

التجديد الإسلامي وقضايا المرأة: نحو ترشيد واقع المواطنة والديمقراطية

هبة رعوف عزت*

توطئة

قبل البدء في الحديث عن المرأة والسياسة في العالم العربي من منظور إسلامي تجديدي في مواجهة منظور الإسلاميين الذي لم يكن تجديدياً بل غلبت عليه اعتبارات المحافظة وحسابات المنافسة السياسية نحتاج للتقديم بثلاثة ملاحظات:

-الأمر الأول: ضرورة تدقيق المفاهيم ومصادرها ودلالاتها. إذ يحتاج الباحث للنظر في معاني المفاهيم المستخدمة في وصف الحقوق السياسية للنساء ودلالاتها ومصادرها الفكرية وتقاطعات المساحات الدلالية أو تنافرها بين الخطابات السياسية المختلفة، وما يُوْطرها من أنساق مفاهيمية كلية. منها مفاهيم "المشاركة" و"التمكين" و"التمثيل" التي ترسم خرائط الحقوق، فهل هذه المفاهيم تفتح مجالاً أم أنها على العكس من ذلك، تضع حدوداً لحقوقهن تبقىها في "الهامش المقبول مجتمعياً". هل هي تمثل تقدماً مرحلياً أم أنها تأسر هذه الحقوق في إطار فوقي. هل الإقرار باستقلال وحياد الدولة القطرية القومية يحزر مسألة الحقوق السياسية للنساء من الرؤى التي تقول أنها تستند إلى الشرع في تقييد دور المرأة؟ هل يوجد تأويل وحيد للشرع، أم يمكن استنطاق الإسلام بصورة مغايرة للسائد تم اسكاتها لأسباب غالبها سياسي سلطوي؟ هل للشرع أصلاً دخل في الحقوق السياسية "للمواطنات"؟ أم أن المفهوم علماني في منطقه.

هناك في البدء مسألة تتعلق بالمرأة، فهذا المفهوم مفهوم مظلة جامع شامل لأصناف متنوعة من النساء، والمتأمل يجد القرآن له مفردات متنوعة يستخدمها، فهناك استخدام لمفهوم النساء وهو مفهوم متعدد المعاني قد يقصد به المرأة بالمعنى المجرد وقد يقصد به المرأة في إطار عقد الزواج، أما لفظ المؤمنات فهو أقرب لمفهوم المواطنة بالمعنى الحديث، وهناك دوائر قدد تتقاطع وقد تفترق، فالرجال قوامون على النساء لكن المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، فضلاً عن دخول المرأة تحت خطاب القرآن للمؤمنين، لكن الخطاب القرآني يعود ويؤكد على دورها بتمييز إيجابي للمؤمنات والقانتات والصائمات والمتصدقات كي لا ينشأ التباس بين تغليب التذكير لغة وبين الذكورية كثافة تنتمي للجاهلية حاربها الإسلام بتمكين المرأة بالتوحيد والشرع. وهناك الأحكام المتعلقة بالأهلية قد تنطلق من فلسفة الوحدة الاجتماعية أو طبيعة الرابطة التي تدخل فيها المرأة، وهناك ترتيبات حين تتعارض أو تتقاطع هذه الدوائر والوظائف، لذا فلا يمكن تحديد الحقوق دون رسم خريطة للموقع والدور وتنازعات السن والطبقة والخلفية المهنية وغيرها من العوامل نحو بناء رؤية مركبة للمرأة في المجتمع لا يقدمها مفهوم المواطنة وحده الذي يلجأ للتبسيط والتعميم والتنميط بطبيعته.

-الأمر الثاني هو ادراك عدم امكانية الاجتهاد والتجديد السياسي منفكاً عن التجديد الفقهي، فلا يمكن خلق رؤية ديمقراطية من العدم تنسخ الدين وتنطلق بغير اعتبار للتجربة التاريخية، ومن هنا نحتاج للاشتباك مع التراث، فهمه واستيعابه وترشيد الخطى للمستقبل، ومن هنا وجوب التساؤل عن القاعدة التي استخدمها الفقيه (وأحياناً واجب مراجعتها) في منحه أو منعه أو إطلاقه أو تقييده لحق للمرأة أو للرجل- السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فالمسائل ديناميكية وليست ثابتة، ومن هنا أهمية التركيز على مقاصد الشرع من ناحية وأدوات التجديد من ناحية (التي

ترتهن بمعرفة المستجدات ابتداءً)، كي نفهم ما الذي نعنيه بالشرعية. فهل المطلوب قراءة الفقه وتقديم موضوع حق المرأة السياسي في المذاهب الفقهية الأربعة بما يشكل رصد للآراء، أم الأجدى البحث في "منطق" كل رأي فقهي وتتبع مصدره من أجل التفكير والتحليل والفهم، والأهم: باتجاه إعادة البناء والتجديد وفقاً لعلم الشرع التي تتيح ذلك بدون عناء، فقط تحتاج العقل الموسوعي والاجتهاد الجماعي الرصين.. والاطلاع على العلوم الاجتماعية التي تفسر خرائط التحولات الحدائية المشوهة كسياق يحكم الفقه والقنوى؟ إن هذا ولا شك يتطلب جهداً ليس بالقليل، وهي مهمة الأمة كلها، فالمذاهب الفقهية: متعددة المشارب الحضرية، ومتنوعة المناهج، فضلاً عن أن الجدل الواسع داخل كل مذهب جدل شديد الثراء. وكثيراً ما نجد آراء فقهية متنوعة ومتعارضة ومرتبكة في مسألة النظر إلى علاقة المرأة بالسياسة، والسؤال هو من أين يأتي هذا الارتباك؟ ما هو منطق الداخلي؟ ثم أن الشريعة ليست هي الفقه، الشريعة نسق واسع له أنساق فرعية مترابطة أخلاقية وقانونية وعرفية وسياسية واقتصادية ولا بد من العودة إلى بناء تصور إسلامي بشكل متجدد يبني على السابق ويجدد. من هنا فإنه من الأفضل أن يكون مدخلنا هو: "نحو بناء رؤية إسلامية"، أي أشبه برؤية معمارية ننطلق فيها من نص الكتاب والسنة ثم قراءة الفقهاء بعد أن نضعهم في سياق الزمان والمكان وتغيرهما. ثم نضع الاجتهاد في إطار مصالح زمانه ومكانه في تفاعلها مع المقاصد الكلية للشرع، فمن المعروف أن بعض الفقهاء (الشافعي مثلاً) قد غيروا في فقههم عندما انتقلوا من مكان إلى آخر (من العراق إلى مصر). وفي هذا السياق نحتاج التمييز بين منابع ومصادر بناء رؤيتنا التجديدية: بين الأحكام والإفتاء والقضاء، في تاريخيتها وفي الواقع، فالفتاوي كانت تركز على حالات معينة مخصوصة وأيضاً القضاء لأنه يتضمن بعضاً من وظيفة تسكين الحالة في سياقها وهو من الإفتاء.

-**الأمر الثالث** أن الحديث عن المرأة يجب أن يأخذ في الحسبان إطار المؤسسة المركزية وهي الأسرة، فهي مهمة جداً في الفقه الإسلامي ولكنه لا يتعامل معه بشكل جامد، فهناك وضع وحقوق المرأة قبل الزواج في أسرتها الممتدة، وأثناء بناء علاقة الزواج -خطية وعقد- ثم انتقال المرأة لتأسيس أسرتها الجديدة، وهناك نساء من خلفيات عمرية واجتماعية مختلفة كانت لهن حقوق متفاوتة تاريخياً ومختلفة بين البلدان والحوضر والريف والقبائل. وكل ذلك يجعل المسألة شديدة التعقيد.

لقد بدأت العلوم الاجتماعية الغربية تهتم بمفهوم التنمية الانسانية وراس المال الاجتماعي والبشري، ومن المهم عندما نفكر في قضايا المرأة والسياسة في المجتمع العربي أن ندخل تضافر الاقتصادي مع السياسي مع الاجتماعي في حرمان المرأة من تمكينها كمواطنة وننظر كيف يمكن أن يكون تجديد الخطاب الديني عنصر تقدم لكفالة حقوق النساء ورفاهة المجتمع في آن واحد.

الإسلاميون والسياسة: نظرات ومراجعات

يمكن القول أن قضايا المرأة قد اكتسبت زخماً ملحوظاً منذ بداية التسعينات، فبعد أن كان حضور المرأة السياسي مسألة تشغل مجموعات نسائية وتجمعات حقوقية وتثور على مستوى الدوائر السياسية في ظل نظم الخمسينات والستينات التعبوية، تدفع بها الدولة حيناً فتقبل بتخصيص مقاعد في البرلمان، ثم تتراجع عنها حيناً آخر وتزعم أن المساواة هي الأصل رغم عدم نضج الثقافة الاجتماعية والسياسية لقبول تواجد المرأة في الدوائر السياسية، فصارت قضايا المرأة منذ مطلع التسعينات قضية جدل عام *public debate* وقضية اجتماعية بالدرجة الأولى، كما صار شقها السياسي موضوعاً للجدل بين التيارات الفكرية والسياسية من جهة، وبينها وبين الدولة من جهة أخرى. ورغم أن الأجنحة دارت حول الحقوق الاجتماعية للمرأة التي طرحتها بقوة أجنحة مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية التي صدمت الرأي العام العربي برؤية نسوية غربية عولمية وجعلته ينظر لتلك الأجنحة لا كأفكار وممارسات غربية بعيدة، بل شأنها يهدد الثقافة

القومية، وأياً ما كان رد الفعل وراديكاليته تجاه تلك الأجندة التي نوقشت بالقاهرة 1994، إلا أنها في الأخير فرضت تحديد مواقف، وجعلت المشاركة السياسية-للمفارقة- أكثر قبولاً لدى الرأي العام، حيث استعاضت بمفهوم المواطنة (في ظل استحالة الديمقراطية على أية حال) عن تغيير الظلم الاجتماعي لتعلن تمسكها بالثقافة العربية-الإسلامية باللجوء للتأكيد على مساواة ومواطنة المرأة (للطرافة في وطن لا يتمتع رجاله بالمواطنة أصلاً)، قام بذلك الأزهر كمؤسسة رسمية، والذي تغير موقفه عبر العقود¹ وتكرس رأيه المناصر للحقوق السياسية للمرأة مع مؤتمر السكان، كما كان هذا موقف الإخوان وهم الفصيل الرئيسي في الحركة الإسلامية المسييسة في تيارها العام الحركي، كما الفكري.

ويمكن القول بوضوح أن القوى السياسية المختلفة على الساحة العربية لا تعارض نهوض المرأة ومشاركتها السياسية والاجتماعية، فكافة القوى تعتبر مساواة المرأة القانونية والسياسية أمراً مقبولاً، لكن المشكلة في تفعيل تلك الرؤى في الحياة الحزبية والسياسية والاجتماعية من جانب تلك القوى، فكافة الأحزاب مشاركة النساء فيها ضعيفة وربما تزيد في الأحزاب الحاكمة المهيمنة التي تعتمد على التجنيد السياسي خاصة في النظم التي لا تتبنى التعددية كسوريا وتونس.² ويظل الاستثناء الوحيد هو التيار السلفي، والذي تترجع أهميته على الساحة السياسية في بلدان كثيرة، ولكن تأثيره واضح في الجزيرة العربية بشكل عام مع تفاوت بين دولة وأخرى. وقبل تحليل مواقف تلك القوى الإسلامية يلزمنا وضع إطار للتحليل وملاحظات تمهيدية هامة:

أولاً: أن قضايا المرأة لا تنفصل عن جدليات الوضع العربي الراهن، تحكمها قواعده وتخضع لتحولاته، وهي التحولات التي رصدها مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي الذي قام به مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في الثمانينات، ومن المهم البناء على تلك الجهود الفكرية والبحثية لأن اقتراب الجندر وحده لا يفسر كل مسارات التاريخ والمجتمع في تشابكها، هذه الجدليات هي: جدلية التوحد والتفتت، جدلية الداخل والخارج، جدلية التقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى، جدلية الروحانيات والماديات.³

- جدلية التوحد والتفتت تنعكس في مرآة قضايا المرأة عبر ضرورة الوعي بالمشترك والمختلف في الموقف من قضايا المرأة بين الدمج عبر خطاب وطني والتماهي غي نسوية صراعية تقسم المجتمع وتندّر برد فعل سلفي أكثر تشدداً في دائرة مغلقة لا تنهض بمرأة ولا بمجتمع.
- وجدلية الداخل والخارج ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالموقف من سياسات وبرامج وخطط النهوض بالمرأة، فكثير من المواقف تتم على محك الموقف من الخارج لا من قضايا المرأة ذاتها في الحقيقة، ولا بد من أخذ هذا في الاعتبار عند تقويم الخطابات والمواقف، كما هو الحال من قضايا حقوق الإنسان، لأن هناك قوى تقدمية وإسلامية لديها تحفظ على التمويل للمؤسسات النسوية من الخارج وعلى أجندة الخارج، لكن هذا لا يعني موقف سلبي من قضايا المرأة، لذا لزم التنويه والإشارة.

¹ منذ فتوى الأزهر بشأن التحفظ على إشغال المرأة بالسياسة تغير موقف الأزهر، ليس لتغير أو تطور فقهه بل لتنامي تبعيته للدولة واعتباره منبراً لإضفاء الشرعية على سياساتها، وهو ما ينعكس في التناقض في الفتاوى بشأن المرأة أحياناً والتراوح بين التحفظ والافتتاح، مما يعكس عدم تطوير منظور فقهي تجديدي بل كون الفتاوى استجابات لتحديات أو معبر للترويج لسياسات. راجع الفتوى الكلاسيكية في: مجلة رسالة الإسلام، السنة الرابعة، عدد 3 (يوليو 1952).

² في دراسة عام 1999 على المرأة العاملة في مصر وجد الباحث محمد شومان أن نسبة النساء في العينة اللاتي يتمتعن بعضوية حزب تبلغ نسبتهن 7.6% في حين أن نسبة المشاركة في الجمعيات الأهلية ضعف تلك النسبة السابقة، وكلتا النسبتين ضعيفة للغاية إذا أخذنا في الاعتبار أنها للمرأة المتعلمة والعاملة، فما بالنا بالنساء غير المتعلمات وغير العاملات. ولم تجد الباحثة إحصاءاً مركباً يوضح نسبة مشاركة المرأة بالعضوية العامة في كافة الأحزاب في العالم العربي ونسبة مشاركتها في اللجان الحزبية ورئاستها لها.

³ سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة في الوطن العربي (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص 50-57.

- وجدلية التقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى تنعكس في تنوع التقاليد الفرعية الحاكمة للمرأة التي يجب أخذها في الاعتبار عند الدراسة والتحليل، وعند صياغة رؤى التغيير والتحرير. وداخل كل قطر -أيدولوجياً وجهوياً- فالحديث عن "المرأة العربية" كوحدة تحليلية يحمل درجة كبيرة من التبسيط تقضي لغموض في الفهم والتفسير والتقويم، ولا تساعد على صياغة خطط فعالة تحقق تحسناً ملموساً في أوضاع المرأة.
- ما جدلية الروحانيات والماديات فهي محك البعد الثقافي في نفاعله مع المعطيات الواقعية والتحويلات الجارية في أبنية الاقتصاد والاجتماع، وهي مناط الاجتهاد، كما أنها مناط البعد الثقافي والاجتماعي الذي يغيب أحياناً في ظل عولمة الأجندات، سواء أجندات التنمية أو المقرطة أو النهوض بالمرأة.

ثانياً: أن موقف التيارات والقوى ليس موقفاً حدياً يدور حول أيديولوجيات فحسب، بل بحكم كونها قوى سياسية تتحرك في مجال عام تحكمه ثقافة سياسية واجتماعية فإنها يجب قياس خطابها إلى أداءها وفهم العلاقة الجدلية المركبة بين المستويين، فالحزب الحاكم في دولة عربية مثل مصر قد يدعم مشاركة المرأة لكن لحظة الانتخابات يقدم الحسابات السياسية الضيقة على الالتزام المبدئي الذي يعكسه الخطاب، وحزب يساري في المغرب قد يكون تقدماً بشأن المرأة فكرياً لكنها لا تشغل إلا عدداً محدوداً من المقاعد في لجانه المركزية وهكذا كما أن هناك فروق بين التيارات المختلفة عبر الأقطار، فيسار المغرب لا يتخذ بالضرورة ذات المواقف مثل يسار المشرق تجاه الدولة والدين والمرأة، وإخوان المغرب لا يتبنون ذات الاستراتيجيات السياسية والممارسات العلمية مثل إخوان مصر وسوريا، لذا فمواقف القوى السياسية أقرب للمصفوفة المركبة، ولهذا لا يمكن تقسيمها فقط لقوى سياسية رأسياً بل يجب دراستها تفصيلاً بشكل رأسي لفهم التفاوت الجغرافي والقطري بل والجهوي.

ثالثاً: أن الانطلاق من المنظور الكمي الإحصائي لتقويم وضع المرأة ونجاح محاولات النهوض بها لا يكفي في فهم حال المرأة العربية، فالكثير من الاستنتاجات تبني على المؤشرات الكمية وليس التحليل السوسيولوجي المتعمق لهذه المؤشرات، فيصبح محض تعيين امرأة وزيرة أو قاضية، أو ارتفاع عدد النساء في البرلمان دليلاً على تحقق نجاح وضمأن تمثيل للمرأة، لكن هذا الاقتراب الكمي والعددي في تقويم التمثيل السياسي والمشاركة السياسية للمرأة، وأيضاً تبني هذا المعيار في تقويم موقف الدولة أو موقف التيارات السياسية من مواطنة المرأة عليه عدة تحفظات أساسية:

- أنه يرصد شغل المقاعد والمناصب ولا ينظر في أحيان كثيرة في أداء المرأة عند شغل هذه المقاعد أو تلك المناصب، وهو الأداء الذي قد يشوبه قصور أو تقصير، كما قد يشوبه فساد وممالة للنظام، وعدم تمثيل للنساء ولا للأمة، وعدم تقديم نموذج يحتذى يحض بالفعل والتميز حجج المناهضين لتمكين المرأة⁴. كما أن هذا الضعف في الأداء والضعف في التمثيل الحزبي (في الأبنية وعلى قوائم الأحزاب في الانتخابات) مع طول الخبرة البرلمانية للمرأة ينتقص من مصداقية أداءها، وهو ما يثير الأسى خاصة في الحالة المصرية التي هي من أقدم تجارب تحرير المرأة في العالم العربي (تم منذ أسابيع

⁴أنظر على سبيل المثال دراسة في تقويم الأداء البرلماني للمرأة والتي أوضحت أن نوعية الأداء في حاجة لتطوير، فهن لا يتقدمن في مصر بطلبات إحاطة أو مناقشة ويكتفين بالمشاركة على الأجنحة المطروحة في مصر مثلاً، وأن النساء في البرلمانات العربية لا هن يمثلن المرأة ولا هن بارزات في مناقشة قضايا الوطن بشكل لافت، بل نادراً ما يتم التنسيق بينهن كنساء داخل البرلمان خارج الانتماء الحزبي حتى في الحالة التونسية، وفي أحيان كثيرة ينحزن لسياسات الحزب الذي ينتمين له خاصة في نظام مثل سوريا، وهو ما يتطلب مشاركة أعلى من قبل المرأة في طرح مشكلات النساء وكذا الإسهام البناء والمتميز في مناقشة قضايا الوطن ودفع التطور الديمقراطي، راجع:

نيفين مسعد(محرر)، الأداء البرلماني للمرأة العربية(دراسات حالات مصر وسوريا وتونس)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مايو 2005، ص 112-118، 144-151، 178-181، 185-207.

اقرار الكوتا لكن لم يتضح بعد أثر ذلك، وعلينا الانتظار حتى انتخابات(2010). ولا شك أن الأداء مرهون بالسياق الاجتماعي وبالذور الذي يلعبه البرلمان في النظام وبخلفية البرلمانيات ، لكن لا شك أيضاً أن ضعف الأداء ينال من مصداقية جهود النهوض بالمرأة وجدواها بما يجعل المعيار الكمي غير دال على الإسهام النوعي للكواثر النسائية في المناصب العامة وفي الأبنية السياسية بدون تحليل متعمق، ليس للأداء فقط بل بالوعي الجماهيري بالدور، خاصة مع تنامي الميول المحافظة لدى الشباب الذي لا يجد في الواقع ما يزن ويعدل ما يسمعه من القوى المحافظة أو يتحدى أطروحاتها الرجعية عن المرأة.⁵

- أنه لا يبحث في خلفية هؤلاء النساء، فمنهن رموز بقيت في مقعدها البرلماني عن دائرتها عقدين كاملين بدعم من الحزب الحاكم، وهكذا فالتواجد السياسي لا يدل على الفاعلية بل على توازنات سياسية ما كما أن هذه النماذج تشير لأن التواجد النسائي لا يعكس تنامي في المشاركة بقدر ما يعكس تدوير للمقاعد بين نخبة سياسية محدودة ، فكيف يكون هذا معيار لتحول ديمقراطي أوسع إذا كانت النساء تلعب في السياسة دور ضد الديمقراطية.

- أنه لا يرسم خريطة أوسع للمتغيرات الاجتماعية بما يمكن معه تقويم التمكين السياسي مقارناً بتمكين اجتماعي، فخطة عمل بकिन وضعت هدفاً هو وصول المرأة لـ30% من مقاعد صنع القرار أملاً في وصولها إلى 50% في المستقبل، وذلك دون وضع نسق تحليلي عام لتقويم مشاركة المرأة السياسية على خريطة النظر لحالتها في المجتمع بشكل عام، وهكذا لا يتم الربط بين تنامي مشاركتها في القطاع الاقتصادي الرسمي وارتفاع نسبة الطلاق وانخفاض نسبة المشاركة السياسية وارتفاع العزوف السياسي بشكل عام والجمود في عملية التحول الديمقراطي. فكل من هذه البيانات تدرس تحت ملف مختلف ويسعى اقتراب النوع لضمان ارتفاع نسبة النساء في مواقع صنع القرار ومساهمتهن في القطاعات الاقتصادية والمجال العام دون انشغال بالتغيير الاجتماعي الأوسع الذي يتم والذي يفرض على المرأة العمل دون أن تختار هي تحت وطأة الفقر، أو يدفع المشاركة السياسية لها مش اهتمامها لأن السياسة ذاتها مجال غير آمن للرجال والنساء على حد سواء في ظل أنظمة عربية تنتهك حقوق الإنسان ولا تحترم الحريات المدنية ولديها سجل مخزي في السجن والتعذيب.⁶ أهمية الربط بين مصفوفة القضايا السياسية ومصفوفة القضايا الاجتماعية وتطوير مؤشرات مترابطة ومعقدة ومقارنة لفهم مجمل تطور أوضاع المرأة، ففي مجتمعات خليجية الآن لا نتحدث عن التعليم المتكافي بل تميز المرأة في النسب المئوية على الرجال في الدراسات العليا ، وهناك تنامي لمشاركتها في المجال العام والعمل، وتحتل مناصب إدارية ومقاعد في المجالس النيابية (عادة بالتعيين) ويتاح لها الترشح في المجالس البلدية ، ومؤخراً شغلت مناصب وزارية في العديد من دول مجلس التعاون الخليجي مثل عمان و البحرين والإمارات ولحقت بها الكويت، لكن المشكلة الاجتماعية لا تكمن في القيود التقليدية وثقافة "ما بعد البدوية"

⁵ نعتقد أن تميز أداء المرأة مسألة في غاية الأهمية لأنها تسهم في بناء الثقة الاجتماعية في عقل ومهارات وتميز المرأة التي تصل لمنصب عام استحقاقاً أو تشارك في السياسة فعالية واستباقاً ، وهو جزء من الثقة الضروري توافرها في المجال العام السياسي بشكل متراكم، راجع في إطار هذه الفكرة والتي تحتاج لتطوير فيما يخص قضايا المرأة العربية تحديداً: فرانسيس فوكوياما، الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1988.

⁶ تم الإنفقات مؤخراً حقيقة أن مشاركة المرأة السياسية تتطلب تغيير معادلة السياسة ذاتها لتصبح مجالاً أمنياً كي يمكن للنساء المشاركة فيه وتحدي المعوقات الثقافية القائمة ضد المرأة التي تشارك في السياسة والتي تتهم إما بالفساد أو بالإسترجال، ذلك أن السياسة ذاتها ساحة للانتهازية والفساد والنخبوية. راجع: سلوى شعراوي جمعة، "تأمين السياسة"، في: تقدم المرأة العربية 2004، تقرير صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة 2004، ص266-268، 278، 280.

فحسب⁷، بل كذلك في عدم التوازن بين النجاحات على المستوى العام والمستوى الاجتماعي حيث تنتشر العنوسة بين النساء المتعلمات بشكل ملحوظ في الخليج، وتختار المرأة الناشطة والتي تسعى لاستكمال دراستها العليا في أحيان كثيرة بين تحققها السياسي كموطنة وتحققها الإنساني كزوجة وأم، في حين نلاحظ أن هذا قد يوجد في دولة مثل تونس، لكن درجة اختيار المرأة في هذه الحالة أعلى نتيجة اختلاف الثقافة المجتمعية، وتبقى مشكلة البحث المتعمق تقويم هذا الخلط، هل هو مؤشر استقلال وتراجع للثقافة الذكورية وتنامي فردية المرأة وقدرتها على العيش المستقل أم هو مؤشر أزمة إجتماعية وانهايار لمؤسسة الأسرة، وكيف يمكن خلق ثقافة جديدة تحترم الأسرة دون ذكورية وتحترم المرأة دون انتقاص من مواطنتها⁸.

- من المفارقات التي تلفت النظر عند النظرة الأولى للإحصاءات تنامي نسبة المشاركة السياسية للمرأة في الدول التي تحكمها نظم ديكتاتورية باطشة أو حكم وراثي قبلي تقليدي⁹، وهو ما يعني أن الاحتفاء بتلك التجارب تأسيساً على النسب الإحصائية يجب التحفظ عليه، وتتوجس أصوات نسائية من تلك المحاولات لإعطاء المرأة مقاعد قيادية وسياسية من أعلى وترى أن " أنظمة الحكم العربية تسعى إلى تجميل مظهرها وأسننته من خلال إشراك النساء في بعض وجوه العمل السياسي، والأرجح أن تختار النساء هنا من اللواتي لا يشبهن نساء المجتمع المدني والأهلي بل يشبهن رجال الحكم"¹⁰، وهو ما يتضح بجلاء بتتبع العلاقات الأسرية والعشائرية والنخبوية-العائلية للرموز النسائية التي تم تصعيدها، خاصة في دول الخليج العربي. فالتحليل النوعي والتنظير السياسي يجب أن يتوازى مع المنهج الإحصائي والإمكان التدليل على تمكين المرأة مناقضاً لتمكين الأمة والأوطان، ولأضحى تواجد المرأة في مواقع صنع القرار ليس تدعياً للديمقراطية بل.. تأنيثاً للاستبداد.¹¹

- أن الاقتراب الإحصائي هو رديف اقتراب قانوني الذي يرى أن تحقيق المكانة والتمكين للمرأة يرتبط بتغيير القوانين لضمان الحقوق، وهو يهمل للطرافة-متابعة الإحصاءات لقياس النتائج وتحليل الآثار الاجتماعية للقوانين ومدى ملائمتها وتمكينها للمرأة حقاً، والضجة التي أثيرت حول قانون الأحوال الشخصية في مصر لعام 2000 ومادة الخلع

⁷ باقر سليمان النجار، " المرأة في الخليج العربي ما بعد البدونة"، في : أسامة الخولي وآخرين، العرب إلى أين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 355-362.

⁸ سعاد المانع، " الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية(دول مجلس التعاون الخليجي واليمن"، باحثات، الكتاب التاسع، النساء في الخطاب العربي المعاصر ، 2003-2004، ص 611-617؛ نبيهة صالح، تأثير الخطاب الرسمي على رفع شأن المرأة اليمنية في تشريعات وقوانين الجمهورية اليمنية، باحثات، الكتاب التاسع، النساء في الخطاب العربي المعاصر ، 2003-، 2004، ص 228-244

⁹ لوحظ في الفترة الأخيرة تصعيد المرأة العمانية في المناصب وذلك نتاج سياسة قوية لتعليم الفتيات ودعم النساء في التعليم الجامعي وما بعد الجامعي، وكذا تولي المرأة في الإمارات مقاعد وزارية، وهي أنظمة حكم مغلقة تحولها الرأسمالي باتجاه السوق العالمي سريع لكن تحولها الديمقراطي بطيء. مع ملاحظة أن التمكين السياسي لا يتوازى معه تحول في نسق الثقافة الاجتماعية السياسية، فهو يتم بدون قبول اجتماعي واسع ويتوافق مع ظواهر اجتماعية نتاج التحول الاقتصادي وافتتاح السوق والثقافة الاستهلاكية الشرسة لا تؤدي لتمكين المرأة بل تمتنها وتدفع لتشدّد يقصبيها في المقابل، ويثمر هذا الاستقطاب حالة من التحول المشوه في مكانة المرأة distorted asymmetric change تقوم فيها متغيرات التحول بتحييد بعضها البعض بما يؤدي للجمود في أوضاع المرأة، فلا يكون السياسي مؤشراً على تحول عام بل قفز فوقه يستهدف تجميل صورة النظام أمام الخارج لا السعي للنهوض بالداخل.

¹⁰ فادية حطييط، " النساء العربيات والمشاركة السياسية"، مجلة حوار العرب/مؤسسة الفكر العربي، عدد 8، يوليو 2005، صص 56-57.

¹¹ تأنيث الاستبداد مفهوم صاغته الباحثة كاتبة هذه الورقة لوصف بعض محاولات الدفع بنساء للصفوف الأولى وتخصيص مقاعد لهن في المجالس النيابية أو تعيينهن في مراكز قيادية دون أن يرتبط هذا بالتحول للحكم الصالح أو قبول الثقافة والنظام الديمقراطي التعددي، وهو مفهوم يمكن مقارنته بمفهوم تأنيث الفقر حيث يرتبطان بالتحول لإقتصاد السوق المفتوح وتتنوع شرائح النساء محل التحليل من ناحية المشاركة والدور والتمكين وتوجد علاقة تزامنية في الاتجاه العكسي وهو ما يجعل الحديث عن "المرأة" كوحدة تحليل محل نظر.

الشهيرة مثال واضح، ففي حين تمت دراسة صناعة هذا القانون ومراحل صياغته والضغط لتمريره ودور المنظمات النسوية والاحتفاء بصدوره نجد أن القيود الاجتماعية كانت أقوى بما جعل غالبية النساء لا يلجأن للخلع بل يطلبن الطلاق، مع تردد من قبل القضاة في تطبيق المادة ، وتحفظ اجتماعي واسع عليها، فمؤشرات المقاعد ومؤشرات القوانين غير كافية وحدها.¹²

- أن الإحصاءات لا تعين على فهم المتغيرات الغائبة ، ولا تعكس المسكوت عنه من ظواهر لن تظهر-بداهة-في الإحصاءات والأرقام، مثل غياب نساء من خلفيات طبقية أو دينية أو مذهبية في البرلمان أو في المناصب العليا في الأحزاب، أو تهيمش نساء ناشطات لكن انتماءهن لتيارات سياسية محجوبة عن الشرعية القانونية لا يسمح لهن بالتواجد وبالتالي لا يظهرن في الإحصاء، وبالتالي عدد مقاعد المجلس التي تحتلها النساء لا يعني بالضرورة تمثيل المرأة بشكل ديمقراطي، بل قد يعكس حركة نساء تدعمها الدولة ضد نساء أخريات يقفن سياسياً في مربعات التهميش السياسي لقوى سياسية فاعلة في الواقع. وأحياناً يكون وجود كيانات نسائية مثل المجلس القومي للمرأة في مصر ليس تعبيراً عن حركة اجتماعية واسعة للنساء، بل انعكاس لتوازنات سلطوية نخبوية ومصالح اقتصادية واعتبارات سياسية -داخلية وخارجية- وهو ما تعكسه تركيبة النخب النسائية المسيطرة وعدم تمثيلها لقطاعات وتيارات متنوعة.¹³

التيارات الإسلامية: رؤية للخطاب والأداء

لا شك أن هناك تمييز واجب بين التيارات السلفية ومدرسة الإخوان المسلمين في موقفهم من المرأة، فالتيارات السلفية موقفها واضح في أن المرأة مكانها المنزل ودورها رعاية الأسرة، فضلاً عن أن انشغالهم بقضية فتنة المرأة ومنع الاختلاط يجعل مشاركة المرأة في السياسة مسألة غاية في الصعوبة، وإذا تم قبول حق الانتخاب قياساً على البيعة فإن حق الترشيح وتولي المناصب العامة أمر غير مقبول "سداً للذرائع" من ناحية ، ولتقديم التيار السلفي مفهوم القوامة على مفهوم الولاية . وهكذا فإن التيار السلفي لا يحتاج لتأكيد موقفه من دور المرأة السياسي لأن مجمل تصوراته ضد الفعالية والنشاطية النسائية في الحياة المدنية، وهو يتبنى رؤية مبدئية لتقسيم العمل الاجتماعي تقصر دور المرأة الإنجاب والأمومة، وفي التربية، وتحذر من اختلاطها وأقصى ما يمكن توقعه هو قبول النشاط الاجتماعي النسائي المستقل في مجالات العمل الأهلي ذو الطابع الخيري .وفي الساحة السياسية اتخذ هذا التيار في المملكة الكويت وفي السعودية واليمن موقفاً مناهضاً لحصول المرأة على الحقوق السياسية، وما زال رغم التغيرات التي تتم في هذا الصدد من قبل السلطة، وإن كانت لأسباب تتعلق بضغوط الخارج بأكثر من كونها انعكاساً لتحويلات اجتماعية نجدها ما زالت أضعف من أن تفرض نفسها على الثقافة في تيارها العام.

¹²د.أحمد الصاوي،(محرر) الحصاد: عامان على الخلع-دراسة تحليلية، القاهرة: مركز قضايا المرأة المصرية، 2003.
¹³جدير بالذكر أن المجلس القومي للمرأة في مصر لم يتعاون ويدعم جبهان الحلفاوي مرشحة الإخوان بالإسكندرية في انتخابات 2000 رغم تقديمه الدعم لكافة المرشحات، كما لم يتحرك عند تعرض صحفيات مصريات للتحرش الجنسي على يد بلطجية الحزب الحاكم والأمن يوم الاستفتاء على تعديل الدستور المصري 25 مايو 2005 رغم الفضيحة السياسية المدوية والمظاهرات التي خرجت تدعم هؤلاء النساء واستنكار الرأي العام الداخلي والخارجي. أي أن هناك "نساء ضد نساء" في السياسة، بما يجعل بناء كتلتان نسائية عابرة للأحزاب كما اقترح البعض فكرة جيدة لكن تثير القلق بشأن تكريسها لسلطة نساء النخبة الحاكمة، كما أنه يهمل حقيقة أن نساء كثيرات من الناشطات خارج البرلمان والدائرة السياسية الرسمية بالكلية. راجع اقتراح د. منى مكرم عبيد في مقالها: منى مكرم عبيد، " المرأة والسياسة في مصر"، مجلة حوار العرب (مؤسسة الفكر العربي) ، عدد 8، يوليو 2005، صص 34-36.

ويمكن من قراءة فقه التيارات السلفية إجمالاً ثم مواقفها وتصريحاتها السياسية بشأن حصول المرأة على الحقوق السياسية والمناصب السياسية رصد أربعة استراتيجيات أساسية تتبناها وتؤسس عليها موقفها المناهض لمواطنة متساوية للمرأة:

- استراتيجيات مفاهيمية : ترتبط بالخلط بين مستويات المفاهيم القرآنية وتقديم مفهوم القوامة باعتباره السلطة الأعلى للرجل في المجتمع الإسلامي من ناحية بما يعطل مفهوم الولاية ومفهوم الاستخلاف وهم أساس الرؤية الإسلامية للمواطنة ، ومن ناحية أخرى تأويل مفهوم القوامة باعتباره سلطة أحادية مطلقة بدون أي قياس على النصوص القرآنية وبدون اعتبار الممارسة النبوية لهذا المفهوم.

- استراتيجيات توظف أصول الفقه بشكل غير دقيق وغير عادل، فتنبنى التغليب في الخطاب القرآني وتفترض أنه موجه للرجال ما لم تدل قرينة على دخول النساء فيه، وتقدم سد الذرائع على القرآن والسنة النبوية ، وتتوسع في استخدام الإجماع الأصولي¹⁴ ، وتوظف الترك لتولية النساء في العصر الإسلامي الأول مناصب سياسية ودبلوماسية باعتبارها دليل رجم أن الترك ليس بحجة¹⁵. ويجتهد هذا الخطاب في مناقضة حجج الخصوم بالتمسك بقراءة مشووعة للنص الشرعي يناقضها منهج أصول الفقه ذاته، فهي تتجاهل أسباب النزول ولا ترصد تطور التشريع القرآني والنبوي، فهو "تأويل مضاد" وليس تأويل أصولي إذا شئنا الدقة¹⁶.

- استراتيجيات خطابية/جدالية اختزالية في التعامل مع التاريخ ومع الواقع، فمن ناحية تتم الإشارة إلى التجربة النبوية وانتقال المرأة من وضع الجاهلية إلى وضع المجتمع الإسلامي وحركتها في ميادينها المختلفة، لكن من ناحية أخرى لا يتم تفعيل هذا التصور في الواقع الراهن أو استخدام القياس في الاجتهاد بشأن وضع المرأة وحقوقها السياسية في المجتمع الحديث، ذلك أن تصورات المجتمع الحديث ذاته غير متطورة بالقدر الكافي ابتداءً كي يتم تقديم رؤية عن مشاركة المرأة فيها من ناحية ثانية لا يوجد وعي بمشاركة المرأة في الواقع والأفق المتاح لها في التيارات الأخرى على الأقل من الناحية الفكرية رغم عدم التمثيل الكافي في الكوادر والدوائر والمستويات الحزبية لدى كافة التيارات، والمحصلة هي وضعية للمرأة في تصور الحركات السلفية تضعها دون الواقع المتاح لها، وهي مفارقة تجعل التصور الإسلامي الذي بدأ أفقاً تحررياً ونهضوياً للمرأة يتحول لأفق تقييد ومصادرة لحريات وحقوق أساسية بالمعيار الإسلامي وبمعيار العصر. ومجمل الأمر أن علاقة التيار السلفي بقضايا المرأة يدور في الاحتفاظ بنسق فقهي قديم دون اجتهاد، والدوران في دائرة رد الفعل مع المستجدات، وسيادة عقلية المؤامرة ، مبدأ التضاد والجدلية مع الأطروحات العلمانية¹⁷، فإذا دعت الأخيرة إلى

¹⁴ د.صلاح الدين سلطان، الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صورته وأسبابه، القاهرة:سلطان للنشر ، 2004.

¹⁵ عبد الله الصديق الغماري الحسني، حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، رسالة ملحقة بكتابه إيقان الصنعة في تحقيق

معنى البدعة، القاهرة: دار الأنصار، دت، ص ص 104-89

¹⁶ نصر حامد أبو زيد، "قضبة المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: قراءة في تاريخ النصوص"، مجلة ألف، العدد19، 1999، صص 31-36.

¹⁷ راجع سبل الكتابات السلفية على الإنترنت التي تركز فكرة اقتصار النساء على المجال الخاص أو خلق مساحات خاصة بالمرأة منفصلة تماماً في العمل والعلاج والتعليم وكل مناحي الحياة ، مع إنكار لأي دور لها في السياسة ، دون أدنى نقد للسياسة ذاتها خاصة في "المملكة" وكان السياسة لا مشكلة فيها والشورى قائمة إنما المشكلة في المرأة التي تريد أن تشارك في المجال العام فتحدث فيه الفتن والفساد. بل لا يحق لها حتى قيادة السيارة، بله قيادة الأمة! راجع:

<http://saaid.net/female/082.htm>

<http://saaid.net/female/083.htm>

عمل المرأة تحفظ الإسلاميين وإذا دافع العلمانيون عن حق المرأة السياسي صدرت الفتاوى تحرم ترشيح المرأة في المجالس النيابية، مع إتهام الطرف الآخر في هذه المسائل بالتأمر والعمالة والصهيونية والماسونية والصليبية¹⁸.

- استراتيجيات برجماتية تضع قضية المرأة ضمن أجندات سياسية، ففي حين يمكن الاجتهاد في قضايا المرأة وتطوير رؤية معاصرة تترجم وتفعل النسق الإسلامي الذي أعطى المرأة حقوقاً متساوية في المجتمع الإسلامي الأول وضمنت النصوص الملزمة هذه الحقوق، أضحت قضية المرأة محكاً للصراع السياسي وإثبات المفارقة والمفاصلة المبدئية بين التيار السلفي وغيره من التيارات، ليس خارج المرجعية الإسلامية كمرجعية سياسية فحسب بل داخل هذه المرجعية ذاتها، حيث جرى نوع من المزايدة في "المحافظة" والتضييق على المرأة داخل التيارات. ومن الطريف أن الذين أفتوا بمنع دخول النساء السياسة أفتوا بجواز دخول القوات الأجنبية أرض الجزيرة رغم أن المنهج السلفي له موقف متشدد من تلك القضية، فالتشدد له اعتبارات سياسية في التحليل والتحرير تعصف بالفقهي حتى الجامد منه-لصالح السياسي.¹⁹

وتجدر في هذا السياق ملاحظتين أخيرتين :

- أن للمواقف المختلفة للقوى السلفية تحديداً تأثيراً لا يقتصر على الكتابات، بل للتأثير الأخطر للوسائط السمعية من خطب للجمعة وشرائط متداولة للكاسيت، بل واستخدام الوسائط المتعددة والتسجيلات الصوتية على مواقع الإنترنت السلفية، وما أكثرها، تخلق ثقافة تركز دونية المرأة وفتنتها وأزمة الأخلاق باعتبارها سبب الأزمات السياسية وليس غياب الديمقراطية وانتقاص حقوق المصادرة ومصادرة السلطة والثروة.

- أن هناك بعض الأصوات النسائية من داخل الدوائر السلفية تحاول تقديم رؤية مختلفة، وتهاجم التشدد والخلو مع دورانها في نسق الفقه ذاته من حيث وجوب ستر الوجه وكذا، وأن تطوير خطابها جاء نتاج التفاعل الدولي مع الأحداث والنضج، لكن تأثرها محدود، وصوتها غير مصادر فقط بسبب وضعها الطبقي والعشائري، لكن تأثرها على الساحة محدود، وقيود التقاليد تمنعها من البروز الذي يثمر تعبئة أنصار أكثر.²⁰

على الجانب الآخر نجد أن تيار الإخوان يتخذ موقفاً مبدئياً يناصر حصول المرأة على حقوقها السياسية، ويقبل فقهاً واجتهاداً صاغه علماء معاصرون من داخل الحركة أو من القريبين منها

<http://saaid.net/female/fl16.htm>

¹⁸ أنظر من الكتابات المثالية على سبيل المثال:

السيد أحمد فرج، المؤامرة على المرأة المسلمة: تاريخ ووثائق، القاهرة: دار الوفاء. ط2 1986
وهناك أيضاً العديد من كتابات محمد اسماعيل المقدم حول المرأة وهو من قيادات السلفية في مصر وأبرز من كتبوا عن المرأة والعلمانية وتحفظ على مشاركتها في المجال العام مع تركيز -كالمتعاد- على فتنتها وعلى وجوب تغطية الوجه والقرار في البيوت، والمؤامرة العلمانية. راجع محاضراته الصوتية على www.islamway.com

¹⁹ راجع فتاوى الشيخ بن باز على موقعه www.Ibnbaz.org.sa على سبيل المثال.
²⁰ مثال نادر هو صوت الدكتورة سارة بنت عبد المحسن بن جلوي آل سعود، وهي صوت رصين في المحافل العربية والدولية لكنها تحت سقف الفكر السلفي المهيمن. راجع لها:
المرأة المسلمة والظلم الاجتماعي المعاصر، فهرس مكتبة الملك فهد الوطنية ، 3407/20، ط1، 2000.

(الغزالي والقرضاوي على سبيل المثال) ، وقد أصدر الإخوان المسلمون في مصر في مارس 1994 قبل انعقاد مؤتمر السكان بالقاهرة وثيقة حول "المرأة المسلمة في المجتمع المسلم" تعكس موقفاً وسطياً يقبل مشاركة المرأة السياسية (باستثناء الإمامة الكبرى أي رئاسة الدولة)²¹. لكن يلاحظ أن السقف تمثيل النساء منعدم في مجلس شورى الإخوان في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان-أقوى التيارات الإخوانية ، وأن تجربة الاضطهاد المتكرر للجماعة قد أدت لتجنب الحركة تقديم رموز من النساء للصفوف الأولى، ولم تقدم الحركة في مصر على سبيل المثال امرأة كمرشحة لانتخابات مجلس الشعب إلا في عام 2000 في الإسكندرية كحالة فريدة ، ولا توجد وجوه نسائية معروفة سياسياً للحركة ، توجد فقط "أخوات" فاعلات معروفات داخل دوائر الحركة الإسلامية ولا يمثلن شخصيات عامة، مع ملاحظة أن جناح الأخوات المسلمات في الحركة لم يكن بداية من صنع دعوة حسن البنا بل كان متبلوراً تحت قيادة زينب الغزالي في جمعية السيدات المسلمات ثم بايعت حسن البنا وانضمت للجماعة وتولت قيادة الأخوات المسلمات في الدعوة ، أي أن الدعوة ذاتها لم تنشئ جناحها النسوي تاريخياً ، وظل سقف حركة زينب الغزالي أعلى من تنظير حسن البنا الذي ركز في "الرسائل" على الدور الاجتماعي للمرأة في الأسرة والدعوة.²²

وفي سوريا نشرت جماعة الإخوان مؤخراً "المشروع السياسي لسوريا المستقبل: رؤية جماعة الإخوان المسلمون في سوريا" أكدت فيه على التماثل الإنساني بين الرجال والنساء، والتميز في بعض الأدوار المتعلقة بالأمومة والأنوثة، مع تكامل بين الجنسين في المجتمع، ورأت أن الذي يهدد الأمة هو ظلمات ثلاث: التغريب ، والتقاليد، والغلو، لكنها عادت وأكدت على أن البيت هو الأساس بالنسبة للمرأة وأن المشاركة العامة تكون لمن تقدر وتستطيع وأن للمجتمع فائض جهد المرأة²³، وهو ذات الهاجس الذي نجده في كتابات الإخوان منذ حسن البنا ، الإقتناع الفكري بالمساواة الإنسانية، والقلق من انهيار جبهة الأسرة، وكأن الأسرة هي جبهة المرأة وحدها، وكأن الخروج العام ليس دعم للأسرة، فهناك تقسيم حاد بين الخاص والعام، وبين الأسري والسياسي، وتقسيم في الأدوار راسخ في العقلية رغم الإقتناع بالإجتهدات المختلفة الداعمة لدور المرأة السياسي، وهذا التراوح قد يعكس تردداً في موقف الإخوان بقدر ما يعكس قلقاً على تعرض النساء لما يتعرض له الرجال من سجن وتعذيب . وهو يتضح في الحاجة كل مرة يذكر فيها الحق السياسي للتأكيد على الدور الأسري، حتى في البيانات السياسية التي تتطلب الاختصار، كما أنه من الطرائف وضع المرأة قبل الحديث عن الأقباط وليس في مفتح البيان أو المنشور أو برنامج الإصلاح ، وهو استبطان من ناحية لهجوم المخالفين من أن مشروع الإخوان السياسي متأزم حول هاتين النقطةتين، ومن ناحية أخرى يضع المرأة مع الأقباط وكأنها فئة أو أقلية، وهو ما لا ينطبق على المرأة ، ناهيك عن عدم انطباقه على الأقباط في نظر تيارات عديدة. وهي مشكلة في النسق والهيكل الفكري وخرائط القضايا وتقسيمها الذهني بعيداً عن المضمون الذي يؤكد المساواة لكن لا تعكسها السياسات الفعلية للتيار معظم الوقت.²⁴

نسجل هنا ملاحظات

أولاً، تفاوتت نشاطية المرأة في المجال السياسي بين التيارات التي تتبنى الرؤية الفكرية للإخوان إذا دققنا النظر، ففي حزب العدالة والتنمية في المغرب وجود بارز للمرأة ورموز عديدة، برز

²¹ "المرأة المسلمة في المجتمع المسلم"، القاهرة: المركز الإسلامي للدراسات والبحوث، مارس 2004.

²² محمود الجوهري، الأخت المسلمة أساس المجتمع الفاضل، القاهرة: دار الأخبار 1987، محمود الجوهري، الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، القاهرة: دار الوفاء، ط 2، 1989.

- زينب الغزالي، أيام في حياتي، القاهرة: دار الشروق، 1984

²³ وثيقة المشروع السياسي لسورية المستقبل: رؤية جماعة الإخوان المسلمون في سوريا، دمشق: د د ن ، 2004.

²⁴ راجع مبادرة الإخوان حول الإصلاح في مصر، القاهرة: دار المنارة، 2004.

صوتها في الجدل حول مدونة الأحوال الشخصية منذ سنوات، ثم تقدمت الصفوف في انتخابات 2002 بالمغرب حيث تم انتخاب 15 سيدة على قائمة الحزب للبرلمان ولمن نتيجة حساب المقاعد بشكل نسبي من حصة الحزب في الأصوات دخلت 6 مهن البرلمان ضمن الـ 35 سيدة اللاتي دخلن بعد الطفرة التي تحققت في عدد النساء في البرلمان نتيجة وثيقة الشرف للائحة الوطنية بوضع نساء على قوائم الأحزاب، ونسجل أن سيدة منهن ترأس لجنة الشؤون الخارجية (السيدة سمية خلدون) وأن منهن من هن دون الأربعين، ورزقت إحداهن بطفلة لتجمع بين الأمومة والبرلمان، وهو ما يعكس تنوع التركيبة العمرية للناشطات في مقابل السن الأعلى في مصر على سبيل المثال.²⁵

وأيضاً على جانب آخر من العالم العربي نجد حضوراً ملحوظاً للمرأة في الإتحاد الإسلامي الكردستاني، فهناك 5 نساء في المكتب السياسي من أصل 35 أي بنسبة السبع، وهناك 3 مقاعد في برلمان كردستان تشغلها إسلاميات من الإتحاد الإسلامي، كما هناك 3 سيدات من الإتحاد في البرلمان العراقي.²⁶

ثانياً، قوة التيار السلفي في بعض البلدان خاصة بالجزيرة العربية تدفع الإخوان رغم موقفهم المنفتح فكرياً لأخذ مواقف سياسية متشددة ضد الحقوق السياسية للمرأة في الكويت والسعودية على سبيل المثال، في حين كان الهاجس في مصر وسوريا أمنياً بالأساس، وربما يرجع هذا لثلاث أسباب رئيسية: أولاً الحجم النسبي للتيارات وعلاقات القوة بينها، وثانياً الحجم النسبي للمجتمعات ذاتها وخلفيتها الحضارية والسياق الثقافي الذي تنشط فيه هذه الحركات مع اختلاف واضح بين دول الخليج العربي ومصر وسوريا والمغرب، وثالثاً وأخيراً طبيعة النظام السياسي ودرجة انفتاحه، مع ملاحظة عدم وجود نموذج واحد، ففي حين يتاح للإسلاميين في الكويت مجال سياسي واسع في ظل نظام أسرة حاكمة يجنحون للتشدد، وفي حين يتاح للإخوان هامش محدود في ظل تقييد شرعيتهم القانونية نجد مواقفهم الفكرية والشخصية تجاه حقوق ومشاركة المرأة السياسية أكثر انفتاحاً، والأمر يتراوح في المغرب، وهو أفضل نظرياً وواقعياً في السودان لضعف تأثير التيار السلفي هناك وقوة الفكر الإخواني والطرق الصوفية، وهكذا.

ومن النماذج الدالة على الهيمنة السلفية على الإجتهد الإخواني والتي تتماشى مع التقاليد السائدة في المجتمع فتضمن لهم تأييد قطاعات واسعة سياسياً، فبدلاً من قيامهم بترشيد الخطاب الإسلامي وجره للوسطية وتفعيله من أجل التغيير الاجتماعي الإيجابي للنهوض بالمرأة يهبط سقف الاجتهاد ليوافق السقف السلفي، وآخر ما تفتق عنه ذهن أحد قياداتهم في اليمن تأسيس مجلس شورى للنساء "مثل مجلس الشيوخ في التجارب الديمقراطية" ويتيح للمرأة مناقشة قضاياها ويرتبط بمجلس شورى الرجال عبر محرم لأحد النساء! أي أنه يكرس الإنقسام ويخلق مساحة نسائية مغلقة تحرم المرأة من المشاركة العامة وتكرس الإنفصال بين عالم الرجال وعالم النساء لأن هاجس الفتنة أقوى من مفهوم الولاية والمواطنة المتساوية، وفيه خلط بين قواعد الحياة الخاصة وقواعد الحياة العامة وإنكار لدور الولاية للمرأة بصريح نص القرآن واعتبارها "وظيفة الرجال" وفيه أيضاً مناقضة صريحة وفجة للنموذج النبوي، لكنه يغازل الفهم السلفي والممارسة الاجتماعية القائمة على الفصل بين الرجال والنساء بدعوى حرمة الاختلاط (الذي هو مفهوم

²⁵ حوار شخصي مع السيدة بسيمة حقاوي عضو البرلمان، والسيدة خديجة مفيد-من كوادر الحزب النشطة.
²⁶ حوار مع الدكتورة علياء الكردي أحد الناشطات في قطاع المجتمع المدني في الحزب.

مستحدث من اختراع التيار السلفي) ، فالحل هو إقامة ما يمكن أن نسميه "معازل سياسية" للنساء على أحسن تقدير لا تحقيق مواطنة متساوية في مجال عام جامع .²⁷

ثالثاً، إشكالية المرأة الحقيقية مع النسق الفكري الإسلامي لدى الإخوان (كما السلف) لا ترتبط فقط بخطابهم وموقفهم من المرأة تحديداً ، بل الإشكال يرتبط بالنسق الفكري الأعم بشأن السياسة لدى الإسلاميين ابتداءً والذي للطرافة لا يعكس النسق الإسلامي الأول لتصورات المجتمع والدولة الذي يقوم على المشاركة على كافة المستويات والحضور السياسي وليس التمثيل السياسي، وبالتالي كان يمكن تسكين المرأة فيه بسهولة، بل يحمل النسق المهيم على العقل السياسي للإسلاميين ملامح بنيوية معوقة لتطبيق أو تفعيل ما يؤمنون به من دور وفق اجتهادات رموزهم الفقهية ووثائقهم السياسية، ولا بد من فهم هذا النسق وخصائصه باعتباره انعكاساً لفضاء نصوص أكبر في نصوص مرجعية حاكمة ومهيمنة تحكم الذهنية والخيال وتؤطرهما.²⁸

هذا النسق المرجعي السياسي العام يحمل الملامح التالية:

- مركزية فكرة "الدولة الإسلامية" وضعف فقه الشورى وفقه العمل المدني وقياس منظومة الشريعة على فكرة القانون. ويدرك الباحث في موقف الحركات الإسلامية أن مركزية الدولة تم تبنيها في النسق الفكري الإسلامي تحت وطأة النموذج الحدائي-الغربي القطري-القومي ، لكن جذورها تعود في العقل الفقهي والسياسي الإسلامي تاريخياً لهاجس "الفتنة الكبرى" الذي كان علامة فارقة في تاريخ الدعوة الإسلامية بالانعطاف من الشورى الدستورية في دولة المدينة في ظل النبوة ثم مرحلة الخلافة إلى الملك العضوض التي صادرت دولة المدينة التي صاغها الرسول واستوتت بعد فتح مكة مجتمعاً سياسياً تعددياً "شورويًا" متعدد العرقيات والديانات والثقافات²⁹، وبدلاً من أن يكون هذا الهدي النبوي و"المدني" (من المدينة ومن التمدن والرقي) في أن واحد هو النموذج الذي يحرك خيال الشورى المدنية ضد الدولة المركزية صار الملك هو القدر المنجي من الفتنة، والدرع الواقي للدين، وهو ما سمي بـ"جدل الخروج" الذي تنازعت حوله المدارس الفكرية والفقهية الإسلامية دون أن يحدث بناء مواز لنظرية إعادة تأسيس "مدنية" المدينة واستعادة مركزية دور المرأة فيها في المسجد والسوق وحلقات العلم وساحات الدعوة وميادين الجهاد ، ومن الطريف أن الفقه طور عبر عقود مفهوماً للفتنة

²⁷راجع كتاب الشيخ عبد المجيد الزنداني أحد أبرز قيادات "التجمع اليمني للإصلاح" اليمنيين ومؤسس جامعة الإيمان الإسلامية ، واجتهاده هذا -للامانة- غير مسبوق بهذه الصيغة ، وهو تصور على أحسن تقدير "إجهاضي" لمواطنة متساوية .أنظر نص الكتاب بالكامل على :

<http://www.aliman.org/weman.htm>

²⁸حول رؤية نظريات النقد الأدبي للرؤية المعمارية في تحليل النصوص باعتبار النص جزء من رؤية الإطار المعرفي أو كما يسميه جيرارد جينيت "النص المعماري" أي النص المرجعي الأم ، أو النص الماورائي الأعلى الذي لا يمكن فهم النص المحدد دون النظر في مرآة النص "الماورائي" ، راجع=:

- Richard Macksey, "Introduction:Pausing on the Thresholds", in:Gerard Genette, Paratexts:Thresholds of Interpretation,Translated by Jane E. Lewin, Cambridge: Cambridge University Press,1997,pp.1-15.

²⁹ حول هاجس فكرة الفتنة والدولة راجع:

د.محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص630. يقول الجابري: "والحق أن الضمير الديني في الإسلام ، الذي هو أصلاً متحرر من وزر "الخطيئة الأصلية" (خطيئة آدم) قد حمل نفسه وزراً آخر هو وزر "الفتنة الكبرى" .إن الرغبة في "اتقاء الفتنة" قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة تحت الحكم الذي أصله فتنة!"

وأنظر أيضاً: د.رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة:سلطة الأيدلوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار الكتاب العربي ، 1997، صص27-33.

الموازية على الساحة الاجتماعية وهي "فتنة النساء" ، وفي حين عجز الفكر والفعل عن حل معضلات الفتنة الكبرى والتصدي لإشكالية الحرية مع الوحدة في الواقع ، أي الشورى والتعددية مع الاحتفاظ بوحدة الجماعة السياسية، فقد كان المتاح هو الهيمنة على الساحة الاجتماعية وإسقاط كل الإحباطات على قضية فتنة المرأة وإسبال ثوب الأخلاقية على تحجيم دورها العام والانشغال بتقييد نشاطها المدني لـ"سد الذرائع" عن السعي لاستنقاذ "مقاصد الشرائع" -وهي العدل والحرية- وكافة المساحات المدنية من فتنة الاستبداد ومن سطوة الحكام وتوظيفهم للدين للإستئثار بالحكم والثروة. وكانت ثمن هذه الاستعاضة إهدار السيرة النبوية والنكوص عن النقلة النوعية التي أحدثتها دولة المدينة في وضع المرأة المدني والسياسي ، وتعطيل سنة الرسول في هذه الدائرة ، وتم هذا باتفاق مذهل بين جمهور الفقهاء وتم تمريره بصمت عجيب من قبل المجتمعات الإسلامية . وإذا كان واقع الحال قد فرض على المرأة المشاركة في النشاط الاقتصادي خاصة الزراعي عبر العصور فقد ظل هذا غير منعكس في جملة الفقه، وإذا كانت العصور المتتالية قد شهدت عالمات ونساء بارزات فقد بقي هذت قرين الوضع الاجتماعي-الطبقي والعشائري.

- ثاني سمات النسق الفكري للإسلاميين غلبة الخطاب "السياسي الجدالي" deliberative rhetoric على التصور "الاجتهادي الجدلي" innovative dialectical Ijtihad ، وحين يغيب الاجتهاد النظري والفهم المعرفي المركب للواقع لا نتعجب أن يحاول الخطاب أن يثبت احترام الإسلام "حقوق الإنسان" بالمعنى الفردي دون تأصيل لتركيب علاقة الخاص-العام والفرد-الجماعة إسلامياً والتي هي مركزية في النهوض بوضع المرأة وخروجها من أسر الإحتباس في "الخاص"، أو الحديث عن "الحرريات العامة" دون تحديد علاقتها بالحرية المدنية والسياسية للمرأة ، ولأن الأصل هو مواجهة الخصوم فقد غلبت قراءة سلبية لمسيرة تحرير المرأة تم فيها قبول "القصة العلمانية" دون السعي لاستعادة الدور في الرواية التاريخية للنهضة النسائية ومطالب المرأة بما يعيد الاعتبار للمرأة التي تتبنى الرؤية الإسلامية (الفكرية أو الحركية) في المشهد التاريخ ويجعل الإسلاميون يؤمنون بأن الإنجاز الذي تم كان لهم فيه سهم³⁰ ، مع ميل لإفتراس التجانس في مفهوم "المرأة المسلمة" أو "النموذج الإسلامي المنشود" بما جعل التفكير في المرأة المسلمة في الواقع الإسلامي غير العربي أو في واقع المرأة العربية والمسلمة في العالم الغربي وقضاياها وكيفية الاستفادة من الاجتهادات التي تتم في المجتمعات الإسلامية في الغرب والتواصل معها مسألة هامشية، مع غياب تام لمناقشة مكانة المرأة غير المسلمة في المشروع السياسي .

ولقد أثمر ذلك نشأة "مناطق شتات مفاهيمي" خاصة في نقاشات المرأة والسياسة، فهناك تبني لمفهوم المساواة الإنسانية عبر مفهوم الإستخلاف، لكنه استخلاف مقيد بفهم قاصر للقوامة يقدمها على الولاية (أو المواطنة) ، ثم هناك احتفاء بالأسرة كمجال حيوي للمرأة دون استحضار لدور الرجل في الأسرة واستحضار لدور المرأة في السياسة في الخبرة النبوية، وهناك لقطات تاريخية ليس لها "ترجمة" معاصرة في صيغ وبرامج للتمكين تحقق استعادتها في ظل اختلاف السياقات، وبدلاً من تمكين النموذج المفاهيمي الإسلامي من خلال تقديمه تصوراً قوياً إنسانياً وعميقاً

³⁰ من الكتابات الهامة التي حولت إعادة قراءة التاريخ واستعادة أصوات النساء اللاتي طالين بمشاركة أوسع للمرأة من منطلق إسلامي حضاري وتوثيق مشاركتهن في بعث الحركة النسائية في مطلعها مع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كتاب بيت بارون الرصين (وقد قام المجلس الأعلى للثقافة في مصر بترجمته للعربية مؤخراً):

Beth Baron, The Woman's Awakening In Egypt: Culture , Society , and the Press , New Haven: Yale University Press , 1994.

مرجعياً تقاس عليه الأنساق المفاهيمية الأخرى يتم افتراض التناقض مع أي نسق آخر وعدم وجود أية مساحة للتلاقي، وهكذا صار الخيال الإسلامي في هذا المأزق، وعجز عن تجديد ذاته، أو فهم الأنساق الأخرى بل وتوظيفها الخلاق لصالحه ولتقويته، والأخطر: فقد القدرة على التنبؤ بمآلات واقع المرأة ومآلات خطابه المتآكل من كثرة التردد دون توليد وتفعيل، ولما فاجأته الأحداث تنرس خلف منظومته المفاهيمية دون أن يقوم بتجسير الفجوة المعرفية بينها وبين الواقع.

- كلية النظرة للآخر - الغرب وتعميمها، وغياب النظر للآخر الجنوب والشرق، فالآخر هو الاستعماري أو الصليبي، هو الغربي بالأساس، وداخل هذه النظرة لا توجد تنويعات إلا نادراً، أما الآخر في الشرق الذي يمكن أن يكون حليف، أو في الجنوب الذي هو في الهم شريك فغائب لا نعلم عنه شيئاً. رؤى المرأة تقترن غالباً بهاجس "التغريب" ومعظم الأطروحات تدور حول نقد العلمانية والهجوم على الغرب ومخططاته³¹. وللأسف يتوازي مع رؤية المؤامرة والإستهداف الغربي توجه للتجميد المتعمد للإجتهد ومقاومة تطور الفقه بدعوى مواجهة التحديات (على غرار مقولة الأنظمة لا صوت يعلو فوق صوت المعركة)، فهناك ضعف للمراجعة والنقد الذاتي وتأكيد على فكرة التناقض الأزلي مع الغرب، ويلاحظ قلة الكتابات الإسلامية التي تعيد النظر في الأطروحات السائدة في الساحة الإسلامية بهدف تقويمها من الناحية الشرعية فيما يخص قضايا المرأة³²، أو تنتقد ممارسات الحركة الإسلامية من داخلها مع المرأة³³ ويحدث هذه مع استمرار تجاهل التعرض لقضايا وتحولات إجتماعية وإقتصادية هامة تواجه المرأة المعاصرة. ومن اللافت أن الجهد في تقديم رؤى فكرية تستبطن التصور الإسلامي وتنتقل منه لكن تطور السياق النظري الفكري متبلورة بشكل كبير في الفكر الشيعي³⁴، وهو الفكر الذي نلاحظ أنه لم ينل حظه من الاهتمام عند الباحثين ربما للغلبة العددية السنوية على الساحة الفكرية العربية، كما لم ينل حظه من الدراسة إذ الدراسات حول المرأة العربية الشيعية وإسهاماتها النظرية والواقعية في الساحة السياسية والمدنية

³¹ راجع ملف المرأة في عدد 8 خريف 1999 من مجلة المنار الجديد والذي كانت افتتاحيته حول قاسم أمين، ثم تطرق لقضايا العفة وتوظيف جسد المرأة، ثم تحرير المرأة في ظل واقع قمع عام، ثم الحركة النسوية وأثرها في الواقع الإسلامي، ولعل أبرز الأصوات النقدية في الملف كان د. محمد يحيى والكاظم عبد السلام بيسيوني، كما نجد مقالاً متوازناً في العدد 9 شتاء 2000 سعت فيه صافي ناز كاظم للانطلاق من معركة السفور والحجاب لنقد تقاعس العلماء مما أدى لسرقة مطلب تحرير المرأة، لكن النظر العام للماضي والواقع العربي يغلب في النصوص المختلفة على فهم أوسع لقضايا الواقع المركبة الاقتصادية والاجتماعية وأثرها على الأسرة والمرأة، كما يغيب النظر المستقبلي، أو الاجتهاد في مساحة محددة وبناء رؤية تجديدية شرعية فيها.

32 - مثل الدكتور الفرضاوي الذي أيد مبكراً مشاركة المرأة السياسية قبل ضجة مؤتمر السكان، راجع:

- د. يوسف الفرضاوي، فتاوى معاصرة، ج 2، القاهرة: دار الوفاء، 1993.

وأيضاً موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة للأستاذ عبد الحليم أبو شقة التي تصنف أحاديث السنة النبوية ذات الصلة بأوضاع المرأة وتعيد اكتشاف بعدها التحرري.

33 أنظر على سبيل المثال وعي مبكر بهذه المسألة في:

مهجة قحف "المشاركة السياسية للمرأة في الحركة الإسلامية" في: أحمد بن يوسف (محرر) "مستقبل العمل الإسلامي: الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج" شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، 1991، ص 87-97. ثم أيضاً:

- هبة رءوف عزت، " المرأة والإجتهد: نحو خطاب إسلامي جديد"، مجلة ألف، العدد 19، 199، صص 96-126.

-أماني أبو الفضل فرج، ما لم يقله الفقيه، دمشق، دار الفكر، 2004.

³⁴ من رجال الفقه الشيعي كتب مثلاً العلامة محمد مهدي شمس الدين يرحمه الله كتابه الذي يوازي كتابات الفرضاوي في الفقه السني، وهو كتاب "مسائل حرجة في فقه المرأة"، وكان فيه داعماً بقوة للمرأة، كما هي رؤية السيد محمد حسين فضل الله التي تعيد تأويل النص القرآني والحديث النبوي في ضوء معطيات العصر وعلى أسس فقهية رصينة، لكن ما نقصده بالكتابات "الفكرية" هنا تلك التي تجعل قضية المرأة قضية ثقافية وتحللها في إطار عام قد يدفع الفقه لإعادة النظر في بعض أطروحاته، ومن تلك الكتابات الفكرية:

زكي الميلاذ، تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، بيروت: مطبوعات المركز الثقافي العربي، 2001.

ومن المترجمات عن الفارسية التي تلقى قراءة واسعة بين المهتمين بشأن المرأة من الإسلاميين من الشيعة والسنة على حد سواء:

محمد خاتمي، المجتمع المدني، مقاربات في دور المرأة والشباب، ترجمة سرمد الطائي، دمشق: دار الفكر، 2001.

جميلة كديور، المرأة: رؤية من وراء جُدر، دمشق: دار الفكر، 2001.

محدودة³⁵، ونتوقع أن تكون مفيدة لفهم التضاريس المتنوعة لمشاركة المرأة المدنية والسياسية (الرسمية والموازية/الحركية) في العالم العربي لأن نموذج الثورة الإيرانية وتمكين المرأة حتى منصب نائب رئيس الجمهورية لا شك له أثره في الفكر والممارسة داخل الدوائر النسوية الشيعية ، مع أخذ السياقات الاجتماعية المتنوعة وما تمثله من قيود أو كوابح في الاعتبار بالطبع . وهناك نواقص كثيرة لهذا التصور التعميمي والمفصّل، ليس أهونها الجهل أو التجهيل بأن الحداثة ليست غرب جغرافي بل حالة نعيشها منذ بداية التحديث وتسارعت وتيرتها مع العولمة، فهناك بحق حاجة للعلاج ضعف الصناعة الفكرية في التعامل مع...العالم.³⁶

- غياب النظرة المقارنة والاطلاع على الفكر والخبرة الغربية و"السنن" التي تحكم تهميش أو تمكين المرأة وإشكالياتها الاجتماعية والسياسية، وكأن الغرب عالم آخر وليس تجربة إنسانية لها ما لها وعليها ما عليها، وكأنه ليس هناك مشترك إنساني ما، فالحكم العام على سياسة الغرب الخارجية بمسعاها للهيمنة في ظل العولمة، وفي الداخل بفساد الأخلاق، كانا حجاباً بين الخطاب الإسلامي وفهم تركيب الديمقراطية الغربية ومساحات النقص ومساحات النجاح في بنية الديمقراطية وتلمس تجارب المراجعة ، وهو ما كان يمكن أن يوفر ويتيح أفقاً جديداً للإجتهد بالتواصل والقياس مع تجارب الديمقراطية القاعدية politics of presence وأفكار مراجعة التمثيل الديمقراطي politics of representation باتجاه الحضور السياسي اليومي في المجتمع المدني والذي يعطي المرأة بحكم حركتها درجة أعلى من القدرة على المشاركة بانفتاح السياسة على دوائر المرأة الاجتماعية والمدنية التي هي حاضرة فيها، وهو توجه قوي ومعتبر ومركب في الأطروحات النظرية والنماذج العملية، أي أن الجهل بالديمقراطية وتطور نظرياتها أدى للحيلولة دون تواصل الخطاب الإسلامي السياسي مع المناطق الأقرب لفلسفة المشاركة السياسية القاعدية في التصور الإسلامي أو سياسات المشاركة وليس سياسات التمثيل التي تدور في دائرة الكوتا والمقاعد، وجنح به نحو المقاييس والتوفيق مع أكثرها غربة عنه وعن فلسفة اجتماعه السياسي، أي الديمقراطية الليبرالية التمثيلية ، وهي مفارقة منشأها الجهل بالفكر الديمقراطي الغربي من ناحية، وغلبة البعد السياسي العملي البراجماتي على الخطاب واشتباكات الدفاعية مع الخصوم العلمانيين بدلاً من توليد رؤية تجديدية ، فجاءت تلك الفجوة بين المثال والواقع، وحدث هذا الالتباس المذهل.

- الحاجة لـ"إعادة ترسيم الحدود" بين الشريعة والدولة، ومراجعة العلاقة بين الأمة والشريعة³⁷ ، والنظر في ما آل إليه النسق المفاهيمي السياسي الإسلامي في مخيلة الإسلاميين ومسار هذه التحولات. وغلبة شروط السجال والنزاع مع الخصوم (العقلية السجال بدلاً من العقلية الاجتهادية) أنتج أيضاً مساحات فراغ مفاهيمي سكت عنها الإسلاميون ولم يقدموا فيها تصوراً ما، بل نكاد نقول أنهم لم يدخلوها إدراكهم ابتداءً رغم أنها في صلب مفهوم "العمران" الذي تحمل عنوانه مجلة المنار الجديد، مثل قضايا

³⁵من الدراسات الهامة في هذا المجال الدراسات اللبنانية التي تركز على أوضاع الجنوب حيث الأغلبية الشيعية، وتلك التي تدرس حزب الله ودور المرأة فيه. راجع الدراسة الرائدة للدكتورة دلالة البزري: دلالة البزري، أخوات الظل واليقين، بيروت: دار النهار، 1995.

³⁶علاء النادي، "اشكايه الغرب في الخطاب الحركي الاسلامي"، المنار الجديد، عدد 22، ربيع 2003، صص 75-89. ننوه هنا بأن الفقيه الذي لديه وعي بحقوق المرأة يتلازم وعيه هذا مع نضج في فهمه للعالم وتحولات العصر، والنموذج البارز لذلك الدكتور يوسف القرضاوي الذي تتصف فتاواه المرأة والذي يكتب بعمق وبالتوازي عن الخطاب الإسلامي في ظل العولمة، راجع: يوسف القرضاوي ، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، القاهرة: دار الشروق، 2004.

³⁷كتابات الأستاذ جمال البنا مركزية هنا حيث يتضمن مشروعه التجديدي مراجعة لعلاقة الشريعة بالدولة والأمة ، ويتوازي مع مراجعة لمقولات كثيرة شائعة عن المرأة بين الإسلاميين ونقده لمركزية الحجاب في خطابهم بدلاً من مركزية المواطنة.

البيئة والتخطيط العمراني وتحولات المدن لتصبح أسواقاً كوزموبوليتانية، وعلاقة الدين بالوسائل الإعلامية والفضائيات أفقاً وسلبيات، وهكذا. لا توجد كلمة واحدة تناقش التحديات الواقعية في هذا الصدد لأنها خارج مساحة النظر أصلاً، مما أدى لخلو الخطاب من اسهام في قضايا هامة وضاعطة ، في الوقت الذي يتم فيه بالتوازي تعميق أفقي لقضايا فرعية (بالقياس لدرجة تهديدها للعمران مثل تلك السلفة الذكر) بما يملأ أمام الناظر مساحة المجال الخطابي ذاته لكنه يجعل أفق الخيال ذاته والانتقال والتطور نحو مساحات جديدة أدنى بكثير من المحتمل والممكن، أي يهدر الامكانية مثلما يهدر الاحتمالية لتفكير مختلف. أزمة الخيال السياسي الاسلامي تجلت إذأ في تجاهله لواجب التجديد المفاهيمي لمفاهيمه المركزية من ناحية ، والتي تنعكس بالسلب على تعريف ومفهوم السياسة والتبعية على تصور وضع المرأة في هذه المنظومة، لذا فالفريضة الأولى ليست تغيير الموقف من المرأة أو تفعيل المواقف الإيجابية، بل تجديد النسق نحو مزيد من الديمقراطية والمواطنة العامة، والاتفات لبناء الأفكار وتراكمها بشكل يحرص على التجديد والتطوير، و النهوض بالملفات الشائكة من واقع الركود إلى أفق نقلة نوعية في الاقتراب واجتهاد في ظل تحولات الواقع، لأن هذا هو سبيل النهوض بالمرأة .

- غياب التخصصية الشرعية، وغياب النظرية الاجتماعية والسياسية: وهي ملاحظة لافتة وجديرة بالبحث والتدقيق، فالعقلية الإسلامية "اجتهدت" اجتهدت في قضايا المرأة اللصيقة بالثقافة والممارسات الاجتماعية بزاد قليل من المعرفة الإجتماعية وكثير من الولع بالقانون وبالسياسة، وإذا كانت الصحوة تدين في مطلع القرن لكتابات رشيد رضا ومحمد عبده بقاعدة فكرية ، فإن حسن البنا خريج دار العلوم قد حاول أن يصوغ رؤية بانورامية للإسلام، وغلب عيه منحى التربية والاهتمام بالقواعد الجماهيرية ، كان مخلصاً لتأهيله العلمي بدرجة كبيرة. اختلف الوضع مع سيد قطب الذي أصبح مفكر السياسة وصك مصطلح الجاهلية دون معرفة بالنظرية السياسية أو الاجتماعية بالمعنى العميق. وحين كتب الشهيد عبد القادر عودة تحول المسار للرؤية القانونية، ونجده يمزج القانوني الدستوري بالفقهي الإسلامي، مزجاً لا يتعرض لفلسفة التشريع وعلاقتها بتكوين الجماعة السياسية ونموها وتطورها التاريخي، تلك العقلية القانونية النصية جعلت الشهيد يطلق مقولة خاطئة تماماً تعكس الهاجس القانوني الذي رادف ببساطة بين الشريعة والقانون، وتمحور حول علاقة الفرد (المواطن) بالدولة تأثراً بتأهيله القانوني الحقوقي ، دون نظر لإجتماع الأفراد وتشكيلات الأمة-والمرأة والأسرة والجماعة الإجتماعية في قلبها- وأهمل مساحة العرف وطبيعة الأخلاق ومساحات الفضل، تلك التي تدخل في بنية الشريعة فتقدم اتفاق الناس وتراضيههم على سلطان الدولة ، وتدعم النساء في حركتهن بين الخاص والعام ببسر .

هناك إذأ حاجة لفهم "المدرسة" التي انطلقت منها الكتابات التي صنعت المناخ الفكري للحركات والذي حكم خيالها بشأن دور المرأة السياسي بتنوعاته المختلفة، وتشترك فيه رغم خلافاتها السياسية العملية، فقد غاب الخيال الاجتماعي والسياسي الفلسفي-النظري في تصورات "السياسة" وهيمن الفقه الشرعي التاريخي والقانون ، وتداخل، وتكرست الدولة، وتشكل حول ذلك خطاب شرعي وفكري يدعم هذا التصور.

ولعل هذا ما دفع البعض للقول بأن الجدل الإسلامي الحركي المعاصر خرج بالسياسة من مساحة علم متخصص يجب أن يكتب فيه أهله وخبرأوه لتصبح شأنأ عاماً يستطيعه كل كاتب، فكانت النتيجة "لغو أيدلوجي غزير الكم فقير النوعية" و انتاج "نص مُغال في السياسة" فشل في تحقيق النهضة، ثم لما بدأت المراجعات نظر الناس لمساحات التربية والأخلاق يطلبون إصلاحها داخل

الحركة دون التفات للأزمة الحقيقية التي سببت الإخفاقات المتوالية وهي غياب "نظرية اجتماع سياسي إسلامي" بالمعنى العميق والبديل والاجتهادي المعاصر.³⁸

لقد وُصف الإسلاميون بأنهم يقدمون الأخلاق على التنظير السياسي للمصالح السياسية البرجماتية، والحق أن الخطاب السياسي لا يقدم الأخلاق على المستوى السياسي بل يقدم الدولة والقانون، وهو في ذلك مثل الحركات النسائية، لا يوظف ديناميات التحول الثقافي والاجتماعي بالقدر الكافي، ولا يقوم بتمكين الجماعة السياسية بما يعين على تمكين النساء ضمنها، ويقرن بين الشريعة والنظام القانوني ويتحكم في حركة المرأة من خلال معارضة قانون وواقع يصفه بالعلماني لا لصالح أمة أكثر فاعلية وأفراد أكثر انخراطاً في الشأن العام بل لصالح دولة أخرى وقانون آخر بنفس الدرجة من الاستبداد إن لم يكن أكثر. وهذا هو السياق الذي يحكم التصور العام للسياسة لديهم منذ كتابات الشيخ رشيد رضا، مروراً بالشهيد عبد القادر عودة ثم انتهاءً بكتابات د. محمد سليم العوا، وفي حين تزيد نبرة حماية الأخلاق (بمعنى عفة المرأة وستر جسدها) يغيب بعد "الأخلاق المدنية" تماماً كسياق لازم وأساس ركين من أسس الشريعة الإسلامية، فضلاً عن الخلط بين الأخلاق الاجتماعية و"حدود" توظيفها ومد آثارها في المساحات المدنية، وخطهم الخاص بالعام لصالح مركزية العام لا حماية خصوصية الخاص، والذي يبرز جلياً في جدل المرأة والسياسة وخط المفاهيم وخط المستويات، ويمكن التفصيل في ذلك في بحث مستقل.

خواتيم : نحو صياغة لخيال مختلف بشأن المرأة والسياسة

هناك اتجاهات جديدة في دراسة المفاهيم لعل أبرزها ما يسمى "التحليل المخالف للوقائع" في دراسة المفاهيم، وهو يشابه المحاكاة لحد كبير ويوظف فلسفة نظرية المباريات لكنه لا يستخدم بالضرورة المنهج الكمي/ الإحصائي، فهي لعبة مفاهيمية تقوم على تغيير المقدمات ودراسة سيناريوهات تغير النتائج بناءً على ذلك، كافتراض أن لو كانت القيادة السياسية في بلد ما أثناء نزاع أو حرب هي قيادة ديمقراطية بدلاً من القيادة الفاشية التي حكمت كيف كانت ستكون النتائج، وتقوم هذه المحاولة النظرية على الربط بين مساحات ذهنية ومفاهيم لم يكن من الممكن الجمع بينها بالعودة للواقع وحده وتحكيمه، أي أنها تستخدم الخيال في تفكيك وتركيب الأبنية المفاهيمية بشكل تجريبي (وليس إمبريقي/كمي) يزيد من فهمنا للثغرات فيها والعلاقات بداخلها، وكان من أبرز المجالات التي طبقت فيها هذه المحاولات حقل العلاقات الدولية⁽³⁹⁾، وطبقها فوكونبير ومارك تيرنر في الجدل الفلسفي بالمحاكاة لتطوير المفاهيم واختبار تشابكات الدلالة مع تحديد مقومات الزمن والمكان⁽⁴⁰⁾.

سبق هذا الاتجاه الحديث فقه علماء الأمة القدامى فيما عُرف بمنهج الـ"أرأيتيين"، الذين كانوا يطورون مسائل فقهية لم تعرض عليهم لكنهم يتخيلون أسئلة فقهية تتغير فيها الظروف بما يمثل لغزاً يسعى الفقيه لحله وتخيل شروط التنزيل في حال متغير غير متحقق.

³⁸ د. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، صص 9، 11.

د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 98.

⁽³⁹⁾ Mark Turner, "Conceptual Blending and Counterfactual Simulation in World Politics: Argument in the Social and Behavioral Sciences", in: Philip E. Tetlock and Aaron Belkin (eds.), Counterfactual Thought: Experiments in World Politics, New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp 291- 295.

⁽⁴⁰⁾ Gilles Fauconnier, Mark Tuner, "Conceptual Integration Networks", in: Cognitive Science, Vol 22, No2, April – June 1998, pp145-147.

ربما يمكننا اليوم قياس ذلك على "التحليل المخالف للوقائع" والذي بدوره يفتح مجالاً للإستفادة من تحليل الماضي والأنساق الفكرية التي أثمرت وقائعه، ربما في تلافى تكرار الأخطاء في المستقبل في الواقع السياسي العربي بشكل عام، وواقع المرأة العربية بشكل خاص.

يرتبط بهذه القدرة على "الخيال" سواء في تقويم الماضي أو استشراف المستقبل فهم عميق بالواقع وخرائطه وكيف يمكن تسكين واقع المرأة العربية فيه، والنظر لعلاقة الإسلام والشريعة بقضايا المرأة إنطلاقاً من كونها عقيدة توحيدية وشريعة تدور حول نفع الناس والحياة الطيبة والحكم الصالح والعدل والكرامة إن الرؤية التي تطور نسقاً مغلقاً لاستعادة الإسلام هي رؤية تعجز عن بيان كيف نصل إلى هذه المثالية القياسية، ثم هي تستبطن تصور أننا سنتمكن من الوصول لها بالكلية وينطبق الواقع مع المثال، لا أنها نموذج ملهم وأن السعي لاستلهامه "عملية" مستمرة لا تحقق غايتها بل تقترب منها أو تتباعد. يتجلى هذا التصور الكامن في قلب كتابات هامة تسعى لتزليل الشريعة في شق العدل والمساواة لكنها لا ترى تحقق النموذج إلا مشروطاً بكماله، وإلا صار أنصاره غير مسئولين عن نواقص التطبيق، لكن التحدي في الحقيقة المطروح على الخيال الإسلامي بشأن المرأة -كم هو بشأن السياسة برمتها- هو كيف يمكن تنمية وتطوير البديل الإسلامي وهو يتعايش مع سياقات مختلفة أو مخالفة، والنهوض بالمرأة بقوة في الخطاب والتطبيق لا باعتباره نتيجة بل بوصفه شرط لإسلامية المجتمع، فتضحى مشاركة المرأة ذاتها في صياغة النموذج جزءاً من تمكين النموذج لا تمكينها هي فحسب، ويكون "صوتها" مؤثراً في صناعته وتطويره وتجديده لأن هذا أحد أركان "إسلاميته". حينئذ تصبح فتنة التخلف والفقر والفجوة الرقمية والتردي المعرفي للعالم العربي أضيع للدين من فتنة النساء، ويصبح سد الذرائع دليلاً يوظف لدفع المرأة للمجال العام لا حجبها عنه، ودافعاً للمشاركة لا مبرراً للإقصاء، لأنه لا فساد يعدل فساد الظلم، وأمة لا تملك حريتها ولا تطبق معايير العدل أمة لا خلاق لها وإن تسربلت كل امرأة منها بجلباب ووضعت على رأسها ألف خمار.

إعادة قراءة التاريخ الحركي للتيارات الإسلامية يجب أن توظف هذا الاقتراب، لا من أجل فهم الماضي والحاضر بل من أجل صياغة مستقبل أفضل، فلو أن دعوة مثل دعوة الإخوان دفعت بالمرأة للمجال العام والمدني والسياسي في ظل منظومة تؤمن بالعمل الديمقراطي، لتغير وجه العالم العربي اليوم، ولكانت تياراته الوطنية أقرب وأقدر على مناقشة قضاياها الحقيقية من استبداد وعنف اجتماعي وتردي اقتصادي واستهلاكية شرسة تاكل مستقبل الناس في الوقت الذي تداعب فيه أحلامهم. نتساءل على سبيل المثال عن الموقف لو أن الإخوان قاموا بدفع قياداتهم النسوية على قوائمهم الانتخابية منذ بداية مشاركتهم في الانتخابات البرلمانية في مصر مثلاً منذ منتصف الثمانينات، أو أن "مراجعات" الجهاد والجماعة الإسلامية تمت مع مطلع التسعينيات وليس مع نهايتها، وتضمنت موقفهم من المرأة لا موقفهم من العنف فقط.

السيناريوهات المحتملة كثيرة، ميزة البحث فيها ليس النظر للوراء بل تعلم الدروس واستكشاف آفاق الفعل والاختيار، لأن التجارب التاريخية زاد يمكن أن يقينا عثرات مستقبلية نحن في غنى عنها على طريق الإصلاح المنشود من أجل النهضة.

لقد كان نمو الحركات الاجتماعية الدينية الإصلاحية والاحتجاجية في الثمانينات والتسعينات في كافة الدوائر الحضارية والتقاليد الدينية في العالم مدعاة لتقوية تيار إعادة الاعتبار للدين في النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الديني ونمو تيار قوي ناقد لمسلمات العلمنة ونقض الدين، وعلى صعيد آخر برز مع نهاية التسعينات تيار مناهض للعلمنة، ولم يكن موقف التيارات الإسلامية بالضرورة ينبغي أن يكون في صف التيارات الدينية الأخرى عالمياً ضد أجندات تحرير المرأة، وبمنأى عن قوى مناهضة العلمنة التقدمية، وكان موقف الكنيسة الكاثوليكية هو ذات موقف الرؤية الإسلامية وإن تشابها (أو اشتبها)، ولكن هذا موضوع يستحق قراءة مستقلة.

ولو أن الخطاب الإسلامي والقوى الإسلامية انصرفت لتدعيم جبهة مناهضة العولمة لكان أولى في سد الذرائع حقاً ودفع البلوى فعلاً بدلاً من الانصراف لدعم أجندة قوى دينية تدعم في التحليل الأخير النظم الغربية والقوى اليمينية المسيحية التي تدعم الإمبريالية اليوم كما دعمتها تاريخياً - ظناً من التيارات الإسلامية أنها بذلك تدافع عن الشرع، في حين تعصف بمقاصد الشرع رياح الرأسمالية المتوحشة.⁴¹

إن الربط بين صحوة الوعي الديني.. ومساراتها ومستقبلها، ومستقبل الديمقراطية، ومستقبل المرأة العربية، يجب أن يكون واضحاً بغير لبس، والخروج من أسر "ثنائية الإسلامية والعلمانية" مفتاح البداية لا لتطوير أفق تحرري للمرأة من داخل الرؤية الإسلامية فقط، بل هو سبيل خروج الأفق النظري والعملية للإسلاميين من أسطورة وحش العلمانية الكاسر أو خطر التعريب المربك، واعتبارهم أن مقابل تصور مركزي للدولة الإسلامية (التي يحكمها الرجال وقد تشارك في سياستها المرأة -أو لا تشارك) هو حتماً دولة علمانية ملحدة تقضي على الإسلام، ثم التترس بثقافة تراثية تقليدية ومحلية في الغالب دون تجديدها خشية الاجتياح الثقافي والإبادة الحضارية. إن البدائل أوسع بكثير ويجب الالتفات لهذه اللحظة التاريخية الفارقة في تحول مفهوم الدولة وواقع قوتها ودراسة أثره على تصورات السلطة، بل ومساحات السياسة، معنى ومبنى وسياقات.. ومفاهيم، وإعادة تأسيس النسق الفكري والفقهية على أن الولاية تعني ببساطة المواطنة، وأن المرأة ليست "إشكالية"، بل هي شريك في صياغة وصناعة "الأطروحة" برمتها.

إن الأمر الهام لمستقبل المرأة ليس نقد ونقض فكر الإسلاميين بشأن المرأة فحسب، بل تلمس كيفية تطوير هذا الخطاب وتلك المواقف العملية، ومداخل هذا التطوير، لأن خطاب الإسلاميين يظل أحد أكبر الأوعية الراهنة للهوية الثقافية والمخيلة الجمعية، وله حضور قوي اجتماعياً وسياسياً، وربما كان تطويره أحد مداخل الإصلاح، وهي مهمة لخطورتها- يجب ألا تترك للإسلاميين وحدهم، وما يجب على التيارات النسوية فهمه أن تلك الرؤية الفكرية الشاملة للعالم تحمل في طياتها أفقاً للعدل والحرية، والأمر مرهون بتطوير السياقات التي يتم في ظلها الجدل الاجتماعي الواسع لأن الأمة العربية اليوم لا تملك مشروعاً متبلوراً للبقاء والاستمرار كأمة، بله للنهضة ككيان ووطن عربي، فكيف ينتظر منها بلوغ إجماع أو حتى اتفاق عام على قضايا المرأة؟

تلك هي المشكلة الحقيقية.

● استاذة العلوم السياسية-جامعة القاهرة

⁴¹الرأسمالية المتوحشة وآثارها الاجتماعية هي السياق الذي تتحرك فيه المرأة والذي لا يتم الإفصاح عنه في الجدل الجاري لأنه مغرق في الجندرة، ومكافحة الجندرة المضادة - راجع كتابات الراحل رمزي زكي خاصة:
-رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1993.