مجلة العلوم الإسلامية الدولية

INTERNATIONAL ISLAMIC SCIENCES JOURNAL

eISSN: 2600-7096

AN ACADEMIC QUARTERLY PEER-REVIEWED JOURNAL

مجلة علمية محكمة ، ربع سنوية

Vol : 9 Issue : 2 Year : 2025

المجلد: 9 العدد: 2 السنة: 2025

في هذا العدد:

- الرسائل الإعلامية في خطاب فرعون لموسى عليه السلام في القرآن الكريم
  سمية حسن البنا عبد الوهاب عبد الستار
- الدلالات السياقية لقصة عيسى عليه السلام في سورة مريم
  وصال عثمان عبد الرحيم محمد
- منهج حجة الإسلام أبي حامد الغزالي في التعليم القرآني: دراسة تحليلية
  مريم حمد جابر الغياثين المري
- مفهوم القوامة في الفكر النسوي الراديكالي: مقاربة قرآنية نقدية
  هبة صباهي
- الإعجاز البياني في موضوعات سور القرآن بيان على ربانية القرآن
  إيمان طليمات، السيد سيد أحمد محمد نجم
- الخطيب الشربيني ومنهجه في توجيه القراءات: سورة الأعراف أنموذجاً
  هايدي أحمد محمد يوسف الشامي، يوسف محمد العواضي، عبد العالي باي زكوب
- موقف أبي الوليد الباجي المالكي (ت. 474 هـ) من شروط القاضي ومجلس القضاء
  جود فالح العتيبي، صلاح عبد التواب سعداوي
- إنشاء المباني الوقفية مبنى دار الإيمان بالمالديف أنموذجًا
  إسماعيل رياض، أنيس الرحمن منظور الحق
- الإنفاق الاستهلاكي أهميته في الاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية
  عبدالرحمن عبد الحميد محمد حسانين، أحمد إسماعيل الراغب
- تأثير الجرائم المعلوماتية على التجارة الإلكترونية في ظل التحول الرقمي في النظام السعودي
  سعد ناصر العزام، عبدالله بن عبدالهادي الأزوري

eISSN 2600-7096

9 772600 709003

تصدرها
PUBLISHED BY
كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية
FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
AL-MADINAH INTERNATIONAL UNIVERSITY

جامعة المدينة العالمية
Al-Madinah International University

International Islamic Sciences Journal
Vol. 9, Issue. 2, June 2025
eISSN: 2600-7096
Al-Madinah International University
Copyright © 2025 Heba SBAHI
Manuscript Received Date: 13/04/25 | Manuscript Acceptance Date: 08/05/25 | Manuscript Published Date: 27/06/25

DOI: https://doi.org/10.63226/iisj.v9i2.5463

مفهوم القوامة في الفكر النسوي الراديكالي: مقاربة قرآنية نقدية لتفسير قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]

[The Concept of Guardianship in Radical Feminist Thought: A Critical Qur'anic Approach to the Interpretation of the Verse: (Men Are the Protectors and Maintainers of Women)] ([al-Nisāʾ : 34]

Heba Sbahi[1]

[1]Master in Faculty of Shari'ah, Qatar University, Duha, Qatar

* Corresponding Autor: Hsbahi@hbku.edu.qa

الملخص

يعنى هذا البحث بدراسة مفهوم القوامة في الفكر النسوي الراديكالي في ضوء آية القوامة في سورة النساء، من خلال تتبع المنهجية التي ينطلق منها هذا التيار الفكري، باستخدام المنهج الاستقرائي الناقص، والمنهج التحليلي المقارن، بالإضافة للمنهج النقدي. وتضمن مَدخَلاً ومحورين، عرّفت في المدخل بالفكر النسوي، ونشأة تياراته، وأهم رموزه. وخصصت المحور الأول لمقولات الفكر النسوي حول القوامة، وهي مقولة حاكمية الواقع في إقرار القرآن لمفهوم القوامة، ومقولة هيمنة الواقع الذكوري على تفسير النص القرآني، ثم مقولة الخلل المنهجي في التعامل مع نص القوامة. وعمدت في المحور الثاني إلى نقد الرؤية النسوية. وقد خلص البحث إلى وجود فكرة واحدة تجمع الفكر النسوي الراديكالي على الرغم من اختلاف منطلقاته، وهذه الفكرة هي تعطيل النص الديني عن أداء دوره الإرشادي في تنظيم الأسرة، ووجود تيار نسوي إسلامي يعتمد منهج الاستقراء والاستنباط، ويمثله فضل الرحمن مالك وإبراهيم خليفة وأماني صالح وعبد الله القيسي، أما الآخرون فتتداخل تياراتهم بين التاريخي والبنيوي والتفكيكي، كما أن بعضهم يتناقض مع منطلقاته التي اختارها.

الكلمات المفتاحية: نسوي راديكالي، القوامة، واقع ذكوري، تأويل.

ABSTRACT

This paper explores the concept of qiwāmah (male leadership or guardianship) as conceptualized in radical feminist discourse, analyzing it through a critical-analytical lens grounded in the Qur'anic verse from Sūrat al-Nisāʾ. The study employs a partial inductive method alongside comparative analysis and critique. It begins with an introductory overview of feminist thought, tracing its origins, major currents, and prominent figures. The first section addresses key feminist perspectives on qiwāmah, including: the claim that the Qur'an affirms male authority based on prevailing social realities; the assertion that patriarchal bias has shaped traditional exegetical approaches; and the methodological inconsistencies in interpreting this verse. The second section offers a critical evaluation of these views. The study finds that, despite their diverse methodologies, radical feminist interpretations converge on a shared tendency to marginalize the normative function of religious texts in regulating family structures. In contrast, the research highlights a trend within Islamic feminism that adopts inductive and interpretive reasoning—represented by scholars such as Fazlur Rahman Malik, Ibrahim Khalifah,

Amani Saleh, and Abdullah al-Qaysi—while other approaches fluctuate between historicist, structuralist, and deconstructionist frameworks, often contradicting their own theoretical premises..

Keyword: *Radical feminism, Qiwāmah, Patriarchy, Qur'anic exegesis, Interpretation..*

مقدمة البحث

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فقد خلق الله تعالى الإنسان من ذكر وأنثى، وخص كلًا منهما بطبيعة تؤهله لأداء دوره في الحياة. وبيّن القرآن الكريم أن القوامة تكليف للرجل، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34]. ومع ذلك، فقد ظهرت تيارات فكرية حديثة، أبرزها الفكر النسوي الراديكالي، تتناول هذه المفاهيم بتأويلات جديدة قد تتجاوز الضوابط المنهجية التي وضعها العلماء، سعيًا لإعادة فهم النصوص الدينية في ضوء قضايا العصر.

مشكلة البحث

شهدت النسوية المعاصرة تناولًا خاصًا لآية القوامة، تميز بقراءات جديدة تسعى إلى إعادة فهم المفاهيم المرتبطة بها في ضوء مقاربات نقدية حديثة. وتُطرح في هذا السياق تساؤلات حول الأسس المنهجية التي انطلقت منها هذه القراءات، ومدى التزامها بالضوابط العلمية في التعامل مع النص القرآني، مما يفتح مجالًا لدراسة تقويمية تُبرز ملامح هذا الطرح ومقوماته المعرفية.

أهداف البحث

- تحليل المقولات النسوية المتعلقة بآية القوامة.
- نقد المنهج التأويلي الذي تنتهجه النسويات في التعامل مع النصوص.
- بيان مدى التزام هذه المقولات بالضوابط التفسيرية المعتبرة.
- إبراز الفروق بين التناول العلمي للنصوص والتأويلات الأيديولوجية.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يناقش ظاهرة فكرية معاصرة تتعامل مع النصوص الشرعية بأساليب متباينة، قد تؤثر في الوعي المجتمعي والديني. ويُسلط الضوء على طبيعة الحراك النسوي المعاصر في السياق الإسلامي، ويوضح مدى التماهي أو التعارض مع أصول الفهم القرآني.

منهج البحث

- **المنهج الاستقرائي الناقص** :في جمع أبرز المقولات النسوية حول القوامة.
- **المنهج التحليلي المقارن** :لمقارنة هذه المقولات مع الرؤية التفسيرية الأصيلة.

- **المنهج النقدي** :لتفكيك المقولات النسوية وبيان مدى اتساقها مع مناهج الفهم السليم للنص القرآني.

الدراسات السابقة

تُوجد بعض الدراسات التي تناولت موضوع الفكر النسوي في علاقته بالنصوص الشرعية، منها:

- دراسات حول "النسوية الإسلامية" وآلياتها التأويلية.
- أبحاث ناقشت نقد النسوية لفقه الأسرة.
- كتب ومقالات تناولت آراء مفكرات مثل آمنة ودود وفاطمة المرنيسي وأسماء المرابط، لكنها لم تجمع بين الطرح والتحليل النقدي التفصيلي في مسألة القوامة تحديدًا، وهو ما يحاوله هذا البحث.

المدخل التمهيدي:

النسوية ترجمة لكلمة (feminism) وكل ما كان من اشتقاقات تماثلها؛ كـ (feminist) و(feminine)[1]، والترجمة الحرفية التي تعني أنثوياً ونسوياً ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في مختلف الحقوق[2].

والنسوية اصطلاحاً: ليست اتجاهاً واحداً، ولكنها كلها تقف لمجابهة التمييز ضد المرأة، ولمفهوم النسوية دلالات عامة كالانتصار للمرأة[3]، أو نصرة حقوق المرأة[4].

تعرف مونيك ويتيغ[5] النسوية بقولها: "تتشكل نسوية من الكلمة، وهي تعني أن شخصاً ما يحارب من أجل المرأة"[6]. فالنسوية هي "كل حركة أو تحليل أو مسلك جماعي أو فردي، يتمحور حول الاضطهاد أو الاستغلال الذي تعرضت له المرأة ماضياً، أو تتعرض له راهناً"[7].

وأما في الفلسفة الماركسية الاشتراكية فهي "نضال لإعادة انخراط ودمج النساء في سوق العمل ومشاركتهن في الصراع الطبقي، والذي سيؤدي إلى قلب النظام الرأسمالي وإزالة الطبقات"[8].

---

1 ينظر: أمل الخريف ، **مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، (باحثات لدراسات المرأة، ط1، 2016م)، ص 19.

2 ينظر: بسام بركة، قاموس لاروس المحيط،(بيروت: أكاديميا انترناشيونال، ط 2008 م)، ص 305.

3 محمد عناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة**،(الجيزة: الشركة المصرية العالمية لونجمان، ط3، 2003م)، ص 30.

4 طوني بينيت وآخرين، **مفاتيح اصطلاحية جديدة**، ت: سعيد الغانمي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010م)، ص 883.

5 فيلسوفة وكاتبة فرنسية، وعملت في جامعة أريزونا كأستاذة جامعية، توفيت في توسان في الولايات المتحدة 2003م.

6 بولا تريكلر، وشيري كراماراي ، **الحركة النسوية، من كتاب النظرية النسوية**، ترجمة: عماد إبراهيم، (عمان: الأهلية للنشر، ط1، 2010م) ص 23.

7 سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلي، (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م)، ص 13.

8 الخريف، **مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، ص 30.

وما سبق يعني أن قضية النسوية الأهم هي: **رفع الظلم عن المرأة، ورعاية مصالحها، وحصولها على كامل حقوقها.**

أما عن نشأة الفكر النسوي فقد ارتبط مفهوم النسوية بالدعوة لرفع الظلم عن المرأة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر على يد الفرنسية هوبرتين أوكلير عام 1882م[1].

وقد مرت النسوية بمراحل ثلاث: ابتدأت بالدعوة للمساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية – مفهوم المساواة الليبرالي– منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين، لكن مصطلح النسوية حينها لم يكن مستخدماً بعد، لكن وجدت فكرة المطالب بحقوق المرأة[2].

وتلتها موجة النظرية النسوية والجندر التي ظهرت كتأثير للأفكار الاشتراكية والحركات العمالية من ستينات القرن العشرين حتى سبعينات القرن العشرين[3].

ثم مرحلة ما بعد النسوية (الأنثوية والعالمية) وتمتد من سبعينات القرن العشرين إلى عصرنا اليوم[4].

والنسوية العربية اليوم تهدف لتحقيق المساواة الاجتماعية، وتحقيق المواطنة، باعتبار المرأة رمزاً لجميع الفئات التي تعاني التمييز في محاولة لتجديد البنية الاجتماعية بهدم البنية القبلية، واستبدالها ببنية المواطنة لمواكبة مسار النهضة[5]؛ وهذا يعني أن النسوية في الأصل حركة سياسية ترمي إلى إحداث تغييرات اجتماعية لصالح النساء، وتمكينهن من حقوقهن، وقد ارتبطت في السياق العربي بظروف تاريخية وبسياق النهضة والتحديث[6] ومرت بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة إرهاصات الوعي النسوي: وتمثلها مرحلة المطالبة بالتعليم، ولناظلي[7] دور مهم بالتحسيس للقضية النسائية في بوادرها الأولى، وقد تأثر قاسم أمين بالحوارات التي كانت تديرها ناظلي في صالونها، وعائشة تيمور واللبنانية زينب فواز. تليها مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ حيث تأسس عام

---

1 ينظر: المرجع السابق، ص 52– 53. وهوبرتين ناشطة نسوية فرنسية طالبت بالحصول على حق المرأة في الأهلية ومنحها حق التصويت، كما أسست جمعية حقوق النساء التي سميت لاحقا "جمعية اقتراع النساء" ، توفيت في 1914 في باريس.

2 ينظر:جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ص 39-40.

3 ينظر: الخريف، **مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، ص 60- 63.

4 ينظر:جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ص 78.

5 ينظر: زينب التوجاني، النسوية في السياق العربي، **مجلة نقد وتنوير**، ع 8، السنة الثانية، يونيو 2021)، ص 157.

6 ينظر: المرجع السابق، ص 158.

7 ناظلي فاضل بنت مصطفى، من أحفاد محمد علي باشا .(1914 - 1853) أميرة من الأسرة العلوية تميزت بصالونها الثقافي الذي كان يضم العديد من المثقفين والكتاب، كما تعتبر أول امرأة مصرية تتشبه بالأجانب، حيث كانت تختلط بالرجال على غير العادة وكانت لا ترتدي الحجاب الذي كان الزي المتبع في تلك الفترة.

1936م الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي، وفي 1945م تأسّس اتحاد المرأة الأردني، وتأسست جمعية هدى الشعراوي سنة 1966م، وفي عام 1975م تأسس الاتحاد النسائي العام بالإمارات للمطالبة بحقوق النساء في التعليم أساساً.[1]

والمرحلة الثانية هي مرحلة انبثاق الوعي النسوي والمطالبة بالحقوق السياسية في التسعينات، وما يميز هذه المرحلة هو تعدد التيارات إذ يظهر مصطلح النسوية الإسلامية التي تمسكت بالثوابت الدينية كالحجاب وغيره كما ظهرت النسوية الإسلامية التأويلية، في محاولة لمراجعة التأويل الذكوري للنصوص، وجعل الإسلام يلائم العصر. ومن هؤلاء برزت شخصيات كآمنة ودود، وأسماء المرابط في المغرب، كما نجد النسوية العلمانية التي تشعبت بدورها أيديولوجياً إلى ليبرالية ويسارية.

والمرحلة الثالثة هي مرحلة ما بعد الثورة التونسيّة والثورات العربيّة: فقد اختلفت نتائج الثورات العربية، وفرضت قوانين العولمة القاسية نفسها على السياق العربي، فرأينا الحركات النسائية في تونس تطالب بإلغاء التمييز وإقرار المساواة الكاملة، وشهد المغرب مطالبات بالمساواة في الميراث، كما تزايدت في الجزائر الدعوة للمساواة المطلقة[2] .

ولعل من أشهر النسويات[3] الفرنسية سيمون دي بوفوار وكتابها (الجنس الآخر)، ومن العربيات السعودية مي يمني وكتابها (النسوية والإسلام)، والمغربية فاطمة المرنيسي وكتبها (الحريم السياسي، الخوف من الحداثة)، والأمريكية الأفريقية آمنة ودود وكتابها (القرآن والمرأة)، والأمريكية الباكستانية أسماء برلس وكتابها (المؤمنات في الإسلام)، والباكستانية رفعت حسن، ومن أبحاثها (الإسلام وحقوق النساء)، والمصرية أميمة أبو بكر، والإيرانية زيبا مير، والتونسية ألفة يوسف.

1 ينظر: التوجاني، **النسوية في السياق العربي**، ص 159- 161.

2 ينظر: المرجع السابق، ص163- 164.

3 ينظر: عثمان يوسف الشعلان، منطلقات النسوية وقواعدها في التعامل مع السنة النبوية دراسة تحليلية نقدية (جامعة الكويت: رسالة دكتوراه، 2023)، ص 24-26.

المطلب الأول: مقولات الفكر النسوي حول القوامة في الإسلام

تتباين مواقف الفكر النسوي الراديكالي[1] في التعامل مع مسألة القوامة فمنهم من يقرر أن النص القرآني لم يأت بجديد؛ وأنه مجرد تصوير للواقع الذي كان في الجاهلية، ولهذا ينبغي فهم القوامة كبعد تاريخي وعدم تعميم المفهوم.

ومنهم من يجعل النص القرآني متعالياً عن التاريخية ويتهم القائمين على تفسيره ببث فهوم لم يقل بها النص، ويدعون إلى القراءة الحذرة، والبعد عن الوقوع في فخ القراءة الذكورية.

ومنهم من يتصدر منبر التفسير والتأويل، ويحكم عقله _المحدود غير المنضبط_ ليأتينا بالفهم الصحيح لمعنى القوامة، مما أوقع كثيراً منهم في خلل منهجي في التعامل مع نص القوامة.

وقد ارتأيت جمع آرائهم في مقولات ثلاث هي: مقولة حاكمية الواقع في إقرار القرآن لمفهوم القوامة، ومقولة هيمنة الواقع الذكوري على تفسير النص القرآني، والخلل المنهجي في التعامل مع نص القوامة.

أولاً: مقولة حاكمية الواقع في إقرار القرآن لمفهوم القوامة:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن القوامة التي ذكرت في القرآن ما هي إلا توصيف للواقع الاجتماعي، وامتداد للفكر الجاهلي السائد قبل الإسلام، وأن ما رود في القرآن الكريم عنها لا يعدو كونه نقلاً للواقع التاريخي الذي كان زمن النبوة، وإقراراً بالعادات الجاهلية السابقة؛ ومن القائلين بذلك: نصر أبو زيد وألفة يوسف وزيبا مير ومروة شرف الدين وإبراهيم الخليفة، فالقوامة "ليست تشريعاً بقدر ماهي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدراً إلهياً مطلقاً، بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره، تحقيقاً للمساواة الأصلية، فالدرجة التي للرجال على النساء ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]، أي بحسب التقاليد والأعراف المستقرة في المجتمع"[2].

ومما يستندون إليه في تقرير هذه الرؤى استشهادهم بواقع الحياة اليوم، وتغير أحوال الناس من دخول المرأة حيز العمل، ووجود بعض النساء ذوات الكفاءات العلمية، المتفوقات على أقرانهن من الرجال، فوفقاً

---

1 أصحاب هذا التيار يرون أن التمييز ضد المرأة بنية جذرية متركزة في النظام الأبوي المهيمن على مؤسسات المجتمع، ومن أهم ملامح النسوية الراديكالية: نقد النظام الأبوي، رفض المؤسسات التقليدية بما فيها الأسرة، ونقد الدين والتفسيرات الدينية، وتبني مناهج حداثية وما بعد حداثية كالهيرمينوطيقا والتفكيك والتاريخانية، والدعوة للتحرر الجسدي والجنسي والتفلت من الانضباط الأخلاقي المفروض من الدين أو المجتمع.

2 نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**،(مؤمنون بلا حدود، 2017م). ص 14. ولأبي زيد تأويل آخر يرد فيه القوامة إلى أمرين معللين ينظر: ص 17 من البحث.

لأماني صالح فإن هناك تحولات على أرض الواقع كتعليم النساء، وما اقترن به من إدراك ذواتهن والعالم المحيط بهن، ومشاركة المرأة في العمل وإنتاج الثروة، كل هذا أسقط الكثير من الأساطير المتعلقة بتدني قدرات النساء، فضلاً عن تحجيم فكرة الاعتمادية والحاجة للرجال[1].

وتستبعد مروة شرف الدين أن تعطى القوامة لرجل أمي على أستاذة جامعية، فالقوامة ليست حقاً مطلقاً للرجل بل يمكن تدوال القوامة كحق ممن تتوفر فيه علتها[2].

ويطرح هذا الاتجاه **رؤية جديدة للنظر في النص**، فالقرآن إذ "أسند مهمة قيادة الأسرة للرجل، قدم إلى جوار ذلك أنموذجاً لامرأة تقود أمة بأسرها بكل كفاءة وحكمة واقتدار"[3]، وبناء على ما سبق "لا يصح أن يفهم منه أن كل رجل أكفأ من كل امرأة"[4].

ثانياً: مقولة هيمنة الواقع الذكوري على تفسير النص القرآني:

يرى أصحاب هذه المقولة أن القوامة مفهوم صيغ من خلال رؤية ذكورية تفترض أولوية الرجل، ويتهم هذا الاتجاه المدرسة التقليدية التراثية بإساءة فهم النص القرآني وتوجيهه بما لا يقتضيه مراد الله تعالى. والتفاسير ــحسب زعمهمــ رؤى بشرية لا تلزم إلا أصحابها، مادامت صادرة عن أشخاص غير معصومين، وعلينا التمييز بين القرآن والتفاسير والقراءات حوله[5].

ومن القائلين بهذا الرأي: نظيرة زين الدين، ومحمد شحرور، ورفعت حسن، ونيفين رضا، وأماني صالح، وقاسم شعيب، ونائلة السليني، ومنى علام.

وتعمم أماني صالح رأيها في تخطئة الفكر السائد في المؤسسة الدينية؛ فالقوى الإسلامية الذكورية برغم تنوع تياراتها ــالأصولية والسلفية والإصلاحية والتيار المؤسسيــ تتجه نحو ربط فضيلة المجتمع وخلاصه بالسيطرة على النساء وكبح جماحهن، وتأكيد الأفضلية الطبيعية للذكور في الهيمنة على النساء[6].

وتؤكد السليني هذا المعنى بادعائها أن التشريع الإسلاميّ قائم على أسس ثقافيّة، وبقاء الحكم الفقهيّ إنما هو صورة للموقف السائد في المجتمع؛ فالمفسرون "بان لهم أنه معرض للتأويلات بما حواه من قرائن قولية...

1 ينظر: أماني صالح، **حديث الميراث وإشكالية الخطاب العلماني– الحداثي**، (مجلة الديمقراطية، مج 18، ع 72، 2018)، ص 35.

2 مروة شرف الدين، **التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الاحوال الشخصية**، ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، تحرير: أميمة أبو بكر، (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013م). ص 72.

3 إبراهيم الخليفة، **تجديد فهم الوحي**، (بيروت: ط1، 2009)، ص 388.

4 المرجع السابق، ص 388.

5 ينظر: قاسم شعيب، **تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب**، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط:1، 2016)، ص 144.

6 ينظر: صالح، **حديث الميراث وإشكالية الخطاب العلماني– الحداثي**، ص 36.

والتزم كل من حاول الخوض فيه أن يحيط بالسنة والمأثور عن الصحابة وإجماع العلماء، وهو في رأينا شاهد على تاريخية التعامل مع النص القرآني"[1].

هذه الرؤية تتوافق مع منهج نظيرة زين الدين التي انطلقت رؤيتها للتفسير من قواعد تشتمل على الادعاء بتحامل المفسرين على المرأة، والدعوة إلى طرح المناهج التراثية واستبدالها بأخرى لأنها متنوعة متناقضة[2]، والدعوة للتعامل المباشر مع النص القرآني[3].

وقررت مروة شرف أن هناك فقهاء ربطوا القوامة بثقافة الشخص ومعرفته، وليس فقط بقدرته المادية، فالقوامة ليست مقتصرة على الوضع المادي "واليوم المعرفة متاحة للرجال والنساء بل وتتفوق النساء أحياناً"[4].

ويستدل أصحاب هذا الاتجاه بأن خطاب كتب التفاسير يصنع التناقض بين مبادئ المودة والرحمة أو مفهوم (النفس الواحدة) من ناحية، والقول بأن الأسرة لها قائد، له الهيمنة وبيده زمام الأمور من ناحية أخرى؛ لأنه يتجاهل عوامل التنشئة الاجتماعية للجنسين، كما أن مفهوم التكامل بين الطرفين –على حساب الشراكة أو التعاون أو الإنسانية المتساوية– تعرض للتحجيم ليبرّر إقصاء النساء عن العمل العام، وإقصاء الرجال عن المهام التربوية والمسؤوليات الوالدية المشتركة والعمل المترلي[5].

ويستدلون بأن إعطاء حق التقويم للرجال قائم على تجاوز لغوي، وينسبها أصحاب الفكر التقليدي ـحسب رأيهمـ لتقويم الرمح، كأن الله قال (الرجال مقومون للنساء). مع أن الله قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: 4]، والمرأة إنسان، ومادام الله خلقها، فليس لبشر ادعاء محاولة التحسين[6].

فلفظ (قوامون) استخدم للدلالة على أهمية تحقيق العدل في المجتمع، لكن التراث الديني قصر المصطلح على المجال الأسري كوسيلة لتكريس تفوق الرجال على النساء، وتكريس تدني مكانة المرأة باعتبارها كائنا ضعيفاً محتاجاً لغيره[1].

---

1 نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية**، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019)، ص 21.

2 ينظر: نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب**، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، (بيروت: مطابع قوزما، 1928م)، ص238.

3 ينظر: فاطمة حافظ، **الجذور التاريخية لنشأة التفكير النسوي**، إسلام أون لاين (27-8-2023)، ص 2.

4 شرف الدين، **التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الاحوال الشخصية**، ص 72.

5 علام، **على خطى عائشة التيمورية مفهوم القوامة في فكر مثقفات مسلمات معاصرات**.

6 ينظر: نيفين رضا، **من أين نأخذ شرع الله– قضية قيادة المرأة السياسية رؤية جديدة لحوار قديم**، قضية قيادة المرأة السياسية، رؤية جديدة لحوار قديم، ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، تحرير: أميمة أبو بكر، (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013م). ص 131.

والبديل عندهم لحل هذا الإشكال إقحام التجربة الذاتية للمرأة، وتحليل النص بعيداً عن التفسير الذكوري المسبق[2]، وإعادة النظر في الموروثات التقليدية؛ لأنها تكرس مبادئ تنافي ثوابت الدين "لو أخذنا في الحسبان ثراء اللغة العربية المذهل، الذي يجعل لكل كلمة تقريباً معاني وظلالاً متعددة فسوف يصبح من الممكن ــبل ومن الضروري ــ أن نعيد تفسير تلك الآيات بشكل مختلف حتى لا يكون فحواها أو مضمونها متعارضاً مع حقيقة عدالة الله"[3].

أما محمد شحرور فيقدم تأويلاً جديداً للقوامة باعتباره مفهوماً قرآنياً صحيحاً، ليس خاصاً بالرجال وحدهم، بل هو قائم في كل من توفرت فيه أسبابه رجلاً كان أو امرأة "فمن توفرت فيه هذه الأسباب استحق القوامة، سواء رجل أو امرأة، فمثلاً المرأة العاملة التي تنفق على الأسرة تستحق القوامة المالية كالرجل. وأيضاً، عندما تقوم برعاية زوج مريض فإن لها حق قوامة الأمر والنهي"[4].

وقد نفى شحرور أن تكون القوامة فطرية؛ إذ لو كانت مقصودة لقال الله (الذكور قوامون على الإناث). ويسرد استدلاله انطلاقاً من تحليله للألفاظ، فالرجال جمع رجل، والنساء جمع امرأة، ولكن العكس غير صحيح، والله ربط القوامة بالقدرات على اختلاف أنواعها التي تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلاً، والأنثى امرأة. وقرر أن معنى التفضيل الوارد في قوله تعالى ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [النساء: 34]، يشمل الرجال والنساء معاً، ولو كانت (بعضهم) تعني الرجال، لدخل فيها قسم من الرجال وليس كلهم، ولوجب أن يتابع فيقول (على بعضهن)؛ فالأفضلية تكون بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي التي تتفاوت بين الناس، كما أن ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [النساء: 34]، تدل على القوامة الاقتصادية التي لا علاقة لها بمستوى الثقافة أو الكفاءة[5].

إن تفسير الآية الصحيح ــعندهــ يكون بالوعي بمقاطعها التي بدأت بقوامة الرجال على النساء ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34] ثم انتقلت للإشارة إلى اشتراك الرجال والنساء فيما فضل الله بعضهم على بعض ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [النساء: 34] وانتهت

---

1 ينظر عرض وليد زايد، لكتاب **القوامة في التراث الإسلامي– قراءات بديلة**، ترجمة: رندة أبو بكر، حركة مساواة،2017). (مركز التقدم العربي للسياسات،4 يوليو 2018). استرجع بتاريخ 3 يناير 2024. لم أتمكن من الوصول إلى الكتاب الأصل.

2 ينظر: آمنة ودود، **القرآن والمرأة**،(مكتبة مدبولي الصغير، 2006م)،ص 22.

3 رفعت حسن، **النساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية**،(مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012م). ص 233.

4 محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**،(الساقي، 2011م)، ص 620.

5 ينظر: شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، (الساقي،2018م)، ص319- 320.

باستعراض قوامة النساء على الرجال[1] ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: 34].

وترى أماني صالح أن تصعيد آية القوامة من مجرد آية تنطوي على حكم جزئي إلى نظرية عامة ومبدأ كلي يحكم تأويل سائر الآيات التي تخص العلاقة بين الجنسين، أمر خطير كرس نظرية تسلط الرجل[2].

ثالثاً: مقولة الخلل المنهجي في التعامل مع نص القوامة:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن النص القرآني قد جاء لتقرير مفهوم القوامة، ولكن ثمة خلل في تطبيق المفهوم على عمومه، إذ لابد قبل تطبيق أي مفهوم قرآني من الإلمام بالمقاصد القرآنية، والاطلاع على الآيات التي قد تتعارض مع النص، والانتباه للضوابط التي جاء النص مشروطاً بها. ولهذا الاتجاه _بحسب ما ظهر لي_ تفصيلات يمكن توزيعها على عناوين حسب مستندها التأويلي، وهي: البعد المقاصدي، ودعوى تعارض الآية مع آيات أخرى، وتفعيل النظر للسياق، والقوامة قيمة وليست صورة للتكليف.

1. البعد المقاصدي

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه يجب التحرر من قراءة النص بحرفية، والبحث عما وراء النص لنصل إلى المراد الحقيقي من كلام الله، وذلك من خلال تلمس غايات النص، فالغايات هي الأصل والنص أداة للتعبير عنها. والقوامة_عندهم_ مفهوم قرآني صيغ مجملاً وتفسره المقاصد، ويجب فهم القوامة في ضوء المقصد العام الذي نص عليه القرآن.

على أنهم يختلفون، بين من يرى أن المقصد الرئيس هو (العدالة) كرفعت حسن وأسماء المرابط، وزيبا مير. ومن اعتبره (التوحيد) كمروة شرف الدين وآمنة ودود. بينما جعله بعضهم قائماً على مبادئ متعددة كإبرهيم الخليفة؛ فكان لاختلاف تحديد المقصد عندهم أثر في جعل القوامة مفهوماً عاماً للولاية أو خاصاً بمؤسسة الزواج.

وتستدل آمنة ودود **بمفهوم التوحيد**، الذي تعتبره أساساً لتخطي البنى السلطوية والتراتبية التي رسمها التراث للعلاقة بين الجنسين، فالله ليس له مثيل، وبالتالي فهو لا يحمل صفة مبنية على الجندر، كما أن التوحيد يوحد الناس سواسية أمام الله[3].

---

1 ينظر: المرجع السابق، ص 322

2 ينظر: علام، **على خطى عائشة التيمورية**.

3 ينظر:عرض زايد لكتاب القوامة في التراث الإسلامي، الفصل العاشر من الكتاب.

أما زيبا مير فتؤكد على ضرورة **التمييز بين المعايير الأخلاقية** المنصوص عليها في القرآن، **وبين الأوامر والنواهي** المرتبطة بالسياق الاجتماعي، كما تشدد على ضرورة قراءة النص من منظور العدالة[1].

وشددت رفعت حسن على **وجوب النظرة الكلية للقرآن ومقاصده** وهي عدالة الله في أحكامه وتشريعاته. فكل ما من شأنه المساس أو التمييز بين الجنسين يجب أن يناهض، ضمن رؤيتها الخاصة في تأسيسها الإطار الأخلاقي والديني للإسلام باسم العدل[2] إذ "لا يخلق القرآن تسلسلاً تراتبياً يجعل فيه الرجال في مكانة أعلى من النساء"[3].

وينبغي حسب الخليفة ربط كل الأحكام التكليفية بالقيم الأخلاقية والإنسانية الكبرى، كالشورى والعدل والصبر[4]؛ لأن في القرآن نصوصاً تتحدث عن الطابع العام والغالب، ولا تعني الشمول والحصر، مما يسمح بالاستنتاج من النصوص[5].

فيما تشير شرف الدين إلى فساد ثبات وصف القوامة للرجال مطلقاً، بأن كثيراً من الأزواج **يسيء استخدام** حق القوامة ويجلب المعاناة لزوجته، وهذا متعارض مع مقاصد الإسلام[6].

2. دعوى تعارض الآية مع آيات أخرى من القرآن

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه لابد من إعادة النظر في مفهوم القوامة؛ لأنه يتعارض مع قضية الطاعة، ويستلزم تهميش مبدأ العدالة الواضح في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾ [الأحزاب: 35]، ومن هنا تقرر مروة شرف الدين أن جعل إنفاق الرجل مقابلا لطاعة زوجته، يقترب من الشرك؛ لأن الطاعة لا تجب إلا لله[7].

---

1 ينظر: المرجع السابق، الفصل الأول من الكتاب.

2 ينظر: حسن، **النساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية**، ص 233- 234.

3 المرجع السابق، ص227.

4 ينظر: الخليفة، **تجديد فهم الوحي**، ص 394.

5 ينظر: المرجع السابق، ص 388.

6 ينظر: شرف الدين، **التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الاحوال الشخصية**، ص 73.

7 المرجع السابق، ص 72.

وترى رفعت حسن ضرورة إعادة تفسير الآيات التي لها ظلال معان متعددة بشكل مختلف حتى لا يكون فحواها أو مضمونها متعارضاً مع حقيقة عدالة الله[1]؛ فالقرآن -بحسب ودود- أقر بمبدأ المساواة بين الجنسين، وهذا يفهم من خلال فهم كلمات القرآن نفسه، وفهم وضعها السياقي، مع أخذ مقاصد النص الشرعي والنص المسبق في الحسبان [2].

3. تفعيل النظر للسياق

تخص نيفين رضا معنى القوامة بدلالة السياق؛ فالرجل ثبتت له القوامة بالتفضيل في الميراث، والإنفاق من ماله الخاص. وحق المرأة في المؤونة من الزوج لا يمنعها من العمل وتولي المناصب[3].

ويوضح نصر أبو زيد[4] أن القرآن جعل القوامة معللة بأمرين هما: الأفضلية والقدرة على الإنفاق، مع ملاحظة أن القرآن لم يحدد أفضلية من على من، "الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها"[5]. فالقرآن لم يقدم أدواراً ثابتة للرجل والمرأة[6]، وبحسب أمينة ودود فإن القوامة تتحصل بتحقق التفضيل والإنفاق على النساء، فإذا تخلف أحد الشرطين سقطت القوامة، و لم يعد لها مكان في الحياة الزوجية[7].

ويؤكد إبراهيم الخليفة أن نصوص القرآن تتيح للمرأة أن تقود الأمة المسلمة بأسرها، وأن حكم القوامة حكم تفصيلي ضمن محيط الأسرة، ولا يعني الحصر والشمول[8].

4. القوامة قيمة وليست صورة للتكليف

يعتمد فضل الرحمن مالك على قراءة مزدوجة الحركة للنص؛ فالحركة الأولى من اللحظة الراهنة نحو القرآن بتحديد الوحدة القرآنية باعتبارها مفاهيم (عقدية- تشريعية- اجتماعية)، وتجريد التشريعات من ملابساتها التاريخية لاكتشاف مبادئها. أما الحركة الثانية من القرآن إلى لحظتنا الراهنة. ويرى بناء على ذلك أن

---

1 رفعت، **النساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية**، ص 233.

2 ينظر: ودود، **القرآن والمرأة**، ص17. يتضح مفهوم النص المسبق عند أمينة بأنها تعتبر اللغة العربية لغة مجنسة أي تصنف كل شيء على أنه مذكر أو مؤنث، بينما اللغات غير العربية لا تشترك في النص المسبق، ويجب التحرر ــ حسب رأيهاــ من تلك القراءة وتناول النص من الخارج؛ لعدم وجود لغة محايدة. ينظر: ودود، **القرآن والمرأة**، ص 23- 24

3 ينظر: رضا، **من أين نأخذ شرع الله**، ص 131.

4 سبق بيان رأي أبي زيد بأن القوامة تكريس لما شاع زمن الجاهلية، وإرجاعه للمفهوم أنه تاريخي ينظر: ص 10من البحث.

5 أبو زيد، **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، ص 15.

6 ينظر عرض وليد زايد، لكتاب **القوامة في التراث الإسلامي- قراءات بديلة**.

7 ينظر: ودود، **القرآن والمرأة**، ص 118، 119.

8 ينظر: الخليفة، **تجديد فهم الوحي**، ص 394.

الرجال مُنِحوا رتبة وظيفية عليا مقارنة مع النساء، لكن هذه الرتبة ليست متأصلة، وعلينا فهم هذا التوصيف بأنه علو وظيفي فحسب؛ لأن القرآن يتحدث عن علو بعض الناس في مجال الثروة والسلطة، ويتحدث عن علو بعض الأنبياء والرسل على أقرانهم، لكن هذا العلو ليس علواً متأصلاً؛ فالقرآن قرر المساواة العامة بين الرجل والمرأة[1] ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228] ومن الخطأ تعميم القوامة التي نشأت في البعد التاريخي مرتبطة بأحوال المرأة، فهي معللة بأحوال وظروف وليست حكماً مطلقاً، ولهذا ينبغي توجيه العناية إلى القيمة التي جاء بها التشريع وليس صورة التكليف، ويتحقق ذلك: باستخلاص القيمة الأخلاقية التي كانت في عصر النزول، والبحث عن كيفية تطبيق هذه القيمة في العصور اللاحقة.

وأختم برأي ماجد الغرباوي الذي جمع في مناقشته لقضية القوامة كل هذه الاتجاهات معاً، حيث يقول مصرحاً بنظرته التاريخية[2] للنص: نحن أمام نص تاريخي، وواقع كان قد نزل النص لأجله؛ لذا يجب قراءته وفهمه ضمن هذا الواقع ويؤكد أن "الفقيه للأسف الشديد لم يعتد بمتطلبات العصر والزمان... فتلبس بثقافة ذلك الزمان بعد أن تشبع عقله بثقافة ذكورية تسلطية". ويرى أن القوامة تعني صلاحيات محددة ضمن مسؤوليات من يتولى أمراً مالياً[3].

ويستدل لرأيه بأن سبب النزول الوارد في الآية القاضي بتراجع النبي عن قرار قصاص لصالح المرأة بناء على قوامة الرجل[4] يتعارض مع حديث (ما عارض القرآن فاضربوا به عرض الجدار)[5]،كما أن الأفضلية الذاتية مصروفة بقرائن خارجية؛ فالآية تقول ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: 34]، و لم تحدد، ويؤيده أن التقوى هي ميزان التفاضل في القرآن ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، والحديث (لا فضل

1 ينظر: مالك: فضل الرحمن، **المسائل الكبرى في القرآن**، ترجمة: محمد أعفيف، (بيروت: جداول، ط1، 2013). ص 110 – 111.

2 القراءة التاريخية تسلب عن القرآن سمته العالمية وصلوحيته لكل زمان ومكان، إذ يقصرون الآيات على أسباب النزول، انطلاقا من دعوى استحالة فصل النتاج التاريخي عن بنيته الواقعية وشروطه المادية والزمكانية. ينظر: قطب الريسوني، **النص القرآني من هيمنة القراءة إلى أفق التدبر**، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2010م).ص 210. ومداخل التاريخية هي: القول بالنسخ، وتعدد القراءات القرآنية، وأسباب النزول. ينظر: ص 210 وما بعدها.

3 ماجد الغرباوي، وماجدةغضبان، **المرأة والقرآن حوار في إشكاليات التشريع**، (سيدني:مؤسسة المثقف العربي، ط1، 2015)، ص 52-53- 55.

4 ينظر: عبد الله خضر، **الكفاية في التفسير بالمأثور والدراية**، (بيروت :القلم، ط1، 1438هـ ، 2017م)، ج7، ص 138. والخبر جاء بأن امرأة جاءت تشكي زوجها أنه لطمها، فقضى النبي بالقصاص ثم نزل قوله تعالى فرجعت بدون قصاص.

5 هذا ليس بحديث بل هو أثر نسب للشافعي. ينظر: زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ج2، ص 362.

لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)[1]، والمنطق[2] في الشريعة التي تساوي بين الرجل والمرأة في جميع التكاليف والعبادات وفي الثواب والعقاب، ولازم المساواة يقضي بعدم وجود أفضلية ذاتية، كما أن السياق يتحدث عن الإنفاق، فالعاجز جسدياً يعجز اقتصادياً، فتسقط مسؤوليته، وتنتفي صلاحياته[3].

المطلب الثاني: نقد رؤية الفكر النسوي للقوامة

سأتناول في هذا المحور تلخيص أدلة كل اتجاه، مع محاولة لتحليل المنهج المتبع، ومناقشة الأدلة بالتقييم المنطقي واتساق المفكر مع نفسه، أو رد المفكرين الحداثيين على بعض.

أولاً: نقد حاكمية الواقع في تقرير القرآن للقوامة:

إن أدلة القائلين بحاكمية الواقع التاريخي تتلخص فيما يأتي:

1. الواقع قد تغير اليوم، فالنساء قد شاركن الرجال في التعليم، والإنفاق والعمل ونافسن في المراتب العلمية.
2. الاحتجاج بضرورة مرونة النص؛ ليستوعب الأوضاع الثقافية التي لا حصر لها.
3. خطأ التعميم إذ لا ينبغي تعميم أن كل رجل أكفأ من كل امرأة، فالقوامة ليست مكرسة للرجل دوماً.
4. تقديم القرآن لنموذج ملكة سبأ التي قادت أمتها بكل كفاءة واقتدار.

وقد ظهر أن طريقة تناولهم للموضوع تباينت بين **قراءة النص من الخارج** بفرض قيود المعطيات البيئية والتاريخية في عصر الوحي (العصر الجاهلي) كرؤية ألفة يوسف، ونصر أبو زيد، **وقراءة النص من داخله**، سواء باستعمال الهرمينوطيقية التأويلية[4] كمنطلق ودود، أو بالانطلاق من الواقع وإخضاع النص له كمروة شرف الدين، فوظيفة المفسر المعاصر عندهم ليس هي الدفاع عن الإسلام أو الله، بل الدفاع عن الإنسان في

---

1 أخرجه الإمام **أحمد في مسنده**، عن أبي نضرة، ج 28، ص 474، حديث رقم (23489)، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. ينظر: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (القاهرة: القدسي، 1994م)، ج3، ص 266.

2 إن مآلات العقلنة تتلخص في: نفي الغيبيات، وتحريف الآيات المصادمة للعقل، والتسوية بين القرآن والكتب المقدسة، ودعوى مصادمة الواقع ماهي إلا وريثة منهج ماركسي، لايؤمن إلا بالمادة. ينظر: الريسوني، **النص القرآني من تمافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص 278 و ص 284_283.

3 ينظر: الغرباوي، **المرأة والقرآن حوار في إشكاليات التشريع**، ص 52- 53.

4 الهرمنيوطيقية منهج يتعامل مع القرآن عبر التأويل بعيداً عن مقصده الرباني بما تقوم عليه من مقومات هي: نفي القراءة البريئة النزيهة، وموت المؤلف وتأليه القارئ، وخرافة القصدية، وصراع التأويلات (لانهائية المعنى)، والرمزية المطلقة. وأهم نقد للهرمنيوطيقا يتمثل في أن فيها إخضاعاً النص للجدلية المادية الماركسية، وتؤدي إلى أنسنة النص القرآني (رفع عائق القدسية.. في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس، وتمييع النص، ونفي حقائقه المطلقة، ومقاصده الثابتة، وعزل الوحي عن مصدريته وربطه بأفق المتلقي، والطعن في اكتمال النص القرآني. ينظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص178. الريسوني، **النص القرآني من تمافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص276-278.

واقعه، وهو مطالب بتأويل النص ومفاهيمه حسب الحاجات المعاصرة للأمة[1]. وقد لاحظت أن جميع هذه المحاولات لقراءة نص القوامة تجتمع في هدف واحد هو محاولة نزع الدلالية التشريعية عن النص، وجعل الوحي يعكس الواقع[2].

إن تأويل القوامة الذي يقول به هؤلاء يتنافى مع التاريخية التي قالوا بها وأقروها، والأدلة التي أوردوها تناقش بما يلي:

- إن رؤية ريتا فرج في أن محمداً ــصلى الله عليه وسلمــ كان ميالاً للدفاع عن المرأة، كما يبدو من علاقته بالنساء، ووجود أم سلمة رائدة التيار النسوي في الإسلام، ينفي ما ادعاه أصحاب هذا الاتجاه من حاكمية الواقع الجاهلي، إذ نرى رغبة تتجاوز الفردية بين نساء المدينة للتجديد "وهذا ما حصل بإبطال عادات الجاهلية وإعادة نظام الإرث"[3].
- إن اختيار الجملة الاسمية (الرجال قوامون)، وكون الخبر وارداً على صيغة المبالغة، مقصود للإيذان بعراقة الرجال في الاتصاف بما أسند إليهم ورسوخهم فيه، كما أن اختيار لفظ (البعض) موضع الضميرين للإشعار بغاية ظهور الأمر وعدم الحاجة إلى التصريح بالمفضل والمفضل عليه أصلاً[4].

ولفظ (فضل) لا يدل على أفضلية جنس على جنس، بل يفيد وجود اختلاف بين الجنسين، وصيغة (أفعل) تقتضي الاشتراك في الفضل[5] كما يعطي للمرأة جزءاً من هذه الأفضلية، كما صرح بذلك في آية أخرى ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ﴾ [النساء: 32].

- تخطئة التعميم الوارد في الآية ــكل رجل أفضل من أي امرأةــ فإن نفي كفاءة كل الرجال بالمطلق على كل النساء خطأ أيضاً؛ لأن بعض الرجال أفضل من بعض النساء. لكن العبارة القرآنية واضحة ودقيقة في بيان أن بعضهم أفضل من بعض دون تحديد جنس على جنس أو نوع مقابل آخر.

---

1 شعيب، **تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب**، ص 157

2 ينظر: المرجع السابق، ص 156- 157

3 فاطمة الزهراء عيسى، **ريتا فرج امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة**، خطاب اللامساواة في المدوّنة الفقهية. تونس، إنسانيات، ع 74، 2016). الفصل الثاني من الكتاب

4 ينظر: أبو السعود محمد بن مصطفى، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: إحياء التراث العربي، د.ط)، ج2، ص173.

5 ينظر: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**،(بيروت: إدارة الطباعة المنيرية، إحياء التراث العربي، ودار الفكر، د.ط). ج5، ص 163.

- القول بضرورة مرونة النص واستيعاب الأوضاع الثقافية جميعاً ليس ممكناً؛ لأن الأوضاع الثقافية لامتناهية ومتكاثرة، ولا يمكن لنص جمعها في إطار واحد؛ لأنها تحمل بطبيعتها تناقضات واختلافات، وجل ما يمكن للنص توضيحه رسم السمات العامة والخصال الضابطة التي يقع الحكم بوجودها، وينتفي بانتفائها.
- علل الله قوامة الرجل على المرأة بتعليلين، أحدهما: وهبي، وهو التفاضل في بعض الصفات الجبلية، والثاني: كسبي، يتعلق بالإنفاق المادي... ومع هذا فالقرآن لا يعني الحط من المرأة ومواهبها العقلية، التي قد تفوق الرجال أحياناً، وإنما هو الاختلاف التكويني الذي يتيح للرجل غشيان الصعاب على نحو لا يتيحه للمرأة[1].
- إن سرد القرآن لنموذج ملكة سبأ ينفي القول بتاريخية النص؛ لأنه تجاوز حدود المتعارف عليه في زمن الجاهلية العربية، ليعرض نموذجاً متميزاً غير ما تعارفه العرب في جاهليتهم من عدم اعتراف بالإناث، ومنعهن من حق الحياة أو التملك أو اتخاذ القرار.
- من المستغرب لجوء ألفة يوسف إلى التأويل في مسألة القوامة مع أن نهجها علماني، فهي تحكم بوجود قطيعة بين الدين والمجتمع، وأن الدين لا ينظم علاقة الناس، ويقتصر دوره على علاقة الفرد بربه، فلماذا تخوض في مسائل شرعية لو كانت هذه نظرتها للقرآن؟[2]
- أما نصر أبو زيد، فقد تناقض مع نفسه حين جمع بين القول بتاريخية النصوص القرآنية، وإخضاعها للظروف التاريخية. وهذا الجمع _وفقاً للعتري_ قد يفضي إلى نسخها أو استبدالها، أو بقائها قيماً خلقية خالصة، والتشكيك في اكتمال النص وثبوته[3].

ثانياً: نقد هيمنة الواقع الذكوري على تفسير النص القرآني:

أدلة هذا الاتجاه تتلخص في:

1. التجاوز اللغوي في فهم مصطلح القوامة، فالمرأة إنسان خلق في أحسن تقويم، والقول بإعطاء حق تقويمها للرجل ينافي تصريح الآية.
2. قصر التراث الإسلامي مفهوم القوامة على المفهوم الأسري؛ لتكريس تدني المرأة.

---

1 ينظر: الريسوني، **النص القرآني من تمافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص 347.

2 ينظر: ياسين بن علي، **تبديد حيرة مسلمة**، (تونس: مجلة الزيتونة، 2020)، ص 22.

3 ينظر: سامية العتري، **الاتجاه النسوي في الفكر المعاصر**، ص 275.

وأرى أنه من المهم أن نعي في هذا الاتجاه وجود آراء متناقضة بين رأي يتهم التراث بكل ما حواه بالتحيز الذكوري والهيمنة، ورأي يشير إلى وجود آراء واعية بالدور النسوي، ورفض لحصر القوامة في مسمى الرجل مطلقاً، ورأي يثني على رؤية الفقهاء المستقبلية التي ربطت القوامة بالعلم والثقافة، وفقاً لطرح مروة شرف الدين ــمع تحفظنا على قولها ذلك لأنها لم تبين مصادرهاــ، وتيار ينفي وجود رؤية محايدة للفكر التقليدي، ويتهم التراث بالتحامل الذكوري على القضايا النسوية.

إننا هنا أمام تحامل نسوي واضح، وشطط منافي للموضوعية، ويكفينا رد مروة شرف الدين[1] عليهم وهي تحمل الفكر النسوي ذاته.

إن أهم إشكالية لهذا الطرح تتمثل في التعامل مع التراث الديني باعتباره متحيزاً للرجل وبالتالي الدعوة لضرورة التمركز حول المرأة أو النوع لإنتاج نص غير متحيز، دون إدراك لطبيعة النص المطلقة والمتعالية عن ثنائية الذكورة والأنوثة[2].

لقد تباينت طريقة تناولهم للموضوع بين منطلق تأويلي ــكآمنة ودود، ونظيرة شرف الدينــ، لكن هذا التأويل ليس خاضعاً لرؤية المدرسة التقليدية، بل يعني العودة لعصر النص وقراءته بمعانيه السائدة بدون حكم مسبق، انطلاقاً من خلفية العلمانية والليبرالية، كما يقترح المنهج التفكيكي والهرمينوطيقي للقراءة، لكنه يواجه انتقادات حول عدم إمكانية تجاوز الآفاق المعرفية والثقافية للقارئ. ومنطلق تفكيكي ــكمن علامــ وهو يحرص على اعتبار النص القرآني مفتوحاً يمكن للجميع قراءته وتأمله[3]، بقراءة ذاتية تفرغ النص من مضمونه وتحمله تفسيرات القارئ وأفكاره؛ لأن المعنى ذو طابع تاريخي، والمغزى وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه-ذو طابع معاصر-، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص[4].

ويمكن مناقشة أدلة هذا الاتجاه على النحو الآتي:

- الخلق في أحسن تقويم الذي دل عليه التعبير القرآني وأثبته لكل من الرجل والمرأة على حد سواء، لا يتنافى مع حرص التشريع الإلهي على منح ميزات منضبطة للرجل وحقوق مناسبة للمرأة.

1 تذكر أن هناك فقهاء ربطوا القوامة بثقافة ومعرفة الشخص وليس فقط بقدرته المادية.

2 ينظر: فاطمة حافظ، **الجذور التاريخية لنشأة التفكير النسوي**، إسلام أون لاين (27-8-2023)، ص 3.

3 ينظر: شعيب، **تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب**، ص 158- 159.

4 أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص 217.

- فهم أماني صالح للنص بأن (قوامون) بمعنى الخدم، أي أن الرجال خدم للنساء، يتعارض مع ما قرره شحرور من أن "قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض) تنفي هذا المعنى وتجعل القوامة للرجال والنساء معاً"[1].
- أن جهد المفسر جهد كبير متعدد الجوانب، فهو يبذل جهده لاستنطاق النص للوصول لقواعده الكلية بعيداً عن تأثير الواقع، وقد "قامت مدونات التفسير على نسيج من العلاقات المتشابكة وحملت المفسر على أن يحاور الفقيه والمتكلم والإخباري جميعاً حتى يضمن مقالة في التشريع تستمد حجيتها من النص فتقدر على مواجهة تحولات المجتمع وتقريب المسافة بين الأحكام التي تفرضها المجتمعات والأحكام التي ثبت نزولها في النص"[2]. وهي في قولها هذا ترد على رأي سابق لها اتهمت به المفسر بتاريخية التعامل مع النص.
- أن فهم شحرور للآية فهم منحاز؛ فهو إذ ينفي القوامة للرجل بالخلق[3]، تحول للقول بأن

الآية انتقلت من قوامة الرجال على النساء للقوامة المشتركة لتنتقل أخيراً لذكر قوامة النساء على الرجال، وجعل معتمده في ذلك أن لفظ (الصالحات) لا يدل على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والعمل الصالح، بدليل قوله تعالى ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الأنبياء: 89، 90]؛ فإصلاح زوجة زكريا كان بجعلها صالحة للإنجاب حسب المعنى الذي تدور حوله الآية وليس الإصلاح بجعلها تصوم وتصلي، فالآية تعدد الصفات التي يجب أن تتصف بها المرأة الصالحة للقوامة، بما فضلها الله من ثروة أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وهذه الصفات هي: القنوت وحفظ الغيب، فإذا اتصفت بها كانت صالحة للقوامة[4].

ونلاحظ أن شحرور قد خالف منهجه البنيوي بتحديد معنى (الصالحات) باعتماد سياق قرآني آخر، فهو لم يلتزم منهجه هنا، وليته أكمل تحريه لمعنى التفضيل باستحضار قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾﴾ [النساء: 32] إذ كان أقصى الرجاء منه الاتساق مع الذات، وعليه تحديد منهجه بدقة!! فهل يعتمد استقصاء السياقات القرآنية لتحديد المفهوم، أم يدرس المفهوم وحده بمعزل عن السياق؟! إن تنقله بين منهجين لا يفسره سوى الانحياز الشخصي.

---

1 ينظر: شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص320.

2 السليني، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية**، ص 23.

3 ينظر: شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص321.

4 ينظر: المرجع السابق، ص322.

- قصر التراث لمفهوم القوامة على نطاق الأسرة مسألة تحسب للتراث لا عليه، و لم يقل أحد إن أي رجل له القوامة على كل امرأة، كما أن أحكام الأسرة في القرآن مقيدة بقيدين أحدهما رباني (حدود الله) والثاني إنساني، سماه القرآن (معروفاً) وهو ما أقره أهل العقول والفضل من الناس[1].
- أما لازم ما ادعوه من أن القوامة الأسرية تكرس تدني المرأة، فلا وجه للحق فيه، إذ التعبير في النص القرآني ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ [النساء: 34]، و لم يقل (بتفضيلهم عليهن) أو (بما فضل الرجال على النساء) ليوضح «إفادة أن المرأة من الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من جسم الإنسان، فالرجل بمنزلة الرأس، والمرأة بمنزلة البدن، ولا ينبغي أن يتكبر عضو على عضو لأن كل واحد يؤدي وظيفته في الحياة، فالأذن لا تغني عن العين، واليد لا تغني عن القدم، ولا عار على الشخص أن يكون قلبه أفضل من معدته، ورأسه أشرف من يده، فالكل يؤدي دوره بانتظام، ولا غنى لواحد عن الآخر. ثم للتعبير حكمة أخرى وهي الإشارة إلى أن هذا التفضيل إنما هو للجنس، لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم من امرأة تفضل زوجها في العلم والدين»[2].
- يقول علي حرب: "هل إن قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون؟ هذا ما لا نسلم به؛ لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب النظام المعرفي السائد في عصره، كل قارئ يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه ويقرأه بحسب استراتيجته"[3]، فهذا إقرار منه بأن إضفاء صفة العلمية على قراءة ونفيها عن القراءة التقليدية ينافي منهجية العلم ويجب الإقرار بجهد المفسرين، والنتاج الفكري الضخم لهم.
- يشرح عبد الله القيسي مفهوم القوامة بأنها "قوامة ليس منشؤها تفضيل عنصر الرجل على عنصر المرأة، وإنما منشؤها المسؤولية التي عليه في الإنفاق ورعاية شؤون الأسرة، ومسؤوليته في إيجاد السكن وحمايته، ولذا ينسب أولاده إليه"[4]. ويستدل لرأيه بدليل عقلي، إذ افترض أن القوامة تحتمل ثلاثة أوضاع إما أن تكون للرجل أو تكون للمرأة، أو تعطى للرجل والمرأة، وهذا تستبعده التجربة والواقع والمنطق؛ لضياع إدارة البيت بينهما، فكان الاختيار القرآني للرجل. ويؤكد على ضرورة النظر للتكاليف ككتلة واحدة لا أوامر منفردة، حتى لا يرى من ظاهرها الظلم لأحدهما؛ فأوامر الأسرة في القرآن جاءت حزمة واحدة، فتؤخذ حزمة واحدة؛ لأن عزلها عن سياقها قد يوهم الظلم. وفي تحديد من يملك القوامة يرى القيسي أن القوامة

---

1 ينظر: محسن بن زاكور، **النفقة بين القوامة والمساواة**، (مجلة محاكمة، ع 7-8، 2010)، ص 230.

2 محمد علي الصابوني، **روائع البيان تفسير آيات الأحكام**، (دمشق: الغزالي، بيروت: مناهل العرفان، ط3، 1980م)،ج1، ص 467.

3 علي حرب، **نقد النص**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م). ص 80.

4 عبد الله القيسي، **عودة القرآن بحوث ومقالات في تجديد الفكر الإسلامي**، (منظمة صحفيات بلا قيود)، ص 521.

للزوج على زوجته، وقبل زواجها فجميع الأبناء تحت قوامة الأب ولا يتعدد القيمون على الفتاة بتعدد إخوتها الذكور[1].

ثالثاً: نقد الخلل المنهجي في التعامل مع نص القوامة:

لم يأت أصحاب هذا الاتجاه بجديد، لأن النظر للأحكام باعتبار مقاصدها ومآلات الأحكام ديدن الفقهاء وكبار المفسرين، الذين اتجهت عنايتهم لاستخلاص العلة والمقاصد من الأحكام. على أن هناك تفريقاً في المدرسة التراثية بين الأحكام التعبدية والأحكام المقاصدية، وقاعدة (لا يعود الحكم على علته بالنقض عند انتفائه)[2] حاضرة عند الفقهاء بخلاف الفكر الحداثي الذي لا يعترف بالأحكام التعبدية غير المعللة.

1. مناقشة أدلة البعد المقاصدي

إن اختلافهم في تحديد البعد المقاصدي دليل أول على تهافت ادعائهم، فقد لاحظنا تنوع المقاصد التي يعتبرونها حاكمة على المعنى المستخرج من النص القرآني، ولعلهم غالوا في طريقتهم حتى جعلوا المقاصد حاكمة على النص نفسه، مع أن الأصل حاكمية النص واستخلاص المقاصد منه لا العكس.

1. الاستدلال بتعارض القوامة مع مبدأ التوحيد لأن التوحيد يوحد الناس أمام الله. وأن التوحيد يستلزم توحيد اللغة والمفردات والتسليم بالجندر، قائم على ربط ذهني لا أساس له، فالحياة الواقعية توضح أن هناك ثنائيات ــجنسين اثنين ذكر وأنثىــ في كل شيء من نبات، وحيوان، حتى في المعاني المجردة ومفاهيم كالخير والشر، والنور والظلمة، والحق والباطل؛ لأن الأشياء تعرف بأضدادها، دون تميز أحد الجنسين على الآخر، بل هو دليل يشهد لله بالوحدانية فلا تفرد إلا لذاته سبحانه، تعالى عن الشبيه والنظير. وعليه فقوامة الرجل لا تعارض التوحيد.
2. الاستدلال بتعارض القوامة مع العدالة، وأن كل ما من شأنه المساس بالعدالة أو التمييز بين الجنسين ينبغي مناهضته، يحتاج إلى التدقيق في مفهوم العدالة، والتفريق بينها وبين المساواة المطلقة التي يدعو لها كثير من المتسرعين؛ لأن وجود الاختلاف التكويني بين الرجل والمرأة واختلاف شكلهما والبنية الجسدية ينتج عنه اختلاف في الوظيفة حسب القاعدة الطبيعية المعلومة عند كل الكائنات، مما يعني اختلاف طبيعة المهام الموكلة لكل منهما. فالمساواة تصير ظلماً عندما لا تكون بين جنسين متفقين

1 ينظر: المرجع السابق، ص 523- 524.

2 ينظر: عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، (الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط1، مطبعة سنده، 1308هـ، 1890م)، ج4، ص 45. وينظر: الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، ت: محمد مظهر بقا، (السعودية: المدني، ط1، 1406هـ، 1986م)، ج3، ص 50.

تماماً بالقدرات والإمكانات. والحق أن المرأة في التشريع الإسلامي مساوية للرجل في التشريف والتكليف، مع مراعاة التشريع للتخفيف في أحكام النساء كإسقاط فرضية الصلاة وقت الحيض، وعدم وجوب الجهاد لأعيان النساء، والسماح للمرأة بالتقصير بدل الحلق في الحج، ووجوب المهر حقاً للمرأة على الرجل وعدم إلزامها النفقة.

3. الاستدلال بأن نصوص القرآن تتحدث عن العام الغالب ولا تعني الشمول والحصر، يجاب عليه بأن قيمة ربط الأحكام بالقيم الكبرى، تتمثل بالشمول، والنصوص القرآنية تسمح بالاستنتاج منها، لكن ضمن أصول منضبطة، ومن الضروري لكل علم التزام مبادئ وأسس تنظم عملية الاستنباط فيه.
4. الاستدلال بسوء استخدام بعض الأزواج لحق القوامة، وجلب المعاناة للزوجة، لا يعني سلب هذا الحق منهم، بل ينبغي الشد على يد المفرطين، وأمرهم بالانضباط بقواعد القوامة كما شرعها الإسلام؛ إذ القراءة المنصفة توجب التمييز بين التشريع الأصيل والعاملين بغير مقتضاه.

2. مناقشة أدلة التعارض بين مفهوم القوامة ودلالة آيات أخرى من القرآن

1. ادعاء أن القوامة تقترب من الشرك، لأن الطاعة لا تجب إلا لله، يجاب عنه بأن قوامة الرجل على المرأة ثبتت بالنص الإلهي[1]، وأوجبت على الرجل النفقة مقابل إعطائه حق الطاعة، أما النفقة فهي تجب مقابل احتباس الزوجة لمنفعته، التي تتمثل في السكن والمودة والاستمتاع، وتشمل النفقة كل مستلزمات الحياة، ولا تسقط بمضي الزمن، ولا يحق للرجل إسقاطها إلا في حالات النشوز، كما أن المرأة العاملة لاتسقط نفقتها بخروجها للعمل الذي وافق عليه الزوج[2].

وطاعة الزوج واجبة في غير معصية الله تعالى، وهذه الطاعة لم توضع بيده مجاناً، بل دفع ثمنها لأنه مكلف بالسعي والجهاد من أجل أرزاق أسرته[3].

ويبدو لي أن الإنفاق حق مفروض من الله للزوجة، مطيعة كانت أم ناشزة ، كما أن الطاعة للزوج حق فرضه الله على الزوجة سواء كان منفقاً أم مقصراً، فالحاكمية في ذلك هي الطاعة لأمر الله سبحانه.

2. إقرار القرآن للمساواة بين الجنسين، هو إقرار بتساويهما في الإنسانية وليس على سبيل المساواة المطلقة[1] التي يستلزم تطبيقها إلحاق الظلم بأحد الطرفين لاختلاف جنسهما. ومادام القرآن قد نزل باللغة العربية

1 النص الإلهي لا تعارض فيه، لأن مصدره واحد، والتعارض الذي قد يطرأ على ذهن بعضهم ناجم عن قصور في إدراك النظرة الكلية، أو غياب للفهم المطابق لمراد الله.

2 ينظر: صباح خضر أحمد عبد الحي، النفقة الزوجية في الشريعة الإسلامية، (**مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، ع8، 2013)، ص 271.

3 ينظر: محمد مصطفى شلبي، **أحكام الأسرة في الإسلام**، (بيروت: النهضة العربية)، ص 329.

فإن الأسلوب العلمي يقتضي التعامل مع نصه العربي وفق أصوله المعتبرة بعيداً عن النص المسبق واتهام العربية بأنها لغة مجنسة، وقراءة النص من خارجه بحجة عدم وجود لغة محايدة.

3. مناقشة أدلة تفعيل النظر بالسياق

يسارع المتأولون لمعنى القوامة إلى ربط القوامة بالتفضيل والإنفاق، ويتهربون من بيان مدلول ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34]، فتراهم يتحدثون عن معيار التفضيل ومسؤولية الإنفاق، ويتجاهلون نص الآية الصريح في إسناد القوامة للرجال، حتى لو أتى تأويلهم على معنى يناقض السياق الذي ادعوا إعماله.

إن آراءهم تتنوع بين قائل بتداول واشتراك الرجال والنساء في القوامة كنصر أبو زيد، وقائل بحصر القوامة ضمن الأسرة كآمنة ودود، ومجيز للمرأة قوامة الأمة مع إقراره بقوامة الأسرة ورفضه للشمول كخليفة، ومحتج بعدم تقديم القرآن لأدوار ثابتة للرجل والمرأة كأسماء المرابط.

1. إنهم يصرفون النظر عن القوامة، بالحديث عن التفضيل، ولكنهم اختلفوا في مفهومه، حيث جعلته رضا تفضيل الميراث، بينما جعله أبو زيد مرتبطاً بتاريخية مكانة الرجل.

2. إنهم تجاهلوا النظر في سياق الآية الثانية والثلاثين من السورة ذاتها والتي صرحت بالنهي عن تمني المساواة أو التفضيل ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ﴾ [النساء: 32]؛ لأن السياق هنا يوقعهم في مأزق، فالآية صريحة بوجود نصيب فضل للرجال، ونصيب فضل للنساء، والقرآن يفسر بعضه بعضاً.

3. لقد ناقض نصر أبو زيد نفسه هنا، فما الداعي لتأويل مفهوم القوامة إن كانت وفق منظوره التاريخي درجة للرجال حسب التقاليد المستقرة في المجتمع الجاهلي!! إن النظرة التاريخية للآيات تعتبر أن التشريع ليس دائماً، وأنه مناسب لمجرد حل المشاكل في الحالات الطارئة والخاصة بعصر النزول، فالقول بتاريخية آيات القرآن يقضي بأن الوحي تحقق في برهة من التاريخ، وأنه مرتبط بالفضاء الجغرافي والتاريخي والثقافي[2].

---

1 ينظر: فهد الغفيلي، **نظرات في المساواة بين الجنسين**، (ط1، 2017)، ص 91 وما بعدها، وتتحدث عن تراجعات نسائية لرموز حركية حول المساواة بين الجنسين.

2 رضا رمضاني، تأثير الرؤية التأريخية للخطاب اللغوي في القرآن، (**مجلة بينات**، ع 74، السنة التاسعة عشر، 1391)، ص 147.

4. كيف يجمع إبراهيم خليفة بين القول بقوامة الرجل على المرأة في الأسرة، وأن يقول بصلاحية قوامة المرأة على أمة؟! إن لازم قوله يقضي بلزوم الأمة لقول زوج المرأة التي تولت الحكم لا لشيء بل لأن له سلطة عليها بالقوامة الأسرية، و لا أظن أن هذا مقبول عند أحد.

4. مناقشة كون القوامة قيمة وليست صورة للتكليف

إن المدقق في منهج فضل الرحمن مالك يرى أنه ينطلق من خلفية إيمانية بالغيب، ولكنه يتأول القضايا التشريعية ويرى ضرورة بلورة منهجية تأويلية متماسكة لاستخراج ممكنات القول القرآني وربطها بالحياة المعاصرة للمسلمين. وتجاوز التأويلية الكلاسيكية لقصورها في أمر الاهتمام لوحدة القرآن كناظم منهجي.

لكن ما يسميه بـــــ (العلو الوظيفي) الذي يجعله علة، في أمر القوامة لا يعدو أن يكون حكمة للتشريع؛ لأن العلة في التشريع الإسلامي يجب أن تكون منضبطة موصوفة بحدود دقيقة. كما أنه يعطي مفهوم المقاصد العامة مفهوم العلل التشريعية، وهذا أوقعه في إشكال تعطيل العمل بالحكم، لأن منظور ما تتحقق به العدالة والمساواة قد يختلف من عقلية لأخرى.

أما الخلط الذي استند إليه ماجد الغرباوي فيستلزم منه بيان منهجه أولاً لنتمكن من مناقشته، لأنه إذا كان يعتمد المنهج التاريخي فلا حاجة له لتأويل مفهوم القوامة، وإن كان يتبع المنهج البنيوي المشتمل على تحليل وتفكيك مضمون الكلمة من داخل النص فلا حاجة له للاستدلال بالحديث وسبب النزول والمنطق، وإن كان يتبع المنهج المتهم للسلف بالسلطوية فلماذا يستشهد بأقوالهم ويستدل من كلامهم؟!

إن جمعه الاستدلال بالقرآن والحديث الشريف والمنطق والسياق وسبب النزول، وتوصله إلى أن القوامة محددة بالقدرة الجسدية والإنفاق وتوجد فيمن اتصف بها، ما هو إلا أخذ ببعض النصوص وترك لبعض. فما الحل إن توفرت أسباب القوامة التي ذكرها بالصحة الجسدية والإنفاق في كلا الزوجين، فإلى أي جنس ستعطى؟ وأرجو ألا تكون الإجابة بتقاسم القوامة لأن تقاسمها يعني أنه لا معنى لتحديد الشروط.

الخاتمة

بعد عرض المقولات النسوية حول القوامة ومناقشتها في ضوء المناهج التي تنتهجها تلك التيارات، تبين أن الفكر النسوي الراديكالي قد تأثر بمناهج الفكر الحداثي وتياراته المختلفة، مما أثر بشكل مباشر على رؤيته للنصوص الشرعية، وتحديدًا في قضية القوامة. وفيما يلي أبرز النتائج والتوصيات:

أولًا: النتائج

1. **تأثر الفكر النسوي الراديكالي بالمناهج الحداثية**، كالمناهج الفيولوجية، والتاريخانية، والقراءة الأدبية، مما أضعف ارتباطه بالنص القرآني كمصدر إلهي تشريعي.

2. **تنوع منطلقات النسوية الراديكالية في التعامل مع النص القرآني**، فمنها من ينكر الثبوت، ومنها من يُسلم بالنص ويطعن في تفسيره، ومنها من يتعامل معه كمنتَج تاريخي محدود بظروف النزول.
3. **الاشتغال النسوي الراديكالي على تعطيل دلالة النص**، من خلال قراءات تتسم بالفوضى المنهجية ورفض للضوابط التفسيرية، مما أفرغ النص من دلالته الإرشادية في تنظيم الأسرة والعلاقة بين الجنسين.
4. **استناد بعض النسويات الراديكاليات إلى القراءة التاريخية**، التي تسلب النص القرآني صفة العالمية، وتربط معانيه بالواقع الزماني والمكاني للنزول فقط.
5. **تبني المنهج الهرمنيوطيقي لدى بعض النسويات**، والذي يقوم على تأليه القارئ وإنكار مقصدية النص، مما يؤدي إلى تمييع معاني القرآن، وقطع صلته بوحي السماء.
6. **وجود تيار نسوي إسلامي** يحاول التعامل مع النص القرآني بمنهج علمي قائم على الاستقراء والاستنباط، إلا أنه محدود التأثير، ويواجه تحديات في الجمع بين الأصالة والمنهجية.
7. **عدم التزام كثير من النسويات الراديكاليات بمناهج ثابتة**، بل يتنقلن بين القراءات البنيوية والتاريخية والتأويلية دون ضابط، مما يجعل أقوالهن متناقضة أحيانًا، ويكشف عن اضطراب منهجي في التعامل مع النص.

ثانيًا: التوصيات

1. **ضرورة تعزيز منهج التفسير المنضبط** الذي يجمع بين الفهم السياقي للنصوص والضوابط الأصولية واللغوية والمقاصدية في تفسير القرآن، بعيدًا عن التوظيف الأيديولوجي.
2. **تشجيع الدراسات المقارنة** التي تُبرز الفروق بين القراءة النسوية المعاصرة والقراءة التفسيرية الأصيلة في موضوعات المرأة والأسرة والقوامة.
3. **بيان أثر المناهج الحداثية في تحريف دلالة النصوص**، وتوعية الباحثين بأثر النقل غير الواعي للمقولات الغربية على الفهم الإسلامي الأصيل.
4. **دعم جهود العلماء والباحثين المنصفين** الذين يقدمون قراءات متزنة للنصوص، تجمع بين فقه الواقع وفقه النص.
5. **التحذير من القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني**، وبيان تناقضها الجذري مع طبيعة النص القرآني الذي يتميز بالوحي والقداسة والثبات والمرجعية.
6. **تفعيل دور المؤسسات العلمية والبحثية** في نقد الفكر النسوي بمنهج علمي رصين، وتقديم البدائل الفكرية التي تحترم النص وتعالج قضايا المرأة وفق الرؤية الإسلامية.

REFERENCES (المصادر والمراجع)

[1] Abd al-Ḥayy, Ṣabāḥ Khiḍr Aḥmad, *al-Nafaqah al-zawjīyah fī al-sharī‧ah al-Islāmīyah*, (Majallat Majma‧ al-fiqh al-Islāmī, ‧ 8, 2013).

[2] Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. *Rūḥ al-ḥadāthah, al-Madkhal ilá ta‧sīs al-ḥadāthah al-Islāmīyah*, (al-Markaz al-Thaqāfī al-‧ Arabī, 2005).

[3] Abū al-Sa‧ūd, Muḥammad ibn Muṣṭafá, *Irshād al-‧aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, (Bayrūt: Dār Iḥyā‧ al-Turāth al-‧ Arabī).

[4] Abū Bakr, Umaymah, *al-niswīyah wa-al-Dirāsāt al-dīnīyah, tarjamat: Randah Abū Bakr*, (Mu‧ assasat al-mar‧ ah wa-al-dhākirah, 2012).

[5] Abū Zayd, Naṣr, *Dawā‧ir al-khawf qirā‧ah fī Khaṭṭāb al-mar‧ah*, (Mu‧ minūn bi-lā ḥudūd, 2017).

[6] Alā‧ al-Dīn, Abd al-‧ Azīz ibn Aḥmad, *Kashf al-asrār ‧an uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, (Istanbūl, Sharikat al-Ṣiḥāfah al-‧ Uthmānīyah, Ṭ1, Maṭba‧at Sandah, 1890).

[7] al-‧ Anzī, Sāmiyah, *al-Ittijāh al-niswī fī al-Fikr al-mu‧āṣir*, (Bāḥithāt li-Dirāsāt al-mar‧ ah, Ṭ1, 2016).

[8] al-Aṣfahānī, Maḥmūd ibn ‧ Abd al-Raḥmān, *bayān al-Mukhtaṣar sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib, t : Muḥammad Maẓhar Baqqā*, (al-Sa‧ ūdīyah: Dār al-madanī, Ṭ1, 1986).

[9] al-‧ Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, *Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Bayrūt: Idārat al-Ṭibā‧ ah al-Munīrīyah, Dār Iḥyā‧ al-Turāth al-‧ Arabī, wa-Dār al-Fikr).

[10] al-Gharbāwī, Mājid, wghḍbān, Mājidah. *al-mar‧ah wa-al-Qur‧ān ḥiwār fī ishkālīyāt al-tashrī*, (Sīdnī: Mu‧ assasat al-muthaqqaf al-‧ Arabī, Ṭ1, 2015).

[11] al-Ghufaylī, Fahd. *Naẓarāt fī al-musāwāh bayna al-jinsayn*, (Ṭ1, 2017).

[12] al-Khalīfah, Ibrāhīm, *Tajdīd fahm al-waḥy*, (Bayrūt: Ṭ1, 2009).

[13] al-Kharīf, Amal, *Mafhūm al-niswīyah dirāsah naqdīyah fī ḍaw‧ al-Islām*, (Bāḥithāt li-Dirāsāt al-mar‧ ah, Ṭ1, 2016).

[14] Allām, Muná Alī, *‧alá khuṭá ‧Ā‧ishah al-Taymūrīyah Mafhūm al-qawwāmah fī fikr mthqfāt musallamāt mu‧āṣirāt*, (Majallat al-Safīr al-‧ Arabī, ‧ A 405, min Daftar: min Turāth rabbāt al-‧ Ilm, 9/7/2020).

[15] al-Murābiṭ, Asmā, *qirā‧ah li-mafāhīm al-khilāfah wa-al-wilāyah wa-al-qiwāmah min Zāwiyah al-musāwāh min Kitāb: al-qawwāmah fī al-Turāth al‧slāmy-qirā‧āt badīlah*, (Ḥarakat Musāwāh, 2017).

[16] al-Qaysī, Abd Allāh, *Awdah al-Qur‧ān Buḥūth wa-maqālāt fī Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, (Munaẓẓamat Ṣuḥufīyāt bi-lā quyūd).

[17] al-Raysūnī, *Quṭb. al-naṣṣ al-Qur‧ānī min Tahāfut al-qirā‧ah ilá ufuq al-tadabbur*, (al-Mamlakah al-Maghribīyah, Manshūrāt Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‧ ūn al-Islāmīyah, Ṭ1, 2010).

[18] al-Ṣābūnī, Muḥammad Alī, *Rawā‧i‧ al-Bayān tafsīr āyāt al-aḥkām*, (Dimashq: Maktabat al-Ghazālī, Bayrūt: Mu‧assasat Manāhil al-‧Irfān, ṭ3, 1980.)

[19] al-Sha‧lān, Uthmān Yūsuf, *munṭalaqāt al-niswīyah wa-qawā‧iduhā fī al-ta‧āmul ma‧a al-Sunnah al-Nabawīyah dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah*, (Jāmi‧at al-Kuwayt, Risālat li-nayl al-duktūrāh, 2023).

[20] al-Sillīnī, Nā‧ilah, *tārīkhīyah al-tafsīr al-Qur‧ānī wa al-‧Alāqāt al-ijtimā‧īyah*, (Mu‧assasat Mu‧minūn bi-lā ḥudūd, 2019).

[21] al-Tha‧ālibī, Abd al-Azīz, *Rūḥ al-taḥarrur fī al-Qur‧ān*, (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, Ṭ1, 1985).

[22] altwjāny, Zaynab, *al-niswīyah fī al-siyāq al-‧Arabī*, (Majallat Naqd wa-tanwīr, ‧A 8, Yūniyū 2021).

[23] Barakah, Bassām, *Qāmūs lārws al-muḥīṭ*, (Bayrūt, akādīmīyan Intirnāshyūnāl, Ṭ 2008).

[24] bynyt, Ṭūnī wa-ākharīn, *Mafātīḥ aṣṭlāḥyh jadīdah, tarjamat: Sa‧īd al-Ghānimī*, (Bayrūt, al-Munaẓẓamah al-‧Arabīyah lil-Tarjamah, Ṭ1, 2010).

[25] Ḥāfiẓ, Fāṭimah, *al-judhūr al-tārīkhīyah li-nash‧at al-tafkīr al-niswī*, (Islām Ūn lāyin, mstrj‧ btārykh 27-8-2023).

[26] Ḥarb, Alī, *Naqd al-naṣṣ*, (al-Maghrib: al-Markaz al-Thaqāfī al-‧Arabī, Ṭ 4, 2005).

[27] Ḥasan, Rif‧at, *al-nisā‧ al-Muslimāt wa-Islām māb‧d al-abawīyah, min Kitāb (al-niswīyah wa-al-Dirāsāt al-dīnīyah)*, (Mu‧assasat al-mar‧ah wa-al-dhākirah, 2012).

[28] Ḥusaynī, zybā Mīr, *al-Turāth al-fiqhī al-Islāmī wa-taḥaddī al-musāwāh bayna al-jinsayn, min Kitāb: al-qawwāmah fī al-Turāth al‧slāmy-qirā‧āt badīlah*, (Ḥarakat Musāwāh, 2017).

[29] Ibn Zākūr, Muḥsin, *al-Nafaqah bayna al-qawwāmah wa-al-musāwāh*, (Majallat Muḥākamat, ‧A 7-8, 2010).

[30] Inānī, Muḥammad, *al-muṣṭalaḥāt al-adabīyah al-ḥadīthah*, (al-Jīzah, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-‧Ālamīyah Lūnjmān, ṭ3, 2003).

[31] Īsá, Fāṭimah al-Zahrā, *Rītā Faraj imra‧ah al-fuqahā‧ wa-imra‧ah al-ḥadāthah, Khaṭṭāb allāmsāwāh fī almdwwnh al-fiqhīyah*, (Tūnis: Insaniyat‧nsānyāt, A 74, 2016).

[32] jāmbl, Sārah, *al-niswīyah wmāb‧d al-niswīyah, tarjamat: Ayman Bakr wsmr al-Shīshaklī*, (al-Iskandarīyah: al-Hay‧ah al-Miṣrīyah al-‧Āmmah lil-Kitāb, 2005).

[33] Khiḍr, Abd Allāh, *al-Kifāyah fī al-tafsīr bi-al-ma‧thūr wa-al-dirāyah*, (Bayrūt: Dār al-Qalam, Ṭ1, 2017).

[34] Majmū‧ah min al-mu‧allifīn, *Khiṭābāt al "mā ba‧da" fī astnfād aw ta‧dīl al-Mashrū‧āt al-falsafīyah*, (al-Rabāṭ: Manshūrāt Ḍifāf, Dār al-Amān, Manshūrāt al-Ikhtilāf).

[35] Mālik, Faḍl al-Raḥmān, *al-masā‧il al-Kubrá fī al-Qur‧ān, naqalahu lil-‧Arabīyah: Muḥammad a‧fyf*, (Bayrūt: Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tarjamah, Ṭ1, 2013).

[36] Ramaḍānī, Riḍā, *Ta‧thīr al-ru‧yah al-ta‧rīkhīyah lil-khiṭāb al-lughawī fī al-Qur‧ān*, (Majallat Bayyināt, ‧ A 74, 1391h).

[37] Riḍā, Nīfīn. min ayn n‧khdh Shar‧ Allāh, Qaḍīyat qiyādat al-mar‧ah al-siyāsīyah, ru‧yah jadīdah Liḥwār qadīm, ḍimna Kitāb al-niswīyah wa-al-manẓūr al-Islāmī: Āfāq jadīdah lil-ma‧rifah wa-al-iṣlāḥ, (taḥrīr: Umaymah Abū Bakr, al-Qāhirah: Mu‧assasat al-mar‧ah wa-al-dhākirah, 2013).

[38] Ṣāliḥ, Amānī, *Ḥadīth al-mīrāth wa-ishkālīyat al-khiṭāb al‧lmāny-al-ḥadāthī*, (Majallat al-Dīmuqrāṭīyah, ‧ A 72, 2018).

[39] Ṣāliḥ, Amānī, *al-ab‧ād al-ma‧rifīyah lnswyh Islāmīyah, maqāl min Kitāb al-niswīyah wa-al-manẓūr al-Islāmī _ Āfāq jiddīyat lil-ma‧rifah wa-al-iṣlāḥ*, (al-Qāhirah: Mu‧assasat al-mar‧ah wa-al-dhākirah, 2013).

[40] Shaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa-al-Qur‧ān*, (Dār al-Sāqī, 2011).

[41] Shaḥrūr, Muḥammad, *Naḥwa uṣūl jadīdah lil-fiqh al-Islāmī*, (Dār al-Sāqī, 2018).

[42] Sharaf al-Dīn, Marwah, *al-taḥaddiyāt allatī tuwājihu Masā‧ī al-niswīyah al-Islāmīyah li-iṣlāḥ Qānūn al-aḥwāl al-shakhṣīyah, ḍimna Kitāb al-niswīyah wa-al-manẓūr al-Islāmī: Āfāq jadīdah lil-ma‧rifah wa-al-iṣlāḥ*, (taḥrīr: Umaymah Abū Bakr, al-Qāhirah: Mu‧assasat al-mar‧ah wa-al-dhākirah, 2013).

[43] Shu‧ayb, Qāsim, *takwīn al-naṣṣ al-Qur‧ānī al-Nubūwah wa-al-waḥy wa-al-Kuttāb*, (Bayrūt: Mu‧assasat al-Intishār al-‧ Arabī, Ṭ1, 2016).

[44] tryklr, Būlā, wa krāmārāy, shyry, *al-Ḥarakah al-niswīyah, min Kitāb al-naẓarīyah al-niswīyah, tarjamat: ‧Imād Ibrāhīm*, (Ammān: al-Ahlīyah lil-Nashr, Ṭ1, 2010).

[45] Wadūd, Āminah, *Akhlāqīyāt al-tawḥīd t‧lw ‧alá Akhlāqīyāt al-qawwāmah, ḍimna Kitāb: al-qawwāmah fī al-Turāth al‧slāmy-qirā‧āt badīlah*, (Ḥarakat Musāwāh, 2017).

[46] Wadūd, Āminah, *al-Qur‧ān wa-al-mar‧ah "i‧ādat qirā‧ah al-naṣṣ al-Qur‧ānī min manẓūr Nasā‧ī"*, (Maktabat Madbūlī al-Ṣaghīr, 2006).

[47] Yāsīn ibn Alī, *Tabdīd Ḥayrat Maslamah*, (Tūnis: Majallat al-Zaytūnah, 2020).

[48] Yūsuf, Ulfah, *al-Ikhbār ‧an al-mar‧ah fī al-Qur‧ān wa-al-sunnah*, (Tūnis: Dār Saḥar lil-Nashr, ṭ2, 2009).

[49] Zayn al-Dīn, Naẓīrah, *al-Sufūr wa-al-ḥijāb, Muḥāḍarāt wa-naẓarāt marmāhaā taḥrīr al-mar‧ah wa-al-tajaddud al-ijtimā‧ī fī al-‧ālam al-Islāmī*, (Bayrūt: Maṭābi‧ Qūzmā, 1928).

TRANSLITERATION

a. Consonant

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
ء	ʿ	فَأْرٌ	faʿrun
أ	(a,i,u)	أَحكَام	aḥkām
ب	b	بَابٌ	bābun
ت	t	تَمْرٌ	tamr
ث	th	ثَلاَثَ	thalātha
ج	j	جَبَلٌ	Jabal
ح	ḥ	حَدِيث	ḥadīth
خ	kh	خَالِـــدْ	khālid
د	d	دِين	dīn
ذ	dh	مَذهَب	madhhab
ر	r	رَاهِبٌ	rāhib
ز	z	زَكِي	zakī
س	s	سَلاَم	salām
ش	sh	شَرَبَ	sharaba
ص	ṣ	صَدْرٌ	ṣodrun
ض	ḍ	ضَار	ḍār
ط	ṭ	طَهُرَ	ṭahura
ظ	Ẓ	ظَهْرٌ	ẓhohr
ع	ᶜ	عَبْدٌ	ᶜabdun
غ	gh	غَيـــبٌ	ghayb
ف	f	فَاتِحَةٌ	Fātihah
ق	q	قَبَسٌ	qabas
ك	k	كِتَابٌ	kitāb
ل	l	لَيلٌ	layl

م	m	مُنِير	munīr
ن	n	نِقَابٌ	niqāb
و	w	وَعَدَ	waᶜada
ه	h	هَدَفٌ	hadaf
ي	y	يُوسُف	Yūsuf

b. Short Wovel

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
ـَـ	a	كَتَبَ	kataba
ـِـ	i	عَلِمَ	ᶜalima
ـُـ	u	غُلِبَ	ghuliba

c. Long Wovel

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
ا ، ى	ā	عَالَم ، فَتَى	ᶜālam , fatā
ي	ī	عَلِيم ، دَاعِي	ᶜalīm , dāᶜī
و	ū	عُلُوم ، اُدعُو	ᶜulūm , ʼudᶜū

d. Diphthong

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
أَو	aw	أَولَاد	aulād
أَيّ	ay	أَيَّام	ayyam
إِيّ	iy	إِيَّاكَ	iyyāka