahadathieh: Almustalah walmafhoom" "Abhath alyarmook '" magazine .(ed2. part14, P47): Irbid,Jordan

Ansary, F. (1992). Abjadeat albahth fee aloloum alsharieh, (mohawalah fee alta'seel almanhagi). (P76,97). Dar alkalemah : Almansourah.

Athm, S. (2013). "Wahm elm alalsonia fee althabet wal mutagier", Almuthaqaf journal. (ed 2375). Retrieved from http://almothaqaf.com/index.php

Athm, S. (1990). Defa'an an almadeah waltareekh. (1st prinT, P11). Dar alfekr aljadeed: Byroot

Arkon, M. (1991). Men al ejtehad ela naqd alaql alislami .(P40,44,76). translated by Hisham alsaleh. Dar alsaqi: Byrout, Lebanon

Arkon, M. (1989). Alislam waltareekh walhdatha, (P231)

Arkon, M. (2009). Naqd alaqel aleslamy, (P40, 44, 60)

Amin, H. (1989). Hawl alda'wah ela tatbeeq alsharee'a alislamiah. (3rd print, P89). Dar suad alsabah:Alkuait

Ashmawi, M. (2007). Almar'ah fee alislam. Sabri shareef library. Retrieved from http://www.elaph.com/ElaphWeb/ElaphWriter/2006/12/200029.htm

Ashmswi, M. (2002). Alhijab wa hojjiat alhadeeth. (P8,2) Rose Alyousof society. (feb. 9274/2002, the abestract)

Albanna, J. (2007). Alhijab. Betra press

Belfaqeh, A. (2004). Alqer'at alashr almutwaterah. Supervised by Mohammad kareem rajeh. Dar lamohajer: almadeenah almunawarah

Ben haddad, A. (2012). Emra'atana feealsharee'ah walmojtama'. (P32), prss: "ketab aldawha"- (aldawha magazine-), Ministry of culture and arts: Qatar

Buderian, J . (1990). Alhadatha encyclbedea or universalis. (P30-32) : cypres

Dako, B. (1991). Sekulogeat ala'maq. (P14), almar'ah (Aresearch in Sekulogeat ala'maq), translated by; Wajeeh as'ad. Mu'asat alresalah: Byrout, Lebanon

Faraj, R. (2013). Jamal albanna:tanweri hatta alramaq alakheer(almofakker allathi asqata "alhijab" an alaql "Alakhbar" magazine. (ed 1919)

Algowaili, N. (2012). "Altafseer almu'aser lelquamah", alzitunah university: tunis, a research presented to aconferrence with atopic of: Alnasaweah walmanthour alislami, afaq jadeedah. (5th set: Alejtehad wa eadat altafseer) as well as seen [Abas, M. (2012). Alta'weel wa hiwar aladian, conference with atopic

"Anasaweahwalmanthour alislami, march.Retrieved from http//woman.islammessage.com]

Agroup of Alazhar scientists. (nd). Tafseer almontakhab,issued by the supreme councle of islamic affairs,electronic edition ,not compatable with printed,included in the surveces of almaktabah alshamelah. (5th issuance, part1, pg135.) Retrieved from http://www.almeshkat.net/vb/images/banners/book7.gif

Agroupe of researchers. (2013) Alderasat alqur'aneah allm'aserah wa su'al almanhaj.. abu alqasem alhaj hamad wa mohammad shahroor namothagan". conference, "mu'assasat mu'menoon bela hodod lelderasat walabhath " 28th septemper

(Hamoodeh, A. (1998). Almraya almohdabeh, (p9), National Council for Culture, Arts and Literature: kewit

Ibn ashoor, A. (1984). Altahreer waltanweer. (RART18, P39, 224, 205). Aldar altuniseah: Tunis

Aljabri, M. (2007). Almar'ah almoftara aliha. Retrieved from http://www.aljabriabed.net/conceptislam11.htm

Aljabri, M. (2007), "Alhejab"qawl mokhtalaf feeh (ma'hood alarab.. .wa mu'tayat asrena) .Retrieved

from http://www.aljabriabed.net/conceptislam11.htm

Aljabri, M. (1991). Altrath walhdatha. (P56, 235). markaz alwehda alarbea – byrout, lebanon

Aljouhari, A. (2007). Ramzeah alhijab (mafaheem wadalalat). (P135) Alwehdah alarabeah center: Byrout,Lebanon

Kharoof, M, & kareem, R. (2001). Amoyasar fee alqera'at al arba'at ashar,wal qera'at alshathah.(3RD PRINT, P79). Dar ibn katheer: Byrout,Lebanon

Alka'bi, H. (2011). Almar'ah fee tamathulat althaqafah alarabeah. Retrieved from http://www.alimbaratur.com/index.php?option=com

Alkhateeb, M. (2016). Alqera'a alhadatheah lelsunnah alnabaweah, "ard wa naqd". Asereis of atricles at"Aldurar Alsunniah"site (supervised by Dr alawi alsaqaf), The source; "Shabakat ak qalam alfekreah" retrived from ,dorar.net/art/258

Alkhaz'ali, A. (2012). Amalhindi, research, "Women rights in Islam: contemporary readings', (P12), "Derasat dawleah" magazine, ed51

Al khodari,N. "Qera'a fee khetab almar'ah", article. Retrieved from http://www.maaber.org/issue_may

Alkhrashi, S. (2003). Nakd kitab tahreer almar'ah fee aser alresalah.(P14) nd

Mahjobi, A. (2013). Resaerch ;"Awlawiat fee naqd alqera'at al mu'aserah lelqur'an": (namothag mohammad arkon), under topic": Fee almudelah almostalahiah end arkoon, Retrieved from http://vb.tafsir.net/tafsir36999

Mane', E. (2013). "Alhiwar Almotamadden", an article, ed. 3989, Retrieved from www.ahewar.org/

Meragi. A. (1946). Tafseer almeragi. (2ND PART, P36) Mustafa albabi and sons press, Egypt

Moftah, G. (2006). Manhaj alhadathieen fee tafseer alqur'an alkareem (alhdathieen alarab wal quran) .(pr1, P62, 115, 116, 157, 224), the source phd theses from islamic university.Dar alnahda

Muntaser, K, (2003). "Ta'adod Alzawjat rukhsah shar'eaham "tafasah" thukoreah!". Mu'asasat alhiwar almutamaden, Retrieved from http://www.ahewar.org/debat/show.

Alnadwah alarabiah alfekreah. (1993). "Kanoon alahwal alshakhseah altonisi" Derasat alwehdah alarabieah center, (P99): byrout

Alnahawi, A. (2011). Alhadathah men manthoor islami, citing from an article written by mes'ad mohammad zead, phd in Literature and criticism Retrieved from http://diae.net/2043

Alnasery, F. (2011). intervension with atopic "Alqera'ah alhadatheah lelnas alqur'ani, derasah nathareah hawl almafhoom walnash'ah walahdaf", international seminar under topic: Alhadathah wal haweah althaqafeah

Alqarni. A. (1998). Alhadathah fee mezan alislam natharat islamiah fee adab alhadathah. (1st print). Dar hajar: Eygept

Alqemni, S. (2012). "Almar'ah lysat nesf alragol", Alhiwar almtamadden magazine, ed 3859; hoqooq almar'ah wa musawatha fee alkamelah fee kaffat almajalat. Retrieved from

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=325347

Alqemni. S. (2010). Hal nahno ma zelna qurodan, a'amal Dr. alqamni. Retrieved from http://quemny.blog.com

Alrageb, A. (1992). Almofradat fee oloum alqu'an, investigated by: Safwan ad nan dawoodi. (P873). Dar alelm Alshameah: damascus, Syrea, & Byrout,Lebanon

Qutob, S. (1982). Fee delal alqur'an. (8th part, p2878). Dar alshoruk: Byrout, Lebanon.

Rajeh, K, & kareem, M.(2001).Almuyasar fee alqera'at alashr wal qera'at alshathah (3rd,p79). Byrout,Lebanon

Reda, R. (1999). Tafseer Almanar. (5th part, p55). Alhai'ah almesreah al'ammah lelkitab: Alqahirah

Alsa'di, A. (2000). Tyseer alkareem alrahman fee tafseer kalam almannan. investigated by "Abdelrahman ben almu'alla allowaiheq. (1st print, P566). Mu'assasat Alresalah, Byrout

Alsaidawi, Y. (nd). Baidat aldeek, (P148). Almatba'ah alta'qweneiah.

Saber, M. & others. (2013). Alderasat alqur'aneah almu'aserah wa so'al almanhaj; Abu alqasem haj hamad & mohammad shahrour namothagan, aconference prepared by "Mu'asasat mu'mnoon bela hodood lelderasat wal abhath", 28th septemper

Saeed ,K. (2000). Almalameh alfekreah lelhadathah, " Fosol" magazine, part 4, ed3. Ahai'ah Amesreah lelkitab: qiro, Egypt

Sa'eed, M. (2013). Alhijab wa hojeat alhadeth, Rose alyuosuf magazine, ed9274: Qiro,Egypt

Sa'dawi, N. (1992). Ma'rakah jadeedah fee qadeat almar'ah 1st print:Egypt

Shahroor, M. (1990). Alkitab walqur'an (qera'ah mu'aserah). (P93), Alahali press: Damascus, Syrea

Shahroor, M. (n.d). Fiqh Al mar'ah, (P376)

Shahroor. M. (2000). Nahwaosoul jadeedah lelfeqh alislami. (feqh almar'ah), (P377), contemprory islamic studies(4). ed.1. Alahali press: Damascus, Syria

Shahroor, M. (2010). Alqewamah (2). Rose Alyusof magazine – Articles and lectures, 52 feb Retrieved from http://www.shahrour.or

Alsha'rawi, M. (n.d). Tafseer alsha'rawi,its origin recorded talevision series under atopic: khawater qur'anieah, electronic print included in almaktabah alshamelah sevices,(5th edition,1st part, P7553,1363)

Alshanqiti, M. (1995). adwa' albayan. (P242, 243), Dar alfekr: Byrout, Lebanon

Alshatiby, I. (1992). Ale'tesam. invegested by:Saleem ibn eid alhilaly. (1st print, P177). Dar ibn affan: ksa

Alsu'odi, A. (2009). Alqewamah alshar'eah lelrajol, shabakat alaloukah alejtema'eah, Dr sa'ed aljraisi. Retrieved from http://www.alukah.net/

Altabari, M. (1995). Tareekh alrusul walmolouk. Part10, 5th print.Dar alma'aref: Alqaherah

Alrabai, M. (n.d). Jami' Albyan. (Part4, P535). Alresala organization.

Alzuhaili, W. (2002). Altafseer alwaseet. (1st print, P316). Dar alfekr, Damascus

Alzuhaili, W. (1998). Altafseer almunair fee alaqee'ah wal sharee'ah walmanhaj. (2nd print, P106). Dar alfekr almu'aser: Damascus, Syrea