كلية الدراسات العليا

برنامج الماجستير في النوع الاجتماعي والتنمية

"معهد دراسات المرأة"

قوامة الرجل على المرأة: بين التفسير الكلاسيكي والحديث

"ابن كثير ومحمد شحرور نموذجا"

The Guardianship of Men over Women between Classical and Modern Interpretations

"Ibn Katheer and Mohammad Shahrour Models"

إعداد: مهند بياري

إشراف: د. اصلاح جاد

2019

قوامة الرجل على المرأة: بين التفسير الكلاسيكي والحديث

"ابن كثير ومحمد شحرور نموذجا"

The Guardianship of Men over Women between Classical and Modern Interpretations

"Ibn Katheer and Mohammad Shahrour models"

مهند بياري

2019

لجنة الإشراف والمناقشة:

د. اصلاح جاد (مشرفة)

د. أميرة سلمي (عضوًا)

د. عامر بركات (عضوًا)

قدمت هذه الرسالة استكمالًا لمتطلبات درجة الماجستير في النوع الاجتماعي والتنمية من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين.

قوامة الرجل على المرأة: بين التفسير الكلاسيكي والحديث

"ابن كثير ومحمد شحرور نموذجا"

The Guardianship of Men over Women between Classical and Modern Interpretations

"Ibn Katheer and Mohammad Shahrour Models"

مهند بياري

2019

لجنة الإشراف والمناقشة:

د. اصلاح جاد (مشرفة).....

د. عامر بركات (عضوًا).....

د. أميرة سلمي (عضوًا).....

شكر وتقدير:

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لكل من علمني في جامعة بيرزيت، وأخص بالذكر د. اصلاح جاد مشرفة هذه الرسالة، وأعضاء لجنة النقاش د. أميرة سلمي ود. عامر بركات الذين لم يألوا جهدا في تزويدي بالملاحظات والمعلومات اللازمة.

إهداء

إلى عائلتي، وأمي على وجه التحديد لحرصها الدائم على مواصلة تعليمي.

الفهرست

ملخص ..... خ
Abstract: ..... د
المقدمة: ..... ر
هدف البحث: ..... ز
اشكالية وأسئلة البحث: ..... ز
أهمية البحث: ..... ش
منهجية الدراسة: ..... ش
الفصل الأول: منطلقات نظرية وعملية 1
المبحث الأول: منطلقات نظرية 1
التفسير لغة واصطلاحا: 1
القوامة لغة واصطلاحا: 4
المبحث الثاني: منطلقات البحث العملية. 6
ترجمة لنموذجي الدراسة: 6
الخطاب الديني تجاه المرأة: 8
التفسير بين الاتجاه المحافظ والاتجاه الحديث: 11
الزواج والقوامة ومحورية التفضيل: 13
آيات يوردها البعض للتدليل على أفضلية الرجل على المرأة: 14
الفصل الثاني: إشكالية التفسير وأزمة المعنى 19
المبحث الأول: آية القوامة وثنائية السبب والنتيجة. 19
المبحث الثاني: ابن كثير، منهجه وتفسيره. 22
المبحث الثالث: تفسير شحرور ودلالات اختلافه عن تفسير ابن كثير. 31
الفصل الثالث: السياق التاريخي لابن كثير ومحمد شحرور 42
المبحث الأول: السياق التاريخي لتفسير ابن كثير. 43
المبحث الثاني: عصر شحرور وسياقه التاريخي. 50
الفصل الرابع: علاقة النص التفسيري وتفاعله في البناء الاجتماعي 61
أولا، المستوى القانوني: 63
ثانيا، المستوى الأسري: 71
ثالثا، المستوى الموقفي، موقف بعض الفقهاء من آية القوامة: 78
نتائج واستخلاصات 86
قائمة المصادر والمراجع: 90

ملخص

تخوض هذه الدراسة في مسألة القوامة في الدين الإسلامي، وذلك عبر رصد وتحليل نموذجين لتفسير الآية 34 من سورة النساء، وهما تفسير ابن كثير وتفسير محمد شحرور. وذلك بهدف الكشف عن الكيفية التي أنتج من خلالها كلا المفسرين معنيين مختلفين للقوامة، إذ يرى الأول في القوامة أنها تقتضي تفضيل الرجل على المرأة، بينما ينفي الثاني ذلك. وقد استخدم الباحث تحقيقا لذلك منهجية تحليل الخطاب النقدي.

وتكمن جدلية هذه الدراسة في التأكيد على أن تفسير القوامة الموروث في الفقه الإسلامي ليس معطى ثابتا ولا يصلح لكل زمان ومكان مثل النص القرآني. وفي التأكيد أيضا على أن الاختلاف في التفسير قد يؤدي إلى اختلاف معنى القوامة، وقد خلصت هذه الجدلية إلى أن هنالك ضرورة لإعادة النظر في بعض مسلمات التفسير القديمة حول مسألة القوامة، والتي ما زالت تؤثر في تشكيل النظام القانوني والثقافي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية.

وتتكون الدراسة من أربعة فصول، بحيث يحتوي الفصل الأول على منطلقات الدراسة النظرية والعملية، أما الفصل الثاني، فيخوض في سبب نزول آية القوامة، بالإضافة إلى كيفية إنتاج ابن كثير وشحرور لتفسيرهما، بينما يتجه الفصل الثالث، نحو البحث عن علاقة السياق التاريخي لكلا المفسرين بتفسيريهما، وبالنسبة للفصل الرابع، فإنه يبحث في علاقة النص التفسيري، وكيفية تفاعله مع البناء الاجتماعي لا سيما القانوني.

ولقد أظهرت الدراسة أن تفسير ابن كثير مختلف بشكل جذري عن تفسير شحرور، والاختلاف الأبرز بينهما هو فكرة التفضيل الإلهي الفطري للرجل على المرأة، إذ يرى ابن كثير أن الله فضل الرجل على المرأة، بينما ينفي شحرور ذلك.

Abstract:

This study tackles men guardianship concept in the Islamic religion through examining with and analyzing two interpretation models of Surah An Nisa' (QS 4:34). The interpretation models used in this study are the Ibn Katheer model and Mohammad Shahrour model. The study aims at identifying the ways in which the two interpreters produced two different meanings for male guardianship. While the first interpreter believes that male guardianship implies that men are better than women by nature; the second interpreter tries to proof the contrary using discourse analysis methodology.

The study revealed that Ibn Katheer's interpretation is totally different form Shahrour's. The most striking difference between them is the idea of the divine preference of men over women. In short, Ibn Katheer sees that God preferred men over women and Shahrour denies that.

This study argued that the inherited male guardianship interpretation from Islamic Fiqh is not fixed and is not timeless and universal like the Holy Quran. The study concluded that the difference in interpretation might lead to a difference in meaning and that there is a necessity to reconsider some of the classical postulates regarding male guardianship which still affects the formation of legal, cultural and social systems on Arabic and Islamic societies.

The study is composed of four chapters. The first chapter covers practical and theoretical starting points in addition to a review of literature. The second chapter tackles the reason behind the Guardianship verse in addition to the way Ibn Katheer and Mohammad Shahrour produced their interpretations. While the third chapter goes

through the historical context relation of both interpreters and the texts they developed. And the forth chapter looks into the explanatory text relation and how it interacts with social development.

المقدمة:

كثيرة هي التفسيرات التي تناولت مسألة القوامة في الدين الإسلامي، والتي ترتب عليها تأثيرات متنوعة على مكانة المرأة عبر العصور المختلفة. ومن الملفت في ذلك أن هذه التفسيرات طرأ عليها بعض التغيرات الملحوظة من حيث المعنى، أي المعنى المستخلص للقوامة، والمتتبع للتفسيرات الكلاسيكية المحافظة والتفسيرات الحديثة عند المجددين والاصلاحيين، يلحظ ذلك بوضوح.

وأقصد هنا بالتفسيرات الكلاسيكية، تلك التي ظلت حبيسة الموروث الفقهي.[1] أما التفسيرات الحديثة، فقد دعت إلى تجديد وإصلاح ذلك الموروث وأحكامه.[2]

ولذلك كان من الضروري الوقوف عند هذه المسألة، ففهم القوامة والتي يقصد بها في اللغة القيام على الشيء، والحفاظ عليه ورعاية مصالحه[3] جزء لا يتجزأ من فهم النص القرآني. كما أن أي فهم مغلوط للآية سيؤثر على الفهم العام للقرآن، إذ أن الافتراض بأن الآية 34 من سورة النساء ميزت وفضلت الرجل على المرأة من الممكن أن يشكك بعدالة النص القرآني، ومن ثم العدالة الإلهية، وهذا ما يتناقض مع الآية التي جاءت لتخبر أن الناس جميعا سواسية أمام الله، وأن المفاضلة بينهم تكون فقط بالتقوى:" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ".[4]

---

[1] فريدة بناني، *دورة تفعيل النساء بمرجعية إسلامية إنسانية* (تعز: ملتقى المرأة للدراسات والتدريب، 2005)، ص48.
[2] المرجع السابق، ص49.
[3] الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995)، ص76.
[4] القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية رقم 13.

وانطلاقا من أن المجتمعات الاسلامية مختلفة في تشكيلها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي عبر العصور الزمنية، فإنها أيضا متمايزة في ما تكتنزه من تصورات تخص القوامة، ولذلك من الضروري النظر إلى الفترة التاريخية لكلا المرحلتين "مرحلة ابن كثير وشحرور"، وما اعتراهما من صراعات اجتماعية وجهت التفسير في ما يخص هذه المسألة.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى رصد وتتبع تفسير الآية رقم 34 من سورة النساء لدى كل من ابن كثير على اعتبار انه يمثل وجهة النظر الكلاسيكية، ومحمد شحرور على اعتبار انه مجدد واصلاحي، وذلك من أجل تحليل هذه التفسيرات ومقاربتها، آخذا بعين الاعتبار التطورات الفكرية والاجتماعية التي أدت إلى تفسير معنى القوامة عند كلا المفسريّن.

ويسعى البحث إلى محاولة تعميق فهمنا للكيفية التي أتبعها كلا المفسريّن لهذه المسألة، لما لذلك من انعكاسات اجتماعية تطال المجتمعات الاسلامية بشكل عام، والمرأة في هذه المجتمعات بشكل خاص.

اشكالية وأسئلة البحث:

إن التفسير الكلاسيكي ليس معطى ثابتا يصلح لكل زمان ومكان مثل النص القرآني، وسيحاول الباحث أن يحلل السياق الذي فسر فيه ابن كثير آية القوامة، والذي هو مختلف عن تفسيرات أخرى في عصره وفي عصرنا الحالي، مثل المفكر الإسلامي محمد شحرور، وذلك لرد كل

تفسير لسياقه التاريخي وما يحمله من صراعات فكرية واجتماعية مختلفة والتي قد تثبت أن التفسير الديني للنص ليس بالضرورة أن يكون صالحا لكل زمان ومكان.

وهنا لا بدّ من التمييز بين النص القرآني والخطاب الديني الذي يشمل التفسير بكافة أشكاله "وهو مجموعة الأفكار والقيم المستندة إلى النص الاسلامي (القرآن الكريم والسنة النبوية)"[5]، فالأول ثابت بينما الثاني متغير ومتجدد، فالتفسير نابع من اجتهاد المفسر والأشخاص الذين تأثر بهم في عصره.

وعلى الرغم من أن ابن كثير قد أنتج تفسيرا ذكوريا للآية 34 من سورة النساء، إلا أن محمد شحرور قد أعطاها مفهوما تحرريا ومنصفا للنساء. ومما لا شك فيه أن النص القرآني ظل ثابتا ولم يطرأ عليه أي تغيير في كلا المرحلتين، أي المرحلة التي فسر فيها ابن كثير هذه المسألة والمرحلة التي فسر فيها محمد شحرور أيضا، ولكن التفسير هو الذي تغير مع اختلاف السياق التاريخي.

ولذلك، من المهم فهم الكيفية التي فسر بها كلا المفكرين مسألة القوامة. وخلال ذلك ستخوض الدراسة في الأسئلة التالية: ما مفهوم قوامة الرجل على المرأة حسب ابن كثير ومحمد شحرور، وما هي شروط هذه القوامة حسب كل منهما؟ كيف ولماذا تغير معنى مفهوم القوامة مع تغير السياق التاريخي لكلا المفسرّين؟ وبالتالي، كيف ترتب على ذلك إنتاج مفهوم ذكوري تارة وتحرري تارة أخرى.

[5] أحمد قطران، "الخطاب الديني المعاصر: المفهوم ومجالات التجديد،" مجلة كلية الآداب –جامعة أسيوط-، عدد 36 (2010): ص300.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولة التوضيح أن الاختلاف في التفسير يؤدي إلى اختلاف في المعنى، وأن هنالك ضرورة لتجديد الفقه الموروث، فنمط الحياة التي عاشها العرب والمسلمين في مرحلة ابن كثير، يختلف تماما عن النمط السائد، ولكل مرحلة من مراحل التاريخ متطلباتها ومقتضياتها.

وتأتي هذه المحاولات لإعادة النظر في بعض مسلمات التفسير القديمة حول مسألة القوامة، والتي ما زالت تؤثر في تشكيل النظام القانوني والثقافي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية، وبالتالي التحكم في طبيعة العلاقة بين الرجال والنساء.

منهجية الدراسة:

تنطلق منهجية الدراسة من منهج التحليل النقدي للخطاب، وهو منهج يعنى بدراسة الكيفية التي يقوم بها النص والكلام بإنتاج سلطة اجتماعية مهيمنة ولا مساواتية.[6]

وعلى وجه التحديد، سوف تسير هذه المنهجية في الكيفية التي أنتج بها ابن كثير ومحمد شحرور تفسيريهما عبر ثلاثية القيود التي وضعها نورمان فيركلاف، وهي ما يفرضها المشاركون في صنع الخطاب على المتلقين.

وهذه القيود تكون على المضمون، والعلاقات، والذوات. وتترتب على هذه القيود آثار طويلة الأجل في المعارف والمعتقدات، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي الهويات الاجتماعية لمجتمع ما. ويوضح الجدول رقم (1) العلاقة بين القيود التي يفرضها الخطاب والآثار المترتبة عليه.

[6] روث فوداك وميشيل مايير، *مناهج التحليل النقدي للخطاب* (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص7.

القيود	الآثار الهيكلية
المضمون	المعارف والمعتقدات
العلاقات	العلاقات الاجتماعية
الذوات	الهويات الاجتماعية

الجدول رقم (1)[7]

وسيكون البحث عن هذه القيود وانعكاساتها في تفسيري ابن كثير ومحمد شحرور، بمثابة الكشف عن الكيفية التي فسّرا من خلالها مسألة القوامة. وتحقيقا لذلك، سيتم تحليل كلا التفسيرين عبر المراحل الثلاث للتحليل النقدي للخطاب حسب فيركلاف، وهي:

أولا، وصف النص وتحليله: على مستوى المفردات والنحو والقيم الخبراتية والعلائقية والتعبيرية التي تتسم بها الألفاظ والمعالم النحوية، وأيضا على مستوى البناء النصي وما يحتويه من أعراف التفاعل المستعملة في التفسير. بحيث تتعلق القيم الخبراتية بالمضمون والمعرفة والمعتقدات، والعلائقية في العلاقات الاجتماعية التي تتجسد داخل النص، أما التعبيرية فتتعلق بالذوات والهويات الاجتماعية.[8]

ثانيا، تفسير العلاقة بين النص وسياقه الاجتماعي: فالعلاقة بين النص والأبنية الاجتماعية علاقة غير مباشرة تعتمد على وسائط معينة، وأول هذه الوسائط الخطاب الذي يشكل النص جزءا منه، إذ أن قيم المعالم النصية لا تصبح فاعلة في المجتمع، إلا إذا كانت باطنة في التفاعل الاجتماعي حيث يجري تفسير النصوص في إطار من الافتراضات القائمة على

[7] نورمان فيركلاف، ترجمة محمد عناني، *اللغة والسلطة* (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)، ص108.
[8] المرجع السابق، ص155.

المنطق السليم.[9] وذلك لأن افتراضات الخطاب تتضمن ايديولوجيات تتفق مع علاقات معينة للسلطة.[10] وفي هذا الجانب، سوف أظهر أثر علاقة السياق لكلا المفسرين بذات التفسير.

ثالثا، شرح العلاقة بين النص وتفاعله مع الأبنية الاجتماعية: وتهدف هذه المرحلة إلى رسم صورة الخطاب باعتباره جزءا من عمليات وممارسات اجتماعية.[11] ويعني الشرح النظر إلى الخطاب باعتباره جزءا من التفاعلات الاجتماعية داخل إطار علاقات السلطة، وينبغي هنا فحص الآثار الاجتماعية للخطاب على ثلاثة مستويات للتنظيم الاجتماعي، وهي: المستوى القانوني "قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات على وجه التحديد"، وعلى المستوى الأسري، والموقفي أي الموقف من آية القوامة في الوقت الراهن.[12]

وأستطيع القول إن المرحلة الأولى للتحليل ستكون كفيلة بتبيان الكيفية التي فسر بها ابن كثير ومحمد شحرور القوامة. أما المرحلة الثانية سوف تكشف عن علاقة السياق التاريخي لكلا المفسرين بتفسيريهما. وبالنسبة للمرحلة الثالثة، فإنها ستعرض كيفية تفاعل النص التفسيري مع أبنية المجتمع.

[9] المرجع السابق، ص193.
[10] المرجع السابق، ص194.
[11] المرجع السابق، ص220.
[12] المرجع السابق، ص221.

الفصل الأول: منطلقات نظرية وعملية

يخوض هذا الفصل عبر مبحثيه بدراسة المنطلقات النظرية والعملية للبحث، بالتركيز على التفسير والقوامة لغة واصطلاحا، ويستعرض أيضا خمسة مباحث والتي ستشكل المنطلقات العملية للبحث، من حيث مناقشة قضايا متعلقة بالخطاب الديني واتجاهات التفسير بشكل عام. بالإضافة إلى مناقشة آيات ومسائل مرتبطة بالقوامة.

المبحث الأول: منطلقات نظرية

التفسير لغة واصطلاحا:

يقصد بالتفسير لغةً: الإيضاح والتبيين ومنه قوله تعالى في سورة الفرقان: (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا).[13] أما اصطلاحا: فهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب، وغير ذلك كمعرفة النسخ وسبب النزول وما به توضيح المقام كالقصة والمثل.[14]

وسيقودنا هذا التعريف إلى الخوض أكثر في سبب نزول آية القوامة كما ورد عند ابن كثير، وتبيان الأدلة التي ساقها لسبب نزولها، والكشف عن صحيح هذه الأدلة وضعيفها.

وقد تأثر التفسير بالمفسرين واتجاهاتهم الفكرية وظروفهم التاريخية، فوجدت أصناف من التفسير: بالمأثور، وهو التفسير بما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة، والتفسير بالرأي

[13] محمد الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995)، ص6.
[14] المرجع السابق، ص7.

والمراد به الاجتهاد، أي باستخدام العقل.[15] وبالحديث عن علاقة التفسير بالمفسرين وتوجهاتهم الفكرية، لا بد أن يكون لتوجه محمد شحرور العلماني أثر في تفسيره ومنهجه، كما أن محمد شحرور أدخل في تحليله لطبيعة العلاقة بين الجنسين مفاهيم حديثة لم تكن موجودة في عصر ابن كثير، مثل المواطنة والملكية والأمومة وغيرها.

ولا بد أن تكون المفاهيم الحداثية والعلمانية التي أدخلها شحرور، ساهمت بشكل كبير في وضعه أصولا جديدة للفقه تختلف عن الأصول المعرفية التي وجدت في عصور الفقهاء السابقين، مما جعله مختلفا عن ابن كثير الذي بقي ملتزما في التفسير بالمأثور. لذلك من الطبيعي أن نرى المفارقات بين المفسرين ونصوصهم، ولكلٍ منهم خبرته وتجربته، ولكن من غير الطبيعي أن تصل هذه المفارقات حد المعنى مثلما هو حاصل في مسألة القوامة.

ويمكن القول إن المفسرين كانوا يسقطون آراءهم واختياراتهم المذهبية على القرآن، وكان القرآن في الآن نفسه يغذي في نفوسهم وعقولهم نظرة معينة إلى الكون وإلى منزلة الانسان فيه، بحيث كانت العلاقة جدلية بين النص القرآني ومفسريه، كل حسب مستواه ودرجته واستعداده لفهم القرآن.[16]

وعند النظر إلى التقسيمات والتصنيفات للتراث التفسيري، نجد أنها محددة إما حسب المقاربات المنهجية المتبعة فيها، أو وفق الفترات التاريخية التي أنتجته.[17] والملاحظ هنا أنه حتى أنواع التفسير المتبعة "بالرأي أو المأثور"، كانت وليدة مراحل تاريخية وزمنية محددة، ومما لا شك فيه أن كل مرحلة من تلك المراحل كانت لها خصوصيتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية

---

[15] المرجع السابق، ص12، 42.

[16] الشرفي، *الإسلام والحداثة*، ص64،65.

[17] زيبا حسيني وآخرون، ترجمة رندة أبو بكر، *القوامة في التراث الإسلامي "قراءات بديلة"* (الجيزة: بروموشن تيم، 2015)، ص77.

والسياسية، والتي بدورها شكلت هذا التنوع بين مناهج التفسير وبين آراء المفسرين تجاه هذه المناهج من جهة، وتجاه النص القرآني من جهة أخرى.

وترتبط الفكرة السابقة في جوهر هذه الدراسة، أي دراسة التفسير، بظروف تكوينه. فنجد أن تفسير ابن كثير حول مسألة القوامة، يفترض مفاهيم وتصورات أبوية تعزز هيمنة الرجل على المرأة، ويجعل من اختلاف أدوارهما في هذه المسألة وسيلة للتأكيد على اللامساواة بين الرجل والمرأة، بينما يخلُص تفسير محمد شحرور لذات المسألة إلى مفاهيم وتصورات تدعم المساواة بين الرجل والمرأة. هذه الفجوة بين التفسيرين تدعونا إلى الوقوف عند ظروف تكوين كلا التفسيرين، لأن فهم الأوضاع الاجتماعية والسياسية للمرحلة التاريخية التي أنتج فيها التفسير، هو جزء لا يتجزأ من فهم التفسير ذاته.

ولا بد من الحديث هنا عن بعض العوامل التي ساهمت في خلق خطاب منحاز للرجل وضد المرأة، ويتمثل العامل الأول في الأحاديث الضعيفة والموضوعة عن المرأة، والتي يكمن خطرها في الاستشهاد بها مما يؤثر سلبا على مكانة المرأة المسلمة، وتساهم في تشكيل صورة نمطية من شأنها أن تعزز فكرة المفاضلة بين الرجل والمرأة، ولصالح الرجل. وقد تعددت هذه الأحاديث وتنوعت في حصار المرأة وتكبيلها، والاستخفاف بها وجعلها في درجة عقلية أقل من الرجل مما وسع فجوة اللامساواة بين الرجل والمرأة. ومن الأمثلة على هذه الأحاديث:

- (عقولهن في فروجهن).[18]
- (هلكت الرجال حين أطاعت النساء).[19]
- (طاعة المرأة ندامة).[20]

---

[18] شمس الدين السخاوي، *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ص246.

[19] المرجع السابق، ص366.

[20] المرجع السابق، ص366.

أما العامل الثاني فيكمن في الإسرائيليات، حيث يطلق علماء المسلمين كلمة إسرائيليات على جميع العقائد غير الإسلامية، ولا سيما تلك العقائد والأساطير التي دسها اليهود والنصارى في الدين الإسلامي منذ القرن الأول الهجري.[21] وتأثر الفقه الإسلامي التقليدي بالأساطير الدينية، ومن ضمنها ما ورد في التوراة تحديدا قصة الخلق، والتي دخلت إلى الإسلام من باب ما يسمى في العلم التفسير بالإسرائيليات، ولقد نظر هذا الفقه الكاره للنساء إلى المرأة من موقع الدونية، ودشن عدته الفقهية في أبواب النكاح والطلاق والنشوز، انطلاقا من مركزية الذكر.[22]

وأخيرا، السعي إلى ضبط جسد المرأة وتمليكه، وقد تجلت آليات ضبط الجسد في النص التفسيري في مسألة الحدود من جهة، ومسألة الطهارة والنجاسة[23] من جهة أخرى. أما مسألة القوامة، فقد حملها بعض المفسرين ما يكفي من البراهين والتأويلات لجعل جسد المرأة تابعا للرجل.

إن المعرفة التي وفرها القرآن، والسلطة الناتجة عن تفسيره في هذه الجوانب، وما خلصت إليه المنظومة الفقهية التقليدية في أبواب النكاح، لا بد أن تكون قد أنتجت شكلا من أشكال تطويع ذات المرأة، وستحاول هذه الدراسة عبر فصولها الإحاطة بكيفية حدوث ذلك في ما يخص مسألة القوامة والتي هي في الأساس موضوعا لها.

القوامة لغة واصطلاحا:

لقد وردت القوامة في النص القرآني في الآية 34 من سورة النساء (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم). والقوامة في اللغة من القيام على

---

[21] رمزي نعانعة، *الاسرائيليات وأثرها في كتب التفسير* (دمشق: دار القلم، 1970)، ص73.

[22] ريتا فرج، *امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة* (بيروت، دار التنوير، 2015)، ص62.

[23] الحدود، (تلك حدود الله فلا تقربوها)، أي ما نهى الله عن ارتكابه، ولكل حد عقوبة يقدرها الشرع، مثل حد الزنى والسرقة. أما الطهارة والنجاسة، أقصد فيها ما يتعلق بموجبات الطهارة وإزالة النجاسة في الإسلام، والتي لجسد المرأة فيها دلالات تختلف عن الرجل بحكم حالات مثل المحيض والنفاس.

الأمر أو المال، أو ولاية الأمر.[24] أما القوامة اصطلاحا فتعريفاتها متعددة، وحتى لا يتم التأكيد على تعريف واحد وثابت في هذا الجانب، سأرصد تعريف ابن كثير ومن ثم محمد شحرور على اعتبار أنهما نموذجا الدراسة:

- الرجل قيم على المرأة، وهو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت.[25]
- القوامة، من قام على الأمر أي أحسنه. وينفي شحرور أن تكون القوامة فطرية بالخلق، أي أن جنس الرجال قوام على جنس النساء في الفطرة.[26]

ورغم أن التعريفات التي أتى بها المفسرون لمفهوم القوامة كانت متنوعة، لدرجة أن هنالك منهم من اختلف في المعنى الذي أنتجه مقارنة بغيره، إلا أن شروط القوامة ظلت شبه ثابتة عند مجمل المفسرين. فما هي شروط القوامة إذن؟

إذا ما نظرنا إلى آية القوامة (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ على بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) نجد أنها وضعت شرطين للقوامة:

1- بما فضل الله بعضهم على بعض.

2- وبما أنفقوا من أموالهم.

من الواضح أنه لا يوجد في هذه الشروط ما يؤسس لمنطلقات وقواعد لامساواتية في الحقوق والواجبات لكلا الجنسين، ولا يوجد أيضا ما يؤشر على أن المرأة أضعف من الرجل أو أنها تمتلك صفات بيولوجية تؤكد تفوق الذكر عليها. وبالتالي لا يوجد في هذه الشروط ما يجعل من القوامة معيارا لتفوق أحد الجنسين على الآخر.

---

[24] المعجم الوسيط. (القاهرة: دار الشروق العالمية، 2011)، ص768.

[25] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم* (الرياض: دار الطيبة للنشر والتوزيع، 1997)، ج 3، ص292.

[26] محمد شحرور، *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي* (دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، 2000)، ص319.

إن المحاولات التي جاءت لتثبت تفوق وتفضيل الرجل على المرأة في مسألة القوامة، تدفعنا إلى دراسة تفسير الآية، والمفردات التي يحتويها والتي لن تكون معزولة عن المعارف والمعتقدات التي يتبناها المفسر، كما يدفعنا ذلك إلى ضرورة النظر في ظروف تكوين النص التفسيري، فالمرحلة التاريخية لتكوين النص قد يكون لها أبلغ الأثر في شخص المفسر، وقد تترتب عليها انعكاسات على تفسيره.

المبحث الثاني: منطلقات البحث العملية.

ينطلق هذا المبحث من خلال دراسة خمسة محاور وهي: أولا، ترجمة لنموذجي الدراسة وسبب اختيارهما. ثانيا، الخطاب الديني تجاه المرأة. ثالثا، التفسير بين الاتجاه المحافظ والاتجاه الحديث. رابعا، الزواج والقوامة ومحورية التفضيل. خامسا، آيات يوردها البعض للتدليل على أفضلية الرجل على المرأة.

ترجمة لنموذجي الدراسة:

ولد ابن كثير عام (701هـ-1302م)، وقضى حياته كلها في دمشق إلى أن توفي فيها عام (774هـ-1373م)، وهو إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، نسبة إلى دمشق. ولقد تفقه على مذهب الإمام الشافعي، وصنف ابن كثير العديد من الكتب ملتزما بأصول هذا المذهب وفروعه، وكان أبوه فقيها وأديبا.[27] وقد حفظ ابن كثير القرآن الكريم منذ صغره، ودرس أصول الفقه وعلوم الحديث في مرحلة متقدمة من حياته، وكان عمله الأساسي في التدريس، إذ عمل

[27] محمد الزحيلي، *ابن كثير الدمشقي الحافظ المفسر المؤرخ الفقيه* (دمشق: دار القلم، 1995)، ص47، 52.

على تفقيه الناس وتدريسهم بعلوم الدين في المسجد الأموي في دمشق.[28]وله العديد من المؤلفات البارزة مثل "البداية والنهاية"، والذي يعتبر مرجعا مهما نظرا لإشارته إلى الكثير من الاسرائيليات التي وردت في تفسير قصص القرآن، بالإضافة إلى كتابه "الفصول في السيرة"، و"فضائل القرآن"، ولا ننسى أيضا كتابه الذي يعتبر من أبرز المراجع في تفسير القرآن، وهو كتاب "تفسير القرآن العظيم".

أما محمد شحرور، فقد ولد عام 1938 في دمشق، وحصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية من جامعة دبلن في إيرلندا، وعين بعد ذلك مدرسا للهندسة المدنية في جامعة دمشق، وله العديد من المؤلفات في مجال الهندسة وتعتبر مراجع هامة. أما عن دراسته للفقه والقرآن الكريم، فقد بدأت في إيرلندا عام 1970 وامتدّت حتى عام 1990، ثم أصدر بعد ذلك العديد من الكتب ضمن سلسلة دراسات إسلامية معاصرة.[29] ومن أبرز مؤلفاته في مجال الدراسات الإسلامية، كتاب "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي"، و"الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، و"الإسلام والإيمان" وغيرها، وله أيضا الكثير من المقالات والدراسات في هذا الشأن. ويتمثل سبب اختيار ابن كثير كنموذج لهذه الدراسة، كونه صاحب أكثر التفاسير شيوعا وشهرة في العالم الإسلامي، قديما وحديثا، وخصوصا في مسألة القوامة والتي يعتبر تفسيره لها مرجعا يعتد به حتى اللحظة. هذا بالإضافة إلى كون تفسيره الأكثر وضوحا في مسألة التفضيل الفطري للرجل على المرأة في آية القوامة. أما بالنسبة لسبب اختيار محمد شحرور، فهو ذو رؤية منهجية وتفسيرية مختلفة تماما عن ابن كثير، وعن المفسرين الإصلاحيين، عدا عن كونه لا يرى في القوامة تفضيلا فطريا لجنس على آخر.

---

[28] المرجع السابق، ص73، 100.

[29] محمد شحرور، السيرة الذاتية، تاريخ الاسترجاع 30/10/2018، https://shahrour.org/?page_id=2 .

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن نموذج محمد شحرور المنهجي في التفسير يختلف عن نموذج ابن كثير، فشحرور ينطلق من منهجية حداثية ومغايرة تماما لأصول التفسير المتعارف عليها في عصر ابن كثير.

وقد يكون اختلاف شحرور عن ابن كثير دليل للتأكيد على أن الاختلاف في التفسير يؤدي إلى اختلاف في المعنى، وبالتالي التأكيد على أن التفسير الكلاسيكي للقوامة ليس معطى ثابتا. ولأن التفسير أحد مكونات الخطاب الديني، فإنه لابد من استعراض الخطاب الديني تجاه المرأة في اطاره العام.

الخطاب الديني تجاه المرأة:

ينطلق نصر حامد أبو زيد[30] في كتابه "دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة" من أن التفسيرات الأولى للنص القرآني كانت متأثرة بالظروف السياسية والاجتماعية لتلك المرحلة. وفي هذا الكتاب، يتخذ أبو زيد من المرأة نموذجا لدوائر الخوف "الخوف من التحديث والتجديد" المغلقة في التشريع الإسلامي، داعيا إلى تجاوز الخطاب الفقهي عنها.

ويرى أبو زيد أن الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي خطابا طائفيا عنصريا في مجمله، بمعنى أنه خطاب يتحدث عن مطلق المرأة/ الأنثى ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل/ الذكر.[31]

بينما ترى ريتا فرج، وهي مختصة في الدراسات الاسلامية، أن امرأة الإسلام يحاصرها الخطاب الديني–الذكوري، ككائن قائم بغيره وليس بذاته، وحتى اللحظة لم يستطع الخطاب الديني

[30] مفكر إسلامي، وهو ذو توجه علماني حداثي، ومن أبرز المفكرين الذين درسوا الخطاب الديني ضمن ظروفه تكوينه.
[31] نصر حامد أبو زيد، *دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص29.

المعاصر تخطي الحواجز التي أسس لها فقهاء المذاهب. وبصرف النظر عمّا خاضه الإصلاحيون مثل محمد الغزالي ومحمد حسين فضل الله[32]، فقد ترك الفقه التأسيسي[33] تأثيرا مباشرا على مر العصور، خصوصا أن الإسلام التراثي "أي اجتهادات علماء الدين السابقين"، تجذر ويتجذر في رؤية المسلمين تجاه ذواتهم والعالم المحيط بهم، وهو الأكثر قدرة على صناعة أفكارهم.[34]

وتتخذ فرج من المرأة المسلمة نموذجا للذات المقهورة والمقموعة في المجتمع، على اعتبار أنها محصلة للخلاصات الفقهية "التفسيرات والاجتهادات الفقهية حول المرأة" التي صاغها المتقدمون.

ولعل المفيد في الطرح الذي قدمه كل من أبو زيد وفرج هو التأكيد على ضرورة إعادة النظر في الخطاب الديني تجاه المرأة، ونزع القدسية عن هذه النصوص وقراءتها ضمن سياقها التاريخي مع الأخذ بعين الاعتبار التغييرات الحاصلة في كل مرحلة. وأتفق مع طرحيهما، من ناحية أن التفسيرات الدينية، التي هي إحدى مكونات الخطاب الديني، تركت المرأة كأداة يتحكم فيها المفسرون والمجتهدون، مما وضعها في حيّز اجتماعي ضئيل مقارنة بالرجل، وهو ما أطلق عليه أبو زيد دوائر الخوف الاجتماعي على حد وصفه. ومن ناحية أخرى، أتفق مع ضرورة دراسة الخطاب الديني بشقه التفسيري ضمن ظروف تكوينه التاريخية، وذلك لأن الخطاب لا ينفصل عن كونه محصلة لظروف تاريخية معينة كما يرى أبو زيد.

---

[32] ينتمي الغزالي وفضل الله إلى قائمة الاتجاه الديني النقدي المعاصر، الذي أعاد تراجع المستوى الانساني للمرأة في العصور المتأخرة إلى اضمحلال الفكر الديني، ما يعني أنه يبحث عن الإصلاح داخل الدين نفسه. انظر كتاب ريتا فرج، *امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة*، ص 95.

[33] أي أوائل الأحكام التشريعية التي بدأت مع تأسيس المدارس الفقهية بشتى أنواعها.

[34] فرج، *امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة*، 6.

وفي سياق الحديث عن الخطاب الديني، ترى فريدة بناني[35] أن الفقه الإسلامي الموروث هو مصدر قانون الأسرة "أي الناظم للقضايا والعلاقات الأسرية". وهذا الفقه كان واقعيا حيث اجتهد لواقعه وزمانه ومكانه، وإن كل فقه اجتهد حسب مكانه وحسب واقعه الاجتماعي القائم، أي حسب بيئته التي له صلة بها، فاجتهد وجدد بحيث كان يضع قواعد جديدة كلما تغير واقع النازلة الأولى طبقا للأحداث الجديدة.[36]

وكان يراعي مصالح الناس والتيسير عليهم ويجانب الحرج والمشقة، ومنه من أخذ بعين الاعتبار الأعذار الطارئة التي يشق معها الحكم، فرفع أو استبدل القواعد التشريعية السابقة بما هو أيسر منها.[37]

كما أن هذا الفقه لم ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان. وقد تطور بعد ذلك بناء على تغير الزمان، وحدوث قضايا جديدة تتطلب قواعد فقهية جديدة مناسبة. وتضيف بناني أن الفقه الإسلامي المعتمد كمرجعية لقانون الأسرة في الدول العربية كان فقها واقعيا، إلا أنه لم يجتهد لزمان المجتمعات العربية الإسلامية، ولا لواقعها المحلي والدولي، ومن ثم لم يجتهد ولم يضع القواعد لواقع الجنسين في القرن الواحد والعشرين. إن التمسك بهذا الفقه كمرجعية لقانون الأسرة بالرغم من التطورات التي خضعت لها مؤسسة الأسرة وبالرغم من التغيرات التي عرفتها مكانة وأدوار الزوجين على أرض الواقع، جعل من نص قانون الأسرة نصا متعاليا عن الواقع وعاجزا كذلك عن استيعاب التغير والتحول.[38]

رغم أن فريدة بناني تحاول مواءمة تشريعات وأحكام النص القرآني مع القوانين الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والمرأة على وجه الخصوص، إلا أن الغرض من تقديمها هنا يكمن في رؤيتها

---

[35] كاتبة وباحثة في مجال دراسات المرأة، وذات توجه فكري يدعو للمواءمة بين الإسلام والقوانين الدولية، ولها العديد من المؤلفات البارزة والمتعلقة في مكانة المرأة في الإسلام.

[36] بناني، *دورة تفعيل النساء بمرجعية إسلامية*، 46.

[37] المرجع السابق، ص46.

[38] المرجع السابق، ص47.

للفقه الإسلامي، حيث أنه لم يجتهد لزمان وواقع المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، مما جعل القواعد التي أرساها لواقع الجنسين عاجزة عن استيعاب التحولات السريعة التي تحدث في بنية هذه المجتمعات. وبالتالي، التأكيد مرة أخرى على ضرورة إعادة النظر في النص التفسيري الموروث بغض النظر عن كونه يتطابق مع القوانين الدولية الحديثة أم لا.

التفسير بين الاتجاه المحافظ والاتجاه الحديث:

يحدد المفكر الإسلامي جمال البنا "وهو حداثي إصلاحي"، في كتابه "تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين"، اتجاهين للتفسير في الفقه الإسلامي، الأول: تيار القدامى المحافظين[39]، وهو تيار اعتمد فيه المفسرون القدامى طرقا محددة في التفسير طبقا لمذاهبهم وتوجهاتهم وفهمهم الخاص للغة العربية آنذاك، ويضيف البنا أن المفسرين القدامى جميعهم بصفة عامة، كانوا يبدأون في تفسير السور حسب ترتيبها في المصحف[40]، وينوه البنا إلى أن البدء في التفسير طبقا لترتيب السور في القرآن قد لا يكون الطريقة المثلى لفهم القرآن،[41] ويمكن تفسير ذلك بقول البنا "أن أكبر مأخذ على القدامى جميعهم أنهم في غمرة اهتمامهم بتخصصاتهم وعملهم لإثبات وجهات نظرهم، أهملوا الإشارة إلى روح القرآن نفسه، تلك الروح التي تنظم آياته جميعا ككتاب إحياء ونهضة وهداية يستهدف إخراج الناس من الهداية إلى النور"[42].

أما التيار الثاني بالنسبة للبنا، هو تيار المحدثين المجددين، وهو تيار جاء مرتبطا بنهضة الفكر الإسلامي واليقظة السياسية، والتي برزت في أعمال مثل كتابات الطاهر بن عاشور،

---

[39] تقسيم جمال البنا المنهجي لاتجاهات التفسير، خصوصا في تيار القدامى، يتقاطع مع أدبيات أخرى قسمت اتجاهات التفسير إلى كلاسيكي وحداثي. كما أن التقسيم يأتي بناء على القضية التي تناقشها الدراسة، فهناك من قسم اتجاهات التفسير حسب التاريخ، أو حسب اختلاف المنهج.

[40] يتبع معظم الفقهاء الحداثيين ومنهم البنا نموذج جديد في التفسير لا يقوم على ترتيب السور والآيات، وإنما بناء على قضايا ومواضيع، مثل قضية الميراث وغيرها.

[41] جمال البنا، *تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين* (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص92،93.

[42] المرجع السابق، ص100

والسيد رشيد رضا ومتولي الشعراوي وغيرهم.[43] وبرز عن هذا التيار اتجاه التفسير العصري للقرآن، والذي تشكل بعد النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. يقول البنا في تيار المحدثين أن هذا التيار له حسناته ومآخذه، لأنه من الممكن أن يتقاطع مع أحد التفسيرات القديمة مثل التفسير بالرأي، وبالتالي يمكن للضوابط القديمة أن تضبط هذا الاتجاه الجديد وإن كان يمثل ويميل إلى نزعة جديدة.[44] كما أن هذا الاتجاه قد يتضمن مخاطر تطويع الفهم القرآني ليتطابق مع نظريات علمية حديثة، وإن بدت صحيحة إلا أن المستقبل قد يكشف عن عوار فيها أو نقص، فيسري ذلك أيضا على الآيات التي فسروها.[45]

وفي ذات السياق، ترصد ريتا فرج وجود تيارين، إصلاحي وذكوري: الأول يحاول المواءمة بين الدين والعصر الحديث؛ والثاني، يوظف التراث لمواجهة العصر الحديث. وكلما تدرج الإسلام نحو الحداثة[46]، تفاقمت العودة الدورية إلى الماضي عند التيار الثاني، الذي يبدو حتى الآن أنه يكسب معاركه ضد إسلام الإصلاحيين، الذي يضع على سلم أولوياته إعادة تأويل فقه المرأة، وليس ممارسة الوأد الديني عليها وعزلها عن الحياة العامة، ومصادرة وجودها داخل البيت الزوجي والمجتمع.[47]

يظهر هذا المحور بعض التقسيمات المتداولة لاتجاهات التفسير في سياقها العام، فمنهم من قسمها إلى اتجاهين أو ثلاثة، لكنها تدور بين طابع محافظ وآخر حداثي إصلاحي كما جرى توضيحه، وسعى كل مفكر إلى وضع معيار محدد للتمييز بين هذه الاتجاهات في تقسيمه لكنّ

---

[43] المرجع السابق، ص234.

[44] المرجع السابق، ص273،272.

[45] المرجع السابق، ص325.

[46] قضية الإسلام والحداثة مسألة شائكة، وتعني أسلمة الحداثة إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين، كما أن الحداثة مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي راجع كتاب الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص24، 185.

[47] فرج، *امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة*، ص105.

هذه التقسيمات والمعايير ليست الوحيدة في هذا المجال. وعلى وجه التحديد، يمكن القول إن تقسيم جمال البنا سالف الذكر هو الأقرب لهذا البحث. فمن ناحية، اعتمد في تقسيمه على اتجاهين للتفسير، الأول اتجاه القدامى، وهذا الاتجاه يتفق ضمنا مع الاتجاه الكلاسيكي لهذا البحث، كما أن اتجاه المحدثين عند البنا يتقاطع ويتفق مع الاتجاه الحديث الإصلاحي لهذا البحث. علما أن الاعتماد على التقسيم العام حسب اتجاهين كان لخدمة أهداف هذه الدراسة عبر نموذجيها.

الزواج والقوامة ومحورية التفضيل:

بالحديث عن الزواج على وجه الخصوص، والتي تعتبر القوامة جزءا منه، يرى البنا أن القرآن وصف العلاقة بين الزوج والزوجة "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن" وهو تعبير قلما فهم على حقيقته. فهو من ناحية يصور وثاقة وحميمية وخصوصية العلاقة بين الزوج والزوجة، وكيف يتطابقان تطابق المرء ولباسه، ويضيف أن قوام العشرة الزوجية في القرآن هو "المعروف" الذي يتخلل معظم آيات القرآن عن الزواج كما يتضح من الآيات التالية[48]:

(وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ) "البقرة الآية 228"

(وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا) "النساء الآية 19"

(مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) "الروم الآية 21"

[48] جمال البنا، *المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء* (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1997)، ص39.

وتتفق زينب رضوان[49] مع البنا ضمنا في هذه المسألة، فهي ترى أن كلمة زوج، على إيجازها، تحمل أبلغ الدلالة على معنى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، فكلمة زوج تعني شيئين أو نصفين يطابق كل منهما الآخر تمام المطابقة بحيث يصنعان معا شيئا واحدا.[50]

ومن الواضح هنا أن كلمة زوج كمفردة لغوية، وقبل أن يؤول النص إلى معانٍ مختلفة، كانت محملة بمعاني المساواة بين الجنسين. وبالتالي فإن العودة إلى النص الأول كما فعل البنا ورضوان، والتحرر من سلطة النصوص الموروثة وظروف تكوينها، قد أظهر أن الزواج قوامه المساواة بين الجنسين.

أما بالنسبة لمسألة التفضيل في سياق الآيتين 32 و34 من سورة النساء، فإن النظر إلى الآيتين معا يفضي إلى أن المقصود ليس انحيازا إلهيا مسبقا أو تفضيلا شاملا، ولكن المقصود "عطية" أو "اعانة" محددة (حصص الميراث) تكون دعما ماليا للتكليف بالإنفاق على الزوجة والبنات والأخوات والأمهات.[51] ونخلص بذلك إلى أن الآية تنفي إذا لرجال الأمة أن القرآن يقر بأفضلية غير مبررة لأحد على أحد، والآية تحث على المساواة في الثواب والعقاب والعدل في الحساب ضد التمييز النوعي؛ لأنه يجب على الجميع، رجالا ونساء، "كما تمضي الآية في آخرها" طلب النعمة من الله الخالق.[52]

آيات يوردها البعض للتدليل على أفضلية الرجل على المرأة:

- (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) البقرة الآية 228

---

[49] باحثة في أصول الشريعة الإسلامية، ومن أبرز أعمالها المرأة في المنظور الإسلامي، والنظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، وهي مناصرة لقضايا المرأة.

[50] زينب رضوان، *المرأة بين الموروث والتحديث* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004)، ص119.

[51] آمال القرمي، "*اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية*"، "النسوية الإسلامية" (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2015)، ص64.

[52] المرجع السابق، ص65.

تقول زينب رضوان أننا إذا رجعنا للآية السابقة من بدايتها حتى نهايتها، نجد أنها تضم الأحكام الخاصة بالطلاق وما يتبعه من آثار (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ، وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحاً، وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ). فالنساء مأمورات أن يتربصن بأنفسهن هذه الفترة كي يتبين براءة أرحامهن من آثار الزوجية السابقة قبل أن يصرن إلى زيجات جديدة، ولا يحل لهن أن يكتمن ما في أرحامهن من حمل مع التذكير بالإيمان واليوم الآخر في فترة الانتظار والتربص، وهي فترة العدة، بحيث يحق لأزواجهن إن أرادوا إصلاحا أن يردوهن إلى عصمتهم شريطة ألا يكون القصد هو إعنات الزوجة واعادة تقييدها.[53]

وللمطلقات من الحقوق في هذه الحالة مثل الذي عليهن من الواجبات، فهن مكلفات أن يتربصن وألا يكتمن ما خلق الله في أرحامهن، وأزواجهن مكلفون بأن تكون نيتهم في الرجعة طيبة لا ضرر فيها عليهن ولا ضرار، وذلك إلى ما سيأتي من أمر النفقة للزوجة على زوجها أثناء العدة، وللرجال عليهن درجة، وهي مقيدة في هذا السياق بحق الرجل في ردهن في فترة العدة.[54]

وقد جعل هذا الحق في يد الرجل لأنه هو الذي طلق، وليس من المعقول أن يطلق هو ويؤدي للمرأة ما عليه من التزامات مالية ثم تأتي هي فترده إلى عصمتها ويترتب لها عليه كافة الحقوق المالية مرة أخرى. فإعطاء الرجل هذا الحق أمر يفرضه طبيعة الموقف، وهي درجة مقيدة في هذا الموضع وليست مطلقة الدلالة كما يفهمها الكثيرون ويستشهدون بها في غير موضعها.[55]

---

[53] رضوان، *النساء بين الموروث والتحديث*. ص125.
[54] المرجع السابق. ص125.
[55] المرجع السابق، ص126.

- (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ) آل عمران الآية 36

هذه آية أخرى يتخذ منها البعض رافعة للتأكيد على أفضلية الرجل على المرأة، وتقول رضوان إنه حتى يتسق لنا فهم هذه المقولة القرآنية علينا أن نقرأها أولا من خلال الآيات التي وردت في سياقها، وهي الآيات 35– 37 من سورة آل عمران.[56]

ويتضح من الآية الكريمة السابقة أن امرأة عمران عند حملها نذرت لله تعالى أن تهب من تلده لخدمة الاماكن المقدسة، وعندما وضعت جاء المولود أنثى، وكان المعروف في هذا الزمان والمكان أن الذي يقوم بخدمة الأماكن المقدسة هو الذكر دون الأنثى.[57]

وفي ظل هذا العرف، تحسرت امرأة عمران حينما علمت أن المنذور أنثى (رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى). فهذه عبارة امرأة عمران وليست حكما تقريريا مطلقا، لهذا نجد أن الله سبحانه أبطل عليها هذا الظن، وأنبأها أنه تقبل سبحانه نذرها وأن المرأة في هذه المهمة مثل الرجل سواء بسواء، علما أن الأنثى التي تحسرت امرأة عمران أنها ليست كالذكر من حيث الصلاحية لخدمة الأماكن المقدسة كانت هي السيدة مريم العذراء.[58]

بناءً على ما تقدم في هذه الأدبيات، يظهر الجزء الأول رؤية بعض المفكرين تجاه الخطاب الديني والفقهي حول المرأة في العالم العربي والإسلامي. ويتفق هذا البحث مع نصر حامد أبو زيد وريتا فرج حول ضرورة رد النصوص الدينية إلى سياقها التاريخي، لأنها محصلة لظروف تكوينها. أعتقد أن هذا البحث قد يشكل مساهمة لفحص ادعاء أبو زيد وفرج حول كون النصوص الدينية محصلة لظروف تكوينها، وذلك عبر رد تفسيري ابن كثير ومحمد شحرور إلى سياقهما التاريخي في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

---

[56] المرجع السابق، ص126.
[57] المرجع السابق، ص127.
[58] المرجع السابق، ص127.

أما الجزء الثاني فيظهر المفارقة بين اتجاهين من التفسير، الأول القديم المحافظ، والثاني الحديث الإصلاحي. ويتفق البحث مع تقسيم جمال البنا لاتجاهات التفسير من حيث كونها شارحة لمعنى كل اتجاه، كما أن تقسيمها من حيث المعنى يلتقي ويتقاطع مع تقسيم هذا البحث، أي قديم "كلاسيكي"، وحداثي "إصلاحي". بينما يرفض البحث معنى ما هو إصلاحي في تقسيم ريتا فرج، إذ لا يمكن اختزال معنى الإصلاح الديني بالمواءمة بين الدين والعصر الحديث، وذلك لأن الغرض من الإصلاح إعادة قراءة النص الديني بمتطلبات الحاضر ومقتضياته. فالغاية من الإصلاح لا تكمن في إضفاء طابع أو لباس إسلامي على قضايا لم تنشأ في وسط إسلامي، وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلامي.[59]

ومن ناحية، قد تساهم هذه الدراسة في التأكيد على الهوة بين اتجاهات التفسير، لا سيما في مسألة الاختلاف في المعنى المستنبط من الآية 34 من سورة النساء. ومن ناحية أخرى، يعد تقديم اتجاهات التفسير وتقسيماتها في الأدبيات ضروريا لمحاولة فهم مسألة القوامة والتغيرات التي طرأت على تفسيرها وبالتالي على معناها، وذلك لأن كل تغير في المعنى له انعكاساته الخاصة على النساء في المجتمعات العربية والاسلامية.

أما في الجزء الثالث، فقد كان من الضروري لهذه الدراسة استعراض وصف القرآن لفعل الزواج الذي تعتبر القوامة جزءا منه، وتم استحضار تصور كل من جمال البنا وزينب رضوان لأنهما اعتمدا في شرحهما للزواج على النص القرآني مباشرة، دون الاعتماد على نصوص التفسير. ومن جهة أخرى، يمكن النظر إلى تصورهما كمثال على التحرر من سلطة النصوص الموروثة وظروف تكوينها والاعتماد بشكل مباشر على النص الأول "النص القرآني".

[59] أنظر دراسة عبد المجيد الشرفي، "الإسلام والحداثة"، مصدر سبق ذكره.

وقد دفعني ذلك إلى عرض أحد الآراء التي خاضت في محورية "التفضيل" في الآية 34 من سورة النساء، والتي وردت فيها مسألة القوامة، وتظهر هذه المحورية علامة السؤال حول من يفسر النص القرآني ليصير قانونا ملزما وموجها وكيف يتحكم فيه.

وفي الجزء الأخير، كان من المهم لهذا البحث الوقوف عند أبرز آيتين تم الاستشهاد بهما في نصوص التفسير للتأكيد على أفضلية الرجل على المرأة في سياق القوامة، لا سيما في نصوص التفسير القديمة، بحيث ساهم تأويل الآيتين في جعل المرأة موضوعا لاهتمامات الرجل ورغباته. وبالتالي، يتفق البحث مع تحليل زينب رضوان للآيتين، "وليس الذكر كالأنثى": سورة آل عمران الآية 36، "وللرجال عليهن درجة": سورة البقرة الآية 228.

ختاما، أعتقد أن هذه الأدبيات ستشكل خلفية ومنطلقا، في آن، لهذه الدراسة، فهيَّ كتلة واحدة متكاملة عبر أجزائها المختلفة، وهي المرحلة الأولى في التنفيذ العملي للبحث. وتكمن أهمية هذا البحث في الإضافة التي سيقدمها على هذه الأدبيات من حيث التأكيد على أن الخطاب الديني ليس معطى ثابتا يصلح لكل زمان ومكان، وأن الخطاب الديني بشقه التفسيري هو محصلة لظروف تكوينه.

الفصل الثاني: إشكالية التفسير وأزمة المعنى

يعالج هذا الفصل عبر مباحثه الثلاثة كيفية تفسير الآية 34 من سورة النساء حسب نموذجي الدراسة "ابن كثير ومحمد شحرور"، والمعنى الذي تم اضفاؤه من قبلهما على مفهوم القوامة. وسيخوض المبحث الأول في سبب نزول آية القوامة، لأن فهم سبب نزول الآية جزء من فهم الآية ذاتها. بينما المبحث الثاني، سيخوض في تفسير آية القوامة حسب ما ورد في كتاب "تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، مع تبيان منهجه في التفسير والنقد الذي وجه إليه. أما المبحث الثالث فسيخوض في تفسير شحرور لنفس الآية ومنهجه في التفسير والنقد الذي وجه إليه إن وجد، بالإضافة إلى الكشف عن دلالات اختلافه عن ابن كثير.

المبحث الأول: آية القوامة وثنائية السبب والنتيجة.

إن الغرض من إثارة الجدال حول سبب نزول[60] آية القوامة ينطلق من أن سياق نزول الآية لا يقل شأنا عن ظروف تكوين النص، وذلك إذا ما أردنا فهم الآية فهما سليما[61]. وإن البحث عن سبب نزول آية القوامة كنتيجة لحدث حصل في عصر النبي محمد، لا يقتصر على معرفة تفاصيل تلك الحادثة، بل يتجه إلى تعميق فهمنا للآية ذاتها وللمعنى المستفاد منها. وبما أن ابن كثير يرتكز في تفسيره لآية القوامة على سبب نزولها خلافا عن شحرور، فإن الغرض

[60] أسباب النزول: علم يبحث فيه عن سبب نزول سورة، أو آية، أو وقتها، ومكانها. أنظر عبد الرحمن حسين، أسباب النزول (الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد: كلية الدراسات الإسلامية، 2017)، ص18.

[61] يجادل نصر حامد أبو زيد في كتاب دوائر الخوف أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا. أنظر كتاب دوائر الخوف "قراءة في خطاب المرأة"، ص11.

أيضا من إثارة النقاش حول سبب النزول أيضا نابع من ضرورة رد تفسيري ابن كثير ومحمد شحرور إلى سياق الآية، أي ربط النص التفسيري مع سياق نزوله، وذلك لإجراء مقاربة بين المعنى المستفاد من سبب النزول مع المعنى الناتج من تفسير الآية.

ورد في سبب نزول آية القوامة "الآية 34 من سورة النساء" أن امرأة لطمها زوجها، فذهبت مع أبيها تشتكيه إلى رسول الله، فما كان من رسول الله إلا أن أمرهم بالقصاص من الزوج بدايةً، ومن ثم أعادهم بعد أن نزلت عليه الآية.

وحسب كتاب أسباب نزول القرآن، هنالك ثلاث روايات حول الحادثة تكاد تكون متشابهة، وهي كالتالي:

أولا: نزلت هذه الآية في سعد ابن ربيع وكان من النُقباء "من وجهاء قومه"، وامرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير وهما من الأنصار، وذلك أنها نَشَزَت عليه فلطمها، فانطلق أبوها معها إلى النبي، فقال: أفرشتُهُ كريمتي فلطمها، فقال النبي: لتقتص من زوجها. وانصرفت مع أبيها لتقتص منه، فقال النبي "ص": ارجعوا، هذا جبريل عليه السلام أتاني. وأنزل الله تعالى هذه الآية، فقال رسول الله "ص": أردنا أمرا وأراد الله أمرا، والذي أراد الله خير"؛ ورفع القصاص.[62]

ثانيا: أن رجلاً لطم امرأته فخاصمته إلى النبي "ص"، فجاء معها أهلها فقالوا: يا رسول الله، إن فلانا لطم صاحبتنا. فجعل رسول الله يقول: القصاص القصاص. ولا يقضي قضاء، فنزلت هذه الآية: (الرجال قوامون على النساء) فقال النبي "ص": أردنا أمراً وأراد الله غيره.[63]

ثالثا: لما نزلت آية القصاص بين المسلمين لطم رجل امرأته، فانطلقت إلى النبي "ص"، فقالت: إن زوجي لطمني فالقصاص، فبينما هو كذلك أنزل الله تعالى: (الرجال قوامون على النساء بما

[62] كمال زغلول، *أسباب نزول القرآن* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ص155.
[63] المرجع السابق، ص156.

فضل الله بعضهم على بعض) فقال النبي أردنا أمراً فأبى الله إلا غيره. خذ أيها الرجل بيد امرأتك.[64]

أما ابن كثير، فقد ذكر في كتابه "تفسير القرآن العظيم" روايتين، الأولى للحسن البصري، والثانية اسناد ابن مردويه[65]:

- "قال الحسن البصري: جاءت امرأة للنبي "ص" تستعديه على زوجها أنه لطمها، فقال رسول الله "ص": القصاص، فأنزل الله عز وجل: (الرجال قوامون على النساء)، فرجعت بغير قصاص".[66]
- " أتى النبي رجل من الأنصار بامرأة له، فقال: يا رسول الله إن زوجها فلان بن فلان الأنصاري، وإنه ضربها فأثر في وجهها، فقال رسول الله "ص": "ليس ذلك له". فأنزل الله: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض)".[67]

ومن الملاحظ أن الروايات السابقة تؤكد جميعها على ذات الحادثة، ولكنها مختلفة فيما بينها بالتفاصيل، فنلاحظ أن الرواية الأولى الوحيدة التي وقفت على سبب الخلاف بين الرجل وامرأته، وهو أنها نشزته، ولم تخض في أكثر من ذلك حول سبب النشوز، كما أنها ذكرت أسم الزوج وهو الصحابي سعد ابن ربيع الأنصاري.

وتسرد الرواية الثالثة الحادثة في سياق آية القصاص "لما نزلت آية القصاص"، أي وكأن حادثة الضرب حصلت في وقت سابق، ولما نزلت آية القصاص أرادت الزوجة ومعها أهلها أن تقتص لنفسها من زوجها. أما رواية ابن كثير تخوض في تفصيل اللطم، حيث أثر في وجهها، واللطم يكون على الوجه، وقد نهى النبي في وقت سابق عن لطم الوجه، إذ روى الأمام أحمد بن

---

[64] المرجع السابق، ص156.
[65] ينوه ابن كثير في تفسيره إلى امكانية عدم صحة رواية ابن مردويه.
[66] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ص293.
[67] المرجع السابق، ص293.

حنبل:" أن رجلا سأل النبي ص ما حق المرأة على الزوج؟ قال: تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت"[68].

وقد تقودنا الملاحظات السابقة إلى التشكيك في صحة الروايات حول سبب نزول الآية، فهي غير متفقة فيما بينها حول تفاصيل الحادثة، وهذا مخالف لعلم أسباب النزول كما ورد تعريفه سابقا.

ويذهب الباحث عبد الله الزيوت إلى أبعد من ذلك، وينفي أن يكون للآية سبب نزول، حيث يعتبر أن مضمون الروايات لا يتفق مع معنى الآية، كما أنها لا تبين سبب الضرب أو غايته.[69]

وتنبع خطورة الاعتماد على هذه الروايات كحقيقة واقعة لسبب النزول، حينما يتم تأويل هذه الحادثة للتأكيد على القوامة كمعيار لتفضيل الرجل على المرأة كما فعل ابن كثير، وهذا ما سيتم توضيحه والوقوف عليه في المبحث التالي.

المبحث الثاني: ابن كثير، منهجه وتفسيره.

سيعرض هذا المبحث منهج ابن كثير في التفسير، والنقد الذي وجه إليه، بالإضافة إلى تفسيره لآية القوامة حسب ما ورد في كتابه "تفسير القرآن العظيم". وسأقوم خلال ذلك بوصف وتحليل النص التفسيري واستخلاص المعاني التي تخبرنا بها الجمل والمفردات، لا سيما تلك التي دلت على مفاهيم ذكورية، ومعيارية تفضيلية.

---

[68] عبد الله القرعاوي، *المحصل لمسند الامام أحمد بن حنبل* (الرياض: دار العاصمة، 2006)، ص217.

[69] عبد الله الزيوت، "*آية القوامة*،" عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية 41، العدد 2 (2014): ص157.

وكما وضحت في منهجية الدراسة، سيتم العمل على تحليل النص التفسيري ووصفه وذلك للكشف عن القيم التعبيرية المتعلقة بالذوات والهويات الاجتماعية، والقيم الخبراتية المتعلقة بالمضمون والمعرفة، بالإضافة إلى القيم العلائقية المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية وتطبيقاتها التي تتجسد داخل النص، وإن التطرق لهذه القيم يأتي للكشف عن الآثار التي قد تترتب عليها، وهي آثار طويلة الأجل في المعارف والمعتقدات، والعلاقات والهويات الاجتماعية لمجتمع ما.

منهج ابن كثير في التفسير والنقد الذي وجه إليه:

اعتمد ابن كثير في تفسيره للقرآن على منهج التفسير بالمأثور، وهو أحد مناهج تفسير القرآن، ويعتمد على "ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بيانا لمراد الله تعالى من كتابه"[70]، وقد قال فيه ابن كثير:" إن أصح الطريق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن فما أُجمل في مكان فإنه قد بُسط في موضع آخر فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له"[71].

وقال في الاعتماد على أقوال الصحابة:" وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى في ذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح..".[72]

وقد ذكر الإمام محمد الزرقاني "وهو فقيه ومحدث"، أن تفسير القرآن ببعض، وتفسير القرآن بالسنة الصحيحة المرفوعة إلى النبي لا خلاف في قبوله. وأما تفسير القرآن بما يعزى إلى

---

[70] الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، ص12.
[71] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ص29، 30.
[72] المرجع السابق، ص30.

الصحابة والتابعين فإنه يتطرق إليه الضعف من وجوه.[73] وأذكر منها ما يتعلق في هذه الدراسة:

- "اختلاط الصحيح بغير الصحيح، ونقل كثير من الأقوال المعزوة إلى الصحابة أو التابعين من غير اسناد ولا تحرّ، مما أدى إلى التباس الحق بالباطل".[74]

ونعود من هذه النقطة إلى صحة سبب نزول آية القوامة، والروايات التي وردت فيها، إذ يذكر الباحث عبد الله الزيوت أن جلال الدين السيوطي (911 هـ) "وهو من كبار علماء المسلمين"، ألمح إلى ضعفها فقال: هذه شواهد يقوي بعضها بعضا، ونفى طاهر بن عشور صحتها، فقال: وليس في هذا السبب حديث صحيح ولا مرفوع إلى النبي.[75] علما أن ابن كثير يتخذ من سبب النزول شاهدا على خضوع المرأة للرجل كما وضحت في المبحث السابق، وكما سيجري التحقق منه في هذا المبحث.

- "إن تلك الروايات مليئة بالإسرائيليات، ومنها كثير من الخرافات التي يقوم الدليل على بطلانها. ومنها ما يتعلق بأمور العقائد التي لا يجوز الأخذ فيها بالظن ولا برواية الآحاد، بل لا بد من دليل قاطع فيها"[76]

ورغم أن الزرقاني يستشهد في حديثه عن هذه النقطة بالروايات التي تتحدث عن أشراط الساعة، وأهوال القيامة، إلا أن الإسرائيليات في كتاب تفسير القرآن العظيم لابن كثير وردت في مواضيع تفسير مختلفة دون أن ينبه ابن كثير إلى اختلاقها، وأذكر منها ما أورده "في تفسير الآية (201) من سورة الأعراف، ومن الأحاديث التي تحمل في طياتها غرابة وقبلها ابن كثير، ما ذكره في تفسيره لأول سورة براءة، وقد ينقل ابن كثير بعض الروايات الغريبة "أي

[73] الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص20.
[74] المرجع السابق، ص21.
[75] زيوت، آية القوامة، ص1507.
[76] الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص21.

المسنودة على خرافات وأساطير" ولا يعلق عليها في موضعها مثل الآية (29) من سورة البقرة"[77].

ورغم ذلك، تُحسب لابن كثير إشارته للكثير من الإسرائيليات في كتابه "البداية والنهاية"، خصوصا في قصة الخلق وموضوع خروج آدم وحواء من الجنة[78]، وما دخل إليها من مرويات تنتقص من مكانة المرأة، وتجعلها بدرجة أقل من الرجل. أي أن ابن كثير رفض روايات كان من شأنها أن تؤسس لعلاقة غير متكافئة بين الرجل والمرأة، ابتداء من الخلق.

وصف النص التفسيري لابن كثير وتحليله:

يعتبر كتاب ابن كثير "تفسير القرآن العظيم" من أكثر الكتب رواجا في مجال التفسير، ولقد أثنى عليه المخالفون مثلما أثنى عليه المؤيدون، ويرجع ذلك في جانب منه إلى أنه "يرجح في تفسيره بعض الأقوال على بعض، ويضعف بعض الروايات ويصحح بعضها الآخر، وينقل عن التفاسير الأخرى التي تقدمته، كتفسير الطبري، وتفسير أبي حاتم، وتفسير ابن عطية، وغيرها من التفاسير الأخرى".[79]

وسنتوقف في هذا الكتاب عند تفسيره لآية القوامة من سورة النساء، والتي هي في صلب هذه الدراسة، حيث يبدأ ابن كثير تفسيره بصوغ معنى القوامة كالتالي:

- "يقول تعالى: (الرجال قوامون على النساء) أي: الرجل قيّم على المرأة، وهو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت".[80]

---

[77] اسماعيل عبد العال، "*إسرائيليات وغرائب في تفسير ابن كثير*،" مجلة الوعي الإسلامي 11، عدد 128 (1975): ص78،77.

[78] أنظر المجلد الأول من كتاب البداية والنهاية، والذي يتحدث فيه ابن كثير عن قصة الخلق، وينوه فيه إلى روايات من الاسرائيليات.

[79] محمود الأرناؤوط، "*ابن كثير وكتابه التفسير*،" مجلة التراث العربي 20، عدد79 (2000): ص154.

[80] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ص292.

ثم يضيف بعد ذلك معايير وأحكام قيمية وتفضيلية لمعنى القوامة بين الرجل والمرأة:

- "(وبما أنفقوا من أموالهم) أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك المُلك الأعظم؛ لقوله ص:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" رواه البخاري من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه. وكذا منصب القضاء وغير ذلك".[81]

ونلاحظ في نهاية الاقتباس السابق من تفسيره، أنه أقصى النساء من الحكم وممارسة القضاء وغيرها من المناصب القيادية التي أبقاها مفتوحة غير محصورة في قوله:" وكذا مناصب القضاء وغير ذلك". ثم يوغل بعد ذلك في التأكيد على أفضلية الرجال على النساء حيث يقول:

- "(وبما أنفقوا من أموالهم) أي: من المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم لهنّ في كتابه وسنة نبيه "ص"، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قيما عليها، كما قال الله تعالى (وللرجال عليهن درجة)".[82]

وقبل تحليل القيم التي فرضها ابن كثير في ما سبق، أود التذكير أن آية (وللرجال عليهن درجة)[83] تم التعليق عليها بشيء من التفصيل في الفصل السابق، بحيث تم التأكيد في ما لا يترك مجالا للشك أن هذه الآية لها سياق مختلف ولا يجوز اجتزاؤها من سياقها كالذي يقول (فويلٌ للمصلين)[84] دون أن يكمل الآية، فيجتزئها ويحرفها عن موضعها، فتفسير القرآن بالقرآن بحكم السياق السليم للآية شيء، أما تدعيم الآراء المستنبطة من الآيات وتدعيمها بآيات أخرى فشيء آخر.

---

[81] المرجع السابق، ص292.
[82] المرجع السابق، ص292، 293.
[83] سورة البقرة، الآية 228.
[84] سورة الماعون، الآية 5.

وبالتالي، فإن استشهاد ابن كثير في الآية (228) من سورة البقرة جاء لاحقا لرأيه في قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم)، حيث قال إن "الرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال" أي أن الاستشهاد هنا كان بغرض تدعيم رأيه ولم يكن شارحا للآية.

ويظهر الجدول رقم (1)[85] العلاقة بين اللفظ الوارد في التفسير، والقيود التي يفرضها، والآثار الهيكلية والبنائية المترتبة عليه، من حيث المعارف والمعتقدات والهويات والعلاقات الاجتماعية.

أما جدول رقم (2) يظهر العلاقة بين اللفظ وقيم المعالم التي يفرضها.

اللفظ أو المفردة	**أبعاد المعنى، أي القيود التي يفرضها**	**الآثار الهيكلية المترتبة عليه**
الرجال **أفضل** من النساء	المضمون	معارف ومعتقدات
الرجل **خير** من المرأة	العلاقات	العلاقات الاجتماعية
الرجل **أفضل** من المرأة في نفسه	الذوات	الهويات الاجتماعية
له **الفضل** عليها والإفضال	المضمون	معارف ومعتقدات
وكذا **مناصب القضاء وغير ذلك**	العلاقات	العلاقات الاجتماعية

الجدول رقم (1)

اللفظ أو المفردة	**قيم المعالم[86]**

[85] يقصد بالآثار الهيكلية، تلك الآثار الناتجة عن القيود التي يفرضها الخطاب – قيود على المضمون وعلى الذوات والعلاقات– وتكون الآثار الهيكلية التي تفرضها القيود في سياق النص التفسيري "على اعتبار أنه خطاب موجه"، كالتالي: يؤثر قيد العلاقات على العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، ويؤثر قيد المضمون على المعارف والمعتقدات في المجتمع، ويؤثر قيد الذوات على الهوية الاجتماعية للرجل أو المرأة.

الرجال **أفضل** من النساء	قيم خبراتية للألفاظ
الرجل **خير** من المرأة	قيم علائقية للألفاظ
الرجل **أفضل** من المرأة في نفسه	قيم تعبيرية للألفاظ
له **الفضل** عليها والإفضال	قيم خبراتية للألفاظ
وكذا **مناصب القضاء وغير ذلك**	قيم علائقية للألفاظ

الجدول رقم (2)

إن التفسير الذي بين أيدينا يفرض نفسه كمنطق سليم لمعنى الآية، وقد يبدو للمطلع من الوهلة الأولى أن هذا التفسير كخطاب موجه للمسلمين يحمل نظرة لا مساواتية تجاه المرأة. ومن الواضح أن القيود التي فرضها التفسير لم تقتصر على مضمون النص التفسيري، بل اتجهت كما يوضح الجدول رقم (2) نحو العلاقة الاجتماعية بين الرجل والمرأة من جهة، وبين تشكيل ذات المرأة من جهة أخرى، كأداة لينة أمام الرجل الذي هو أفضل منها، وله الفضل عليها، وهو خير منها.

وقد تؤسس المفردات سالفة الذكر، عبر القيود التي تفرضها، والتي هي الموارد الخام لهذا التفسير، لتصورات ومعتقدات مغلوطة تجاه مكانة المرأة في الإسلام، وتجاه العلاقة بين الرجل والمرأة، والكيفية التي ينظر بها لهذه العلاقة، ولهوية المرأة التي يظهرها النص التفسيري لابن كثير ككيان تابع للرجل، وذلك نتيجة للمعايير والأحكام التي فرضها على معنى القوامة.

---

[86] تشكل القيم العلائقية العلاقة بين الرجل والمرأة، بينما القيم الخبراتية تظهر المعتقدات والمعارف التي يفرضها الخطاب حول الرجل والمرأة، أما القيم التعبيرية تتحدث عن تشكيل الذوات والهويات الاجتماعية للرجل والمرأة.

أما بالنسبة للحديث الذي رواه أبو بكرة[87]، والذي أتخذه ابن كثير كذريعة للتأكيد على تفوق الرجال على النساء؛ تقول فيه الباحثة أميمة أبو بكر[88]:" أنه وسع رقعة تفوق الرجال وسلطتهم ونقلها من المجال الأسري إلى المجال العام".[89]

وأستطيع القول، أن حديث أبو بكرة لم يكن شارحا للآية بقدر ما هو داعم لموقف ورأي ابن كثير من الآية، وهذا ما تؤكده أبو بكر: "ولكننا نجده يفعل ذلك بهدف صياغة رابط مزيف أو مصطنع يعزل المفاهيم القرآنية عن سياقها، ويحولها إلى أسس لبناء مفاهيم أخرى".[90] وقبل استكمال تفسيره، أود الإشارة إلى أنه لم ينظر إلى الآية (بما فضل الله بعضهم على بعض) و(بما أنفقوا من أموالهم)، إلى الآن، كشروط لتحقيق القوامة وإنما اتخذ منهما موضعا لتأكيد أفضلية الرجل.

ويكمل ابن كثير تفسيره مستشهدا بآراء آخرين مما يضفي معاني أخرى للقوامة تزيد الهوة بين الرجل والمرأة وتؤكد على تفوق الرجل، حيث يضيف:

- وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: (الرجال قوامون على النساء) يعني: أمراء، عليها أن تطيعه في ما أمرها به من طاعته، وطاعتُه: أن تكون محسنة إلى أهله حافظة لماله.
- وقال الشعبي في هذه الآية: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) قال الشعبي: الصداق الذي أعطاها، ألا ترى أنه لو قذفها لاعنَها، ولو قذفته جُلِدت.

---

[87] (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)
[88] باحثة في قضايا النوع الاجتماعي في الخطاب الديني الإسلامي، وفي تاريخ النساء في العصور الإسلامية.
[89] حسيني وآخرون، *القوامة في التراث الإسلامي*، ص85.
[90] المرجع السابق، ص85.

ويضاف إلى المعاني التي قدمها ابن كثير معنيان آخران في تفسيره، الأول عن ابن عباس؛ وهو أن الرجل آمر على زوجته وعليها الطاعة. والثاني للشعبي، وهو أن الزوجة عليها الطاعة ولا يجوز أن تعامل زوجها بالمثل حتى وإن قذفها، وهذا ما لا يتفق مع معنى الزواج في الإسلام والذي سبق وأن وضحته في الفصل الأول. ورغم أن ابن كثير ترك ملاحظة تفيد التشكيك في صحة رواية ابن مردويه التي ذكرتها لاحقا حول سبب نزول الآية، إلا أنه يعطي معنى للقوامة في سياق الرواية ذاتها، حيث يقول عن معنى القوامة: "أي قوامون على النساء بالأدب"[91].

وهكذا إذن استخلص ابن كثير معنى القوامة، فهي عنده أن الرجل رئيس المرأة، وكبيرها والحاكم عليها، ومؤدبها إذا اعوجت، وهو أفضل منها في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال. وبذلك، أنتج مفهوما لا مساواتيا بين الرجل والمرأة، ويحمل من التأويل ما يكفي لجعل المرأة تابعة ولينة تحت سلطة الرجل.

وينبغي القول إن شيوع تفسير ابن كثير للقوامة ورواجه، ليس متربطا بالضرورة بكونه التفسير الأقرب للصواب، وليس مرتبطا بالضرورة باستحالة وجود معنى آخر للآية، إذ استطاع محمد شحرور أن ينتج معنى آخر للقوامة، مختلفا جذريا عما قدمه ابن كثير، وهو مساواتي وأكثر إنصافا مما قدمه ابن كثير، وهذا ما سنوضحه في المبحث التالي. وأعتقد أن رواج تفسير ابن كثير قديما، مرتبط نوعا ما بكونه يتمتع بسلطة دينية ومكانة اجتماعية ومعرفية. أما رواج تفسيره حديثا، فهو مرتبط بمصالح "مؤسسات، وأفراد، ودول" تسعى لاستحضار الماضي من أجل تحقيق مصلحة في الحاضر، مثل الإبقاء على شكل اجتماعي معين بين الرجل والمرأة.

---

[91] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ص293.

بناء على ما تقدم، من الغريب أن يحتفظ هذا التفسير بمكانته وفعاليته في البلدان العربية والإسلامية، وذلك رغم التطور الحاصل في علوم اللغة، ورغم الجهود المبذولة من قبل المفسرين والإصلاحيين، لا سيما تلك التي أثبتت عدم صحة التفضيل الإلهي للرجل على المرأة في مسألة القوامة.

المبحث الثالث: تفسير شحرور ودلالات اختلافه عن تفسير ابن كثير.

سيعرض هذا المبحث تفسير محمد شحرور لآية القوامة، والمنهج الذي اتبعه في تفسيره، ومثلما سرى على المبحث السابق الخاص في ابن كثير، سأقوم بوصف وتحليل النص التفسيري لمحمد شحرور حسب ما ورد في كتابه "فقه النساء"، لا سيما الجمل والمفردات التي ميّزت تفسير شحرور عن ابن كثير من حيث كونها دلت على مفاهيم ومعانٍ تحررية، وأكثر إنصافا للمرأة.

منهج محمد شحرور في التفسير:

في تقديمه لكتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي"، يتساءل المفكر الإسلامي محمد شحرور:" هل ما نسمعه في الإذاعات، ونراه في الشاشات، ونقرأه في الكتب والصحف والخطابات، هو الإسلام في كينونته الذاتية. أم هو الإسلام التاريخي، الذي ساهمت في تكوينه فترات زمنية سابقة، فانطبع بطابعها الاجتماعي تارة والسياسي تارة والمذهبي تارة أخرى؟". ومن ثُمَّ يستعرض شحرور المنطلقات النظرية التي قد تحيط بالإجابة، والتي على إثرها قد تتوقف، فيقول:" لقد قلنا إن الإجابة على ما طرحناه من أسئلة مشكلة كبيرة جدا، وإن التصدي لها

مشكلة أكبر. والتصدي لا يكون إلا بعد وضع اليد على مفاتيح هذه المشكلة. ولعل أبرز هذه المفاتيح هو مسألة الكينونة والسيرورة والصيرورة".

كيف يمكننا، إذاً، فهم مسألة الكينونة والسيرورة والصيرورة؟ يشير شحرور إلى أن الأفعال "كان–سار–صار"، كانت ومازالت محور الفلسفة، والعمود الفقري لكل الأبحاث الإلهية والطبيعية والإنسانية، باعتبار أن الكينونة هي بدء الوجود والسيرورة هي حركة سير الزمن، والصيرورة هي ما انتهت إليه الكينونة الأولى بعد مرورها بمرحلة من الزمن.[92]

فما علاقة الكينونة بفهم النص القرآني؟ يوضح شحرور أن الغاية من المعرفة هي الاقتراب من الله معرفيا، وليس الوصول إليه. ومن أجل هذا الاقتراب نقوم بتسخير كل الظواهر الطبيعية لنا تدريجيا.. والتنزيل الحكيم بما هو كينونة في ذاته، لا يحيط به كله إلا الله وحده، لأن إعجازه في ذاته. ويخلص بذلك إلى أنه لا يمكن لأحد، بل لا يجوز له، أن يملك الإدراك الكلي للتنزيل الحكيم في كلياته وجزئياته، حتى ولو كان نبيا أو رسولا، لأن يصبح بذلك شريكا لله في علمه الكلي.[93]

ويشرح شحرور العلاقة بين ثلاثية "الكينونة، السيرورة، الصيرورة" بالقول:" إن القرن السابع هو غير القرن العاشر وغير القرن العشرين وغير القرن الأربعين، وأهل هذه القرون يختلفون بعضهم عن بعض في مستوى معارفهم وأدواتهم المعرفية ومشاكلهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإشكالياتهم المعرفية، وكلٌ سيقرأ التنزيل ضمن هذه المستويات والمشاكل والاشكاليات التي تخصه، فيجد فيه أشياء لم يجدها غيره، ويفهم منه أشياء لم يفهمها غيره".[94]

---

[92] شحرور، *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي*، ص27.
[93] المرجع السابق، ص54.
[94] المرجع السابق، ص55.

نخلص من خلال ما تقدم إلى أن محمد شحرور يفهم النص القرآني ضمن مرحلته التاريخية، أي المرحلة التي يتواجد فيها شحرور وليس مرحلة النص القرآني، والتي هي حاضنة له بكل مكوناتها. فيمكن مثلا فهم الاختلاف في التفسير بين مفسر كلاسيكي وآخر حداثي على أنه نابع من اختلاف الصيرورة التاريخية لكلا المرحلتين، فاللحظة التاريخية التي كتب فيها ابن كثير "تفسير القرآن العظيم" على سبيل المثال، كانت تمثل محصلة لصيرورة وسيرورة تاريخية مختلفة تماما عن اللحظة التاريخية التي كتب فيها محمد شحرور كتاب "فقه النساء".

وعلى الرغم من أن الكينونة تكمن عنده في ذات التنزيل الحكيم، أي في محاولة فهمه، وهي ثابتة، إلا أن طريقة فهمها مختلفة، ونابعة مرة أخرى من الصيرورة المتمثلة في اللحظة التاريخية لمحاولة فهم النص القرآني الذي هو تجسيد للتنزيل الحكيم. علما أن شحرور ينفي حيازة أحد ما مصداقية كلام الله فيقول:

> "ليس التاريخ العربي وحده، ولا الدولة العربية الإسلامية، ولا الفقهاء، ولا الصحابة والتابعون، بقادرين على إظهار كلام الله وتنزيله، لأنهم جميعا نقاط أو محطات على مسار التاريخ العربي الإسلامي، ومجرد نقاط أو محطات أصغر على مسار التاريخ الإنساني"[95]، وبالتالي هو يعتبر:" أن دراسة التاريخ الإنساني، والنظر في خط سيره بمختلف المستويات هي وحدها التي تظهر لنا ولغيرنا مصداقية التنزيل الحكيم".[96]

ويجب القول إن محمد شحرور لا ينكر أهمية مراحل تاريخية أُنتجت خلالها نصوص تفسيرية لا يقبلها الآن، فهو ينظر لتلك المراحل على أنها محطات في مسار التاريخ الإسلامي الذي هو جزء من التاريخ الإنساني. بمعنى أنه ينظر للتفاسير السابقة على أنها مهمة في المراحل

---

[95] المرجع السابق، ص57.
[96] المرجع السابق، ص57.

التاريخية التي جاءت فيها، وإن كانت تصلح لتلك المراحل فذلك لا يعني أنها تصلح لكل زمان، وبالتالي يجب تفسير القرآن ضمن المرحلة التاريخية التي صار فيها.

وصف النص التفسيري لمحمد شحرور وتحليله:

يعد كتاب "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" من أبرز الأعمال الفكرية لمحمد شحرور، إذ يحمل في هذا الكتاب رؤية تجديدية للفقه الإسلامي التقليدي، ويرى شحرور في هذا الكتاب أن الفقه التقليدي منح صفة الذكورية على الفقه الإسلامي بشكل عام، –أي جعله منحازا للرجل على حساب المرأة–وذلك حين تعامل مع موضوعات المرأة المتعلقة في (الوصية والإرث، والتعددية الزوجية، ولباس المرأة، والقوامة) بدونية وتمييز. وينفي شحرور عن الإسلام ذلك، فيقول:" وما تلك الدونية التي ألصقها التراث بالمرأة كأنثى، كقولهم إنها ناقصة العقل ناقصة الدين، إلا رؤية مشوهة فرضها المجتمع الذكوري السائد".[97]

وسنتوقف في هذا الكتاب عند الفصل الخامس المتعلق بالقوامة، والتي هي موضوع هذه الدراسة. يفتتح شحرور حديثه عن القوامة بالقول:

"يلاحظ المتأمل في كتاب الله أنه سبحانه لا يفرق بين الذكر والأنثى، فالمساواة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية، وفي أكثر من مجال. واقتران المؤمنين بالمؤمنات والمسلمين بالمسلمات في التنزيل الحكيم في أكثر من موضع، يؤكد هذا المساواة التي نذهب إليها".[98] ونستطيع مما تقدم الاستنباط مسبقا الرؤية التي يحملها شحرور تجاه المرأة، وهي رؤية مساواتية، لا تميز ذكرا على أنثى.

---

[97] المرجع السابق، ص315.
[98] المرجع السابق، ص315.

ويشير شحرور قبل الخوض في القوامة إلى أنه غير ملتزم بفقه أو تفسير لمفسر سابق: "أفعل ذلك من فهمي اليوم لآيات التنزيل الحكيم في ضوء الأرضية المعرفية، وفي ضوء ما تراكم من معارف وعلوم حضارية وإنسانية حتى نهاية القرن العشرين، منسجما في ذلك كله مع واقعي الموضوعي السائد اليوم، غير ملتزم بفقه أو تفسير وضعه صاحبه منذ اثني عشر قرنا، وإن كان ينسجم وقتها مع واقعه، فهو لا ينسجم ضرورة مع واقع اليوم".[99]

يبدأ شحرور تفسيره للقوامة بإضفاء معنى عليها "قام على الأمر أي أحسنه"[100]، فالقوامة عند شحرور متوقفة على ما تحمله دلالة اللفظ "الإحسان"، ويخلو هذا المعنى من التأديب أو لغة التعنيف والترهيب التي رأيناها عند ابن كثير، كما أنه يخلو من فكرة أن القوامة تقتضي تحميل مسؤولية تدبير شؤون الأنثى للذكر.

ينفي شحرور أن تكون قوامة الرجل على المرأة فطرية بالخلق كما روج لها البعض، أي أن جنس الرجال قوام على جنس النساء بالفطرة. فهو يرى أنهم:

> "يفهمون قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض) أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء. فلو عنى الله ذلك لقال: الذكور قوامون على الإناث. لكنه قال (الرجال قوامون على النساء). والرجال جمع رجل والنساء جمع امرأة. ونحن نعلم أن كل رجل ذكر وكل امرأة انثى، لكن العكس غير صحيح. كأنه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها، التي تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلا وتصبح الأنثى امرأة"[101].

---

[99] المرجع السابق، ص371.
[100] المرجع السابق، ص319.
[101] المرجع السابق، ص220.

هل نفهم من ذلك أن القوامة حسب شحرور مشتركة بين الرجل والمرأة؟ نعم، وهذا ما يوضحه شحرور في تبيان معنى لفظ "بعضهم" في قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض):

"لو كانت "بعضهم" تعني الرجال فقط لدخل فيها قسم من الرجال وليس كلهم، ولوجب أن يتابع فيقول (على بعضهن) ليدخل فيها قسم من النساء وليس كلهن، مما ينتج عنه أن الله فضل قسما من الرجال على قسم من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟.. من هنا نرجح أن (بعضهم على بعض) تشمل كل الرجال والنساء ليصبح المعنى: بما فضل الله بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال والنساء".[102]

وبذلك يؤكد شحرور على أنه ليس هنالك أفضلية فطرية بالخلق لذكر على أنثى، أو لرجل على امرأة، وهو يرى أن الأفضلية تبقى:" بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، التي تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل من النساء والعكس صحيح".[103]

أما بالنسبة للشق الثاني من الآية: "وبما أنفقوا من أموالهم"، يرى شحرور أن صاحب المال له القوامة بغض النظر عن كفاءته ودرجة وعيه وثقافته[104]. على العكس من ابن كثير، الذي رأينا في المبحث السابق أنه ينطلق في فهمه للآية من افتراض مسبق متمثل في أفضلية الرجل على المرأة بحجة أن الأنبياء جميعهم رجال، ويسوق للتأكيد على حجته حديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" الذي ينفيه شحرور ويطعن في صحته وصحة الروايات التي تتخذ منه ذريعة للتأكيد على قوامة الرجل على المرأة بالخلق أي بالفطرة. فيقول:" ..فهذا كله ليس عندنا بشيء بعد أن أنكره كثير من الأئمة وساقوا أدلة بطلانه في كتبهم مما لا نحتاج معه إلى تكرار"[105].

---

[102] المرجع السابق، ص220.
[103] المرجع السابق، ص220.
[104] المرجع السابق، ص220.
[105] المرجع السابق، ص321.

بناءً على ما سبق، هل القوامة تنحصر في نطاق الأسرة؟، أم أن نطاقها ليس له قيود إلا ما وضعه المفسرون والفقهاء؟ يقول شحرور في هذا الأمر:" القوامة لا تنحصر بين الزوج والزوجة في حدود الأسرة كما حصرها الفقهاء والمفسرون، بل تمتد لتشمل العمل والتجارة والصناعة.. حتى في مجال الحكم والمناصب"، وبذلك نرى أن فهم شحرور للقوامة ليس فيه تقسيم وظيفي لمهام الرجل والمرأة، وليس فيه اختزال لمهام المرأة كما رأينا عند ابن كثير الذي حجب عن المرأة أن تمتهن مناصب القضاء والقيادة. ومن هذه النقطة، نستطيع أن نرى الأثر البعيد الذي قد يتركه رأي مفسر، فالأول رأى في المرأة أداة طيعة لينة في يد زوجها، لا قول لها إلا في ما يقول، حتى أنه مؤدبها إذا ما حادت عن رؤيته. بينما نرى الثاني، ينظر إلى المرأة شريكة للرجل بكل ما تحمله الكلمة من معنى، سواء في مجال الأسرة أو العمل وغيره، وهي كالرجل لها من الحقوق مثل الذي عليها.

ومن ناحية المفاضلة التي يبنيها البعض بناءً على الفروق بين القدرات البدنية للرجل والمرأة يقول شحرور:" صحيح أن الله فضل الرجل على المرأة بالقدرات العضلية في الخلق، وكان هذا الفضل محور الأساس في الرزق بالصيد والزراعة والتجارة، حين كانت هذه تحتاج إلى قدرات عضلية. إلا أن التطور التقني والآلي قضى على هذا الفضل. أو لنقل إنه أنقصه لحدوده الدنيا. إضافة إلى أن العلم أثبت فضل المرأة على الرجل في عدد من الوجوه، كمتوسط العمر والتعرض لأمراض القلب".[106]

ورغم أن شحرور يشير إلى اختلاف القدرات بين الرجل والمرأة من منظور ديني، إلا أنه يستعرض ذلك من أجل التأكيد على أن هذا الاختلاف غير مرتبط بالقوامة، كما أن التطور التقني قلص هذه المفاضلة بين الرجل والمرأة، وهنا يربط شحرور بين المنظور الديني والحداثي

[106] المرجع السابق، ص322.

للتأكيد على أن اختلاف القدرات لم تعد مسألة تعطي التفضيل لجنس على آخر. ومن المهم الإشارة إلى أن التطور التقني مكن النساء من ممارسة أعمال كانت حكرا للرجال في مراحل تاريخية سابقة، أعمال كان يتخذها البعض دليلا على تفوق الرجل على المرأة.

ويخلص شحرور في تبيان معنى القوامة إلى القول بأن أهم مجال تتجسد فيه هو الأسرة، التي تقوم على زوجين، الرجل والمرأة، ويرى في ذلك أن "الرجال درجات في الغنى والثقافة وحسن الخلق والقدرة على القيادة، والنساء أيضا درجات في ذلك كله، ولا ريب في أن مصلحة الأسرة والمجتمع تكمن بأن تكون القيادة في يد صاحب الفضل رجلا كان أم امرأة"[107].

ويظهر لنا الجدول رقم (4) أبرز الألفاظ التي تداولها شحرور في شرحه لمعنى القوامة، والقيم التي يحملها اللفظ، والآثار المترتبة عليه.

اللفظ أو المفردة	قيم المعالم	الآثار البنائية أو الهيكلية المترتبة عليه
قام على الأمر أي **أحسنه**	علائقية	العلاقات الاجتماعية
تبقى **الأفضلية بحسن** الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي	علائقية	العلاقات الاجتماعية
تكون القيادة في يد **صاحب الفضل رجل كان أم امرأة**	علائقية	العلاقات الاجتماعية

الجدول رقم (4)

[107] المرجع السابق، ص322.

يلاحظ المطلع للجدول السابق أنني لم أتطرق لقيود يفرضها اللفظ "على المضمون، العلاقات، الذوات"، وذلك يرجع في جانب منه إلى أنني لم أر قيودا فرضها محمد شحرور، سواء على صعيد المضمون، أو العلاقات بين الرجل والمرأة، أو على ذات أحدهما. ومن جانب آخر، أرى في تفسير شحرور نموذجا مختلفا عن التفاسير الأخرى، فهو يقدم تفسيرا للآية وللعلاقة بين الجنسين بطريقة مختلفة عن المفسرين السابقين.

ويظهر الجدول اللفظ الأول الذي بدأ به شحرور "أحسنه"، وهو من الإحسان، فالرجل قد يكون مُحسنا والمرأة محسن إليها، وقد تكون المرأة مُحسنة والرجل محسن إليه، وبذلك تكون القوامة فعلاً تشاركياً بين الرجل والمرأة. خلافا لذلك، نرى ابن كثير يضع الرجل في موقع الفاعل على الدوام والمرأة هي المتلقية على الدوام، ويعزز ذلك بالتأكيد على أفضلية الرجل على المرأة بالخلق كقوله:" الرجل خير من المرأة، وله الفضل عليها والإفضال".

وإذا أردنا القول إن شحرور وضع معيارا للمفاضلة بين الرجل والمرأة، فهي كما يظهرها اللفظ الثاني في الجدول، بحيث تكون الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي. أما اللفظ الأخير كما ورد في الجملة الأخيرة في الجدول، فيظهر أن القيادة في مسألة القوامة لصاحب الفضل، ومعيار هذا الفضل هو الإحسان، وبالتالي قد تكون للرجل أو المرأة أو كلاهما معا.

ومن الواضح أن الألفاظ السابقة جميعها علائقية، أي تتحدث عن العلاقة بين الرجل والمرأة، وهي بعيدة عن تشكيل ذات أحدهما كتابع للآخر، أو يمكن القول إن شحرور يشكل ذوات مستقلة لكل من الرجل والمرأة[108] وليس ذاتا تابعة لذات أخرى، وهذه مفارقة أخرى بين رؤية ابن كثير ومحمد شحرور لمسألة القوامة. فالأول يختزل ذات المرأة ويشكلها كظل للرجل، فتارة يرى

[108] تنتقض بعض النسويات فكرة الذات المستقلة، لاعتبارها فكرة ذكورية قائمة على تصنيفات ثابتة. أي رفض فكرة الذات المستقلة والتي هي جزء من خطاب يؤسس لذوات اجتماعية ثابتة "ذكر، أنثى".

أنها لا تصلح للقيادة وبالتالي يحصرها في مجال دون آخر، وتارة أخرى يُملي عليها نطاقها أمام الرجل الذي يرى أنه أفضل منها وخير منها وله الفضل عليها.

أما الثاني، فانطلق من المساواة بين الرجل والمرأة أمام الله في الفطرة، ثم رأى في الاحسان معيارا للقوامة بين الرجل والمرأة، وهذه نظرة مهمة لرؤية صورة أوسع لطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع، فإذا كانت نواة العلاقة بين الرجل والمرأة في الأسرة قائمة على الإحسان، ستكون كذلك في المجتمع بمختلف وظائفه.

جدير بالذكر أن محمد شحرور ينكر دونية المرأة عن الرجل، وينكر أيضا فكرة تفضيله عليها، وهو يؤكد المساواة بينهما. ويرى شحرور أن المجتمعات الذكورية –التي تنظر للمرأة بنظرة دونية وتمييزية–والتي كانت سائدة منذ اثني عشر قرنا، كان لها بالغ الأثر في رؤية الفقه الإسلامي للمرأة وتعامله معها. وبذلك نرى شحرور لا ينقل عن أحد من المفسرين السابقين ولا يلزم نفسه بمدرسة فقهية، وهذا ما صرح عنه في تفسيره قولا وفعلا.

نختم هذا الفصل بالتأكيد على بعض الأمور، وذكر أبرز نتائج المباحث السابقة. أولا، لم تكن الروايات المختلفة لسبب نزول آية القوامة متفقة فيما بينها حول تفاصيل حادثة سبب النزول، وقادنا ذلك للتشكيك في صحة تلك الروايات، إذ تتبع خطورة الاعتماد على هذه الروايات كحقيقة واقعة لسبب النزول، حينما يتم تأويلها للتأكيد على القوامة كمعيار لتفضيل الرجل على المرأة كما فعل ابن كثير.

ثانيا، اتخذ ابن كثير من القوامة معيارا لتفضيل الرجل على المرأة، فخلص إلى أن الرجل رئيس المرأة، والحاكم عليها، وهو أفضل منها في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال. وبذلك، أنتج مفهوما لا مساواتيا بين الرجل والمرأة.

ثالثا، نفى شحرور أن تكون القوامة تقتضي أفضلية ذكر على أنثى أو رجل على امرأة، وهو ينطلق من الإحسان معيارا للقوامة بين الرجل والمرأة.

ونؤكد بناءً على ما تقدم، أن هذا البحث لا يقبل ما أتى به ابن كثير في ما يخص تفضيل الرجل على المرأة، لأنه تفسيره ينطوي على تحيزات أيديولوجية تجاه المرأة.

الفصل الثالث: السياق التاريخي لابن كثير ومحمد شحرور

يسعى هذا الفصل إلى استعراض السياق التاريخي للقرن الرابع عشر الميلادي، والقرن العشرين الميلادي. وتمثل المرحلة الأولى السياق التاريخي لابن كثير وتفسيره "تفسير القرآن العظيم"، أما المرحلة الثانية، فتمثل السياق التاريخي لمحمد شحرور وتفسيره "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة".

إن الكشف عن السياق التاريخي لنص ما، واستعراضه، يهدف إلى تبيان الظروف والأحداث التي قد تكون ساهمت في تشكيل النص وتكوينه، وبالتالي يساعد ذلك في فهم النص وفهم الكيفية التي انتهى إليها. أي معرفة إذا ما كان التفسير الذي قدمه ابن كثير متفردا في رؤيته المتحيزة للرجل على حساب المرأة في تفسيره لمفهوم القوامة، أم أنه جاء محصلة لرؤية تاريخية كاملة تجاه المرأة في تلك الفترة، وكذلك الأمر بالنسبة لشحرور.

وفي هذا الفصل، إننا أمام مرحلتين زمنيتين مختلفتين، فكيف يؤثر السياق التاريخي على النصوص الدينية؟ وهل سيشكل اختلاف السياق سببا وجيها لنرى تفسيرين مختلفين[109] للآية 34 من سورة النساء "آية القوامة"؟، علما أن كلا المفسرين قد قضيا حياتهما في دمشق.

وسيرتكز هذا الفصل على توضيح ظروف تكوين كلا التفسيرين في كل مرحلة، وذلك من ناحية استعراض الظروف السياسية والاجتماعية لكل سياق. وذلك بهدف الكشف عن الدور الذي يلعبه السياق التاريخي في التأثير على النصوص الدينية التي كانت المرأة والرجل موضوعا لها "القوامة في هذا السياق".

---

[109] حيث أنتج ابن كثير مفهوما لا مساوتيا تجاه المرأة ولصالح الرجل مختلفا بذلك عن شحرور الذي قدم مفهوما منصفا لكل من الرجل والمرأة.

المبحث الأول: السياق التاريخي لتفسير ابن كثير.

ولد ابن كثير عام (701هـ-1302م)، وقضى حياته كلها في دمشق إلى أن توفي عام (774هـ-1373م). وبذلك عاش ابن كثير القرن الثامن الهجري بأكمله تقريبا، وهو قرن مليء بالأحداث المتقلبة، والمفارقات العجيبة من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية، ويؤرخ لذلك الفقيه محمد الزحيلي بالقول:

"يعتبر هذا القرن من القرون العجيبة في تاريخ الإسلام عامة، وتاريخ هذين القطرين خاصة -مصر وبلاد الشام-، وفيه شبه كبير بالقرن الذي نعيش به اليوم، وفيه من التناقضات الشيء الكثير من النواحي السياسية والدينية، والعلمية والاجتماعية، والفكرية والاقتصادية، والداخلية والخارجية، والحروب والنكبات والكوارث والأوبئة".[110]

فمن الناحية السياسية، كانت بلاد الشام في القرن الثامن الهجري تابعة لمصر التي يحكمها المماليك، ولم تكن الأوضاع السياسية مستقرة. وعلى الصعيد الداخلي، كان الصراع على الحكم محتدما، مما شكل بنية سياسية هشة ومضطربة داخليا وإن كانت تبدو على الصعيد الخارجي متماسكة، وهذا ما يؤكده الزحيلي:

"كان حكم المماليك من حيث الظاهر مسيطرا ومتتاليا خلال ثلاثة قرون، ولكنه من الناحية الداخلية كان في اضطراب دائم، وانقلابات عسكرية متلاحقة، وتناحر على السلطة التي تكون النتيجة فيها للقوة والقهر، والغلبة والتسلط، وتعتمد على التآمر والخيانة، والاغتيالات المستمرة".[111]

---

[110] محمد الزحيلي، *ابن كثير الدمشقي الحافظ المفسر المؤرخ الفقيه* (دمشق: دار القلم، 1995)، ص115.
[111] المرجع السابق، ص118.

ورغم حالة التشتت الداخلية التي شهدها المسلمون في هذا القرن، إلا أن عاملا واحدا ساعد على توحيدهم، وهو الخطر الخارجي الذي ظل يتربص بهم من الشرق على يد المغول والتتار، ومن الغرب على يد الصليبيين. ومن ذلك كله، وقف "جمهور الناس موقف المتفرج من الأحداث، ينتظرون الغالب والظافر أحيانا، ويفاجئون بالسلاطين والحكام والولاة أحيانا أخرى، إلا إذا داهم البلاد خطر خارجي، فتتوحد الصفوف وتتكاتف الأيدي".[112]

ويظهر لنا مما تقدم، مدى سلبية الناس في الحياة الداخلية، فهم متلقين ومنتظرين على الدوام. ونفهم من ذلك، أن الحياة الاجتماعية والتي هي حاضنة للمشهد السياسي الداخلي آنذاك، أنها كانت متفككة ومتذبذبة، وهي واقعة بين مطرقة السلاطين والولاة المتناحرين على الحكم، وبين سندان الخطر الخارجي المتربص على أطراف بلاد الشام ومصر من الشرق والغرب. وتميزت الحياة الاجتماعية في عصر الإمام ابن كثير في: "البذخ، والثراء الفادح، والانغماس بالملذات".[113] وذلك على مستوى طبقة الحكام والأمراء وكبار التجار.

أما على الصعيد الخارجي، انشغلت جيوش المماليك في معاركها مع الصليبيين من الغرب، ومع المغول والتتار من الشرق.

ولقد كانت الحياة الاجتماعية متفاوتة إلى حد كبير بين الأمراء والعلماء وكبار التجار وذوي السلطان، وبين عامة الناس.

" اتسمت الحياة الاجتماعية في عصر المماليك بالنشاط والحركة الدائبة، فقد عاش المماليك حياة ثراء ونعيم، واحتفظ كثير من التجار والعلماء لأنفسهم بمكانة مرموقة في

---

[112] المرجع السابق، ص118، 119.

[113] حميدة أحمد، *دراسة مقارنة بين الطبري وابن كثير في سورة النساء* (جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية: كلية الدراسات العليا، 1990)، ص53.

المجتمع، ومستوى لائق من المعيشة، وعاش الفلاحون والعوام حياة أقرب إلى الفقر والحاجة".[114]

وبمعنى آخر، كانت حياة العلماء وكبار التجار من حيث نمط العيش منفصلة عن حياة عامة الناس، وكان التجار يسيرون حياة الناس المادية، أما العلماء والفقهاء فهم من ينظمون الجانب الديني والتشريعي في حياة العامة. ويتضح من هذا الانفصال والتباين بين شرائح المجتمع، أن هنالك تنوعا طبقيا وعرقيا:

" كان المجتمع يتسم بالفوضى والاضطراب، وتميز بوجود عدة طبقات منها الطبقة العليا وهي طبقة الأمراء، وطبقة العلماء وتحتل المركز الثاني، وتليها طبقة العامة من زراع وصناع وغيرهم".[115]

ولقد حضرت المرأة في المجال العام، خلافا لما روج له ابن كثير في كتابه "تفسير القرآن العظيم" عند تفسيره للآية 34 من سورة النساء، حينما استحضر الحديث الذي رواه البخاري: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، وكذا منصب القضاء وغير ذلك"[116].

وكان للمرأة حضورها في الأسواق العامة بائعة كانت أو متسوقة، وقد عملت المرأة في العديد من مجالات السوق، فمن النساء من عملن كعجّانات "تصنع الخبز وتبيعه"، ومنهن من عملن في الخياطة والسقاية، وعملن كقابلات وصانعات "وهي التي تزيل الشعر عن جسم النساء في الحمام"، كما عملت المرأة في بيع العنبر والروائح والدقيق واللبن، وعملت أيضا في البيمرستان حيث كانت تقوم على رعاية النساء وغسل ثيابهن وتدبير شؤونهن.[117]

---

[114] صالح معتوق، *جهود المرأة في رواية الحديث القرن الثامن الهجري* (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1997)، ص26.
[115] أحمد، *دراسة مقارنة بين تفسيري الطبري وابن كثير*، ص53.
[116] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ص292.
[117] آمنة الرواشدة، *حيوات المرأة في الدولة المملوكية في مصر والشام* (جامعة اليرموك: كلية الآداب، 1997)، ص130، 131.

وشهد القرن الثامن الهجري على وجود الكثير من النساء المحدثات، ولم يقتصر ذلك على نقلهن للحديث وإنما تعليمه وشرحه سواء للذكور أو للإناث. ويؤكد على ذلك الكاتب صالح معتوق بالقول:

" أنه لم يخل عقد من عقود القرن الثامن من وجود ما يزيد على عشر محدثات، وأن جهود المرأة في أداء الحديث لم يقتصر على إسماع وتعليم بنات جنسهن فقط، فإن أكثر الآخذين عن النساء كانوا رجالا، ومنهم من أصبح بعد ذلك من كبار حفاظ ذلك القرن ومحدثيه، أو القرن الذي يليه".[118]

هذا، مع العلم أن العناية بعلوم الحديث في هذا العصر فاقت الاهتمام بسائر العلوم الأخرى، أي نشط العمل في مجال تعليم الحديث وشرحه للناس بشكل كبير، وذلك مقارنة بمهام العمل في شؤون الدين الأخرى، وبذلك تكون المرأة عملت جنبا إلى جنب مع الرجل في أهم ما شغل علماء الدين آنذاك.

ونلاحظ مما سبق، أن المرأة كانت تمتهن العمل في علوم الدين. ونستنتج أيضا، أن الأحكام التفضيلية والقيمية[119] التي وضعها ابن كثير أثناء شرحه معنى القوامة بين الرجل والمرأة، والتي سبق ذكرها في الفصل السابق، تتناقض مع وضع النساء العاملات في مجال الدين. فكما رأينا، عملت المرأة بعلوم الدين مثل فاطمة بنت الرضي الطبرية، وهدية بنت علي بن عسكر البغدادية، وعائشة بنت ابراهيم أحمد القواس الدمشقية، ومنهن أيضا رائدات في الشعر مثل فاطمة بنت الخشاب البغدادية.

---

[118] معتوق، *جهود المرأة في رواية الحديث القرن الثامن الهجري*، ص92.

[119] بقوله إن الرجل أفضل من المرأة وخيرا منها وله الفضل عليها والإفضال.

وقد ظهرت في القرن الثامن الهجري نصوص كانت تدعو إلى ضبط سلوكيات النساء وتوجيهها، ويعتبر كتاب المدخل لابن الحاج العبدري[120] حينذاك خير مثال على ذلك، وهو عبارة عن "رسالة وعظية تحتوي على انتقادات حادة لسلوك النساء وأسلوب حياتهن ونشاطاتهن، التي كانت آخذة في الانتشار في تلك الفترة"[121]. فما الذي استدعى ظهور مثل هذه النصوص؟ ولماذا خص ابن الحاج في كتابه سلوكيات النساء في تلك الفترة؟ وهل هذا النص منفصل عن الخطاب الرسمي "من قبل الحكام وصانعي القرار" تجاه النساء؟ سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة في ما سيأتي.

يضع ابن الحاج في كتابه "المدخل" الكثير من المحددات التي تضبط النساء بدءا من لباسهن وانتهاءً بسلوكياتهن وتصرفاتهن في الحياة الخاصة والعامة. وكثيرا ما يدعم هذه المحددات بأحاديث نبوية، وشواهد من حياة النبي محمد، ومن عصر الصحابة.

ومن الأمثلة على المحددات التي ذكرها ابن الحاج، حيث يخصص فصلا للحديث عن لبس النساء ويفتتحه بالقول:

> " قد تقدم رحمك الله نية العالم وهديه في لبسه وغير ذلك وبقي الكلام هنا على لبس أهله فليحذر من هذه البدعة التي أحدثها النساء في لباسهن وهن كما ورد ناقصات عقل ودين"[122]، ويقصد ابن الحاج في هذه البدعة أن النساء كانوا يلبسن الثياب الضيقة والقصيرة:" فمن ذلك ما يلبسن من الثياب الضيقة القصيرة وهما منهي عنهما.. لأن الضيق من الثياب يصف من المرأة أكتافها وثديها وغير ذلك".[123]

---

[120] أنظر أيضا كتاب معالم القربة لابن الأخوة، وكتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة لعبد الرحمن الشيزري، حيث كان جزء من مهام المحتسب أو الرقيب تتبع سلوك النساء ومراقبتهن.

[121] حسيني وآخرون، القوامة في التراث الإسلامي، ص86.

[122] ابن الحاج العبدري، *المدخل* (القاهرة: مكتبة دار التراث، بدون تاريخ)، ص241.

[123] المرجع السابق، ص241.

كما وخصص في كتابه فصولا أخرى، وهي بمثابة محددات وموجهات لسلوك النساء حينها، مثل فصل خروج النساء لشراء الحوائج وما يترتب على ذلك، وتحريم زيارة النساء القبور، وركوب النساء البحر وغيره.

من جانب آخر، تشير الباحثة آمنة الرواشدة إلى توجيهات بعض الولاة لمنع خروج النساء إلى الأسواق في العصر المملوكي، وتقول في ذلك:

"أخذ والي القاهرة وبعض الحجاب في تتبع الطرقات وضرب من وجدوا من النساء، وتشددوا في الردع والتهديد، فلم تر امرأة في شيء من الطرقات، فنزل بعده من الأرامل وربات الصنائع ومن لا قيّم لها يقوم بشأنها"[124].

أي أن من بقي يعمل في الأسواق من النساء، هن الأرامل وصاحبات الصنائع اللواتي ليس لديهن من يبيع منتجاتهن. وشغل خروج النساء إلى الأسواق بعض الفقهاء والحكام، وبالعودة مرة أخرى لابن الحاج، حيث يقول:" يتعين منعهن في هذا الزمان على كل حال، لما في خروجهن من الفتن التي لا تكاد تخفى"[125]، أي اعتبر أن خروج النساء من المنزل فتنة بغض النظر عن غاية خروجها.

وفي هذا السياق، تتساءل الكاتبة أميمة أبو بكر، هل تمثل النصوص الدينية آنذاك رد فعل متحفظ لواقع تاريخي معاصر لها، ورغبة في تحديد تحركات النساء في المجال العام،[126] وترى الباحثة ليلى أحمد[127] في هذا الشأن، أن حياة النساء في الفترة الممتدة بين القرن الخامس الهجري وحتى القرن العاشر، كانت متشابهة في أنماطها العامة وخاصة في ما يتعلق بدرجة وطبيعة اندماج النساء في الحياة الاقتصادية، وبالذات بالنسبة للعادات المتحكمة في حياتهن

---

[124] الرواشدة، *حيوات المرأة في الدولة المملوكية في مصر والشام*، ص131.
[125] ابن الحاج، *المدخل*، ص296.
[126] حسيني وآخرون، *القوامة في التراث الإسلامي*، ص87.
[127] باحثة في قضايا النوع الاجتماعي في الإسلام، ولها العديد من المؤلفات حول حياة النساء في عصور الإسلام السابقة.

والزواج على وجه التحديد.[128] وتحدد ليلى أحمد بعض العوامل المتفاعلة فيما بينها، والتي شكلت الإمكانيات التي أتيحت لحياة النساء في هذه الفترة، وأذكر منها النموذج الاجتماعي الداعي لعزل النساء، بالإضافة إلى وضع النساء في النظام الطبقي وهو ما يتحدد طبقا لمدى تأثر النساء بالعامل السابق، بالإضافة إلى عامل العادات والقوانين المنظمة للزواج وخاصة القوانين التي تبيح تعدد الزوجات واتخاذ الجواري واقتصار حق الطلاق على الرجال.[129]

أعتقد، بناءً على ما تم ذكره، أن تفسير ابن كثير كان متماشيا مع رؤية عصره تجاه النساء، وأن ما بينه السياق التاريخي في القرن الثامن الهجري من رغبة في حصر النساء وتوجيههن وعزلهن عن المجال العام، كان موائما تماما لما جاء به ابن كثير في تفسيره لمعنى القوامة في سورة النساء. فهو كما أسلفنا في الفصل السابق، جعل الرجل خيرا من المرأة، وأفضل منها، وتوسع في ذلك بالقول إن الرجل له الفضل على المرأة والإفضال، إنه لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة سواء في مناصب القضاء أو غيرها.

ونستطيع أن نفهم الآن أن تفسير ابن كثير لمعنى القوامة في سورة النساء كان طبيعيا أو عاديا في حينه، فهو ابن سياقه ووليد محصلته الاجتماعية "الطبقية" والسياسية آنذاك. وإن القول بأن تفسير ابن كثير لآية القوامة كان طبيعيا أو عاديا في حينه، لا يعني الحكم عليه بالصواب أو الخطأ، وإنما يقصد من ذلك أنه جاء منساقا ومتفقا مع السياق التاريخي من الناحية السياسية والاجتماعية. فمظاهر إقصاء المرأة "القائمة على خطاب لطبقة معينة" من المجال العام وحصرها في المجال الخاص، وتوسيع سلطة الرجل عليها، لم تقتصر على تفسير ابن كثير فقط، "بل كانت منتشرة أيضا في رسائل وعظ النساء وتوجيهات الأمراء والسلاطين لسلوكيات

---

[128] ليلى أحمد، *المرأة والجنوسة في الاسلام* (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص111.
[129] المرجع السابق، ص112.

النساء، مثل إصدار بعض حكام المماليك أوامر بمنع بعض النشاطات وبالأخص زيارة النساء للقبور أيام الجمع والأعياد"[130].

وليس غريبا إذن، أن يقدم ابن كثير تفسيرا موازيا لسياق عصره، فتفسيره ابن بيئته وعصره بكل ما يحتويه من مكونات سياسية وثقافية واجتماعية، وانحيازه للرجل على حساب المرأة نتيجة لمحصلة هذه المكونات في تلك المرحلة التاريخية.

ولكن الغريب أن يبقى تفسيره لمعنى القوامة رائجا في شتى الأقطار العربية والإسلامية حتى اليوم، وهذه الغرابة تأتي من تصميم الكثير من الفقهاء على إعادة إنتاج تفسير ابن كثير. المراد قوله، أن التحيز والتمييز الجنسي ضد النساء ليست مظاهر من الماضي فقط، بل هي في جوهر الحداثة، وإن استحضار تفسير ابن كثير قائم على مصلحة الحاضر في الإبقاء على أشكال التمييز والتحيز ضد النساء. فحتى اللحظة، نشاهد الكثير من الفقهاء والمشايخ خلف شاشات التلفاز وعلى وسائل التواصل الاجتماعي وفي خطب الجمعة، يستشهدون بأقوال ابن كثير وتفسيره للآية 34 من سورة النساء، والتي من شأنها أن توسع سلطة الرجل على المرأة.

المبحث الثاني: عصر شحرور وسياقه التاريخي.

ولد محمد شحرور عام 1938 في دمشق، وحصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية من جامعة دبلن في إيرلندا، وعين بعد ذلك مدرسا للهندسة المدنية في جامعة دمشق، وله العديد من الكتب في مجال اختصاصه وتعتبر مراجع هامة. أما عن دراسته للتنزيل الحكيم، فقد بدأت في إيرلندا عام 1970 وامتدّت حتى عام 1990، ثم أصدر بعد ذلك العديد

[130] حسيني وآخرون، *القوامة في التراث الإسلامي*، ص87.

من الكتب ضمن سلسلة دراسات إسلامية معاصرة.[131] ومن ضمن هذه السلسلة، كتاب (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي– فقه المرأة "الوصاية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس) الذي تناولناه في هذه الدراسة.

وقضى شحرور معظم سنين حياته في دمشق، وما يزال يعيش فيها حتى الآن. ولقد ذكرت بداية هذا الفصل مقتبسا من الزحيلي، أن عصر ابن كثير فيه الكثير من الشبه مع عصرنا هذا، وفيه من التناقضات الكثير من الناحية الدينية والسياسية والاجتماعية.

فمن الناحية السياسية، وبعد انتهاء الاستعمار وحصول الدول العربية على استقلالها، فشلت الأنظمة العربية المعاصرة في ترسيخ الاستقرار والتوازن في بلدانها، وانعكس ذلك على المنطقة العربية بأكملها، وعلى جميع النواحي، فظلت المنطقة في الوطن العربي متذبذبة غير متوازنة:

> "بين أكثر ما يميز الحياة السياسية العربية في القرن العشرين، مواجهات لم تحل بين قوى متضادة، قوى التحرير ضد القوى الموالية للهيمنة الخارجية، وقوى الوحدة ضد قوى التجزئة، وقوى التغير ضد قوى المحافظة، وقوى اليسار ضد قوى اليمين، والقوى ذات الاتجاهات الدينية مقابل الاتجاهات القومية والعلمانية".[132]

ويرى فيصل دراج أن التحولات السياسية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية أنتجت وبشكل متصاعد، نخبة فكرية وسياسية استمدت مراجعها من وعود الاستقلال الوطني وصعود الأفكار التحررية،[133] وفي خضم التحولات السياسية، خسر العرب فلسطين مطلع القرن العشرين، وتوالت الانقلابات العسكرية، والنزاعات الداخلية، والانشقاقات في شتى الأقطار العربية. كما شهد الوطن العربي بعض الحروب الداخلية، مثل الغزو العراقي للكويت عام 1991. أما في

---

[131] محمد شحرور، السيرة الذاتية، تاريخ الاسترجاع 30/10/2018، https://shahrour.org/?page_id=2 .
[132] حليم بركات، *المجتمع العربي في القرن العشرين* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص544.
[133] فيصل دراج، *"من النهضة إلى الحداثة المبتورة،"* مجلة نزوى 5، العدد 51 (2007): ص8.

القرن الواحد والعشرين، حصلت العديد من الثورات التي أطاحت ببعض حكام الدول العربية (مثل مصر، وليبيا، وتونس) في ما يسمى ثورات الربيع العربي، وما تزال بعض البلدان عالقة في حروب وثورات حتى اليوم، مثل سوريا، واليمن.

وانعكست العوامل السياسية سالفة الذكر على المجتمعات العربية، التي تتصف في الوقت الراهن:" بالتعددية الاجتماعية، أو شدة التنوع من حيث الانتماءات والعصبيات القبلية، والطائفية والعرقية والجهوية والمحلية، بحسب البيئة والإقليم ونمط المعيشة والنظام العام، ومستوى المعيشة والوضع الاقتصادي والموارد الطبيعية".[134]

ولم يمرّ عقد من عقود القرن العشرين إلا وشهد أحد الأقطار العربية أزمة، إما على الصعيد السياسي أو الاجتماعي، وتنعكس هذه الأزمات في غالب الأحيان على المنطقة العربية بأكملها.

خلال ذلك، تم توظيف الدين من قبل الحكام سعيا إلى تكميم أفواه المطالبين بالتغيير والإصلاح في المجتمعات العربية. ويقول في ذلك عالم الاجتماع العربي حليم بركات، إن الطبقات الحاكمة في الوطن العربي لجأت كما لجأ الاستعمار إلى تشجيع التفكير السلفي الرجعي كبديل يواجه التفكير الديني الإصلاحي، وبذلك اتبعوا منهج السلاطين السابقين الذين ادعوا خلافة الله على الأرض، مما حول الدين إلى عقيدة رسمية، فكان أن أفتى الفقهاء بطاعة الحكام ولو كان ذلك ظلما.[135]

ولقد انقسم جمهور علماء الدين ما بين تيارات دينية وأخرى سياسية، ومنهم من اصطف إلى جانب الحكام وآخرون ممن لزموا الحياد. وفي ظل الأوضاع السياسية المتردية، ظهرت بعض التيارات الإسلامية التي كانت تحمل رؤى وحلولاً لأوضاعها الراهنة.

---

[134] بركات، *المجتمع العربي في القرن العشرين*، ص24.
[135] المرجع السابق، ص557.

وبالحديث عن بروز التيارات الدينية، يرى فيصل دراج في الصحوة الإسلامية أنها تقف على أمرين: الأول يكمن في طرح الصحوة الإسلامية لقضايا لا يمكن تحقيقها، كالعودة إلى الزمن الراشدي، وهي رغبة قوامها الفرار من مواجهة القضايا المعاصرة، والأمر الثاني هو الفكر الإطلاقي المتمثل في الرغبة باستحضار الخلافة والشورى.[136] وكلا الأمرين يقومان على التقيد بالتراث الفقهي والسلفي.

ورغم التشابه بين عصر ابن كثير وشحرور من ناحية كثرة التقلبات وانعدام الاستقرار، إلا أن بعض النقاط لا يمكن تجاهلها في سياق الحديث عن اختلاف تفسيرهما، فهنالك بعض الأمور التي ميزت عصر شحرور عن عصر ابن كثير، والتي قد تكون بدورها أثرت في تكوين السياق التاريخي لشحرور، ونذكر منها:

أولا، سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924 وبروز دور المرأة:

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وخسارة الدولة العثمانية للحرب، تقلصت حدودها إلى ما يعرف اليوم بتركيا. وبناء على ذلك، تم تقسيم المناطق التي كانت تحت نفوذ الدولة العثمانية بين دول الحلفاء المنتصرة في الحرب. كما تقسم الوطن العربي والعالم الإسلامي إلى دويلات وأقطار جغرافية صغيرة تبعا لنفوذ ورؤى القوى الاستعمارية، وهو ما عرف بمعاهدة سايكس–بيكو عام 1916. يقول حليم بركات في ذلك: "تاريخيا كان الصراع قد اتخذ أشكالا واتجاهات عدة في المجتمع العربي، وبدأ يتبلور ويزداد حدة لأسباب داخلية وخارجية منذ انهيار الخلافة العثمانية وحلول الهيمنة الاستعمارية الغربية محلها".[137]

---

[136] دراج، "*من النهضة إلى الحداثة المبتورة*،" ص18.

[137] بركات، *المجتمع العربي في القرن العشرين*، ص545.

وتشير الباحثة بثينة شعبان في كتابها "المرأة العربية في القرن العشرين" إلى الدور البارز الذي لعبته المرأة منذ نهاية العهد العثماني، مرورا بفترة الانتداب الأجنبي والثورات الوطنية، ومن ثم رحلة الاستقلال السياسي، حيث:

"ساندت المرأة حركة اليقظة العربية وقاومت سياسة التتريك ووقفت مع المناضلين والثوار وقامت بالمظاهرات حين تعذر على الرجال فعل ذلك نتيجة قوانين منع التجول وأساليب النفي والسجن ضد الثوار والمناضلين".[138]

كما كان للمرأة العربية دورٌ مركزيٌ في النضال والتحرر ضد الانتداب الأجنبي على عدة أصعدة، سياسية، ومجتمعية، وتنظيمية:

" لعبت المرأة دورا مهما في الثورات التحررية التقدمية وتشكيل الأحزاب القومية وصياغة دساتيرها ونظمها الداخلية، في مصر وسوريا والعراق وفلسطين والجزائر واليمن ولبنان وتونس والسودان، واستمرت في طرح همومها النسائية بتلازم وثيق مع الهموم الوطنية، إلا أن بعض قادة الحركات الوطنية كانوا دائما يرجئون معالجة موضوع المرأة إلى حين الانتهاء من المعركة السياسية مع الخصم".[139]

رغم ذلك، وفي ظل حالة التشتت وانعدام الاستقرار في البلدان العربية، اتخذت الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الغربية من الحالة المتدنية لوضع المرأة ذريعة لها لتمرير مخططاتها الاستعمارية والاستغلالية في الشرق الأوسط، وتشير إلى ذلك الدكتورة زينب العلواني، بالقول:

"اعتبر الغرب وضعية المرأة في المجتمعات المسلمة دليلا واضحا على تدني الإسلام والمسلمين، وجعلوها سببا لتبرير سياساتهم الاستعمارية لتخليصها وتحريرها. ولذلك تمثل

---

[138] بثينة شعبان، *المرأة العربية في القرن العشرين* (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2000)، ص23.
[139] المرجع السابق، ص24،26.

تلك المرحلة التاريخية حقبة حاسمة في تاريخ المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث تغيرت خلالها طبيعة التعامل مع المرأة، وموقعها ودورها في المجتمع".[140]

بذلك، يمكن القول إن المرأة في المجتمعات العربية ورغم الدور الذي لعبته على الصعيد المجتمعي والسياسي، إلا أنه تم استغلالها على المستويين الداخلي والخارجي للبلدان العربية، بحيث عانت داخليا من إشكاليات عدة، مثل العنف والاضطهاد، والقتل على خلفية ما يسمى "الشرف". أما على الصعيد الخارجي، فكما ذكرنا اتخذ الغرب من وضع المرأة ذريعة له للتدخل في شؤون البلدان العربية والإسلامية.

وإلى جانب بروز دور المرأة بعد سقوط الخلافة العثمانية، ساهم وجود تيار ديني عربي إصلاحي خلال الفترة التي سبقت محمد شحرور في تبلور مجموعة من الأفكار التي تدعم وتناصر المرأة. ورغم عدم وجود إجماع على الفترة الزمنية التي انطلق منها تيار الفكر الإصلاحي، إلا أن أبرز مفكري تلك المرحلة جاءوا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر، والقرن العشرين. وقد شهد تيار الفكر الإصلاحي رؤى وأفكارا تناصر المرأة وتناقش حالها في المجتمعات العربية، وأجمع المفكرون الإصلاحيون بمختلف اتجاهاتهم الفكرية على: "حق المرأة في التعليم والتقدم، ونادوا بأن تعطى المرأة حقوقها التي كفلها لها الإسلام، والتي حرمت منها قرونا طويلة"[141]. وترى الباحثة في شؤون النسوية الإسلامية زيبا مير حسيني: "أن فكرة تسلط الرجل على النساء بدأت تفقد بعض قوتها، فمنذ مطلع القرن العشرين حاول المفكرون الإصلاحيون المسلمون المواءمة بين ما كانوا يعدونها مبادئ أساسية

[140] زينب العلواني، *المرأة العربية بين الدين والتقاليد* (واشنطن: مركز الحوار العربي، 2011)، ص7.
[141] المعايطة، *النوع الاجتماعي وابعاد تمكين المرأة*، ص50.

في الفقه الإسلامي والقيم الإسلامية من جهة، والمفاهيم الحداثية مثل العدالة والعلاقات بين الجنسين من جهة أخرى".[142]

وساند مفكرو النهضة أول مطالب المرأة العربية وهو:" استعادة حقها في التعليم والعمل، كما وطالبت بالحياة الحرة الكريمة التي نص عليها القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث تمتلك حق الاختيار فيما تقول وتفعل"[143].

يجب التذكير بأن الفكر الإصلاحي للمفكرين العرب، بما يحتويه من رؤية إصلاحية وتحررية للمرأة، كان في جانب منه ردا على المشروع الاستعماري للمنطقة. وتؤكد على ذلك العلواني، حيث ترى أن هذه المرحلة شهدت "محاولة تنقية التراث من ناحية، وتقديم بدائل ترفع مستوى الوعي لمواجهة المستعمر من جهة، وما أفرزته التقاليد والعادات الاجتماعية من جور وانحراف فكري وقيمي في قضايا المرأة والأسرة والسياسة وغيرها من جهة أخرى"[144].

يمكن القول هنا، أن شحرور من ناحية، قدم فكره الإصلاحي تجاه المرأة دون أن يستند إلى التراث الفقهي أو أحد أئمته[145]، وبذلك لم يكن في حاجة إلى تنقية التراث الفقهي وتجاوز هذه المسألة. ومن ناحية أخرى، قد يشكل تفسير شحرور بديلا للتفسيرات الموروثة، أو على الأقل في ما يخص مسألة القوامة وما يترتب عليها من حيث طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة سواء داخل الأسرة أو خارجها.

أعتقد أن تفسيره هو بمثابة نموذج ممتاز للنصوص الدينية التي تفرق بين ما هو ديني وما هو ثقافي، أي هنالك حد فاصل في تفسيره بين إفرازات العادات والتقاليد الاجتماعية وما تحمله من

---

[142] حسيني وآخرون، *القوامة في التراث الإسلامي*، 45.

[143] شعبان، *المرأة العربية في القرن العشرين*، ص17.

[144] العلواني، المرأة العربية بين الين والتقليد، ص7.

[145] يقول شحرور في معرض حديثه عن تفسيره: "أفعل ذلك من فهمي اليوم لآيات التنزيل الحكيم في ضوء الأرضية المعرفية، وفي ضوء ما تراكم من معارف وعلوم حضارية وإنسانية حتى نهاية القرن العشرين، منسجما في ذلك كله مع واقعي الموضوعي السائد اليوم، غير ملتزم بفقه أو تفسير وضعه صاحبه منذ اثني عشر قرنا، وإن كان ينسجم وقتها مع واقعه، فهو لا ينسجم ضرورة مع واقع اليوم". شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص371.

انحياز فكري وقيمي تجاه المرأة. وإذا كان ابن كثير يشير في تفسيره إلى صحيح الحديث من ضعيفه، فإن شحرور لا يورد في تفسيره ولا يدخل في جدال كل ما يثير الشك حول صحته، ولا نرى عنده أيضا منطلقات تمييزية وتفضيلية بين الرجل والمرأة.

ويجب التأكيد على أن شحرور كان يكتب في ظل وجود دول رجعية، مثل السعودية التي تعمل على بث ثقافة دينية منغلقة، وذلك عبر العديد من المؤسسات الإعلامية والتعليمية، خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة. كما أنه كتب في ظل حركات سياسية إسلامية تميل للفقه التقليدي وترسخه إعلاميا وشعبيا، إلا أن سياقه المحلي والتعليمي الخاص لا بد أن يكون ترك أثرا في فكره، وبالتالي يجب الأخذ بعين الاعتبار أنه من سوريا التي حكمها حزب البعث الاشتراكي، والتي ظلت منذ الاستقلال تقريبا تحت نظام حكم علماني، كما أنه تخرج من مؤسسات أكاديمية غربية كما ذكرت في بداية هذا المبحث، أي هو محصلة سياقه الوطني المحلي أيضا.

بالإضافة إلى ذلك، ركز شحرور في تحليله على مسائل مثل المواطنة والأمومة، أي أخذ بعين الاعتبار مسائل حديثة لم يركز عليها من سبقه من الإصلاحين، وهي مسائل أثارها في معرض رؤيته الحالية لمكانة المرأة في الإسلام، وطبيعة علاقتها بالرجل.

وانطلاقا من خصوصيته الثقافية والمعرفية، يرى شحرور أنه لا توجد مفاهيم ثابتة المعنى وأبدية، إنما تأخذ المفاهيم دلالات ومعاني جديدة، حسب المناخ الاجتماعي الذي يحيط بها، والحقل المعرفي التي توظف فيه، والمنظومة الفكرية التي تستوعبها، أي أن تجديد المفاهيم والأفكار مرتبط بتجدد الإشكاليات والمسائل النظرية.[146]

[146] محمد شحرور، *الدولة والمجتمع* (دمشق: الأهالي للنشر والتوزيع، 1994)، ص46.

ثانيا، ظهور حركة نسوية إسلامية:

في العقود الثلاثة الأولى للقرن العشرين، بدأ يظهر صوت نسوي يدعو للتعبير عن الذاتية الأنثوية وتأكيدها في إطار خطاب أصيل، محلي إسلامي، أي عن طريق الإحياء العام الاجتماعي والثقافي الديني.[147]وقد برزت في تلك الفترة كتابات تدل على تأكيد الذاتية والسياق المحلي للمرأة المسلمة، مثل كتابات ملك حنفي[148] حول الحجاب والتي عبرت من خلالها عن رفضها ربط الحجاب بمسألة التقدم.[149]

ولقد تشكلت حركة نسوية تدعو إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بما يوائم المرحلة التاريخية التي تعيش فيها. كما أن الحركة النسوية الإسلامية جاءت كرد فعل طبيعي على محاولات ترجمة التفسيرات الأبوية للنصوص الدينية إلى سياسات معاصرة من قبل بعض التيارات الدينية، مثل جماعة الإخوان المسلمين التي تبنت تصورات متناقضة حول المرأة.[150]

وتقول الباحثة في شؤون الحركة النسوية الإسلامية زيبا مير حسيني، إن ذلك دفع النساء نحو فعالية أكبر، كما ودفعت المتطلبات الاجتماعية والاقتصادية الكثير من النساء إلى الحرص على التعليم والعمل، وفتحت مجالات جديدة للفعالية والنقاش. وبذلك، انخرطت النساء في البحث عن سبل لصياغة قراءات نقدية لتفسيرات الشريعة المنحازة ضد النساء والقائمة في النصوص الفقهية.[151]

---

[147] ليلى أحمد، *المرأة والجنوسة في الاسلام*، ص189.
[148] أديبة وباحثة مصرية، ومن دعاة تحرر المرأة وانصافها في مصر أوائل القرن العشرين.
[149] المرجع السابق، ص194.
[150] المرجع السابق، ص211.
[151] حسيني وآخرون، *القوامة في التراث الإسلامي*، 59.

أعتقد أن كتابات النسويات الإسلاميات ساهمت إلى حد كبير في تسليط الضوء على قضايا ما تزال عالقة إلى اليوم، وهي قضايا في جوهرها متعلقة بتصورات الإسلام عن المرأة، بدءا من طبيعة علاقتها بالرجل، وانتهاءً بمسائل متفرعة عن ذلك مثل القوامة والحجاب والميراث وغيره.

من جانب آخر، عملت بعض النسويات الإسلاميات مثل أسماء برلاس، وأمينة ودود، ونعمت برزنجي، وزينب رضوان، على دراسة النصوص الدينية وتحليلها ومراجعتها: "من أجل إعادة صياغة منظور للنوع الاجتماعي يمتاز بالتقدمية والأصالة الثقافية، والتصدي في نفس الوقت للأحكام الفقهية التي يثور الشك حول صحتها، ولما هو سائد من تقاليد وأعراف تنسب عن جهل مقصود أو غير مقصود للدين"[152].

ويعني ذلك أننا على الأقل صرنا نسمع عن قراءات وتفسيرات نسائية لنصوص خص بها الإسلام المرأة وغيرها، تلك النصوص التي كانت حكرا على المفسرين الذكور لقرون طويلة. مثل كتابات سعاد إبراهيم صالح الملقبة بمفتية النساء، وأمينة ودود، وفاطمة المرنيسي، ونظيرة زين الدين.

وشهد القرن العشرون بروز نساء رائدات في مجالاتهن، مثل عائشة تيمور ومي زيادة في مجال الأدب، وسميرة موسى في مجال الفيزياء النووية، وزها حديد في مجال الهندسة المعمارية، وسلوى حجازي وسامية صادق في مجال الصحافة والإعلام، وغيرهن الكثير في تخصصات ومجالات أخرى.

نختم هذا الفصل بالتأكيد على أبرز ما جاء فيه، إذ أظهر المبحث الأول أن تفسير ابن كثير التمييزي ضد المرأة لم يكن مفصولا عن الخطاب السائد تجاه المرأة في القرن الثامن الهجري، بل كان موازيا للنظرة العامة تجاه المرأة آنذاك، والتي كانت تضيق على المرأة وتحدد سلوكها

[152] المعايطة، *النوع الاجتماعي وابعاد تمكين المرأة*، ص51.

في كثير من الأمور. كما أن بعض العوامل أثرت في تفسير ابن كثير، منها توجيهات الفقهاء والولاة لسلوكيات النساء، وأعتقد أن تفسير ابن كثير كان متأثرا إلى حد كبير في سياقه، وهو نتاج له ولتلك المرحلة التاريخية التي أبرزنا معالمها، وبالتالي يمكننا أن نفهم ونستوعب ولو جزئيا لماذا كان ابن كثير منحازا للرجل على حساب المرأة في مسألة القوامة.

أما المبحث الثاني فقد أظهر أن تفسير محمد شحرور، ورؤيته الاصلاحية تجاه المرأة، لم يكن معزولا عن سياقه التاريخي من ناحية وجود فكر إصلاحي تجاه المرأة. فمن العوامل التي أثرت في تفسيره، وجود تيار ديني عربي إصلاحي ما قبله، بالإضافة إلى ظهور حركة نسوية إسلامية تدعو إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بما يوائم المرحلة التاريخية التي نعيش فيها. ويمكن القول إن تفسير شحرور كان منسجما نوعا ما مع المحصلة التاريخية التي جاء فيها، وذلك على الرغم من وجود بعض الدول والتيارات الإسلامية، التي تسعى إلى إعادة إنتاج الفقه التقليدي وترسيخه عبر المؤسسات الإعلامية والتعلمية. وبالتالي، لا يمكن تجاهل سياقه المحلي والتعليمي والمعرفي الخاص، فهو انطلق من أصول معرفية حديثة، مما ساعده على وضع أصول جديدة للفقه الإسلامي، ومختلفة جذريا عن تلك التي تبثها الدول التي تثبت على الموروث الفقهي وأحكامه.

قد يكون ما توصل إليه هذا الفصل نموذجا ودليلا على تأكيد الادعاء الذي تبناه نصر حامد أبو زيد وغيره من الإصلاحين، بالقول إنه يجب رد التفاسير إلى سياقها، لأنها في الغالب نتاج لمحصلة وظروف تاريخية.

الفصل الرابع: علاقة النص التفسيري وتفاعله في البناء الاجتماعي

سيخوض هذا الفصل في العلاقة بين النص التفسيري "لابن كثير ومحمد شحرور"، وكيفية تفاعله في البناء الاجتماعي، وذلك على اعتبار أن النص التفسيري خطاب موجه لمتلقين أفراد أو مؤسسات وبنى اجتماعية وغيره. أي النظر إلى التفسيرين "تفسير ابن كثير وشحرور"، باعتبارهما خطابا موجها لمتلقين وجزءا من ممارسات اجتماعية، لها تأثيرها على ذوات المتلقين وطبيعة العلاقات فيما بينهم.

وتكمن الغاية من دراسة العلاقة بين النص التفسيري وتفاعله في البناء الاجتماعي، في فهم كيفية تعزيز المنطق التمييزي بين الرجل والمرأة في المجتمع استنادا إلى نصوص التفسير، وكيف يتم إعادة إنتاج ذات التمييز وتأكيده، حينما يتحول النص التفسيري من خطاب موجه إلى عرف اجتماعي تتحكم فيه علاقات السلطة داخل المجتمع. ويقصد بعلاقات السلطة، الجهات ذات الاختصاص في التشريع والتأويل واستنباط القوانين وسنها.

تحقيقا لذلك، ينبغي فحص الآثار والانعكاسات المترتبة على النص التفسيري "كخطاب موجه" على ثلاثة مستويات للتنظيم الاجتماعي، وهي: المستوى القانوني، والأسري، وعلى مستوى موقف بعض الفقهاء المعاصرين من آية القوامة. ومن خلال فحص الآثار الاجتماعية، سيتم توضيح الكيفية التي يصبح فيها النص التفسيري بمثابة قانون عرفي واجتماعي عبر تفاعله مع أبنية المجتمع، لاسيما القانونية.

يأتي الحديث عن المستويات السابقة في ظل وجود دولة ما بعد الاستقلال، والتي "جاءت ضمن حدود رسم معظمها بصورة عشوائية واعتباطية لتضم أطيافا مختلفة من المجموعات

البشرية".[153] ولقد اعتمدت دولة ما بعد الاستقلال على مرجعية قانونية تحدد علاقة الدولة بالمواطنين من جهة، وعلاقة المواطنين مع بعضهم البعض والتي تقوم على مساواة الجميع أمام القانون من جهة أخرى. ويرى فيصل دراج أن قيما مثل المواطنة والوحدة والحرية، كلها قيم نشأت في مجتمعنا الحديث، وما لبث أن امتزجت بنوع من الخطاب الكاذب والمبالغ فيه،[154] وذلك لأن دولة ما بعد الاستقلال استبدلت التعددية الحزبية بالحزب الحاكم الوحيد، وصار الحزب جهازا إداريا بيروقراطيا فارغ المعنى،[155] كما أن قيما مثل المواطنة والوحدة لا تنفصل عن المستوى الفكري الذي يتعامل معها.[156]

ويعود سبب اختيار المستويات الثلاثة السابقة على صعيد التنظيم الاجتماعي لما يلي: أولا، على المستوى القانوني، لأنه من المفترض أن القانون هو المسؤول عن حماية حقوق الأفراد، وتحقيق المساواة بين المواطنين "ذكورا وإناثا" في المجتمع، وسيتم التركيز على قانوني الأحوال الشخصية والعقوبات في فلسطين كنموذج. أما على مستوى الأسرة، فلأنها المكان الأول الذي يتم فيه تنشئة الأفراد "ذكورا وإناثا". بينما تم اختيار موقف بعض الفقهاء المعاصرين نظرا لدورهم في إعادة إنتاج نصوص تفسيرية تقوم على التمييز بين الرجل والمرأة "مثل تفسير ابن كثير". وفي نفس الوقت، فإن قراءة جديدة لآية القوامة قد تنفي أفضلية جنس على آخر، لذلك من المهم رصد مواقفهم.

---

[153] علي الجرباوي، "الحكم الذاتي دراسة حول المفهوم والنموذج،" مجلة المستقبل العربي 110، عدد 478 (2018): ص114.
[154] دراج، "*من النهضة إلى الحداثة المبتورة*،" ص16.
[155] المرجع السابق، ص9.
[156] المرجع السابق، ص17.

أولا، المستوى القانوني:

لنبدأ حديثنا عن احتمالية وجود تمييز ضد المرأة في القوانين المعمول بها في المجتمعات العربية والإسلامية، من افتراض أن القوانين المستنبطة من الشريعة الإسلامية، والتي صيغت في الغالب على هيئة "قوانين أحوال شخصية أو غيره من مسميات، إنما تعكس رؤية الدولة تجاه ما يجب أن يكون عليه الإسلام في المجتمع، أي ضبط المجتمع بناءً على رؤية الإسلام الناظمة لحياة الناس من رجال ونساء من منظور الدولة.[157]

وبالتالي فإن الرؤية التمييزية تجاه المرأة في القانون نابعة من رؤية الدولة ومشرعي القوانين فيها للإسلام، وليست بالضرورة رؤية الفقه السائد، وخصوصا الإصلاحي، تجاه المرأة أو الرجل أو العلاقة بينهما. وترى الباحثة أميرة سنبل، أنه من الراسخ في الأذهان أن قوانين الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية مستندة إلى الشريعة الإسلامية "القرآن والسنة"، وبالتالي فإن أية جهود ترمي إلى تغيير قوانين الأحوال الشخصية تعد هجوما أو تعديا على مبادئ الإسلام الأساسية.[158]

وتجادل أميرة سنبل ضد الافتراض القائل بأن قوانين الأحوال الشخصية قوانين إلهية بحكم أنها مستمدة من الشريعة الإسلامية، وتطرح لتحدي هذه الفرضية بعض القضايا الجدلية، ومنها أن هنالك فرقا حاسما وخلطا بين الشريعة والفقه. فالشريعة هي المجموع الكلي للقيم والمبادئ الدينية، أما الفقه فهو نتاج جهود الفقهاء على مدار قرون من الزمان، وهم ينظرون إلى الأمور كافة من رؤاهم الثقافية والاجتماعية، ووفقا لخبراتهم وتجاربهم.[159] كما أن قوانين الأحوال

---

[157] أنظر دراسة كمالا شندراكيرانا، "*مكانة المرأة المسلمة بين ماض متخيل وواقع مستجد*،" في المساواة والعدل في الأسرة المسلمة (الجيزة: promotion team، 2011)، ص230.

[158] أميرة سنبل، "*نشأة قانون الأسرة أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية*،" في المساواة والعدل في الأسرة المسلمة (الجيزة: promotion team، 2011)، ص168.

[159] المرجع السابق، ص169.

الشخصية هي نتاج الدولة الحديثة، فالقوانين الفعلية التي تواجه المسلمين اليوم هي تلفيق من الأعراف، والقواعد الفقهية، والفلسفة التي سادت في القرن التاسع عشر فيما يخص العلاقات بين الجنسين.[160]

وتعتبر قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي قديمة، إذ صدرت في العقدين الثالث والرابع من القرن الماضي، وهي مستندة بالأساس إلى قانون حقوق العائلة العثماني[161] الذي صدر عام 1917. وفي هذا الصدد تؤكد الباحثة بثينة شعبان على أنه:

"أول ما يجب إعادة دراسته في البلاد العربية قاطبة، هي قوانين الأحوال الشخصية التي ما زالت متخلفة عن قانوني العمل والتعليم الذين ضمنا للمرأة حقها الكامل كمواطنة مساوية للرجل، وذلك لأن هذه القوانين في معظم البلدان العربية اعتمدت على قانون "حقوق العائلة" العثماني أساسا لها والذي صدر عام 1917 ".[162]

ويتم تداول تفسيرات، مثل تفسير ابن كثير والطبري وغيره لأنها تتقاطع مع مصالح ورؤى فئات اجتماعية وسياسية معينة. وذلك مرة أخرى، عدا عن كونها تفسيرات تم اثبات عدم صحتها، لا سيما في ما يخص طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في مسائل مثل القوامة. وتقول في ذلك الباحثة كمالا شاندراكيرانا:

"تعتمد الحكومات في العديد من البلدان الإسلامية تفسيرات للإسلام تقوض من حقوق النساء، وتقلل من قيمة إسهاماتهن الفعلية في الأسرة والمجتمع ككل، فتقنن قوانين الأسرة

---

[160] المرجع السابق، ص169.

[161] يتناول هذا القانون مسائل متعلقة بالأسرة مثل الزواج والطلاق والميراث وغيره، ويسمي نفسه في مادته الأول قانون حقوق العائلة.

[162] شعبان، *المرأة العربي في القرن العشرين*، ص90.

مسألة ترؤس الزوج للأسرة، وتتطلب في أغلب الأحوال طاعة النساء لأزواجهن مثلما هو الحال في العديد من دول الشرق الأوسط".[163]

إن أقسى مظاهر التمييز ضد المرأة هي التي تدعمها وتثبت جذورها قوة القانون. على سبيل المثال، عند النظر إلى المادة الخامسة من قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني والتي حددت شروط أهلية الزواج، فإنها "تشترط في أهلية الزواج أن يكون الخاطب والمخطوبة عاقلين، وأن يتم الخاطب السنة[164] السادسة عشرة وأن تتم المخطوبة الخامسة عشرة[165]. ولا يمكن اعتبار هذا السن هو الشرط في أهلية الزواج من منظور إسلامي، كما أنه لا يوجد أي نص في القرآن أو السنة يدلل على أن أهلية الزواج متمثلة بالسن المذكور، وبالتالي فإن سن الزواج الذي تم تحديده للذكر والأنثى جاء حسب رؤية واضعي قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، والذي هو بالأساس مستنسخ عن قانون الأحوال الشخصية الأردني.

ورغم أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع في فلسطين[166]، لا يمكن الادعاء بأن قانون الأحوال الشخصية مستنبط من تعاليم وأحكام الفقه السائد للإسلام، والإصلاحي على وجه التحديد، لأنه إلى الآن يتم التغاضي عن فكرة كون المجتمعات الاسلامية تتبنى تفسيرات للنصوص الدينية على اعتبار أنها تمثل الإسلام، ولا يتم النظر إليها على أنها تفسيرات تمثل رؤى واجتهادات مفسرين لمجتمعاتهم في عصور عفا عليها الزمن.

وفي معرض الحديث عن التناقضات القانونية التي نشأت في ما يخص طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، ترى الباحثة زيبا حسيني أن الصياغة الفقهية لمفهوم "القوامة" قدمت المبرر لظهور أمثلة أخرى من التناقضات القانونية، مثل الطلاق من طرف واحد، وحصول النساء

---

[163] شاندراكيرانا، "*مكانة المرأة*،" ص230.

[164] حسب المادة 185 من قانون الأحوال الشخصية فإن المراد بالسنة حسب هذا القانون هي السنة القمرية الهجرية.

[165] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، المادة ص5.

[166] أنظر المادة رقم 4 في القانون الأساسي الفلسطيني.

على نصيب أقل في الميراث، والحكم بعدم صلاحية النساء لشغل مناصب قاضيات أو قيادات سياسية.[167] وخير مثال على هذه الصياغة الفقهية، ما قدمه نموذج هذه الدراسة "ابن كثير" في تفسيره للآية 34 من سورة النساء، حينما ربط بين فلاح القوم وقيادة المرأة، حيث اعتبر أن فلاح القوم مشروط بعدم توكيل ولاية الأمر للمرأة، أو توليها لمناصب القضاء أو غيره من المناصب القيادية.

ولم يعد الأمر يقتصر على مواجهة كتب تفسير موروثة تميز بين المرأة والرجل لصالح الأخير، بل صارت هذه الكتب مدعومة بقوة القانون[168]، وإن لم تأخذ بعض التحيزات ضد المرأة في نصوص التراث الفقهي مكانا لها في القوانين المعمول فيها، إلا أنها لا بد أن تكون أثرت في جوهر المنظومة القانونية. على سبيل المثال، حين النظر إلى واحد من أهم كتب التفسير التي مازالت تلقى رواجا حتى يومنا هذا، وهو كتاب "تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، فإنه ينظر إلى الرجل على اعتبار أنه أفضل من المرأة، وله الفضل عليها، وهو خير منها في نفسه، ولقد شق هذا الافتراض المنحاز "نظريا وعمليا" طريقه في الثقافة العربية والإسلامية عبر إعادة انتاجه من قبل المفسرين وذوي الاختصاص في اصدار الفتاوى والأحكام المتعلقة في المرأة. وقد يعزز الافتراض بالتفضيل الفطري للرجل على المرأة حينما يتقاطع مع بعض الصور النمطية المتناقلة تجاه المرأة:

> " إذا حدث اتساق بين ما هو موروث وما هو مكتسب أكتسب الموروث قوة كبرى تدفعه للاستمرار. فإذا كانت الصورة الذهنية عن المرأة هي الضعف البدني وقلة العقل ونقص الحكمة، فإنها ستكون الأقرب إلى فروض يجري التحقق من صدقها من خلال مقارنتها

---

[167] حسيني وآخرون، *القوامة في التراث الإسلامي*، ص44.

[168] تجادل ليلى أحمد أن أسلمة قانون العقوبات على سبيل المثال، خاصة القوانين المتعلقة بالزنا والاغتصاب، ترك نتائج محبطة بالنسبة للنساء، فقد تطلب تنفيذ حكم على شخص بالاغتصاب أو الزنا وجود أربعة شهود ذكور مسلمين بالغين بينما تم الغاء شهادة النساء في كليهما. أنظر ليلى أحمد، المرأة والجنوسة، ص252.

بالخبرات الحياتية وما تنقله مؤسسات التنشئة، التي تكذب هذه الصور الذهنية أو تدعمها".[169]

ليس هذا وحسب، فقد تلعب الأحاديث والآيات التي يتم الاستشهاد بها في الكثير من المواقف الحياتية دورا في ترسيخ الصور النمطية تجاه المرأة في المجتمع حين يتم نزعها عن سياقها، مثل الآية رقم 36 من سورة آل عمران، "وليس الذكر كالأنثى"، بحيث يتم سلخ الآية عن معناها في سياقها، واسقاطها على مواقف يكون الغرض منها التأكيد على تفوق الرجل على المرأة.

كمثال على ما تقدم، سأناقش بعض البنود في قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات الفلسطيني، والتي أعتقد أنها أسست لتمييز تجاه المرأة من جهة؛ ومن جهة أخرى، أعتقد أيضا أن لها جذورا ممتدة في الخطاب الديني بشقه التفسيري الذي كان ومازال متحيزا ضد المرأة، وعلى وجه التحديد أقصد هنا تفسير ابن كثير.

في قانون العقوبات الفلسطيني، تظهر المادة رقم 304 أن:" كل من خدع بكرا تجاوزت الخامسة عشرة من عمرها بوعد الزواج ففض بكارتها عوقب – إذا كان فعله لا يستوجب عقوبة أشد –بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة.. والأدلة التي تقبل وتكون حجة على المتهم في الخداع بوعد الزواج هي اعتراف المتهم لدى قاضي التحقيق أو في المحكمة أو وجود مكاتب أو أوراق أخرى مكتوبة".[170] ويعني ذلك أن كل ذكر خدع أنثى تجاوزت الخامسة عشرة من عمرها، واعتدى عليها جنسيا "ففض بكارتها" بداعي الزواج منها، لا يكون لها حجة على المعتدي إلا إذا أقر بفعلته واعترف. ونفهم من ذلك أن حجتها أمام القانون ليس لها قيمة إلا إذا اعترف

[169] المعايطة، *النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة*، ص65.
[170] قانون العقوبات الفلسطيني، المادة 304.

المعتدي بجريمته، علما أن الطفل أمام القانون "قانون الطفل الفلسطيني"[171] هو كل من لم يبلغ سن الثامنة عشرة.

وتعرف المادة رقم 292 الاغتصاب:" من واقع بالإكراه أنثى (غير زوجته) يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة خمس سنوات على الأقل"[172]. ويعني ذلك أن القانون يستثني الاعتداء الجنسي أو الاغتصاب الذي قد تتعرض له الزوجة من قبل زوجها في هذه المادة.

كما تنص المادة رقم 286 –والتي تخوض في مسألة سفاح القربى–على أن:" يلاحق السفاح الموصوف في المادة السابقة بناء على شكوى قريب أو صهر أحد المجرمين حتى الدرجة الرابعة"[173]. وبالتالي، يحق لذكور العائلة حتى الدرجة الرابعة رفع دعوى سفاح القربى، أو تقديم شكوى للجهات المختصة، ويستثنى من هذا الحق إناث العائلة دون وجود مبرر قانوني في المواد المتعلقة في سفاح القربى.

أما في قانون الأحوال الشخصية، أول ما يجب النظر إليه المادتين (20 و37)[174]، نظرا لتقاطعهما مع ما ورد في التراث الفقهي في ما يخص مسألة القوامة، إذ تشترط المادة 20 في لزوم الزواج أن يكون الزوج قادرا على النفقة على زوجته، بينما في المقابل على الزوجة الطاعة حسب ما توضح المادة 37. ويتقاطع ذلك مع تفسير ابن كثير للقوامة والذي يرى أن قوامة الرجل تقتضي أن ينفق عليه مقابل حصوله على طاعتها، وأن نفقته عليها تسقط إذا ما رفضت الزوجة طاعة زوجها.

---

[171] تشير المادة الأولى من قانون الطفل الفلسطيني إلى أن الطفل هو كل من لم يتم الثامنة عشرة من عمره

[172] قانون العقوبات الفلسطيني المادة رقم 292.

[173] قانون العقوبات الفلسطيني المادة رقم 286.

[174] حسب المادة 20 من قانون الأحوال الشخصية، يشترط في لزوم الزواج أن يكون قادرا على المهر المعجل والنفقة على الزوجة. وحسب المادة 37، على الزوجة بعد قبض مهرها الطاعة والإقامة في مسكن زوجها الشرعي.. وإذا امتنعت عن الطاعة يسقط حقها في النفقة.

وتذكر المادة (132) المختصة في التفريق بين الزوجين نتيجة لنزاع أو شقاق أنه:" إذا كان طلب التفريق من الزوجة وأثبتت اضرار الزوج بها بذل القاضي جهده في الإصلاح بينهما فإذا لم يكن الإصلاح أنذر الزوج بأن يصلح حاله وأجل الدعوى مدة لا تقل عن شهر فإذا لم يتم الإصلاح أحال الأمر إلى حكمين"[175]. إما إذا كانت الدعوى من قبل الزوج و"أثبت وجود النزاع والشقاق بذل القاضي جهده في الإصلاح بينهما فإذا لم يكن الإصلاح أجل القاضي دعواه مدة لا تقل عن شهر أملا بالمصالحة وبعد انتهاء الأجل إذا أصر على دعواه ولم يتم الصلح أحال القاضي الأمر إلى حكمين"[176]. وتأتي المادة السابقة مع المادة [177](102) المختصتان في مسألة المخالعة للتأكيد على أن الطلاق فيه حرية ومساحة للرجل أكثر من المرأة، مما يعني تقليص إرادتها بين إجراءات طويلة عند القضاء والمحكمين وبين الانتظار والمكوث إما في بيت الزوج أو عند الأهل طوال هذه الإجراءات. عكس الرجل، الذي "يشترط لصحة المخالعة أن يكون أهلا لإيقاع الطلاق والمرأة محلا له"[178].

وبخصوص مسألة الحضانة، توضح المادة رقم 155 أنه:" يشترط في الحاضنة أن تكون بالغة عاقلة أمينة لا يضيع الولد عندها لانشغالها عنه قادرة على تربيته وصيانته وألا تكون مرتدة ولا متزوجة بغير محرم للصغير وأن لا تمسكه في بيت مبغضيه"[179]. وتستثني هذه المادة ذات الشرط على الرجل الحاضن، أي حضانته قد لا يكون مانع فيها إذا تزوج عكس المرأة.

ومما لا شك فيه أن جميع المواد التي تطرقت إليها، وهي على سبيل المثال لا الحصر، تنطلق من أرضية تميز الرجل عن المرأة وتفضله عليها في بعض القضايا مثل مسألة الحضانة،

---

[175] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، المادة 132.

[176] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، المادة 132.

[177] تشترط هذه المادة لصحة المخالعة أن يكون الزوج أهلا لإيقاع الطلاق والمرأة محلا له، كما أن المرأة التي لم تبلغ سن الرشد إذا اختلعت لا تلتزم ببدل الخلع إلا بموافقة ولي المال. أنظر قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، المادة رقم 102.

[178] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، المادة 102.

[179] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، المادة 155.

والطلاق وغيره مما ذكرت سابقا؛ وهي في اعتقادي لا تختلف كثيرا وربما تكون امتدادا للرؤية التمييزية تجاه المرأة في تفسير ابن كثير على وجه التحديد، حينما أول القوامة لتصبح تقتضي أن الرجل أفضل من المرأة، وأنه خير منها، وله الفضل عليها والإفضال.

كما أن المواد السابقة من الناحية الفقهية لا تنصب جميعها في موضوع القوامة، فمثلا مسألة موافقة ولي الأمر كمتطلب لإتمام عقد الزواج مرتبطة بالولاية في النكاح، أما موضوع الاغتصاب الزوجي فهو مرتبط من الناحية الفقهية بشروط عقد النكاح، بينما المخالعة في الفقه مرتبطة في مسألة التفريق بين الزوجين. أما موضوع أن الرجل عليه الإنفاق والزوجة عليها الطاعة فهو مرتبط بشكل رئيسي في مسألة القوامة.

إلا أن المبرر لربط المواد السابقة في مسألة القوامة، نابع من كونها المنطلق الرئيسي الذي مهد للتفضيل الفطري بين الرجل والمرأة، أي إنني أعتقد أن التفضيل الفطري للرجل في مسألة القوامة لا بد أن يكون انعكس في مواضع أخرى، مثل مسألة الولاية والحضانة وغيرها، وقد أظهرت المواد القانونية التي تم التعقيب عليها الانحياز الواضح للرجل على حساب المرأة.

وفي ختام هذا الجانب، يؤكد الباحث على أن شحرور لا ينظر للقوانين على اعتبار أنها ثابتة لا تتغير، فالقانون بالنسبة له مجموعة من التشريعات التي تنظم الممارسات اليومية لمؤسسات الدولة، وللناس، ولعلاقة الأفراد بعضهم ببعض، وبالتالي من الممكن تطويره والاجتهاد فيه بما يتلاءم مع تطور احتياجات الناس.[180]

كما أنه لا يرى أن الإسلام يتعارض مع إقامة دولة مدنية، تتأسس على نظام من العلاقات يقوم على الحرية والعدل في الواجبات والحقوق، ويتساوى جميع أفرادها أمام القانون، بحيث

[180] محمد شحرور، *الدولة والمجتمع*، ص200.

يصبح تعريف الفرد في الدولة المدنية قانوني اجتماعي فيسمى مواطنا.[181] أي أن المواطنة لا يمكن أن تتحقق في معزل عن وجود قانون يلبي احتياجات الناس المتغيرة، ويتلاءم مع متطلبات عيشهم التي قد تطور مع التقدم. وقد يفهم تركيز شحرور على قيم مثل المساواة والمواطنة، لأنه يرى أن أفضل ما يحكم المجتمع هي "الديمقراطية الليبرالية".

وبالعودة إلى قوانين الأحوال الشخصية، ولأنها وضعت تركيبا للأسرة قوامه الأب المعترف به، والمسؤول الرسمي عن الأسرة، وصلاحياته محددة ومحمية قانونيا بسلطات الدولة.[182] أصبح من المهم الخوض في المستوي الأسري، والوقوف على الأدوار التي يلعبها كل من الأب والأم تجاه عملية تنشئة الأفراد ذكورا وإناثا.

ثانيا، المستوى الأسري:

سيخوض هذا المبحث في الدور الذي تلعبه الأسرة في عملية تنشئة الأفراد، وذلك على اعتبار أنها أحد أشكال التنظيم الاجتماعي، وتكمن أهميتها في كونها المكان الأول الذي يعمل إما على تأسيس مفاهيم المساواة والإحسان أو نفيهما عند أفراد الأسرة الناشئين. كما أن الرابط بين الأسرة كمؤسسة اجتماعية وبين القوامة يتمثل في كون قوانين الأحوال الشخصية تنظم تكوين الأسرة، فقد تبين في المبحث السابق كيف يتقاطع قانون الأحوال الشخصية مع مسألة الإعالة والتي هي أبرز ركائز القوامة في المنظور الكلاسيكي، حيث أن الرجل هو المعيل.

---

[181] المواطنة ما هي؟، محمد شحرور، تاريخ الاسترجاع 1-5-2019، https://shahrour.org/?p=3986.

[182] أميرة سنبل، *"نشأة قانون الأسرة،"* ص170.

إن مؤسسة الأسرة[183] هي المكان الأول الذي قد يكون حاضنة خصبة لثقافة وجوهر القانون وما يفضي إليه، أو قد تكون على العكس. وينبع هذا الاعتقاد من كون الأسرة المؤسسة الأولى التي تعمل على تنشئة الأفراد ذكورا وإناثا، وهي المسؤولة إلى حد كبير عن تعزيز وتشريب مفاهيم المساواة بين الجنسين أو نفيها، "فالأسرة هي الركن الرئيس في بناء المجتمع وهي اللبنة الأولى، وفي ظلالها ينشأ الأفراد وتتكون شخصيتهم"[184].

" وتعد الأسرة أول مؤسسة تنشئة تقابلها المرأة في دورة حياتها، فهي التي تحولها من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي محمل بالقيم والمفاهيم والمعتقدات التي تبثها فيها الأسرة. ولا يخفى تأثير مؤسسة التنشئة الأولى على الإطلاق".[185]

ورغم غياب كلمة الأسرة في القرآن والسنة، إلا أن الباحثة رولا الحيت ترى أن مضمونها كان موجودا في القرآن والسنة، وترى أيضا أن عدم ورود كلمة "الأسرة" في استعمالات الفقهاء لا يعني عدم وجود واقعها وأحكامها.[186] وبالنسبة لها، فإنه من المتعارف عليه الآن إطلاق لفظ الأسرة على الرجل ومن يعولهم من زوجه وأصوله وفروعه، وهذا المعنى عبر عنه الفقهاء قديما بألفاظ مثل الأهل والعيال.[187] إذاً، يمكن القول إن الأسرة في كتابات الفقهاء قديما كان يتم التعبير عنها ضمنا بالرجل ومن يعولهم، على اعتبار أن الرجل هو الأساس الذي تقوم عليه بالنسبة لهم، أي وضع الرجل بموقع الفاعل "المعيل" وباقي أفراد الأسرة "الزوجة والأصول والفروع" بموقع المفعول به "المعال".

---

[183] إن النموذج الإسلامي للأسرة يعرضها على أنها وحدة أساسية من وحدات الإعمار الكوني، وبناء أساسيا من أبينة المجتمع الإسلامي، وهي مؤسسة طبيعية تحكمها قيم العفو والتقوى والفضل. أنظر رائد عكاشة ومنذر زيتون، *الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة* (عمان: دار الفتح، 2015)، ص26.

[184] المرجع السابق، ص27.

[185] المعايطة، *النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة*، ص88.

[186] تجادل أميرة سنبل أيضا أن الأسرة كوحدة اجتماعية كانت موجودة ما قبل القرن التاسع عشر، ولكن ما نشأ كظاهرة جديدة هو الأسرة النووية التي يعرفها القانون بالأسرة. أميرة سنبل، *" نشأة قانون الأسرة،"* ص170.

[187] عكاشة وزيتون، *الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة*، ص26.

ومن ناحية، لا يمكن النظر إلى الأسر المسلمة على أنها وحدة متماثلة في كل المجتمعات العربية والإسلامية، فكل مجتمع حتى وإن كان مسلما أو عربيا له خصوصيته من الناحية الاقتصادية مثلا، وكذلك الأمر بالنسبة للأسرة، وهذا ينطبق على المكانة الاجتماعية والسياسية والثقافية بالنسبة للأسر فهي بالنهاية متمايزة.

ومن ناحية أخرى، ورغم الخصوصية التي تحظى بها الأسر في كل مجتمع إسلامي، إلا أن دلالة التعبير عن "الأسرة" عند الفقهاء قديما كانت ثابتة ومتمثلة "بالرجل ومن يعيلهم"، وقد فصلوا أحكام الأسرة وكل ما يتعلق بها في أبواب النكاح والمهر والنفقات والطلاق والخلع، والنسب والحضانة والرضاع، والوصية والميراث ونحوها[188].

والمراد قوله في الجانب السابق إن التعريف الضمني للأسرة حسب الفقهاء قد لا يتلاءم مع ما هو حاصل الآن في المجتمعات الإسلامية، فقد تشترك المرأة في إعالة باقي أفراد الأسرة، وفي حالات قد تكون هي المعيلة للرجل وأصوله وفروعه، أو صاحبة النصيب الأكبر من الإعالة:

> "وفي غضون محاولة تزويد أسرهن بما يحتجن إليه من دخل وريادة، كفلت النساء المسلمات لأنفسهن دورا هاما في الاقتصاد، وتعدت مشاركاتهن بعد جهد متواصل لتنطلق إلى الاقتصاد العالمي".[189]

ومع تزايد مشاركة النساء المسلمات في النشاط الاقتصادي، إلا أن أدوارهن تجاه اتخاذ القرارات داخل الأسرة، وتنشئة الأطفال وغيره، مازالت تواجه إقصاء في ظل نصوص فقهية وقانونية "مثل قانون الأحوال الشخصية" تقوم على افتراض أن الرجل هو المعيل الوحيد للأسرة، إذ إن:" تبعات إقصاء النساء من القرارات المتعلقة بأسرهن قد تكون شديدة على الأطفال، ففي الأسر التي تكون النساء فيها صانعات قرار، نجد نسبة الموارد المخصصة للأطفال أكبر بكثير عن

---

[188] المرجع السابق، ص27.
[189] شاندراكيرانا، "*مكانة المرأة*،" ص228.

تلك الأسر التي يقل فيها دور المرأة تأثيرا، وذلك لأن النساء مقارنة بالرجال يولين اهتماما أكبر للأهداف المتعلقة بصالح الأسرة، ويملن إلى استخدام نفوذهن والموارد التي يتحكمن فيها لتعزيز احتياجات الأطفال بشكل خاص والأسرة بشكل عام"[190].

وإلى جانب دور الأم، يلعب الأب دورا محوريا في تنشئة شخصية أفراد أسرته سواء كانوا ذكورا أم إناثا، ويؤكد على ذلك الباحث معتز عبد الفتاح بالقول: " ويلعب الأب تحديدا دورا مهما في ترسيخ الشخصية المستقلة للفتاة أو في وأدها. فكلما كانت شخصية الأب متسامحة وداعمة لحقوق الفتاة، خرجت الفتاة أكثر ثقة في نفسها، وأكثر استعدادا لاتخاذ القرارات وتحمل مسؤولياتها، عكس الفتيات اللاتي كن ضحايا آباء متسلطين، حيث تكون النتيجة فتيات فاقدات الثقة بالنفس، وفاقدات القدرة على اتخاذ القرار، وأكثر استعدادا لإعادة إنتاج نمط المرأة المستلبة".[191] ولا يعني ما تقدم بأي حال من الأحوال أن دور الأم يقل شأنا عن دور الأب من ناحية تأثيرهما على تنشئة وشخصية أفراد الأسرة، فهي قد تكون متسلطة وتعيد إنتاج التسلط في أبنائها، وقد تكون متسامحة وينعكس ذلك في شخصية أبنائها.

وفي معرض الحديث عن أدوار الأب والأم تجاه تنشئة الأبناء في الإسلام، يجب القول إنه من الركائز التي يقوم عليها الدين الإسلامي، وحدة الأصل وتساوي الجنسين في المرتبة الإنسانية. ولهذا، فالإسلام كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس ومن حيث الأصل الذي تفرع عنه الإنسان.[192] وتنطلق النسوية فريدة بناني من الآية رقم 11 من سورة فاطر: "والله خلقكم من تراب، ثم من نطفة، ثم جعلكم أزواجا"، لإثبات أن القرآن أعلن بشكل شامل أن الرجل والمرأة متساويان في القوة البدنية والإدراك العقلي، أي متساويان من حيث التركيب

---

[190] المرجع السابق، ص228.

[191] المرجع السابق، ص90.

[192] فريدة بناني وزينب معادي، *دليل تكريم النساء في النصوص المقدسة* (بيروت: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004)، ص21.

البيولوجي والتكوين السيكولوجي، وبالتالي يتضح أن المرأة إنسان كامل الإنسانية، إنسان ذو شخصية ذاتية وكيان مستقل لا تابع.[193]

أعتقد أنه من الضروري الإشارة إلى بعض الأمور عند الحديث عن علاقة الرجل بالمرأة داخل الأسرة من منظور النصوص القرآنية، إذ ترى بناني أن الحديث عن القرار في الأسرة انطلاقا من النصوص القرآنية لابد أن ينطلق من مجموعة احتياطات منهجية منها:

أولا: النصوص الفقهية كانت تتعامل مع واقع يتضمن مؤسسات كانت تتعامل مع المرأة ككائن من الدرجة الثانية، تورث كما يورث المتاع وبالتالي لا تتمتع بنفس حق الرجل في القرار".[194]

وقد أظهر الفصل الثاني من هذه الدراسة، أن التفسير الذي قدمه ابن كثير للقوامة، كان ينظر إلى المرأة كتابع للرجل، ويضعها في درجة ومرتبة أقل من الرجل، واتضح ذلك بشكل واضح في تفسير ابن كثير لآية القوامة "الآية 34 من سورة النساء"، حيث جعل الرجل أفضل من المرأة في الخلق، وفي نفسه.

بينما كان نموذج التفسير الحداثي الذي قدمه شحرور، والذي جاء في بنى وواقع اجتماعي مختلف عن ابن كثير، انطلق من الإحسان كأساس للعلاقة بين الرجل والمرأة، ولم يفضل منهم أحدا على الآخر، ونفى أن يكون لأحدهم فضل على الآخر، ونفى أيضا أن يكون لأحدهم تمايز عن الآخر، سواء بالخلق، والدرجة، أو المرتبة، والمكانة الاجتماعية.

ونستنتج من ذلك، أن بعض نصوص التراث الفقهي قد جعلت المرأة في درجة أقل من الرجل، وبالتالي عند الحديث عن العلاقة بين الرجل والمرأة وأدوارهما داخل الأسرة، ستكون السلطة في يد الرجل. ويمكن القول، إن الإسلام لم يقسم مهام الأسرة بين الرجل والمرأة لصالح أحد على

---

[193] المرجع السابق، ص21.
[194] المرجع السابق، ص22.

الآخر، وإنما وضع الأساس لهذه العلاقة، وترك أمر الاجتهاد لواقع كل زمان ومكان، وهذا ما توضح جانبا منه النقطة التالية.

ثانيا: "هناك خصائص تشريعية ميزت النص القرآني في توجيهه لعملية التغيير مثل التدرج في التشريع ومسايرة واقع الحياة اليومية والانتقال من الأصول إلى الفروع. وانطلاقا من خاصية التدرج في الأحكام، نجد أن النص القرآني لم يفصل كثيرا في ما يتعلق بالعلاقة بين المرأة والرجل داخل مؤسسة الأسرة، وإنما وضع الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه هذه العلاقة وتركت الفروع لاجتهاد العلماء من المسلمين. إلا أن الأعراف التي كان من المفترض تجاوزها، عادت والتصقت بالشريعة من خلال اجتهاد الفقهاء الذي لم يسلم من الذاتية.[195]

أعتقد أن السبب وراء عدم تجاوز هذه الأعراف مرتبط باستمرارية إعادة إنتاج النصوص التفسيرية التي تميز الرجل عن المرأة، مثل تفسير ابن كثير وغيره من التفاسير الفقهية القديمة. وبالتالي، فإن اجتهادات علماء الدين وتفسيراتهم التي تمثل الشريعة الإسلامية صارت تتخذ مكانا لها على اعتبار أنها رؤية القرآن لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الرجل والمرأة، سواء داخل الأسرة أو خارجها.

وتكمن خطورة الخلط بين رأي مجتهد ومفسر وبين رؤية القرآن لأساس العلاقة بين الرجل والمرأة في تبرير بعض الظواهر الاجتماعية التي تمس مكانة المرأة، مثل الحرمان من بعض الحقوق، واختزال دورها في واجبات محددة مسبقا، ومن أخطر هذه الظواهر العنف الأسري، ضد الزوجة على وجه التحديد.

ولا بد من الحديث هنا عن تحليل شحرور الخاص للأسرة ولتشكلها. بالنسبة له، كانت أسرة الأمومة "الأم ربة الأسرة" هي النواة الأولى في المجتمع، ومع التقدم وظهور مفهوم الملكية،

---

[195] بناني ومعادي، *دليل تكريم النساء في النصوص المقدسة*، ص22،23.

أصبحت هنالك حاجة للدفاع عن مجال الأسرة، وهنا برز الدور الحاسم للرجل في رئاسة الأسرة، فالحاجة الغريزية للطعام والمأوى، والجهد في الحصول عليهما والدفاع عنهما، جعل من الرجل رئيسا لأنه الأقوى، فظهر مفهوم رب الأسرة، وكان مرتبطا بالرجل كونه الأقوى بدنيا.[196] ومع التطور التقني والتكنولوجي، وظهور كيانات حديثة مسؤولة عن حماية حقوق الأفراد وممتلكاتهم، لم تعد القوة البدنية متطلبا رئيسيا للدفاع عن الأسرة وحمايتها. وبالتالي، أعتقد أن استمرارية الرجل كرب للأسرة، رغم التحولات الاجتماعية والتقنية الحاصلة، ورغم خروج المرأة للعمل، ومساهمتها في إعالة الأسرة، مرتبطة مرة أخرى بمحاولة بعض الفقهاء الإبقاء على الأدوار المحددة سلفا للرجل كرب أسرة ومعيل، وللمرأة كمعالة ومسؤولة عن رعاية أفراد الأسرة والعناية بهم.

إذ يساهم بعض الفقهاء المعاصرين "كما سيوضح القسم الأخير من هذا الفصل"، عبر إعادة إنتاجهم لنصوص تفسيرية تميز الرجل عن المرأة ولصالحه، يساهم ذلك في تعزيز الأدوار المحددة سلفا للرجل والمرأة داخل الأسرة، وذلك في الوقت الذي يؤكد فيه النص القانوني على بعض الانحيازات لصالح الرجل داخل نطاق الأسرة، خصوصا في مسألة الإعالة التي تمنح الرجل حرية واسعة في التحكم بالقرارات على صعيد الأسرة، بحيث يتم تعزيز سلطته ويتم تدعيم ذلك بنصوص من التراث التفسيري التي ترى أن قوامة الرجل على المرأة تقتضي أن يكون الرجل هو المعيل لا غيره.

وفي الوقت ذاته، يتم التقليل من شأن المرأة، وجعلها تابعة للرجل. وتصبح هذه التفسيرات والتأويلات لآيات تناولت طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، مثل آية القوامة "الآية 34 من سورة النساء"، تصبح ممثلةً للشريعة الإسلامية، وبالتالي فإن أي تعارض معها من قبل قوانين

[196] محمد شحرور، *الدولة والمجتمع*، ص49.

وضعية أو محاولات إصلاحية سيواجه صعوبة. وبناء على ذلك، بات من المهم لهذه الدراسة رصد الموقف من آية القوامة حسب رؤية بعض الفقهاء وأصحاب الاختصاص في العصر الحالي.

ثالثا، المستوى الموقفي، موقف بعض الفقهاء من آية القوامة:

إن أهمية الحديث عن الموقف من آية القوامة والمعنى الذي تقتضيه في العصر الحالي لا تقتصر على معرفة المعنى المستفاد منها، وإنما تنبع من الحاجة لمعرفة كيف يؤثر الخطاب الديني بشقه التفسيري في وضع المرأة في المجتمعات العربية. فهل يقوم الموقف الحالي من آية القوامة بتعزيز التمييز ضد المرأة وزيادة الهوة بينها وبين الرجل، أم أن مساهمات الفقهاء وأهل الاختصاص تقف حائلا أمام اضطهاد المرأة وما يترتب على ذلك من ظواهر مثل العنف الأسري والاعتداء الجنسي وغيره.

إن الكثير من الفقهاء والمشايخ في عصرنا الحالي يحظون بعدد ضخم من المتابعين، سواء على البرامج المتلفزة أو قنوات اليوتيوب أو غيرها من وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة. وأعتقد أن الرسائل التي يبثونها في عقول متابعيهم حول المرأة أو مكانتها في الإسلام، لا بد أن تكون شكلت تصورات خاصة لديهم تجاه المرأة، أو على الأقل تركت أثرا في وعيهم وبالتالي سلوكهم تجاه المرأة. لذلك كان من الضروري رصد مواقف بعض الفقهاء والمشايخ الذين يحظون بشعبية في مجتمعاتهم، أي رصد مواقفهم تجاه العلاقة بين الرجل والمرأة بشكل عام، وآية القوامة بشكل خاص.

تحقيقا لذلك، تم رصد مواقف أربعة فقهاء من آية القوامة، واختيارهم يرتبط بأسباب متعلقة بتوجه الدراسة. ومن هذه الأسباب: أولا، شح الدراسات التي تناولت موقف الفقهاء المعاصرين

من القوامة، خصوصا الذين يحظون بمراكز دينية لها وزنها في المجتمع. ثانيا، محاولة الإجابة على التساؤلات التالية، هل الفقهاء ذوو العلاقة في إصدار الاحكام الفقهية والتشريعية يعيدون إنتاج المعنى الكلاسيكي للقوامة؟ أم أن مواقفهم تجاه القوامة صارت أكثر إنصافا للمرأة، أو على الأقل أصبحت ملائمة وتتماشى مع متطلبات المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة؟ ثالثا، مقاربة موقف الفقهاء المعاصرين مع الموقف الكلاسيكي، وذلك لغرض فحص إذا ما كان لعامل البعدين الزماني والمكاني تأثير على إنتاج معنى القوامة، أي الفحص عما إذا كان الفقهاء يتعاملون مع النص التفسيري على اعتبار أنه معطى ثابت وبالتالي يصلح لكل زمان ومكان.

بالإضافة لما سبق، إن الفقهاء الذين تم رصد مواقفهم لهم علاقة بإصدار الأحكام الفقهية والتشريعية ذات الصلة بالمرأة وطبيعة علاقتها مع الرجل، ومنهم من له علاقة بتدريس الفقه والإفتاء، وإرشاد الناس وتثقيفهم بقضايا المرأة حسب الفقه والشريعة الإسلامية. وهم: أحمد الطيب وهو شيخ الأزهر ورئيس مجلس حكماء المسلمين؛ ويوسف القرضاوي وهو مفكر إسلامي ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين سابقا؛ وعدنان إبراهيم وهو مفكر إسلامي ومن أبرز الخطباء المسلمين في أوروبا، وفتحي الصافي وهو مفكر إسلامي ومدرس في العلوم الشرعية والفقهية في سوريا.

أولا، الشيخ أحمد الطيب: يرى الطيب أن قوامة الرجل على المرأة حق أعطاه الله للرجل بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]. والمراد بالقوامة: هو القيام على أمر النساء بالحماية والرعاية وتلبية مطالب الحياة، وليس معناها القهر والاستبداد بالرأي، فهي لا تزيد عن أن للرجل بحكم أعبائه

الأساسية ومسؤولياته وبحكم تفرغه للسعي على أسرته والدفاع عنها والإنفاق عليها أن تكون له الكلمة الأخيرة بعد مشورة أهل بيته في ما يحقق المصلحة له ولأسرته، فهي بذلك تكليف لا تشريف، وضابطها التعامل في نطاق الأسرة بما يحقق السعادة لها في حدود شرع الله.[197]

ثانيا، يوسف القرضاوي: بالنسبة للقرضاوي فإن القوامة تعني مسؤولية، وهي منوطة بالرجل، لأن المرأة لا تستطيع تحمل هذه المسؤولية، لأنها تتطلب صبرا وإرادة وعقلانية أقوى. ويتبع ذلك بالقول إن الله سبحانه وتعالى جعل المرأة مجهزة بجهاز عاطفي أقوى من الرجل، أي أن الناحية العاطفية في المرأة أقوى، لأن الله خصها بهذا لتكون قادرة على أعباء ومتاعب الأمومة. أما الرجل فقد فضله الله في النظر للعواقب والتبصر في الأمور، وهو الذي كلف بالنفقة على تأسيس الأسرة.[198]

ثالثا، عدنان إبراهيم: ينطلق الدكتور عدنان إبراهيم في تفسيره للقوامة من رؤية الأمام الرازي، وبالنسبة له الرجال قوامون على النساء، قوامة تدبير واستصلاح، وقام على الشيء بمعنى قيام تدبير واعتناء وإصلاح لها، فالرجل معصوب بجبينه ومطلوب منه أن يقوم بشأن زوجته، أن يطعمها ويكسوها ويحافظ عليها، وأن يدافع عنها وهذا معنى القوامة بالنسبة له. وهو ينفي أن يكون الرجل أفضل من المرأة بالفطرة، وأعتبر أن الرجل هو المسؤول عن النفقة على زوجته وأطفاله، ونفى أيضا أن تكون المرأة مطالبة بالنفقة، أما في حال كانت المرأة لديها القدرة على النفقة وتحب أن تنفق فيكتب لها على ذلك صدقة، لأنه غير مطلوب منها أن تنفق، بمعنى أن النفقة ليست واجبة على المرأة.[199]

---

[197] أحمد الطيب، معنى القوامة، تاريخ الاسترجاع 23-11-2018، https://bit.ly/2EkyMzI.
[198] يوسف القرضاوي، مكانة المرأة في الإسلام، تاريخ الاسترجاع، 23-11-2018. https://bit.ly/2V8uHnK.
[199] عدنان إبراهيم، معنى الرجال قوامون على النساء، تاريخ الاسترجاع 20-12-2018.
https://www.youtube.com/watch?v=p5u4mupWnd0.

رابعا، فتحي أحمد صافي: يعتقد الشيخ والعالم الديني السوري أن الله فضل الرجال على النساء بخمسة وعشرين أمرا ذكر منها التالي دون أن يعلل سبب الأفضلية في معظمها، وهي:" العزم، والحزم، والرأي، والقوة، والغزو، وصوم شهر رمضان كاملا، والصلاة، والنبوة والخلافة، والإمامة والأذان، والخطبة والتكبير والتشريق في الأعياد والمناسبات الدينية، وصلاة الجمعة والجماعة، وشهادته ضعف شهادة المرأة، ويحصل على حظ انثيين في الميراث، وعقد النكاح بيده وكذلك الطلاق ملك له، والرجال هم أصحاب لحى وعمائم، وانتساب الأبناء يكون لهم وليس للمرأة.[200]

ونستنبط من المواقف الخمسة السابقة بعض الملاحظات:

أولا، جميع المواقف السابقة ترى أن النفقة مكلف بها الرجل وليس المرأة، وبالتالي هذا ينفي عن المرأة أن تكون صاحبة القوامة إذا كانت هي المعيلة وصاحبة النفقة. ويتفق هذا الرأي مع تفسير ابن كثير لآية القوامة، ويتناقض في ذات الوقت مع التفسير الحداثي في نموذج محمد شحرور.

ثانيا، لم تتفق المواقف السابقة من آية القوامة على معنى ثابت لها، فهي تعني تدبير أمور الزوجة وإصلاحها، أو رعايتها وحمايتها، أو كثرة القيام على شؤونها. وتتلاقى هذه المعاني مع المعنى الذي قدمه ابن كثير للقوامة، والذي يتخذ من الرجل فاعلا ومن المرأة مفعولا به، بمعنى هي التي يقع عليها فعل الزوج. وبالتالي، القوامة بهذا المعنى ليست صيغة تشاركية بين الرجل والمرأة، بل هي للرجل على المرأة، ويتنافى ذلك مع التفسير الحداثي للقوامة. ورغم أن القرضاوي أعطى القوامة معنى المسؤولية إلا أنه نفى عن المرأة أن تكون قادرة على حمل مسؤولية القوامة.

---

[200] فتحي صافي، فضل الله الرجال على النساء بخمسة وعشرين أمرا، تاريخ الاسترجاع 25-12-2018. https://www.youtube.com/watch?v=WsrAa6ZUUZA.

ثالثا، نفى عدنان إبراهيم أن تقتضي القوامة أفضلية الرجل على المرأة. بينما رأى القرضاوي أن المرأة فضلها الله بالعاطفة لتكون مجهزة بأدوار الأمومة، في المقابل الرجل فضله الله بالنظر في العواقب والتبصر في الأمور.

إن هذا التقسيم للتفضيل بين الرجل والمرأة حسب القرضاوي، من شأنه أن يضع المرأة في قوالب نمطية وأدوار محددة مسبقا قد تخلق في نهاية الأمر تمايزا بين الرجل والمرأة في المجتمع. فالمرأة بالنسبة له مسؤولة عن الأعباء المنزلية ورعاية الأطفال بحكم عاطفتها، أما الرجل فهو الأقدر والأجدر على تحمل المسؤولية واتخاذ القرارات، علما أن نفي القرضاوي أن تكون المرأة قادرة على حمل مسؤولية القوامة يمثل ميلا للتحيز الجنسي للرجل وعلى حساب المرأة.

رابعا، لم يستند الشيخ فتحي الصافي لآية القوامة أو غيرها من الآيات للتأكيد على تفوق وأفضلية الرجل على المرأة، وقد خلت معظم الأمور التي يرى أن الله فضل الرجل فيها على المرأة من الحجة والدليل. ويتخذ صافي من حالة الحيض عند المرأة للتأكيد على تميز الرجل عنها في عبادات مثل الصوم والصلاة، المرأة مثلا لا تستطيع أن تصوم شهر رمضان كاملا بسبب حالة الحيض أما الرجل فيستطيع. وفي النهاية، تبقى هذه الاختلافات نابعة من الاختلاف البيولوجي بين الذكر والأنثى، ولا يوجد دليل على أنها تفضيلات من الله للرجل على حساب المرأة.

ويكمن مدى تأثير المواقف السابقة في العلاقة بين الرجل والمرأة في كون أصحابها يحظون بشعبية جارفة في الوطن العربي والاسلامي، خاصة في ظل انتشار آرائهم على وسائل الاعلام الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي، كما أن بعضهم مثل أحمد الطيب مسؤول عن إصدار أحكام وتشريعات بحكم منصبه في رئاسة الأزهر؛ وبالتالي لهذه المواقف الأثر البالغ في الوقت

الراهن في ما يخص الطريقة التي ينظر بها لعلاقة الرجل بالمرأة بشكل عام، وآية القوامة بشكل خاص.

إن الحديث عن المواقف السابقة تجاه القوامة لا يقتصر على كونها تمثل امتدادا للمنظور الكلاسيكي للقوامة، والذي اتضح في الفصول السابقة أنه يفضل الرجل على المرأة ويخلق تمايزا بينهما. بل إن المسألة متعلقة في جانب منها بمحاولة الإبقاء والتثبيت من الناحية التشريعية على فتاوى واجتهادات فقهاء في عصور عفا عليها الزمن. وإذا كان القرآن يصلح لكل زمان ومكان، فإنه يجب النظر إليه وتدبره وفهمه طبقا لذلك، أي ضمن الأمكنة والأزمنة التي نعيش فيها. وإذا كان الأمر عكس ذلك، فإننا نفترض أن الخطاب الديني بشقه التفسيري يتمتع بذات القدسية التي يتمتع بها النص القرآني، أي يصلح لكل زمان ومكان، وبالتالي يصبح المرجع التشريعي للمسلمين تفاسير الفقهاء وليس القرآن، ولكن واقع الحال، وإصرار المفسرين المعاصرين على إعادة إنتاج التفسير الكلاسيكي يظهر التراث الفقهي وكأنه يتمتع بذات القدسية التي حظي بها القرآن.

ويمكن تفسير إصرار بعض الفقهاء المعاصرين على إعادة إنتاج التراث الفقهي في مسألة القوامة على وجه التحديد، يكمن ذلك في بعض المعوقات التي تحول أمام أي إمكانية لتجديد الخطاب الديني. ونذكر من هذه المعوقات ما يتعلق بهذه الدراسة، إذ أعتقد أن هنالك نقطتين يجب الإشارة إليهما عند الحديث عن هذه المعوقات، أولا: انتشار الفكر السلفي والتعصب المذهبي والفكري، والذي ينتج عنه مبالغة شديدة في تقديس آراء علماء القرون الأولى للإسلام، فمن المعلوم أن الجمود على وجهة نظر واحدة "مذهبية، أو طائفية.." دون غيرها تحول دون أي إمكانية تجديد محتملة في الخطاب الديني.[201] وثانيا: خلط الدين بالسياسة وعدم رغبة

[201] قطران، "*الخطاب الديني المعاصر*،" ص352.

الدولة في تجديد الخطاب الديني. فقد شجعت الكثير من الدول على الجمود الديني، على اعتبار أن التجديد لا يصب في مصلحة الحكام، خصوصا إذا كان الجمود يخدم قضايا التغيير السياسي، وقد يوظف الحكام والسياسيين الفقهاء ويستخدمون فتواهم من أجل منع أي دعوة تجديد في الخطاب الديني، ونفهم من ذلك أن الدول "العربية والإسلامية" لا تتوجه لتجديد الخطاب الديني إلا إذا كان يدعم وجودها.[202]

ختاما لهذا الفصل، نلخص ما أوردناه فيه للتأكيد على بعض الأمور، إذ تطرقنا في المستوى القانوني للكيفية التي يتفاعل من خلالها الخطاب الديني بشقه التفسيري مع القانون. واتضح من ذلك كيف تساهم القوانين في ترسيخ عدم المساواة بين المرأة والرجل، وذلك في الوقت الذي تتقاطع فيه مع التراث الفقهي وتفسيراته التي تقوض حقوق المرأة. ويؤكد الباحث هنا على أن كلّاً من "القانون والتراث الفقهي" قديمان، وفي حاجة إلى إعادة النظر فيهما بما يتلاءم وواقع ومقتضيات المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة.

أما على الصعيد الأسري، تبين الدور البارز للأسرة في عملية التنشئة، فهي المكان الأول الذي يشكل بيئة خصبة لتعزيز التمييز والمفاضلة بين الجنسين أو العكس. كما أن للأب الدور الأبرز في تكوين شخصية الأبناء، خصوصا في ظل قوانين تأكد على الأب كمعيل "كما هو الحال في التفسير الكلاسيكي للقوامة"، مما يقلص دور الأم كفاعلة في الأسرة وتكوينها. ويتفق الباحث في النقطة السابقة على أن تقليص دور الأم داخل الأسرة بشكل عام، وقدرتها على اتخاذ القرارات بشكل خاص، يؤثر سلبا على عملية تنشئة الأطفال. وبالنسبة للموقف من آية القوامة، أظهرت مواقف بعض الفقهاء من آية القوامة كيف أنها تتخذ من القوامة أساسا للتأكيد على تفضيل الرجل على المرأة، وإن من شأن هذا التفضيل أن يبقي على حالة من الصراع بين

[202] المرجع السابق، ص349.

الرجل والمرأة وكأن الرجل هو الفاعل والمرأة هي المفعول به، ويؤكد الباحث في هذا الجانب على أنه لا يتفق مع المواقف سالفة الذكر، وإنما هو أقرب إلى تفسير محمد شحرور لآية القوامة الذي لا يرى أن القوامة تقتضي تفضيلا لجنس على آخر.

نتائج واستخلاصات

انطلقت هذه الدراسة من تساؤل رئيسي وهو هل التفسير الكلاسيكي للقوامة معطى ثابت يصلح لكل زمان ومكان؟ أم أنه لا يتمتع بالقدسية ذاتها التي يحملها النص القرآني؟ وبالتالي هو قابل للنقد والتغيير. وقد أكدت الدراسة على أن تفسير القوامة الموروث في الفقه الإسلامي ليس معطى ثابتا ولا يصلح لكل زمان ومكان، وأكدت على أن الاختلاف في التفسير قد يؤدي إلى اختلاف في المعنى، وقد خلصت هذه الجدلية إلى أن هنالك ضرورة لإعادة النظر في بعض مسلمات التفسير القديمة حول مسألة القوامة، والتي ما زالت تؤثر في تشكيل النظام القانوني والثقافي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية.

وأظهرت الدراسة أن التفسير الكلاسيكي الذي ظل حبيسا في الموروث الفقهي ليس معطى ثابتا، والدليل على ذلك وجود اختلاف جوهري في معنى القوامة عند ابن كثير وشحرور. إذ تبين من خلال ما تم بحثه في هذه الدراسة، أن النموذج الكلاسيكي لابن كثير يؤكد على أفضلية الرجل على المرأة، وتبين أيضا أنه يتخذ من القوامة مفهوما للتمييز بين الرجل والمرأة ولصالحه، كما وجعل من القوامة منطلقا للتأكيد على تفوق الرجل فطريا على المرأة؛ وبالتالي، فإن المرأة حسب هذا المنظور تابعة للرجل الذي هو كبيرها ورئيسها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت. أما النموذج الحداثي لشحرور، فقد نفى أي تفضيل لأحد الجنسين على الآخر، والقوامة عنده بمعنى الإحسان، وبذلك لا يمكن أن تقتضي تدبير أحد لشؤون الآخر أو تأديبه، ولا تقتضي أيضا تحمل أحد مسؤولية الآخر، بمعنى أن القوامة تشاركية بين الرجل والمرأة وجوهرها الإحسان.

وقد انطلقت الدراسة من منهج التحليل النقدي للخطاب، وبناء على هذه المنهجية تطرقت الدراسة إلى الكيفية التي أنتج من خلالها كلا المفسرين تفسيريهما، وذلك عبر تحليل نصوص تفسيريهما، واستعراض السياق التاريخي لكلا العصرين. وأظهرت الدراسة أنه كان للسياق التاريخي أثر في تفسيري ابن كثير وشحرور، إذ إن تفسير ابن كثير التمييزي ضد المرأة لم يكن مفصولا عن الخطاب السائد تجاه المرأة في القرن الثامن الهجري، بل كان موازيا للنظرة العامة تجاه المرأة آنذاك والتي كانت تضيق على المرأة وتحدد سلوكها، ومن ذلك توجيهات الفقهاء والولاة لسلوكيات النساء والتضيق عليهن في الحياة العامة. وفي ذات الوقت، فإن تفسير محمد شحرور، ورؤيته الاصلاحية تجاه المرأة، لم يكن معزولا عن سياقه التاريخي، ومن العوامل التي أثرت على تفسيره، وجود تيار ديني عربي إصلاحي، بالإضافة إلى ظهور حركة نسوية إسلامية تدعو إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بما يوائم المرحلة التاريخية التي نعيش فيها. كما أن شحرور لم يكن مفصولا عن سياقه المحلي والمعرفي الخاص، والذي شكل لديه نقطة انطلاق في وضع أصول جديدة للفقه الإسلامي.

كما أوضحت الدراسة أن الروايات المختلفة لسبب نزول آية القوامة لم تكن متفقة فيما بينها حول تفاصيل حادثة سبب نزول آية القوامة، وقادنا ذلك للتشكيك في صحة تلك الروايات، إذ تتبع خطورة الاعتماد على تلك الرواية حينما يتم تأويلها للتأكيد على القوامة كمعيار للتفضيل بين الرجل والمرأة كما فعل ابن كثير.

وأظهرت الدراسة أن هنالك حالة من التناغم بين الوضع القانوني السائد والتفسير الكلاسيكي في رؤيتهما تجاه مكانة المرأة في المجتمع، وطبيعة علاقتها مع الرجل. خصوصا في قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات، الذي تم التعقيب على بعض بنودهما سابقا. وفي ظل هذا

التناغم، ما يزال بعض الفقهاء المعاصرين يعيدون إنتاج المعنى الكلاسيكي للقوامة كما تبين في القسم الأخير من الفصل الرابع.

إن مسألة المطالبة بحقوق مساوية بين المرأة والرجل في العصر الحالي تواجه صعوبة بالغة، فهي أمام رواج خطاب ديني مازال يؤكد أفضلية الرجل على المرأة انطلاقا من القوامة. ويمكن تفسير هذا الرواج بشيوع الفكر الديني السلفي، والتعصب المذهبي والطائفي، والخلط بين الدين والسياسة من منطلق رغبة الدول في منع أي تجديد ديني يقود إلى تغيير سياسي مثلما وضحنا في الفصل الرابع. كما أن فاعلية الخطاب الديني التميزي تجاه المرأة تتجلى عندما يتقاطع مع الوضع القانوني والمؤسسي في المجتمعات العربية والإسلامية، أي حينما يبرر الخطاب الديني "بشقه التفسيري" الحالة التمييزية في القانون، وحينما يجد الخطاب الديني التمييزي مناخا ملائما له في جوهر القانون.

أعتقد أننا كباحثين في حاجة لأن نتساءل الآن لماذا لم يسعَ الصحابة إلى كتابة تفسير للنص القرآني وهم الأقرب لفهمه بالشكل السليم، ولماذا لم يفسره النبي محمد أيضا؟ وأعتقد أن ذلك نابع من فهمهم للإعجاز القرآني كونه نصاً يصلح لكل زمان ومكان،[203] وبالتالي يجب قراءته وفهمه ضمن مقتضيات ومتطلبات العصور التي صار فيها. أي يجب أن تسعى الدراسات إلى التعامل مع النص القرآني على أنه المقدس، والثابت، بينما التراث الفقهي والتفسيري ليس مقدسا، ومتغيرا.

[203] تساءل محمد شحرور في احدى المقابلات التي أجريت معه عن سبب امتناع الرسول عن تفسير القرآن، وكان السبب في رأيه نابع من أن الرسول يدرك أن القرآن يفهم في كل زمان ومكان. محمد شحرور، لماذا لم يفسر الرسول (ص) القرآن؟، تاريخ الاسترجاع 10-2-2019، https://bit.ly/2BTpqt9.

كما أعتقد أننا في أمس الحاجة في الوقت الراهن لدراسات موجهة نحو تعرية المفاهيم الخاطئة التي حملها التراث الفقهي تجاه المرأة، وذلك ليس فقط من أجل رصد البدائل وإنما لغرض مقاربة البديل الإصلاحي مع التراثي، حتى نصل في نهاية الأمر إلى الفهم السليم.

بالإضافة لذلك، يجب أن يكون هنالك فصل واضح بين النصوص المقدسة ونصوص الفقهاء في ما يخص المرأة، أي ما بين رأي المفسر والمجتهد وما بين الحديث النبوي أو الآية، نظرا لوجود العديد من الأدبيات التي تخلط بين الخطاب الديني بشقه المقدس الذي يصلح لكل مكان وزمان وهو القرآن والسنة، وبين الخطاب الديني بشقه الفقهي وهو وضعي ويمثل اجتهادات فقهاء وعلماء دين وليس بالضرورة يصلح لكل زمان ومكان.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (774هـ/1373م). *تفسير القرآن العظيم*، 8 أجزاء. الرياض: دار الطيبة للنشر والتوزيع، 1997.

أبو زيد، نصر حامد. *دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

أحمد، حميدة. *دراسة مقارنة بين الطبري وابن كثير في سورة النساء*. جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية: كلية الدراسات العليا، 1990.

أحمد، ليلى. *المرأة والجنوسة في الإسلام*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999

الأرناؤوط، محمود. *"ابن كثير وكتابه التفسير."* مجلة التراث العربي 20، عدد79 (2000): 150–156.

بركات، حليم. *المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

البنا، جمال. *المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء*. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1997.

البنا، جمال. *تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين*. القاهرة: دار الشروق، 2008.

بناني، فريدة. *دورة تفعيل النساء بمرجعية إسلامية إنسانية*. تعز: ملتقى المرأة للدراسات والتدريب، 2005.

بناني، فريدة، وزينب معادي. *دليل تكريم النساء في النصوص المقدسة*. بيروت: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004.

الجرباوي، علي. *"الحكم الذاتي دراسة حول المفهوم والنموذج."* مجلة المستقبل العربي م110، ع 478 (2018): 109_130.

حسين، عبد الرحمن. *أسباب النزول*. الجامعة الإسلامية العالمية اسلام آباد: كلية الدراسات الإسلامية، 2017.

حسيني، زيبا، ملكي الشرماني، جانا رامينجر، ترجمة رندة أبو بكر. *القوامة في التراث الإسلامي "قراءات بديلة"*. الجيزة: بروموشن تيم، 2015.

دراج، فيصل. "من النهضة إلى الحداثة المبتورة." مجلة نزوى 5، عدد 51 (2007) 5-20.

رضوان، زينب. *المرأة بين الموروث والتحديث*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004.

الرواشدة، آمنة. *حيوات المرأة في الدولة المملوكية في مصر والشام*. جامعة اليرموك: كلية الآداب، 1997.

زايد، أحمد. *تقرير إقليمي عن الدراسات المسحية للمشروعات الموجهة للمرأة العربية في مجال الاجتماع*. القاهرة: منظمة المرأة العربية، 2010.

الزحيلي، محمد. *ابن كثير الدمشقي الحافظ المفسر المؤرخ الفقيه*. دمشق: دار القلم، 1995.

زغلول، كمال. *أسباب نزول القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية،1991.

السخاوي، شمس الدين. *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.

السعيد، كامل. *الأحكام العامة في قانون العقوبات*. عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2002.

سنبل، أميرة. *"نشأة قانون الأسرة أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطوير قوانين الأحوال الشخصية."* في: المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، 168–193. الجيزة: promotion team، 2011.

شحرور، محمد. *الدولة والمجتمع*. دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، 1994.

شحرور، محمد. *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي "فقه المرأة"*. دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، 2000.

الشرفي، عبد المجيد. *الإسلام والحداثة*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1991.

شعبان، بثينة. *المرأة العربية في القرن العشرين*. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2000.

شندراكيرانا، كمالا. "*مكانة المرأة المسلمة بين ماض متخيل وواقع مستجد*." في: المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، 222–245. الجيزة: promotion team، 2011.

عبد العال، إسماعيل. *"اسرائيليات وغرائب في تفسير ابن كثير."* مجلة الوعي الإسلامي 11، عدد 128 (1975): 74–79.

العبدري، ابن الحاج. *المدخل*. القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.

عدالة النوع الاجتماعي والقانون. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2018.

عكاشة، رائد، ومنذر زيتون. *الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة*. عمان: دار الفتح، 2015.

العلواني، زينب. *المرأة العربية بين الدين والتقاليد*. واشنطن: مركز الحوار العربي، 2011.

فرج، ريتا. *امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة*. بيروت: دار التنوير، 2015.

فوداك، روث، وميشيل مايير. *مناهج التحليل النقدي للخطاب*. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

فيركلاف، نورمان، ترجمة محمد عناني. *اللغة والسلطة*. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016.

القرعاوي، عبد الله. *المحصل لمسند الامام أحمد بن حنبل*. الرياض: دار العاصمة، 2006.

القرمي، آمال. *"اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية"*، "النسوية الإسلامية"، 9-44. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2015.

قطران، أحمد. *"الخطاب الديني المعاصر: المفهوم ومجالات التجديد."* مجلة كلية الآداب – جامعة أسيوط–، عدد 36 (2010): 294-370.

المعايطة، رويدا. النوع *الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي*. القاهرة: المنظمة العربية للمرأة، 2010.

المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011.

الموسوعة الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995.

نعانعة، رمزي. *الاسرائيليات وأثرها في كتب التفسير*. دمشق: دار القلم، 1970.

المواقع الالكترونية:

أحمد الطيب، معنى القوامة، تاريخ الاسترجاع 23-11-2018:

https://bit.ly/2EkyMzI.

عدنان إبراهيم، معنى الرجال قوامون على النساء، تاريخ الاسترجاع 20-12-2018.
https://www.youtube.com/watch?v=p5u4mupWnd0

فتحي صافي، فضل الله الرجال على النساء بخمسة وعشرين أمرا، تاريخ الاسترجاع 25-12-2018: https://www.youtube.com/watch?v=WsrAa6ZUUZA.

محمد شحرور، السيرة الذاتية، تاريخ الاسترجاع 30/10/2018:

https://shahrour.org/?page_id=2.

يوسف القرضاوي، مكانة المرأة في الإسلام، تاريخ الاسترجاع، 23-11-2018: https://bit.ly/2V8uHnK.