

الإسلام والنسوية والمركزية الغربية : دراسة مقارنة بين النسوية المفككة
للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا

رسالة الماجستير



إعداد الطالبة:

عين اماليا

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025

الإسلام والنسوية والمركزية الغربية : دراسة مقارنة بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالبة:

عين اماليا

الكود الجامعي: ٠١٢٢٣١٠٠٠١

إشراف:

الدكتور محمد المراكبي

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025

Islam, Feminism, and Western Centrism: A Comparative Study Between Decolonial Feminism and Islamic Feminism in Indonesia

Thesis

Submitted to meet the Graduation Requirements of

Master Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)



Author:

Ainun Amalia

Student ID: 01222310001

Supervisor:

Muhammad Al-Marakeby, Ph.D

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA

DEPOK

2025

ملخص

تتناول هذه الدراسة مقارنة بين مقاربتَي النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا، مع التركيز على كيفية تعاملهما مع هيمنة الخطاب النسوي الغربي العالمي واستمرار الإرث الاستعماري في تشكيل السرديات الجندرية. تنطلق الدراسة من التوتر الإستمولوجي القائم بين السعي إلى بناء خطاب نسوي محلي من جهة، والانجذاب إلى قيم الحداثة الغربية من جهة أخرى. يعتمد البحث على منهج تفكيك الخطاب الاستعمار لتفكيك تصورات المساواة بين الجنسين في الفكر النسوي الإسلامي الإندونيسي، من خلال دراسة الكتب والمقالات ذات الصلة. وتهدف الدراسة إلى إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين المقاربتين من حيث المفهوم والمنهج، وتقييم مدى قدرة النسوية الإسلامية في إندونيسيا على تقديم بديل معرفي أصيل يستند إلى القيم الإسلامية، إلى جانب تحليل مؤشرات ترسب القيم الكولونيالية والنسوية الغربية داخل خطابها، من خلال منظور نقد الاستعمار المعرفي. وقد توصلت الدراسة إلى أن النسوية الإسلامية في إندونيسيا، رغم سعيها لإحياء قيم العدالة في الإسلام، لا تزال تُظهر تبنياً ضمنياً لأطر ليبرالية وعلمانية في فهمها لحقوق المرأة في إندونيسيا، وتشير هذه الدراسة إلى أن أي محاولة لأسلمة النسوية ينبغي أن تبدأ بتفكيك الخطاب الاستعماري والمركزية الغربية المتغلغلة في الخطاب النسوي بادئ ذي بدء.

الكلمات المفتاحية : المساواة بين الجنسين، النسوية المفككة للخطاب الاستعماري، النسوية الإسلامية، تفكيك الخطاب الاستعماري.

ABSTRACT

This study offers a comparative analysis between the approaches of decolonial feminism and Islamic feminism in Indonesia, with a particular focus on how both respond to the dominance of global Western feminist discourse and the enduring legacy of colonialism in shaping gender narratives. The research begins by addressing the epistemological tension between the desire to construct a locally rooted feminist discourse and the attraction to Western modern values. Employing a decolonial discourse analysis methodology, this study explores conceptions of gender equality within Indonesian Islamic feminist thought, through the examination of relevant books and scholarly articles. The study aims to highlight the points of convergence and divergence between the two approaches in terms of concepts and methodologies. It also seeks to assess the extent to which Islamic feminism in Indonesia can offer an authentic epistemological alternative grounded in Islamic values, while simultaneously analyzing indicators of embedded colonial and Western feminist values within its discourse, from a decolonial knowledge critique perspective. The study concludes that, despite its effort to revive the justice-oriented values of Islam, Indonesian Islamic feminism still exhibits implicit adoption of liberal and secular frameworks in its understanding of women's rights. It argues that any attempt to Islamize feminism must begin with a critical deconstruction of colonial discourse and the pervasive Western centrism within feminist narratives.

Keywords: *gender equality, decolonial feminism, Islamic feminism, decolonial discourse analysis.*

فهرس

i	العنوان بالعربية
ii	العنوان بالانجليزية
iii	إقرار بالأصالة
iv	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي
v	تصديق
vi	تقرير صلاحية
vii	قرار لجنة المناقشة والحكم
viii	ملخص
ix	ABSTRACT
x	فهرس
xiii	الإهداء
xiv	الشكر والعرفان
١	مقدمة البحث
١	١. تمهيد
٦	١,١. إشكالية البحث
٧	١,٢. أسئلة البحث
٧	١,٣. الفرضية
٨	١,٤. أهمية البحث
٨	٢. المنهجية
٩	٢,١. الإطار النظري
٩	٣. الدراسات السابقة
١٣	٤. بنية البحث

الفصل الأول: الحركة المفككة للاستعمار والنسوية المفككة للخطاب الاستعماري	١٤
١. تفكيك الاستعمار	١٦
١,١. المبادئ والقيم - الاستعمار لم ينته	١٦
١,٢. من مدرسة ما بعد الاستعمار إلى مدرسة تفكيك الاستعمار	١٧
١,٢,١. مدرسة ما بعد الاستعمار	١٨
١,٢,٢. مدرسة تفكيك الاستعمار	٢١
١,٢,٣. الفرق بين المدرستين	٢٣
٢. النسوية المفككة للخطاب الاستعماري	٢٨
٢,١. نشأة النسوية المفككة للخطاب الاستعماري وأسسها النظرية	٢٨
٢,٢. التعددية وتنوعات القمع	٣١
٢,٣. نقد هيمنة المعرفة في النسوية المفككة للخطاب الاستعماري	٣٥
٢,٤. المشروع البديل: إستراتيجية النسوية المفككة للخطاب الاستعماري	٣٩
الفصل الثاني: النسوية الإسلامية بين الجذور الفكرية والتطبيق المحلي في إندونيسيا	٤٦
١. النسوية الإسلامية	٤٧
١,١. ما المقصود بالنسوية الإسلامية؟	٤٧
١,٢. رسم حدود النسوية الإسلامية، الإسلامية، والمسلمة	٥٣
٢. رسم خريطة الشخصيات الرئيسية في الحركة النسوية الإسلامية الإندونيسية	٥٩
٢,١. السيرة الذاتية المختصرة والخلفية الأكاديمية	٦٠
٢,١,١. موسدح موليا	٦٠
٢,١,٢. حسين محمد	٦٤
٢,١,٣. عليمه القبطية	٦٦
٢,٢. الأسس المعرفية لمفهوم المساواة الجندرية في فكر النسويات	٦٨
٢,٢,١. موسدح موليا	٦٨

٢,٢,٢ . حسين محمد	٧١
٢,٢,٣ . عليمه القبطية	٧٣
٢,٣ . إعادة تفسير القضايا المحورية في قضايا النوع الاجتماعي	٧٦
٢,٣,١ . تمثيلات الحجاب في فكر النسويات المسلمات الإندونيسيات	٧٦
٢,٣,٢ . تمثيلات عمل المرأة في الخارج	٧٩
٢,٢,٣ . تمثيلات حقوق المرأة في الورثة	٩٠
الفصل الثالث: تحليل نقدي لخطاب النسوية الإسلامية الإندونيسية في ضوء النسوية المفككة	
للاستعمار	٩٤
١ . تحليل نقدي للخطاب النسوي الإسلامي الإندونيسي ومناهجه الفكرية	٩٤
١,١ . مصطلح النسوية عند النسويات المسلمة الإندونيسية	٩٤
١,٢ . التعددية المعرفية	١٠٤
٢ . تطبيق تحليل الخطاب على نماذج من الخطاب النسوي الإسلامي الإندونيسي	١١٣
٢,١ . الحجاب بين الفرض الديني والبناء الاجتماعي	١١٣
٢,٢ . العمل ومفهوم النجاح	١١٧
٢,٣ . حقوق المرأة في الإرث	١٢٠
خاتمة	١٢٦
١ . نتيجة البحث	١٢٦
٢ . التوصيات والمقترحات	١٣٠
المراجع والمصادر	١٣١

الإهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين مالك يوم الدين خالق كل شيء في العالمين لا شريك له. أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله لا نبي بعده ولا رسول بعده أما بعد...

اللهم صل على سيّدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم

ساعدني في إعداد هذه الرسالة المتواضعة عدد من الأساتذة والزملاء والأصدقاء، وأهديها إليهم تعبيرا عن امتناني وتقديري، راجًا أن تكون عند حسن ظنهم.

ولا أنسى أن أوجّه أعمق كلمات الإهداء إلى والديّ العزيزين، اللذين لم يتوقفا يوما عن دعمي وتشجيعي، رغم شكواي المتكررة وتعبي في منتصف الطريق. وإلى دعائهما الذي كان يرافقني في كل مرحلة من هذه الرحلة الطويلة، وصبرهما الذي لا حدود له، وحبّهما الثابت الذي منحني القوة للاستمرار. كما أهدي هذا العمل إلى جميع أفراد عائلتي الكريمة، حفظهم الله وشرفهم، وغرس حب الدين في قلوبهم،

وإلى من جمعني بهم أخوة الإسلام أولا، ثم رفقة الدرب في الغربة، أصدقائي في الفصول الدراسية، وإلى كل من ساندني، ووقف بجاني، ودعا لي بالتوفيق، أو حتى شجّعني بكلمة طيبة — أصدقائي الأعزاء وزملائي الكرام، كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر والعرفان إلى الحكومة الإندونيسية، التي منحتني فرصة الدراسة في هذه الجامعة المميّزة، فجزاهم الله عني خير الجزاء.

الشكر والعرفان

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تنزل الخيرات والبركات، وبتوفيقه تتحقق المقاصد والغايات، وبمشيئته وفقني لإتمام هذه الرسالة المتواضعة بفضله ومنه وكرمه.

أتقدّم بخالص الشكر والامتنان إلى جامعتنا العزيزة الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، التي فتحت لي أبواب العلم والمعرفة، ويسّرت لي البيئة الأكاديمية الملائمة للبحث والدراسة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى سعادة عميد كلية الدراسات الإسلامية، الأستاذ الدكتور يانوار بريبادي، وكذلك إلى الدكتور إلياس ماروال، رئيس برنامج التخصص للدراسات الإسلامية لما يقدمه من دعم مستمر وجهود مباركة في خدمة الطلبة، متّعه الله بالصحة والعافية.

ويسعدني أن أتوجه بجزيل الشكر والتقدير إلى مشرفي الكريم الدكتور محمد المراكبي، الذي قدّم لي علمه وتوجيهاته القيّمة، وكان خير معلّم وموجّه، تابعتني بصبر، وساعدني بعطاء مخلص، فجزاه الله عني خير الجزاء. وأتوجه أيضاً بالشكر والتقدير لأساتذة قسم ماجستير الدراسات الإسلامية جميعاً، كلّ باسمه وصفته، لما بذلوه من جهود تعليمية وتربوية كان لها بالغ الأثر في تكويننا العلمي والفكري.

وأخصّ بالشكر والعرفان إدارة الكلية للشؤون الأكاديمية في كلية الدراسات الإسلامية — الجامعة الإسلامية الدولية الإندونيسية، على جهودهم المتواصلة في خدمة الطلبة، وعملهم الدؤوب ليلاً ونهاراً دون كلل أو ملل، فجزاهم الله خير الجزاء، وبارك في أعمالهم.

ولا يسعني في الختام إلا أن أعبر عن خالص امتناني لجميع أصدقائي الذين ساعدوني كثيراً في إعداد هذه الرسالة، والذين يصعب عليّ ذكر أسمائهم واحداً واحداً. لقد كانوا لي أكثر من مجرد أصدقاء، بل كانوا أهلاً ومعلمين في آنٍ واحد، فجزاهم الله عني كل خير، وبارك في محبتنا وأخوتنا.

مقدمة البحث

١. تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين مالك يوم الدين خالق كل شيء في العالمين لا شريك له. أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله لا نبي بعده ولا رسول بعده أما بعد...

بدأت دراسات ما بعد الاستعمار كنظام أكاديمي منظم في التطور في أواخر السبعينيات، على الرغم من أن الاهتمام بقضايا ثقافة ومجتمع ما بعد الاستعمار ظهر قبل ذلك بوقت طويل. يعد إطار القوة الاستعمارية أمرا ضروريا في فهم تشكيل الأنظمة الجنسانية (gender) الاستعمارية/الحديثة والرأسمالية الاستعمارية العالمية. تتناول العديد من الدراسات المهمة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بالتنمية، خاصة في أمريكا اللاتينية، بالإضافة إلى تسليط الضوء على عملية تكوين الدولة في المناطق المستقلة حديثاً مثل أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي، بما في ذلك إندونيسيا^١.

كانت الحركة النسوية التي جلبتها القوى الاستعمارية، في كثير من الأحيان ذات طبيعة إمبريالية^٢. وكما اعتقدت لنا/السلامية، بلأن النسوية الإمبريالية (Imperial feminism) هي معروفة أيضا بالنسوية الاستعمارية (Colonial Feminism). النسوية الاستعمارية هي شكل من أشكال النسوية التي تعمل على تأسيس أو تدعيم ممارسة الاستعمار. يحدث الاستعمار نفسه عندما تسيطر دولة ما على الجوانب السياسية أو الاقتصادية أو الجغرافية لدولة أو منطقة أو مجموعة أخرى. غالبا ما يشار إلى الشكل الحديث للاستعمار باسم الاستعمار الحديث (Neo-

^١ Neil Lazarus, *The Cambridge Companion to: Postcolonial Literary Studies*, *The Cambridge Companion to: Postcolonial Literary Studies*, 2004, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521826942>.

^٢ يشير مصطلح الإمبريالية إلى السياسات أو الممارسات التي تهدف إلى توسيع نفوذ دولة ما وقوتها على البلدان الأخرى، وغالبا ما يكون ذلك بطرق تنطوي على الهيمنة والاستغلال السياسي والاقتصادي والثقافي.

colonization)، حيث تكون البلدان المستعمرة سابقا مستقلة رسمياً، ولكنها في الواقع لا تزال تحت تأثير أو سيطرة الدولة الاستعمارية، مثل النسوية الاستعمارية³.

بدأت الحركة النسوية في الغرب بصراع النساء من أجل المساواة في الحقوق، بدءاً من مفهوم التحرر حوالي عام ١٧٧٠ الذي وعد بالحرية والمساواة، على الرغم من شعور النساء بالفشل في تحقيق ذلك بسبب العوائق المادية. ومع مرور الوقت، تطورت هذه الحركة إلى الحركة النسوية التي انقسمت إلى ثلاث موجات رئيسية: الأولى في أوائل القرن العشرين، حيث طالبت بحق التصويت؛ والثانية في الستينيات من القرن الماضي حيث طالبت بحرية التعبير والمساواة في القانون والمجتمع؛ والثالثة في التسعينيات كرد فعل على فشل الفترة الثانية⁴. ومع تطوّر الخطاب النسوي، برز مفهوم "الجندر" كأحد المفاهيم المركزية التي تبنّاها هذا الاتجاه. ويُستخدم هذا المصطلح لتمييز الفروق بين "الجنس البيولوجي" (sex) و"النوع الاجتماعي" (gender) الذي يُفهم بوصفه بناءً اجتماعياً يُشكّل توقعات الأدوار والعلاقات بين الرجل والمرأة داخل المجتمع. وعلى خلاف الجنس الذي يُعدّ أمراً فطرياً وطبيعياً، فإنّ الجندر مفهوم متغيّر ومرن يتأثر بالظروف الثقافية والاجتماعية. ومن هذا المنطلق، تسعى النسوية من خلال تبنيها لمفهوم الجندر إلى تفكيك الأنماط السائدة التي تؤدي إلى التمييز وعدم العدالة الاجتماعية بين الجنسين⁵.

وقد حصلت الحركة كذلك على دعم عالمي، بما في ذلك من الأمم المتحدة من خلال لجنة سيداو⁶، وأثرت على السياسات في مختلف البلدان، بما في ذلك إندونيسيا، على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليها بشأن فقدانها للزاوية السياسية في مجال النزاع⁷. ظهرت الحركة النسوية في الغرب من خلفية مظلمة للمرأة الأوروبية في العصور الوسطى، عندما كانت عقائد الكنيسة تميّز المرأة باعتبارها كائنًا حقيرًا ومصدرًا للإثم، وحتى أنها شككت في إنسانيتها. وقد عززت الكنيسة هذا القمع من

³ Lena Salaymeh, "Women and Islamic Law. Decolonizing Colonialist Feminism," *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, 2020, 310–17.

⁴ Henri Shalahuddin, "Kata Pengantar," *Ideologi Gender dalam Studi Islam* (Jakarta: Unida Gontor Press, 2022), xii.

⁵ Hilary M. Lips, *Sex and Gender: An Introduction* (London: Mayfield Publishing Company, 1993), 4.

⁶ CEDAW (Convention on The Elimination of All Forms of Discrimination Against Women)

⁷ Suki Ali, Kelly Coate, and Wangui wa Goro, eds., *Global Feminist Politics: Identities in a Changing World* (London: Routledge, 2000). 5

خلال آراء شخصيات مثل ترتليانوس والقديس يوحنا الذهبي الفم وتوما الأكويني الذين وصفوا النساء بأنهن "معيبات" أو "شيطانيات"⁸.

أدت هذه الحياة الشاقة إلى ظهور الحركة النسائية خلال الثورة البيوريتانية والثورة الفرنسية التي دافعت عن حقوق مثل الطلاق والملكية وحرية التعبير. قادت شخصيات مثل إليزابيث كادي ستانتون وسوزان ب. أنتوني قيادة الكفاح من خلال تأسيس الجرائد وتنظيم لقاءات كبيرة مثل مؤتمر سينيكافولز عام ١٨٤٨⁹. وفي القرن العشرين، اتسعت الحركة النسوية لتشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وعرضت مفهوم الجنسانية كأداة تحليلية لفهم عدم المساواة في المجتمع. بدأت فكرة الحركة النسوية بقضية حقوق المرأة والمساواة التي أصبحت حركة تحرير المرأة.

من هذه الخلفية الوجيزة يمكن أن نستنتج أن الحركة النسوية ظهرت استجابة لتدهور المرأة الغربية التي دفع بها إلى طلب الحرية التامة والمساواة مع الرجل. وقد أدى هذا الصراع إلى ظهور مدارس نسوية مختلفة تطورت في عدة موجات مثل النسوية الليبرالية والماركسية والاشتراكية والتحليل النفسي، وصولاً إلى النسوية المتعددة الثقافات والعالمية وما بعد الاستعمار. لكل مدرسة خلفيتها الخاصة والسياق التاريخي الذي برزت فيه.

وقد أدى تصاعد الوعي بأثر الجندر في إعادة إنتاج التفاوت إلى شيوع مفهوم "المساواة الجندرية"، الذي يُشير إلى الحالة التي يتقاسم فيها الرجال والنساء الفرص والمسؤوليات والحقوق بشكل متكافئ في مختلف مناحي الحياة، سواء في المجال العام أو الخاص. وقد شاع استخدام هذا المفهوم في وثائق السياسات العامة وبرامج التنمية والخطابات الأكاديمية بوصفه صيغة أكثر قبولاً لتمرير أجندة الحركة النسوية في السياقات المختلفة.

⁸ Dinar Dewi Kania dan Henri Shalahuddin, eds., *Delusi Kesetaraan Gender* (Jakarta: Yayasan AILA Indonesia, 2018), cet. ke-2, Februari 2020. 3-4

⁹ Gadis Arivia, *Pembongkaran Wacana Seksis Filsafat Menuju Filsafat Berperspektif Feminis* (Disertasi, Universitas Indonesia Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Depok, 2000).

كانت الأفكار التي جلبها الغرب عالمية مما أدى إلى تجاهل السياق المحلي وثقافة وتقاليد الشعب المستعمر. تميل النسوية الاستعمارية إلى اعتبار الثقافة المحلية متخلفة وأبوية، وغالبا ما تحمل مهمة "إنقاذ" المرأة من خلال تبني المعايير والقيم الغربية.

مفهوم المساواة الجندرية (المساواة بين الجنسين) لم يسلم من النقد، خاصة عندما يصطدم بمنظومات القيم الدينية والثقافية للمجتمعات غير الغربية. ومن هنا، لا تزال مسألة التمييز بين الفطرة البيولوجية والبناء الاجتماعي موضوعًا جدليًا في الأوساط النسوية، سواء في الغرب أو في السياقات الإسلامية المعاصرة.

إحدى المقاربات المهمة لنقد النسوية الاستعمارية هي النسوية المفككة للخطاب الاستعماري. صاغت ماريا لوغونيس مصطلح "النسوية المفككة للخطاب الاستعماري" لانتقاد كيفية تشكيل الاستعمار لهرمية (Hierarkis) النوع الاجتماعي والعرق، وتعريف المجتمعات الملونة كأقل من البشر. تهدف هذه النسوية إلى فهم قلب هيمنة الجنس/النوع الاجتماعي من خلال استكشاف المعرفة التي يطورها الأكاديميون والنشطاء والمجتمعات المضطهدة في مختلف أنحاء العالم، بما في ذلك أمريكا اللاتينية. ومن الشخصيات البارزة في تأسيس هذا التيار ماريا لوغونيس (Maria Lugones) ، وتشاندرا تالبادي (Chandra Talpadhe Mohanty) ، وأنيبال كيجانو (Anibal Quijano) . يمكن فهم أن النسوية المفككة للخطاب الاستعماري هي فكرة نشأت من الغرب لكنها تقدم مقارنة مختلفة عن النسوية الليبرالية أو العلمانية

. وفقًا لطلال أسد، فإن المساواة التي يروج لها الليبراليون عادة ما تكون مساواة مطلقة، مما يؤدي في النهاية إلى انعدام المساواة. لا تتطلب النسوية المفككة للخطاب الاستعماري من النساء أن يتبنين الطريق الغربي الذي يركز على المساواة في جميع الجوانب، بل تقدم وجهة نظر تسمح للمرأة بالتمتع بحقوقها دون الحاجة إلى التخلي عن هويتها الثقافية أو الدينية.

وعلى الرغم من أن النسوية الاستعمارية جلبت القيم الغربية التي غالبا ما تتجاهل السياق المحلي، فإن إندونيسيا كدولة ذات أغلبية مسلمة تظل متأثرة بقوة بالتعاليم الإسلامية. وقد ساهم هذا التأثير الديني في تشكيل الصراعات المرأة الإندونيسية لمواجهة الظلم الاستعماري، كما أعطى لونه

الخاص للتغيرات الاجتماعية التي تحدث في البلاد. ومن أشكال الصراع التفسير والفقهاء الذين أصبحوا مجالين علميين حظيا باهتمام كبير من الأوساط الفكرية والناشطين في مجال النوع الاجتماعي. ومع انتقادات مختلفة، اقترحت عدة مجموعات إسلامية إصلاحات على الفقهاء الإسلامي وعدد من قوانين الأسرة الإسلامية. هم من مختلف الفئات، سواء من الأكاديميين، ومناضلي حقوق الإنسان، والمثقفين، وكذلك من العلماء من الرجال والنساء.¹⁰

وفي ضوء النقد الذي توجهه النسوية التفكيكية أو ما يُعرف بـ "النسوية المفككة للخطاب الاستعماري" للمعايير العالمية التي تُهيمن عليها الرؤية الغربية، تبرز ضرورة التوقف عند مفهوم "المركزية الغربية". فهذه المركزية تُفهم على أنها توجهات - سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة - تهدف إلى فرض النموذج الحضاري والمصالح الغربية في شتى مجالات الحياة، مع تهميش الثقافات والحضارات الأخرى، وذلك باستخدام مختلف الوسائل، سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة. وتستمد هذه المركزية قوتها من جذور فكرية ضاربة في عمق الفلسفة اليونانية، التي أسست رؤيتها للعالم على ثنائية الإنسان والطبيعة، حيث يُنظر إلى الإنسان بوصفه مركز الكون ومقياس كل شيء، وعقلاً يقابله عالم الطبيعة والمادة. ومن هذا المنطلق نشأ التصنيف الأرسطي للبشر إلى يونانيين وبرابرة، أو إلى أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة¹¹.

في المجتمع الإسلامي، لا يوجد حركة نسوية إسلامية واضحة، لأن هذا المصطلح غالباً ما يُثار حوله الجدل. نشأت النسوية الإسلامية في البداية من الغرب من قبل الأكاديميين والباحثين النسويين المسلمين. وتتميز هذه الحركة بدمج الدين كمرجعية جديدة في معالجة قضايا النساء المعقدة. يركز المفكرون من تيارات مختلفة، مثل "النسويين التقليديين الجدد"¹² و"الإسلاميين الجدد" (neo islamists)، على تمكين المرأة في إطار الإسلام¹³. ومع ذلك، لا تزال قضايا ما الذي يعتبر إسلامياً في ما يتعلق بالنساء تحتل بالافتراضات الخاطئة التي تحتاج إلى إعادة فحص من خلال النصوص

¹⁰ Martin Putra Perdana Martin, "Melacak Asal-Usul Feminis Muslim Di Indonesia Dan Kajian Terhadapnya," *Bidayah: Studi Ilmu-Ilmu Keislaman* 15, no. 1 (2024): 68–84, <https://doi.org/10.47498/bidayah.v15i1.1980>.

¹¹ عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، *المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان* (المملكة العربية السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م)، ص. ٢٨.

¹² new traditionalist-feminist

¹³ Nafsiyatul Luthfiyah and Di Indonesia, "Nafsiyatul Luthfiyah Pasca Uin Suka Feminisme Islam Indonesia," *Nafsiyatul Luthfiyah* 16, no. 1 (2015).

الدينية. ومع مرور الوقت، برزت العديد من الشخصيات النسوية الإسلامية الإندونيسية، بما في ذلك حسين محمد، وسيتي مسده موليا، وعليمة قبطية. ولكل منهم أفكار ساهمت بشكل كبير في الخطاب حول المساواة بين الجنسين في السياق الإندونيسي. إن أفكارهم التي تركز على إعادة تفسير النصوص الدينية والدفاع عن حقوق المرأة تشكل مجال التركيز في رسالتي لفهم خطاب المساواة بين الجنسين في المجتمع الإندونيسي. لا تزال العديد من القضايا المتعلقة بالنساء والإسلام مختلطة بافتراضات خاطئة، مما يتطلب مراجعة تعتمد على النصوص الدينية ولكن بطريقة أكثر سياقاً.

وبالتالي، تسعى هذه الدراسة إلى تقديم إسهام أكاديمي في فهم الخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا، وتحليل مدى تداخله مع تأثيراته الاستعمارية الغربية وإمكانياته في تقديم رؤية نسوية مستندة إلى السياق المحلي والديني.

١.١. إشكالية البحث

ينطلق هذا البحث من الحاجة إلى مقارنة بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية، لفهم كيفية تطوّر المفاهيم والمناهج والتوجّهات المعرفية لدى كل منهما. ومن خلال هذه المقارنة، سيتوجّه التركيز إلى دراسة النسوية الإسلامية في إندونيسيا، التي رغم اعتمادها على المرجعية الإسلامية، إلا أنها لا تزال تُظهر نوعاً من التأثير الظاهر أحياناً والخفي أحياناً أخرى في تعاملها مع قيم الحداثة الغربية. هذا التوتر يفتح المجال لإعادة مساءلة أصالة واستقلالية هذا الخطاب النسوي الإسلامي، وكذلك الحاجة إلى تفكيك بعض مضامينه في ضوء مقاربات تفكيك الخطاب الاستعمار.

ونظراً للعديد من الموضوعات التي يمكن أن تكون محلاً لدراسة النسوية الإسلامية وتحديات المساواة بين الجنسين في سياق المعاصر، سيقصر هذا البحث على مقارنة خطاب المساواة بين الجنسين بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في السياق الإندونيسي. سيدرس البحث أفكار ثلاث مفكرين نسويين إسلاميين من إندونيسيا - وهم ستي موسدح موليا، وحسين محمد، وعليمة قبطية - والذين قد ساهموا في خطاب المساواة بين الجنسين من خلال إعادة تفسير النصوص الدينية. ويركز هذا البحث على استكشاف مقارباتهم للمساواة بين الجنسين في السياق

الاجتماعي والديني والثقافي الإندونيسي، بالإضافة إلى تقييم مدى تأثير الاستعمار والنسوية العالمية في تكوين فكرهم وتحيزاتهم المعرفية.

١,٢. أسئلة البحث

١. ما هي النسوية الإسلامية والنسوية المفككة للخطاب الاستعماري ؟
٢. ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين ومقاربات النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا من حيث المفهوم والمنهج؟
٣. هل تمكّنت النسوية الإسلامية الإندونيسية من تقديم بديل معرفي أصيل يستند إلى القيم الإسلامية، أم أنها لا تزال تُعيد إنتاج النسوية الغربية بشكل خفي ؟
٤. ما هي الجوانب في النسوية الإسلامية الإندونيسية التي تُظهر ترسُّب القيم الكولونيالية والنسوية الغربية وفقًا لمنظور النسوية المفككة للخطاب الاستعماري ؟

١,٣. الفرضية

مع ذلك، في الواقع، لم تنفصل النسوية الإسلامية في إندونيسيا تمامًا عن التأثيرات الغربية. بعض الأفكار التي تُروّج تعتمد على مبادئ النسوية الليبرالية، مثل المساواة بين الجنسين على الإطلاق، أو اعتبار الديمقراطية مقياسًا للعدالة، أو استخدام فكرة "البناء الاجتماعي" لفهم النصوص. هذا قد يُضعف مكانة النصوص الدينية وقيم التراث الإسلامي. بسبب ذلك، أصبحت هناك فجوة بين هذه الحركة ومعظم المسلمين، وواجهت رفضًا من جماعات تعتبر النسوية فكرة أجنبية. ومن خلال تحليل تفكيك الخطاب الاستعماري، نلاحظ وجود تناقض واضح في النسوية الإسلامية في إندونيسيا: فهي من جهة ترفض الهيمنة الغربية، لكنها من جهة أخرى تستخدم مفاهيم وأفكار غربية في تفسيرها.

في هذا السياق، لا تبدو النسوية الإسلامية في إندونيسيا متحررة تمامًا من التأثير الغربي. فبينما تحاول النسوية المفككة للخطاب الاستعماري أن تبتعد عن الغرب وتبني طريقها

الخاص، تسعى النسوية الإسلامية الإندونيسية إلى تبني المسلمات الغربية ولو جزئياً من خلال إيجاد مسوغات دينية

في هذا السياق، لا تبدو النسوية الإسلامية في إندونيسيا متحررة بشكل كامل من تأثير الغرب، لأنها ما زالت تتبع أفكار الحداثة الغربية في النظرية والتطبيق. بينما يملك الإسلام قيمة خاصة به، ولا يحتاج أن يُقارن أو يُتبع لمبادئ الغرب. لذلك، إذا كانت النسوية التفكيكية للاستعمار تريد الابتعاد عن الغرب، فإن النسوية الإسلامية في إندونيسيا ما زالت مرتبطة بالقيم الغربية، حتى لو كانت تستخدم اسم الإسلام.

١,٤. أهمية البحث

مما لا شك فيه أن هذا الموضوع نافع وبالغ الأهمية نظراً لكونه يقدم نظرة جديدة لقضية المساواة بين الجنسين، والتي غالباً ما تكون محل جدل في المجتمع خاصة مع ضعف الإمام بالدراسات المفككة للخطاب الاستعماري في إندونيسيا. فمن خلال اعتماد مقارنة تفكيك الخطاب الاستعماري والنسوية مناهضة للاستعمار، من المؤمل أن يوفر هذا البحث إطاراً تحليلياً أكثر شمولاً لفهم ديناميكيات الحركة النسوية الإسلامية في إندونيسيا. لا تكتفي هذه المقاربة باستكشاف كيفية استجابة الحركة لقضايا المساواة بين الجنسين من منظور محلي فحسب، بل ينتقد أيضاً الميراث الاستعماري والهيمنة المعرفية التي تؤثر على وجهات النظر حول المساواة بين الجنسين. وبالتالي، يمكن لهذا البحث أن يساهم بشكل كبير في إثراء الخطاب الأكاديمي حول النسوية الإسلامية وتوضيح أهميتها في السياق الاجتماعي والثقافي في إندونيسيا.

٢. المنهجية

وتسعى الدراسات إلى جمع المادة العلمية المتعلقة بموضوع البحث من خلال الاطلاع على الكتب والمراجع العربية والأجنبية كـ { الرسائل العلمية، والنشرات، والمقالات، وشبكة المعلومات الالكترونية "الانترنت" }. ويهدف هذه الرسالة إلى تقويض مركزية المعرفة الغربية وفتح المجال أمام

أُطر معرفية بديلة تنبع من السياق المحلي والديني. التفكيك الاستعماري لا يعني رفضاً لكل المعرفة الغربية، بل هو محاولة لإظهار أن المعرفة التي أنتجها الغرب ليست الشكل الوحيد للمعرفة، بل هناك أشكال أخرى لها شرعيتها. ومن وجهة نظر الدراسات الإسلامية، تسعى هذه المقاربة إلى بيان أن بعض جوانب المعرفة الغربية لا تتناسب مع الأسس العقدية والقيم الروحية في الإسلام.

٢,١ الإطار النظري

دراسة تحليلية مقارنة من خلال استخدام أساليب تحليل الخطاب النقدي (critical discourse analysis) واتخاذ دراسات المفكرين الثلاثة مصادراً أصلية للتحليل، حيث تعتمد هذه الدراسة على إطار نظري يجمع بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية. في هذا السياق، تسعى هذه الدراسة أيضاً إلى تسليط الضوء على خصوصية المنهج الذي تتبعه النسويات المسلمات في إندونيسيا (موسدح وحسين وعليمة).

مع الاعتماد على الخطاب النسوي لإيجاد بديل مقارن ولتفكيك التأثيرات الاستعمارية في الخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا. وتركز النسوية المفككة على نقد سيطرة الفكر النسوي الليبرالي الغربي، وتدعو إلى الاعتراف بتجارب النساء في الجنوب العالمي، وفهم آثار الاستعمار في تشكيل مفاهيم الجندر. ومن الشخصيات البارزة في هذا المجال ماريا لوغونيس، التي قدّمت نظرية "النسوية المفككة للخطاب الاستعماري" كبديل يُعيد التفكير في مفاهيم القوة والمعرفة. كما تستفيد هذه الدراسة من نظرية "العدالة كاختلاف" للفيلسوفة إيريس ماريون يونغ، التي ترى أن العدالة لا تعني المساواة الشكلية فقط، بل تتطلب الاعتراف بالاختلافات التاريخية والاجتماعية بين الفئات، مما يجعلها نقطة التقاء مهمة بين النسوية الإسلامية والنسوية المفككة للاستعمار.

٣. الدراسات السابقة

بعد البحث ومراجعة الدراسات السابقة التي تطرقت قضية المساواة بين الجنسين، وبعضهم يتحدث عن النسوية الإسلامية، وفي السنوات الأخيرة ظهر فهم جديد للنسوية، وهو النسوية المفككة للخطاب الاستعماري. والبحث الذي أقوم به سوف يجمع المناقشات ذات الصلة، والواقع أن هناك

العديد من الباحثين الذين درسوا النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية، ولكنني لم أجد دراسة تتحدث على وجه التحديد المقارنة بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا، سواء كانت مقالات منشورة أو بحوث جامعة من رسائل ماجستير أو دكتوراة، وإنما وجدت دراسات مشابهة أي بعض الدراسات التي تخص بعض جوانب النسوية المفككة للخطاب الاستعماري، أو النسوية الإسلامية في إندونيسيا كل على حدة، وهي كالتالي:

١- تتناول دراسة "ليلي أبو لغد" في كتابها هل تحتاج المرأة المسلمة إلى الإنقاذ؟^{١٤} نقدًا واضحًا للنسوية الغربية التي تصوّر المرأة المسلمة دائمًا كضحية تحتاج إلى من يُقّدها. استخدمت أبو لغد خبرتها الطويلة في الشرق الأوسط، وخاصة في مصر، لتوضيح أن مشاكل مثل الفقر والاحتلال السياسي لها تأثير أقوى على المرأة المسلمة من الدين نفسه وتشير إلى أن الخطاب النسوي الغربي يُخفي نوعًا جديدًا من الاستعمار، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، حيث استُخدم هذا الخطاب لتبرير التدخل في الدول الإسلامية مثل أفغانستان. كما تنتقد النظر إلى الحجاب كرمز للقمع، وتوضح أن معانيه تختلف حسب السياق الثقافي. ورغم أنها لا تؤيد النسوية الإسلامية بشكل مباشر، إلا أنها تبين كيف أن بعض النسويات المسلمات يستفدن من الأفكار العالمية ويعدّلنها لتناسب واقعهن. وجه التشابه بين الدراستين هو وجود نقد مشترك لهيمنة النسوية الغربية، واهتمام بفهم السياق المحلي. إلا أن تركيز دراستها ينصب على النساء في الشرق الأوسط، بينما يركّز في هذه الدراسة على النسوية الإسلامية في إندونيسيا، وردّها على النسوية الغربية وتأثيرها بها.

٢- دراسة سيرين أدلبي، وهي باحثة إسبانية-سورية تهتم بقضايا الاستعمار والإسلام والمساواة بين الجنسين، تتحدث في كتابها سجن النسوية: نحو فكر إسلامي مناهض للاستعمار^{١٥} عن كيف أن الاستعمار جعل نظامًا عالميًا يفرض السيطرة على الشعوب من خلال العرق والجنس والاقتصاد. وتوضح كيف أن أوروبا فرضت قيمها الغربية على العالم دون مراعاة ظروف المجتمعات

¹⁴ Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2013).

¹⁵ Sirin. Adlbi Sibai, *La Cárcel Del Feminismo : Hacia Un Pensamiento Islámico Decolonial* (Akal, 2016).

الأخرى. تنتقد سيرين النسوية الغربية لأنها تجاهلت واقع النساء المسلمات، وبدلاً من دعمهن، حبستهن داخل أفكار لا تعبّر عن ثقافتهن. ومن خلال دراسة في المغرب، بيّنت كيف أن الدول الغربية تدعم جماعات قريبة من القيم الغربية، وتُهمّش الجماعات الإسلامية. وترى أن هذه الطرق لم تُحرّر المرأة فعلياً، لأنها ما زالت تستخدم عقلية الغرب. لذلك، تقترح سيرين نوعاً جديداً من النسوية يعتمد على المعرفة الإسلامية، ويدعو إلى تجاوز الصراع بين التقاليد والحداثة، من خلال احترام السياقات المحلية. تُعدّ هذه الدراسة مهمة جداً لما تسهم به في توضيح تأثير أفكار النسوية الغربية على النسوية الإسلامية، ولا سيما في إندونيسيا، حيث يُركّز على مقارنة النسوية المفككة للخطاب الاستعماري بالنسوية الإسلامية في هذا السياق.

٣- دراسة "لينا سلامية" تحت عنوان "النساء والشريعة الإسلامية: تفكيك الاستعمار النسوي الاستعماري"^{١٦} تم نشر هذه المقالة في "دليل روتليدج للإسلام والجنس" عام ٢٠٢٠ عبر منصة taylorfrancis.com. توضح لينا سلامية كيف أن بعض الخطابات النسوية الغربية تصوّر المرأة المسلمة وكأنها مظلومة دائماً وتفتقر إلى الحرية، وذلك من خلال نظرة استعمارية. وتشير إلى أن هؤلاء النسويات ينظرون إلى أحكام الشريعة الإسلامية من منظور غربي يركّز على مفهوم الاستقلالية الفردية، وهو مفهوم لا يتلاءم دائماً مع الفقه الإسلامي. وبدلاً من فرض هذا المفهوم، يُقترح اتباع نسوية مناهضة للاستعمار تقوم على احترام التنوع الثقافي وإعادة قراءة الشريعة في سياقها التاريخي والثقافي. ويتقاطع هذا الطرح مع موضوع هذه الدراسة من حيث نقده للنسوية الغربية التي تتجاهل السياقات المحلية، إلا أن الفرق يكمن في تركيز هذه الدراسة على المقارنة بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا، في حين يتمحور تركيز لينا حول نقد تصوّرات الغرب عن الشريعة والمرأة المسلمة بوجه عام. ومع ذلك، تُعدّ دراسة لينا ذات قيمة علمية تسهم في دعم هذا البحث، من خلال شرحها لتأثير الاستعمار على الخطاب النسوي، وتوضيحها لبعض الإشكالات الموجودة في السياق الإندونيسي، مثل النقاش حول "التعديلات القانونية المضادة (CLD KHI)"، مما يُسهم في فهم أعمق لتأثير الأفكار النسوية العالمية على النسوية الإسلامية الإندونيسية.

¹⁶ Lena Salaymeh, "Imperialist Feminism and Islamic Law," *Hawwa* 17, no. 2-3 (2019): 97-134, <https://doi.org/10.1163/15692086-12341354>.

٤- دراسة خيسيل كراسكو ميرو في "مواجهة الاستعمار: الدين في النسوية واستعمارية العلمنة"^{١٧} مساهمة مهمّة في هذه الرسالة، إذ يقدم أساساً نظرياً لفهم كيف تُمارس النسوية - بما في ذلك النسوية الإسلامية - في كثير من الأحيان من خلال الحدود المعرفية للحدّات بصيغتها العلمانية، باعتبارها تحليلاً للاستعمارية. ومن وجهة نظر تفكيكية استعمارية، تتناول الدراسة المشكلات المتعلقة بالنسوية الإسلامية والغربية، وتُظهر كيف أن اعتراف الخطاب النسوي بالدين غالباً ما يستمر عبر منطق استعماري يرى الدين بوصفه ظاهرة ينبغي التحكم فيها أو تنظيمها وفق معايير العقلانية العلمانية. تُسهّم هذه المقالة في دعم الطرح الذي ترى فيه هذه الرسالة أنّ النسوية الإسلامية ينبغي ألا تُدرس فقط من حيث طابعها الإسلامي، بل أيضاً من حيث مدى امتدادها إلى - أو حتى إمكانية نشوئها ضمن - إرث استعماري كامن في أسس تفكيرها. وهذا مرتبط بالسياق الذي تقارن فيه هذه الرسالة بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا. ومن ثم، تُعدّ هذه الدراسة إسهاماً مهماً في تطبيق منهج نقدي في هذه الرسالة لتحديد إلى أيّ مدى يمكن اعتبار النسوية الإسلامية في إندونيسيا شكلاً أصيلاً من أشكال النضال التفكيكي للاستعمار، أو أنها لا تزال واقعة تحت غطاء الاستعمارية المعرفية.

والاختلاف الجوهرى بين هذه الدراسة والدراسات السابقة يتمثل في أن هذه الدراسة تهدف إلى إجراء مقارنة بين النسوية المفككة للخطاب الاستعماري والنسوية الإسلامية في إندونيسيا، واستكشاف آراء واستجابات الحركة النسوية المفككة للخطاب الاستعماري تجاه النسوية الإسلامية الإندونيسية، وذلك في سياق خطاب المساواة بين الجنسين، مع تحديد أثر الاستعمار والنسوية الغربية على الفكر النسوي الإسلامي في إندونيسيا من منظور مناهض للاستعمار. وبهذا، تُعدّ هذه الدراسة معالجة جديدة لم تُتناول في أيّ من البحوث أو الدراسات المذكورة سابقاً.

٤. بنية البحث

¹⁷ Gisela Carrasco Miró, "Encountering the Colonial: Religion in Feminism and the Coloniality of Secularism," *Feminist Theory* 21, no. 1 (January 2020): 91-109, <https://doi.org/10.1177/1464700119859763>.

يتوزع هذا البحث على أربعة فصول أساسية:

يحتوي الفصل الأول على الحركة المفككة للاستعمار والنسوية المفككة للخطاب الاستعماري، من خلال استعراض تطورات المدارس الفكرية التي تناولت قضايا الاستعمار وتأثيراته المستمرة، وبيان الفروق بين مدرسة ما بعد الاستعمار ومدرسة تفكيك الاستعمار، مع التركيز على المبادئ التي تقوم عليها الحركة، مثل نقد الموضوعية الغربية، وإبراز تجارب الشعوب المهمشة، بالإضافة إلى تحليل التعددية المعرفية، وأشكال القمع، وتمثيل المرأة في الجنوب العالمي، وصولاً إلى البحث عن المشروع البديل للنسوية المفككة للخطاب الاستعماري.

ثم في الفصل الثاني يتناول النسوية الإسلامية في إندونيسيا، من حيث جذورها الفكرية، وتياراتها المختلفة، وشخصياتها البارزة، ومقاربتها لقضايا مثل إمامة المرأة، وحقوق المرأة في الميراث، والحجاب بين الفرض الديني والبناء الاجتماعي، مع التركيز على إعادة قراءة هذه القضايا في ضوء التحديات المحلية والمعاصرة.

وفي الفصل الثالث يقدم تحليلاً نقدياً للخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا في ضوء النسوية المفككة للخطاب الاستعماري، من خلال دراسة الاتجاهات الفكرية والمنهجية التي يقوم عليها الخطاب، وتحليل نصوص مختارة، مع إبراز نقاط القوة والضعف ومدى قدرته على صياغة مشروع نسوي محلي يستند إلى المرجعية الإسلامية وينفتح نقدياً على الخطابات العالمية.

ثم في الأخير يحتوي على النتائج، والخاتمة، والتوصيات.

الفصل الأول: الحركة المفككة للاستعمار والنسوية المفككة للخطاب

الاستعماري

سيناقش هذا الفصل الأسس النظرية للمقاربة المناهضة (التفكيكية) للاستعمار والنسوية المفككة للخطاب الاستعماري ، وهما إطاران نقديان يهدفان إلى تفكيك الإرث الاستعماري الذي لا يزال متأصلا في طرق التفكير وأنظمة المعرفة وبنى القوة العالمية. وبشكل عام، يتناول هذا الباب من مبحثين:

في المبحث الأول يناقش تفكيك الاستعمار من خلال النظر في التطورات من المدرسة ما بعد الاستعمارية إلى المدرسة التفكيكية، مع التركيز على استمرار الاستعمار. ويتكون من ٣ مطالب: المطلب الأول: المبادئ والقيم - الاستعمار لم ينته: ويبحث هذا المبحث في المبادئ التي تؤكد أن الاستعمار لم ينته، بل استمر في أشكال أخرى. والمطلب الثاني: من مدرسة ما بعد الاستعمار إلى مدرسة تفكيك الاستعمار : يستعرض الفرق بين المدرسة ما بعد الاستعمارية والمدرسة التفكيكية وكيف أن الأخيرة أعمق في تفكيك آثار الاستعمار. وفي المطلب الثالث سيتم فيه المبادئ الأساسية للنهج التفكيكي الاستعماري، مثل نقد الموضوعية الغربية، وأهمية تجارب الشعوب والفئات المهمشة.

وفي المبحث الثاني وفي المبحث الثاني، يُعرض الإطار النظري والتحليلي للنسوية المفككة للخطاب الاستعماري، من خلال أربعة مطالب رئيسية. يبدأ المطلب الأول بتتبع نشأة هذا التيار النسوي وسياقه التاريخي، مع تسليط الضوء على أبرز أسسه النظرية والفكرية التي تميّزه عن التيارات النسوية الأخرى، خصوصًا انتقاله من النسوية الليبرالية إلى التفكيكية. أما المطلب الثاني، فيتناول مسألة التعددية وأنماط القمع المتنوعة، من خلال قراءة نقدية لهوية المرأة في الجنوب العالمي، وتحليل الكيفية التي تعمل بها البنية الاستعمارية على تشكيل تجارب النساء وهوياتهن في سياقات غير غربية. ثم ينتقل المطلب الثالث إلى مناقشة الإستيمولوجيا والتمثيل، مع التركيز على نقد هيمنة المعرفة الغربية في الدراسات النسوية، وبيان كيف أن النسوية المفككة للخطاب الاستعماري تسعى إلى استعادة الحق في التفكير والتأويل من داخل السياقات المحلية والثقافية المهمشة. وأخيرًا، يُخصص المطلب الرابع

لاستعراض ملامح المشروع البديل الذي تقترحه هذه النسوية، والذي يهدف إلى تجاوز النموذج الغربي في فهم حقوق المرأة وبناء خطاب تحرري قائم على العدالة المعرفية والتاريخية.

يناقش هذا الفصل الحركة التي تسعى إلى التحرر من الإرث الاستعماري وإحياء معارف وثقافة وهوية السكان الأصليين. وتنتقد هيمنة المنظورات الأوروبية المركزية في العديد من جوانب الحياة وتسعى إلى إعلاء أصوات وتجارب المجموعات التي تم تهميشها. لقد كانت مصطلحات الاستعمارية، والإمبريالية، والحدثة محط جدل بين الباحثين. هذه المصطلحات لها معاني مختلفة، لكنها تتشارك في الهدف ذاته، وتتكامل في إطار مترابط. فجميعها تعكس هيمنة كيان على آخر، مما يؤدي إلى خلق ثنائية التفوق والتبعية، الشمال والجنوب، الذات والآخر، والفاعل والمفعول به. ظهرت العديد من الأفكار المتعلقة بالاستعمار بمرور الوقت، بدءاً من الحركات البعد-استعمارية إلى الحركات المفككة للخطاب الاستعماري .

١. تفكيك الاستعمار

١,١. المبادئ والقيم – الاستعمار لم ينته

ميغنولو يميّز بين الاستعمار (colonialism) والاستعمارية (coloniality) : فالاستعمار هو شكله المادي، في حين أن الاستعمارية هي الخطاب المعرفي الذي يستمر حتى بعد انتهاء الاستعمار الرسمي. ومن أبرز تحليلات الاستعمارية هي هيمنة المعرفة، حيث لا تزال المعايير الأكاديمية، وسياسات التنمية، والأفكار حول الحداثة مستندة إلى المنظور الغربي^{١٨}. وكما أكد كويخانوف، فإن الاستعمار، رغم انتهائه بالاستقلال، إلا أن "الاستعمارية" لا تزال نموذجاً للسلطة يستمر في الهيمنة. أحد الجوانب الرئيسية في تشكيل هذا النموذج هو تدوين الاختلافات التي تبني وتحافظ على الهيمنة والدونية على أساس العرق. ويعمل هذا التدوين كمعيار أساسي في تصنيف السكان إلى مراتب ومواقع وأدوار ضمن هيكل السلطة الاجتماعية^{١٩}.

في هذا السياق، يشير إدوارد سعيد إلى أن العمليات المتنوعة (heterogeneous processes) في النظام العالمي، التي تركز على الهيمنة الثقافية الأوروبية المركزية، تشكل "استعماراً عالمياً" (global coloniality) بين المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية^{٢٠}. بعبارة أخرى، فإن الاستعمارية لا تقتصر على تكريس التفاوت الاقتصادي والسياسي فحسب، بل تعمل أيضاً من خلال الهيمنة الثقافية والإبستمولوجية. كما يؤكد ميغنولو أن التوسع العالمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية (social expansion of global humanities) يحافظ على الاستعمار الفكري، على الرغم من نواياه الحسنة. ولذلك، يأتي فكر المناهض للاستعمار كردّ على منطق الاستعمارية، ليس فقط في شكل نقد داخلي للحداثة، ولكن كمحاولة لبناء نظرية معرفة (epistemology) بديلة تولد من تجارب الذات المستعمرة^{٢١}.

¹⁸ Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jqbw>. P. 22

¹⁹ Anibal Quijano, "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America," *International Sociology* 15, no. 2 (2000): 215–32.

²⁰ Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2016)

²¹ Walter D. Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Divergence," *South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 225–58, <https://doi.org/10.1515/9780822388883-010>. p. 64

يضيف توريس فيما يتعلق بالاستعمارية، فإن هذا الاستعمار المعرفي والأنطولوجي والأنطولوجي ليس مجرد نتيجة ثانوية للسعي وراء الموضوعية من خلال العلم المنهجي، بل هو شرط أساسي لظهور علم النفس الحديث والعلوم الاجتماعية^{٢٢}. لذلك، وكما قال ميغولو، فإن جوهر الفكر المناهض للاستعمار ينبثق من تجربة الذات المستعمرة التي ترفض الاستيعاب (assimilation) لكنها في الوقت نفسه غير راضية عن الوضع الراهن كذات مستعمرة. وهذا ما يميز النظرية النقدية عن الفكر المناهض للاستعمار. فالفكر المناهض للاستعمار يعني المشاركة في إنتاج المعرفة وتحويلها على هامش الحدود المعرفية للتخصصات العلمية^{٢٣}. الفكر المناهض للاستعمار، في صيغته المحددة، هو استجابة لمنطق (logic of coloniality) الاستعمارية وخطاب الحداثة، حيث يركز بشكل أساسي على مفهوم العرق والعنصرية.

١,٢. من مدرسة ما بعد الاستعمار إلى مدرسة تفكيك الاستعمار

تعددت الآراء حول ما بعد الاستعمارية والمفككة للخطاب الاستعماري، حيث قدّم عدد من المفكرين قراءات نقدية مختلفة حول تأثير الاستعمار على المعرفة والسلطة والتمثيل الثقافي.

دراسات ما بعد الاستعمار هي مجال متعدد التخصصات نابع من الدراسات الثقافية والأدبية، وتعتمد على أربع مدارس رئيسية في النظرية الاجتماعية: النسوية، الماركسية، ما بعد البنيوية (poststructuralism)، ومناهضة العنصرية (antiracism). تركز على آثار الاستعمار الأوروبي المستمرة في المجتمعات المستعمرة سابقاً، خاصة الاستعمار البريطاني. وتشمل موضوعاتها: تمثيل الشعوب المستعمرة، إرث المعرفة الاستعمارية، تشكل الهويات خلال مراحل ما بعد الاستعمار الاستعماري، واستمرار التهميش. ويُستخدم مصطلح "ما بعد الاستعمار" لفهم ترابط الممارسات الاستعمارية في أزمنة وأماكن مختلفة، ويتقاطع مع قضايا مثل الأطلسي الأسود، ما بعد الاستعمار،

²² Nelson Maldonado-Torres, "Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude," *South African Journal of Psychology* 47, no. 4 (2017): 432–41, <https://doi.org/10.1177/0081246317737918>.

²³ Walter Mignolo, "Decolonizing Western Epistemology / Building Decolonial Epistemologies," in *Decolonizing Epistemologies Latina/o Theology and Philosophy*, ed. Ada María Isasi Díaz and Eduardo Mendieta (Fordham University Press, 2011), 19–43, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.003.0002>.

والهجرة العمالية.^{٢٤} فرانز فانون، طبيب نفسي من مارتينيك شارك في نضال الجزائر من أجل الاستقلال، يُعتبر شخصية بارزة في فكر ما بعد الاستعمار. وقد أكد في كتابه "معذبو الأرض" على أهمية الكفاح المسلح كرد فعل على الفظائع الاستعمارية التي جردت المظلومين من إنسانيتهم. انتقد فانون الأنظمة الاستعمارية التي ولدت انقسامًا اجتماعيًا وجغرافيًا، واعتبر الشعوب الأصلية شعوبا مُستعبدة. كما شدد على ضرورة الوعي السياسي العميق لتحقيق التحول الاجتماعي ما بعد الاستعماري على أكمل وجه، وحذر من مخاطر القومية التي قد تستغلها النخب المحلية لإدامة عدم المساواة.^{٢٥} يرى فانون أن المجتمع الذي يسمح بعدم المساواة - بين الأغنياء والفقراء، والبيض والسود، والشباب والكبار - ويُحرم المهمشين من إنسانيتهم، يؤدي في النهاية إلى زواله. ورغم دعمه للمصالحة، إلا أنه يُقر بأن العنف الثوري قد يكون الخيار الوحيد إذا لم تُسوّ النزاعات وديا. يرى فانون أن الثورة وسيلة لإحياء إنسانية الشعب المستعمر وكرامته. وقد حافظ على إنسانيته طوال نضاله، وأظهر صفاء وشجاعة وتعاطفاً رغم تصلب موقفه. النظرية ما بعد الاستعمارية نشأت كرد فعل على بقايا الاستعمار التي لا تزال تؤثر في بنية التفكير وصور الثقافة في العالم المعاصر.

١,٢,١. مدرسة ما بعد الاستعمار

نشأت مدرسة ما بعد الاستعمار منذ أوائل القرن العشرين في مختلف المناطق المستعمرة. واستمراراً لخطاب نهاية الاستعمار تم إجراء العديد من الدراسات حتى النصف الثاني من القرن العشرين تناولت "تطور" المستعمرات، أو نقل المؤسسات الغربية والتقنيات والأيدولوجيات (القومية، والليبرالية، والاشتراكية، إلخ) إلى العالم غير الغربي. ولكن حوالي عام ١٩٨٠، بدأ اتجاه جديد في الدراسات الأدبية والثقافية يتخذ موقفاً مختلفاً جذرياً تجاه القوة الاستعمارية وآثارها، وسرعان ما امتد إلى مجال التاريخ. وفي العقد الذي تلا ذلك، تجمعت أفكار جديدة تحت مظلة "ما بعد الاستعمار".^{٢٦} كان

²⁴ Luna Vives and Nalini Mohabir, "Postcolonialism," in *International Encyclopedia of Human Geography* (Elsevier, 2020), 289–95, <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10856-X>.

²⁵ Frantz Fanon, Constance Farrington, and Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 2002).

²⁶ Robert Young, *Postcolonialism, A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003).

²⁷ John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, 1. publ., [Nachdr.], *Beginnings* (Manchester: Manchester University Press, 2004).

مفكرون مثل فرانز فانون من المارتينيك، وإيمى سيزير من جزر الكاريبي الفرنسية، وكذلك موهانداس ك. غاندي وبنوي كومار ساركار من الهند البريطانية، من الرواد الذين انتقدوا الاستعمار ليس فقط من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية، بل أيضاً من الجوانب الأيديولوجية والخطائية. بمعالجته لمشكلة استيعاب النخب المستعمرة لوجهات النظر والقيم الأوروبية، استبق فانون الاستنتاجات الجوهرية لمنظري ما بعد الاستعمار في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي. وشرح مفارقة فئته الاجتماعية، أي المثقفين المستعمرين، في كتابه الرائد " بشرة سوداء، أفقعة بيضاء " ^{٢٨}. ففي ظلّ البنى القوية المهيمنة، أُجبروا على ارتداء "أفقعة بيضاء" طوال الوقت ليحفظوا باحترام الآخرين، والأسوأ من ذلك، لكي ينالوا الاعتراف من هؤلاء الآخرين. ^{٢٩} لقد تأثر فانون جزئياً بأستاذه، الأديب المعروف إيمى سيزير (١٩١٣-٢٠٠٨)، الذي كتب مقالات حول الاستعمار في الفترة ذاتها تقريباً، مما ساهم في تشكيل رؤيته الراديكالية المناهضة للإمبريالية. ^{٣٠} خلافاً للقوميين المناهضين للاستعمار الذين أرادوا تبني بعض جوانب الحداثة الأوروبية، أدان غاندي الحداثة الأوروبية بأكملها. ونتيجة لذلك، خلص إلى أن "الحضارة الهندية هي الأفضل، وأن أوروبا ليست سوى ظاهرة عابرة"، واعتبر أن التقدم في الطب والتكنولوجيا ما هو إلا من عمل الشيطان. ^{٣١}

على الرغم من أن بذور الفكر ما بعد الاستعمار كانت موجودة منذ فترة إنهاء الاستعمار، إلا أن هذا المجال لم يتبلور فعلياً كتخصص أكاديمي مستقل إلا في ثمانينيات القرن العشرين، وذلك بشكل خاص من خلال دراسات الأدب والثقافة في الأوساط الأكاديمية في الولايات المتحدة الأمريكية. يُعدّ إدوارد سعيد الرائد الأساسي في هذا المجال من خلال كتابه "الاستشراق" ^{٣٢}، يُعرف بصفته ناقداً للاستشراق، حيث انتقد التمثيل الغربي للشرق، وسلط الضوء على كيفية استخدام المعرفة والثقافة كأدوات للهيمنة، دفع سعيد نحو إعادة التفكير في كيفية إنتاج المعرفة للسلطة وكيف أنه من

²⁸ Frantz Fanon, Ziauddin Sardar, and Homi K. Bhabha, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann, New edition, Get Political (London: Pluto Press, 2008).

²⁹ Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Expanded ed (Boston: Beacon Press, 1991).

³⁰ Aimé Césaire, Robin D. G. Kelley, and Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 2000).

³¹ Mohandas Karamchand Gandhi, *Hind Swaraj: And Other Writings*, ed. Anthony Parel, 10. print, Cambridge Texts in Modern Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). P. 116

³² Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin Books, 2016)

المهم فهم وجهات النظر المتنوعة لفهم عالم أكثر عدالة. من جهة أخرى غاياتري سبيفاك، مفكر ما بعد الاستعمار، سبيفاك، ينتقد الطريقة التي يتم بها إنتاج المعرفة في هياكل السلطة العالمية. "هل يستطيع التابع أن يتحدث؟" (Can subaltern speak?) واقترح فكرة "العنف المعرفي" (Epistemic Violence) الذي يوضح كيف أدى الاستعمار إلى محو ذاتية الفئات المهمشة وتحويلها إلى "آخر". وترى سبيفاك أن هذا العنف لم يكن مقتصرًا على الماضي، بل لا يزال مستمرًا من خلال الخطابات التي تحافظ على هرمية المعرفة الإمبريالية، مما يقي الفئات المهمشة خارج السردية التاريخية وإنتاج المعرفة العالمية. تنتقد سبيفاك كيف يتم تمثيل موضوعات العالم الثالث في الخطاب الغربي، وتشير إلى أن نظرية ما بعد البنيوية الفرنسية (Post-Structuralis)، على الرغم من كونها مبتكرة، إلا أنها فشلت في أخذ تأثير الإمبريالية في الحسبان في الدراسات المتعلقة بالسلطة والعنف المعرفي³³. وكما تنتقد أيضا صمت المفكرين مثل دولوز وفوكو (Deleuze and Foucault) تجاه العنف الإبيستيمولوجي الناتج عن الإمبريالية. وفقًا لها، فإن عدم اهتمامهم بقضية الاستعمار لن يكون مشكلة كبيرة لو لم يتحدثوا عن العالم الثالث. وللأسف، غالبًا ما يتحدث الفلاسفة الأوروبيون باسم المستضعفين، كما لو أنهم يعطون صوتًا لأولئك الذين لا صوت لهم، دون أن يدركوا الامتياز الاقتصادي والفكري الذي يمتلكونه³⁴.

علاوة على ذلك، طور هومي بهابها نظريتي "المحاكاة" (mimicry) و"التهجين" (hybridity). انشغل بكيفية تعطيل الخطاب الاستعماري وإعادة تشكيله من الداخل. يُعرف بابا بإسهاماته في نظرية الهجينة والازدواجية الثقافية (The ambivalence of culture)، حيث يرى أن الهوية كيان ديناميكي ومتطور باستمرار، وليست ثابتة أو نقية. في كتابه³⁵ *The Location of Culture*، يستكشف بابا العلاقة بين الأخلاق الاجتماعية، وتشكيل الذات، وتمثيل اللا مساواة في السياقات المعاصرة، معتبراً أن ما بعد الاستعمار لا يقتصر على إدخال وجهات نظر غير غربية في إطار الحداثة، بل يتجاوز ذلك إلى مساءلة وتفكيك هيمنة الخطاب الأوروبي المركز (Eurocentrism).

³³ Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988). p. 289

³⁴ Spivak, "Can the Subaltern Speak?", 292-293.

³⁵ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 2nd ed. (London: Routledge, 1994), 256.

ويؤكد أن الحداثة ليست حدثاً منفرداً أو تجربة موحدة، ولا يمكن تصنيف أي مجموعة بأنها "حديثة" بشكل مطلق، بل هي بناء تاريخي متغير يُعيد تشكيل فهمنا للعالم باستمرار.^{٣٦}

وفي مجال التاريخ، برز ديبيش تشاكارابارتي من خلال مفهوم "تحويل أوروبا إلى إقليم" في كتابه الشهير الصادر عام ٢٠٠٠. وباعتباره جزءاً من جماعة "دراسات المهمشين" التي ظهرت منذ ثمانينيات القرن الماضي، دعا تشاكارابارتي إلى الانتقال من السرديات التاريخية النخبوية والمتمركزة حول أوروبا إلى نهج يأخذ في الاعتبار أصوات الفئات المهمشة التي طالما تم تهميشها، مثل الفلاحين، والعمال، والطبقات الدنيا، والنساء. وقد أشار تشاكارابارتي إلى أن المفاهيم التاريخية الغربية التي يُنظر إليها على أنها مفاهيم كونية إنما نشأت في سياق أوروبي محدد، وأن تطبيقها على العالم غير الغربي كثيراً ما يؤدي إلى خلق تسلسلات هرمية للمعرفة غير عادلة. لم يدعُ تشاكارابارتي إلى إلغاء المفاهيم الغربية، بل حثَّ على نقدها، وترجمتها، وتكييفها مع التنوعات المحلية. ومن ثم، فإن مصطلح "ما بعد الاستعمار" هنا لا يشير إلى نهاية الاستعمار من الناحية الزمنية، بل إلى وعي مستمر بتفكيك وتحدي الإرث الفكري الاستعماري الذي لا يزال قائماً حتى اليوم.^{٣٧}

نرى أن دراسات ما بعد الاستعمار لا تقتصر على مراجعة التاريخ الاستعماري فحسب، بل تنشأ أيضاً فضاء جديداً قادراً على تحدي وتدمير نظرية المعرفة الغربية التي أصبحت مهيمنة. وفي هذا السياق، يقدم مفكرو ما بعد الاستعمار فهماً أعمق للتاريخ والسياسة والسلطة، ويفتحون إمكانية تصور مستقبل أكثر شمولاً. ويتم ذلك من خلال انتقاد الاستشراق والحداثة وتمثيل الفئات المهمشة (subaltern) التي غالباً ما يتم تجاهلها في السرديات السائدة.

١,٢,٢ . مدرسة تفكيك الاستعمار

أما فيها يتعلق بمدرسة تفكيك الاستعمار، تبدأ الأفكار التفكيكية للاستعمار بلعب دورٍ مهم في تدمير الآثار المتبقية من الاستعمار، والتي ترسخت بعمق في فهم الإنسان للعالم والمعرفة وذاته، بالإضافة

³⁶ Bhabha, The Location of Culture, pp 201–202.

³⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Reissue, with a new preface by the author, Princeton Studies in Culture, Power, History (Princeton: Princeton University Press, 2008). P 7-8

إلى الهيمنة السياسية والاقتصادية. يهدف هذا التيار إلى كشف الإرث الاستعماري الكامن في أنظمة الفكر المعاصرة، من أجل إفساح المجال لتشكّل وجهات نظر بديلة نابعة من تاريخ وتجارب الشعوب المستعمرة. في هذا السياق، يرى مالدونادو-توريس (٢٠١١) أن هدف التفكيك الاستعماري هو كسر تعويذة الوجود والسلطة والمعرفة، لأن "الاستعمارية" تشير إلى الآثار المتبقية من الاستعمار العرقي الغربي بشكل عام.^{٣٨} تتطلب عملية "إزالة الاستعمار من الفكر" ("decolonizing the mind") المستمرة ثلاثة شروط أساسية، رغم أن مصطلح "إزالة الاستعمار" (decolonization) يحمل معاني مختلفة في سياقات متعددة، وهي: كتابة تاريخنا بأنفسنا، وتأسيس هوية مستقلة عن الاستعمار، وكشف الآثار المستمرة للخطاب الاستعماري في الحاضر، مثل استخدام اللغة، والنظام التعليمي، والقانون.^{٣٩}

فمن أشهر روادها أنيبال كويجانو^{٤٠}، وهو عالم اجتماع من بيرو معروف بأفكاره حول استعمار السلطة (Coloniality of power). إن مفهوم استعمار السلطة هو السمة الرئيسية لكويجانو التي تميزه عن غيره من المفكرين في مجال النهض الاستعماري، الذين يرون أن استعمار السلطة متجذر في التصنيف العرقي للمجتمع العالمي تحت الهيمنة الأوروبية. ومع ذلك، لا يقتصر هذا المفهوم على العلاقات العرقية فحسب، بل يمتد ليشكل البنية الأساسية للقوة في العالم الحديث، حيث تتمحور حول المركزية الأوروبية، مما يجعله ركيزة أساسية للاستعمارية المستمرة حتى اليوم. بالإضافة إلى ذلك، قام والتر د. ميغنولو^{٤١} بتطوير مفهوم استعمارية السلطة الذي طرحه كويجانو بشكل أعمق. ميغنولو، الفيلسوف وعالم السيميائيات، فهو من أبرز المفكرين في الدراسات ما بعد الاستعمارية والتفكيك للخطاب الاستعماري. يرى ميغنولو أن الاستعمارية كامنة خلف خطاب الحداثة الذي يعد بالتقدم لكنه في الواقع يعيد إنتاج الهيمنة. يرفض ادعاء الحياد في المعرفة، حيث يمكن أن تكون الأداة ذاتها إما وسيلة

³⁸ Nelson. Guest Editor Maldonado-Torres, "Thinking through the Decolonial Turn: Post-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction," *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, no. 2 (2011), <https://doi.org/10.5070/T412011805>.

³⁹ Vives and Mohabir, "Postcolonialism."

⁴⁰ Anibal Quijano, "Coloniality and Modernity/Rationality," *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007): 168–78, <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>. P. 171

⁴¹ Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *The South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 57–96, <https://muse.jhu.edu/article/30745>.

للهيمنة الإمبريالية أو وسيلة للتحرر. . وكبدل، فهو يقترح مفهوم المعارف المتعددة (pluriversality) وهو نهج حوارى يتجاوز هيمنة الفكر الغربى وثنائية الشرق والغرب.^{٤٢} وعلى الرغم من أن ميغنولو هو الذي بلور مفهوم الإستمولوجيا المفككة لخطاب الاستعمار، إلا أنه استلهم الكثير من أفكار كويجانو. يركز ميغنولو على استعمارية المعرفة ودور الإستمولوجيا في الهيمنة العالمية، في حين أن كويجانو قدّم مقارنة مناهضة للاستعمار أكثر شمولاً، حيث يؤكد أن الاستعمار لا يقتصر تأثيره على الاقتصاد أو السياسة فحسب، بل يمتد ليشكل أنماط التفكير، والعلاقات الاجتماعية، وإنتاج المعرفة في العالم الحديث. إذا كان كويجانو معروفاً بمفهوم استعمارية السلطة، وميغنولو بأطروحاته حول المعارف المتعددة ، فإن إنريكي دوسيل^{٤٣}، الفيلسوف الأرجنتيني-المكسيكي، يُعرف بمفهوم ما بعد الحداثة العابرة (Transmodernity). لا يُنظر إلى هذا المفهوم على أنه مجرد تصحيح للحداثة، بل هو بديل يسعى إلى تعزيز التعددية والتنوع. يهدف دوسيل إلى تجاوز هيمنة المركزية الأوروبية من خلال احتضان مختلف أنماط الفكر والثقافة، لا سيما تلك القادمة من خارج مراكز القوة الاستعمارية.

١،٢،٣. الفرق بين المدرستين

وأحد أهم أوجه الخلاف بين المدرستين يكمن في أن مدرسة تفكيك الاستعمار لا ترى أن الاستعمار قد انتهى ولا ترى أننا في مرحلة ما بعد الاستعمار. على الرغم من أن العديد من البلدان حصلت على استقلالها المادي ، إلا أن التأثير الاستعماري لا يزال ملموساً في العديد من جوانب الحياة. ولم يقتصر ذلك على الاستغلال الاقتصادي أو الهيمنة السياسية فحسب، بل أيضاً في معايير الحداثة التي بناها الغرب وقبلها دون وعي كمعايير عالمية.

الفرق الآخر بين المدرستين هو أن مدرسة تفكيك الاستعمار نشأت وركزت على سياقات تاريخية استعمارية مختلفة، بما في ذلك الغزو الإسباني والبرتغالي للأمريكتين في القرن الخامس عشر. ومع ذلك، نادراً ما يتم تناول هذا النقد في الدراسات ما بعد الاستعمار^{٤٤}. في عام ١٩٩٣، لفت

⁴² Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jqbw>.

⁴³ Enrique Dussel, "Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies," *Coloniality at Large*, no. April (2008): 335–49, <https://doi.org/10.1515/9780822388883-014>.

⁴⁴ Isis Giraldo, "Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime," *Feminist Theory* 17, no. 2 (2016): 157–73, <https://doi.org/10.1177/1464700116652835>. P. 159

والتر ميغولو الانتباه إلى أعمال إدموندو أوغورمان وأنخيل راماس^{٤٥}، وهما باحثان في العلوم الاجتماعية والإنسانيات من أمريكا اللاتينية، تحدّثا من منظور "العالم الثالث". وقد قدّما نقدًا لما بعد الاستعمار يسبق، أو على الأقل يعاصر، العديد من المفكرين الآخرين في هذا المجال^{٤٦}.

ومن ثم يمكن استخلاص أن ما بعد الاستعمار يقتصر على تحليل آثار الاستعمار ونقد تأثيراته، بينما تُعدّ التفكيكية الاستعمارية (أو مقارنة تفكيك الاستعمار) فعلاً تحرّياً ملموساً يتجاوز النقد النظري إلى الممارسة في مختلف المجالات. فالنهج التفكيكي للاستعمار يعترض على التصورات السائدة والمهيمنة حول اللغة، والسياسة، والسلطة، والمعرفة، ويسعى إلى التحرر من المنظومات الاستعمارية من حيث القيم والممارسات وأنماط إنتاج المعرفة. بينما يشير "ما بعد الاستعمار" إلى المرحلة التالية للاستعمار، فإن "تفكيك الاستعمار" يتجاوز ذلك، إذ يطرح تساؤلات جذرية حول فكرة الاستعمار ذاتها. ومع ذلك، فإن عملية تفكيك الاستعمار لا تقتصر على المستوى النظري أو الإبستمولوجي فقط، بل تمثل نضالاً مستمراً وحيوياً من أجل العدالة الاجتماعية على جميع المستويات والمجالات، بما في ذلك الاقتصادي والسياسي والثقافي والعنقي والنوعي وغيرها. ويفتح هذا المسار آفاقاً جديدة نحو حلول مبتكرة وخلافة لقضايا العصر الراهن^{٤٧}. وفي هذا السياق، تشير ليندا مارتين ألكوف في مقالها بـ "تفكيك الاستعمار في الفلسفة النسوية" إلى أن تفكيك الاستعمار في الفلسفة يقتضي وضع الخطابات الفلسفية الأساسية في سياقاتها التاريخية والمادية، وذلك من أجل التعرّف على المحتوى الاستعماري الذي لا يزال قائماً ويعمل ضمن مفاهيمنا وحججنا الفلسفية الأكثر قيمة. وتوضح ألكوف أن هذه المنهجية تتعارض مع ما يطرحه ما بعد الحداثة، الذي ينكر التأثير الحاسم للظروف المادية على المعنى تحت ذريعة رفض الأسس الثابتة للمعرفة^{٤٨}.

المفكرون الذين سبق أن ذكرناهم كان لهم تأثير بالغ الأهمية في مجال الدراسات الاستعمارية، إلا أن أعمالهم لم تحظَ بالاهتمام الكافي في ذلك الوقت. كما يُقدّر فرناندو كورونيل دراسات ما بعد

⁴⁵ Edmundo O'Gorman and Ángel Rama

⁴⁶ Gurinder K. Bhambra, "Postcolonial and Decolonial Dialogues," *Postcolonial Studies* 17, no. 2 (2014): 115–21, <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>. p. 116

⁴⁷ "Margaret A. McLaren (Editor) - Decolonizing Feminism_ Transnational Feminism and Globalization-Rowman & Littlefield Publishers (2017)," n.d.

⁴⁸ Linda Martín Alcoff, "Decolonizing Feminist Philosophy," in *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017), 21–36.

الاستعمار لقدرتها على تقديم منظور مزدوج في تحليل الاستعمار بوصفه عنصراً أساسياً في تشكيل العالم الحديث، دون تبسيط التاريخ وحصره في الإطار الاستعماري فقط. كما يؤكد على أن نقد الحداثة والمركزية الأوروبية يجب أن يتم دون الادعاء بتفوق منظور إبستمولوجي معين. وانتقد بأن الدراسات ما بعد الاستعمارية قد أهملت إلى حد كبير التجربة الاستعمارية والتفكيك للخطاب الاستعماري في أمريكا اللاتينية. وقد أشار إلى أن مفكرين مثل إنريكي دوسيل وأنيبال كويجانو ووالتر ميغولو قد قدموا نقدا عميقا للاستعمارية، إلا أنهم لم ينالوا الاعتراف الأكاديمي نفسه الذي حظي به رواد الدراسات ما بعد الاستعمارية، مثل إدوارد سعيد وهومي بهاغا وغاياتري سبيفاك⁴⁹. يتوافق هذا الرأي مع ما طرحه جيرالدو، حيث أشار إلى أن الشخصيات البارزة في دراسات ما بعد الاستعمار لا تزال تقتصر على إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بهاغا—وهم أكاديميون من خارج العالم الغربي، لكنهم تلقوا تعليمهم العالي وبنوا مسيرتهم الأكاديمية في الغرب. وكما هو الحال مع الأكاديميين الآخرين المعترف بهم في هذا المجال، فإن لهم تاريخاً جينياً لوجياً مرتبطاً بالإمبراطورية البريطانية⁵⁰. ويعكس عدم الاعتراف بهذا التحيز الأوروبي الذي لا يزال متجذراً بعمق في الأوساط الأكاديمية، حيث غالباً ما يتم تهميش الأصوات ووجهات النظر من الجنوب العالمي أو تجاهلها في التيار الرئيسي للخطاب الفكري.

ويرى غورميندر ك. بامبرا لا يمكن فصل هيمنة الأكاديميين الذين لديهم وظائف في الغرب على خطاب ما بعد الاستعمار عن تأثير المفكرين مثل إدوارد سعيد، وهومي بابا، وغاياتري سبيفاك⁵¹. لقد لعبوا دوراً رئيسياً في تشكيل دراسات ما بعد الاستعمار في الأوساط الأكاديمية، وخاصة في جامعات أوروبا وأمريكا الشمالية. بالمقارنة مع غاياتري سبيفاك، التي ركزت على دراسات التابع (Subaltern Studies) وسعت إلى تسليط الضوء على أصوات الفئات المهمشة التي غالباً ما تُهمَّش في التاريخ على خلاف المفكرين المناهضين للاستعمار الذين ركّزوا على استعمار السلطة وإبستمولوجيا مناهضة الاستعمار. أشار بامبرا (لا تخلطي بين مفكري ما بعد الاستعمار ومفكري تفكيك

⁴⁹ Fernando Coronil, "Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization," in *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, ed. Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui (Durham: Duke University Press, 2008), 396–416

⁵⁰ Giraldo, "Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime." p. 159

⁵¹ Bhabra, "Postcolonial and Decolonial Dialogues."

الاستعمار) إلى كيفية تركيز ما بعد الاستعمار، الذي يستند إلى أفكار رواد الدراسات ما بعد الاستعمارية المذكورين سابقاً، يهتم أكثر بتأثير الاستعمار على الهوية، لا سيما في سياق العلاقة الاستعمارية بين أوروبا وجنوب آسيا والشرق الأوسط. وفي المقابل، انطلق رواد الفكر المناهض للاستعمار من تجربة الاستعمار في أمريكا اللاتينية منذ القرن الخامس عشر، وهي أكثر ارتباطاً بنظرية النظم العالمية. ومن خلال مفهوم "السوسيولوجيات المتصلة" (Connected Sociologies)، تدعو بхамبرا إلى دمج ما بعد الاستعمار والتفكيك لخطاب الاستعمار بحيث لا يقتصر دورهما على الأنظمة المعرفية السائدة، بل يساهمان أيضاً في تأسيس قاعدة جديدة لإنتاج معرفة أكثر شمولاً⁵².

بالإضافة إلى ذلك، هناك وجهة نظر نقدية حديثة تشير إلى أن الاختلافات بين الاثنين ليست عميقة كما يتصور البعض في كثير من الأحيان. وفي الواقع، إنهما تتداخلان بشكل كبير، خاصة في التطبيقات البحثية والمعرفية المعاصرة. يزعم بعض الباحثين أن النهج ما بعد الاستعماري والنهج تفكيك الاستعمار يمكن اعتبارهما "قرنين معرفيين"، حيث يكمل كل منهما الآخر. فبينما قد تميل المقاربة ما بعد الاستعمارية إلى التفكيك دون تقديم بدائل واضحة، تواجه المقاربة التفكيكية للاستعمار أحياناً خطر تمجيد "الآخر" بصورة رومانسية. لذا، فإن الحفاظ على حوار مفتوح بين المدرستين دون الوقوع في ثنائيات سطحية أو توفيقيات متسعة، يُعدّ ضرورة لبلورة فكر نقدي أكثر عمقاً وشمولاً، خاصة في مجالات دراسات السلام، الصراع، والعلوم الاجتماعية.⁵³ علاوة على ذلك، يُؤكّد أن النهجين ما بعد الاستعماري وتفكيك الاستعمار يشتركان في جذور فكرية وسياسية، تتسم بالنسوية التقاطعية، والتقاليد الراديكالية للسود، والمعارك التفكيك لخطاب الاستعمار وتجلياتها الأيديولوجية.⁵⁴ وقد اعترف أحد رواد حركة تفكيك الاستعمار، ميجنولو، بالطابع التكاملي لهاتين النظريتين، مدعياً أنهما تتبعان مسارات مختلفة في نفس الاتجاه.⁵⁵

⁵² Bhambra.

⁵³ F Richard Georgi, "On the Differences between Postcolonial and Decolonial Perspectives: Do Prefixes Matter? July 2024," n.d.

⁵⁴ Gianmaria Colpani, "Crossfire: Postcolonial Theory between Marxist and Decolonial Critiques," *Postcolonial Studies* 25, no. 1 (January 2, 2022): 54–72, <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2030587>.

⁵⁵ Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Duke University Press, 2011), <https://doi.org/10.1215/9780822394501>. p 55

بعد نقاش حول نهج ما بعد الاستعمار وتفكيك الاستعمار، أميل فوراً إلى الخيار الثاني (تفكيك الاستعمار) بوصفه أداة أكثر تقدماً ونمّاء في مواجهة آثار النفوذ الاستعماري. فخلافاً للنهج ما بعد الاستعماري الذي يركّز على تفكيك المنظورات الهيمنية وفهم آثار الاستعمار، فإن نهج تفكيك الاستعمار يقدّم خطوات استباقية تهدف إلى تدمير واستعادة الهياكل المعرفية والسياسية واللغوية والثقافية التي تهيمن عليها النزعة الغربية، بدلاً من الاقتصار على نقد الإبستمولوجيا. ولذلك، فإن هذا النهج أكثر جرأةً وجذريةً في خلق تصنيفات بديلة وبناء مفاهيم جديدة تنبع من تجارب المجتمعات المهمّشة والخبرات المحلية. كما يسعى هذا الاتجاه إلى التحرّر من معايير الكونية الغربية. وكما يؤكّد باحثون مثل والتر مينغولو، فإن تفكيك الاستعمار هو "خيار" - قرار لبناء عالم تعدّدي يحمل تنوعاً في القيم، لا يتّسم بوحدة المركز المعرفي فحسب. رغم اعتراف باحثين مثل غورميندر بامبرا وفرناندو كورونيل بالمساهمة البارزة للدراسات ما بعد الاستعمارية، إلا أنهم يشيرون أيضاً إلى نواقصها، لا سيما بسبب استمرار ارتباط العديد من رموز ما بعد الاستعمار بالمؤسسات الأكاديمية الغربية. ومن ثم، يُنظر إلى نهج تفكيك الاستعمار على أنها أكثر قدرة على إنتاج معرفة شاملة ومرتبطة بالسياقات المحلية وذات طابع تحرّري.

يفتح تفكيك الاستعمار الباب أمام حلول جديدة ومبدعة وخلاقة لمواجهة قضايا العصر الراهن. فهو حركة ديناميكية تشمل المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، لا تقتصر على الانسحاب من المنظومة الاستعمارية، بل تُسهم في بناء علاقات جديدة وثقافات بديلة تتحدى الأنماط السائدة وتُعيد تشكيل الهياكل المجتمعية والمعرفية بطريقة أكثر عدالة وشمولية. بالإضافة إلى ذلك، كما سيتم بيانه لاحقاً، هناك العديد من التخصصات المتداخلة مع مقارنة تفكيك الاستعمار، كما هو الحال في كثير من الدراسات المعاصرة.

٢. النسوية المفككة للخطاب الاستعماري

٢,١. نشأة النسوية المفككة للخطاب الاستعماري وأسسها النظرية

إن المفاهيم المتعلقة بتفكيك الاستعمار (decoloniality) التي طُرحت من قبل مفكرين سابقين، مثل مفهوم التعددية الكونية (pluriversality) لوالتر ميغنولو، ومفهوم الحداثة المتجاوزة (transmodernity) لإنريكي دوسيل، ومفهوم السلطة الاستعمارية (colonial power) لأنيبال كويخانو، ترتبط فقط بالمفاهيم العامة لإزالة الاستعمار. ومع ذلك، فإن أيًا من هذه المفاهيم لم يتناول بعدُ مسألة النوع الاجتماعي (الجندر) كما دافعت عنها الفيلسوفة والناشطة النسوية الأرجنتينية ماريا لوغونيس، أستاذة الأدب المقارن ودراسات المرأة في كلية كارلتون في نورثفيلد، مينيسوتا، وجامعة بينغهامتون في نيويورك. قامت لوغونيس بتوسيع مفهوم الاستعمار لدى كويخانو ليشمل بُعد النوع الاجتماعي (الجندر)، واقترحت مصطلح "النسوية المفككة للخطاب الاستعماري"، طوّرت لوغونيس مفهوم النسوية المفككة للخطاب الاستعماري من خلال إبراز أن الاستعمار لم يكن مجرد أداة للقمع الاقتصادي والسياسي، بل كان أيضًا وسيلة لفرض النظام الجندي الأوروبي. كما انتقدت النسوية الغربية التي غالبًا ما تتجاهل تجارب النساء الأصليات، مؤكدة أن فهم كولونيالية الجندر لا ينبغي أن يقتصر على التحليل الأكاديمي، بل يجب أن يكون مشروعًا للتحرر الإبيستيمولوجي. تبرز ماريا لوغونيس أن الاستعمار لم يقتصر على فرض النظام الجندي الأوروبي على المجتمعات المستعمرة، بل عمل على خلق تصنيفات جنسية جديدة وضعت النساء الأصليات في مرتبة أدنى.^{٥٦} يُقرّ هذا النهج بأن السياسات العامة هي انعكاس لمناقشات غير مكتملة، تتداخل فيها تفسيرات مختلفة وديناميكيات قوة محددة، مما يؤدي إلى هيمنة بعض تمثيلات الواقع وتجاهل بعضها الآخر. ونتيجةً لذلك، يُشكّل هذا التفسير دليلاً للبحث في السياسات التي تُصاغ وتُعدّل وتُعاد صياغتها خلال المناقشات.

تعد الحركة النسوية المفككة للخطاب الاستعماري واحدة من أكثر ردود الفعل الأيديولوجية فعالية على استعمار المعرفة والسلطة. تتحدى هذه الحركة هيمنة النسوية الليبرالية الغربية من خلال تقديم إطار معرفي جديد يستند إلى تجارب النساء في الجنوب العالمي. لها تأثير موحد. ولأن النسوية

⁵⁶ María Lugones, "Toward a Decolonial Feminism," *Source*, vol. 25, 2010.

السائدة تفشل في فهم واقع النساء اللاتي يعشن في ظل الاستعمار والإمبريالية متعددة الأبعاد، تبرز النسوية اللاإستعمارية كبديل مهم. تؤكد سيففاك، وهي شخصية مهمة في خطاب ما بعد الاستعمار، والتي هاجمت عمل النسوية الليبرالية، كيف أن النسويات الغربيات غالبًا ما يستخدمن تجارب النساء غير الغربيات لدعم حججهن الخاصة، دون أن يفسحن المجال الفعلي لأصوات هؤلاء النساء.⁵⁷ من خلال جمع المعرفة من تجارب النساء المهمشات بسبب الاستعمار والخطابات العالمية السائدة، تهدف النسوية المفككة للخطاب الاستعماري إلى إعادة تشكيل ديناميكيات السلطة المعرفية والسياسية القائمة. ولكن في الواقع، ما المقصود بالنسوية نفسها؟ عندما تُطرح أسئلة مثل هذه، فإن الإجابة الأكثر شيوعاً هي النسوية الليبرالية - وجهة النظر السائدة التي كانت لفترة طويلة الوجه المهيمن للحركة النسوية. النسوية الليبرالية هي شكل مبكر من أشكال الفكر النسوي الذي يؤكد على أهمية المساواة بين الرجال والنساء، وخاصة في الوصول إلى الحقوق والأماكن العامة والأدوار الاجتماعية خارج الأسرة. ولكن، نظراً لتجذر هذا النهج في القيم الغربية العالمية، فإنه غالباً ما يفشل في استيعاب تنوع السياقات، وخاصة واقع المرأة في المناطق التي لا تزال تعاني من إرث الاستعمار.⁵⁸ ويشكل هذا الفشل نقطة البداية للنقد النسوي المناهض للاستعمار.

بدأت الحركة النسوية بالنسوية الليبرالية، التي دعت إلى المساواة في الحقوق والفرص. وشكلت النسوية الليبرالية جزءاً رئيسياً من حركة تحرير المرأة في الولايات المتحدة وبريطانيا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، ولكن تم التعبير عنها أيضاً من قبل مؤلفين سابقين مثل ماري وولستونكرافت (1759-1797).⁵⁹ حتى أن عمل ولستونكرافت في كتابها المعنون "الدفاع عن حقوق المرأة"⁶⁰ أصبح أحد العناصر الأساسية الثلاثة للنسوية الليبرالية، إلى جانب جون ستيوارت ميل في كتابه "إخضاع المرأة"⁶¹، وكان العنصر الآخر هو حركة المرأة في القرن التاسع عشر للحصول

⁵⁷ Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," *Feminist Review* 30, no. 1 (November 1988): 61-88, <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>. p 62

⁵⁸ Chris Beasley, *What Is Feminism? An Introduction to Feminist Theory* (London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE, 1999). P 51

⁵⁹ Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Fourth Edition (Boulder, Colo: Westview Press, 2014).p 15-23

⁶⁰ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, 2nd ed, Dover Thrift Editions (Mineola, N.Y: Dover Publications, 1996).

⁶¹ John Stuart Mill and Sue Mansfield, *The Subjection of Women*, Crofts Classics (Arlington Heights, Ill: AHM Pub. Corp, 1980).

على حق التصويت في الانتخابات.^{٦٢} انطلاقاً من رؤية تحررية، تسعى النسوية الليبرالية إلى تسليط الضوء على الفوارق التي تعاني منها النساء وحلّها عبر التغيير السياسي والقانوني، تُسلّط كتابات النسوية الليبرالية الضوء على مختلف أنواع القمع الذي تواجهه النساء عالمياً، وتدعو إلى التغيير بإزالة العوائق القانونية أمام المساواة بين الجنسين.^{٦٣} ولذلك، فمن المفترض أن الرؤية المعيارية النسوية الليبرالية لتحرير المرأة ممكنة وقابلة للتطبيق عالمياً.^{٦٤}

النسوية الليبرالية هي أحد أشكال النسوية التي نشأت من تنوع المواضيع التي تُوليها كل مدرسة نسوية الأولوية. وقد أدى هذا التنوع إلى ظهور ثلاث موجات نسوية، لكل منها بدايتها ونموها الخاص. وقد قسمتها ماغي هوم وريبيكا ووكر إلى ثلاث موجات مميزة.^{٦٥} امتدت الموجة الأولى من النسويات من القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين. وتأثر صعود هذه الموجة أيضاً بأعمال ماري وولستونكرافت السابقة، التي أكدت أن الضرر النفسي والاقتصادي الذي لحق بالمرأة ناجم عن اعتمادها المفرط على الرجال ومحدودية وصولها إلى الأماكن العامة.^{٦٦} تتعلق هذه الموجة بشكل خاص بالوصول المتساوي والفرص المتكافئة للنساء، بما في ذلك الحق في التصويت في الانتخابات وامتلاك مهنة.^{٦٧} حتى هنا، اكتسبت النساء المزيد من حقوق الحرية الإنجابية، فضلاً عن سهولة الوصول إلى المتخصصين والتعليم.^{٦٨} تشكلت نسويات الموجة الثانية بين الستينيات والسبعينيات. وواصلت هذه الموجة عمل نسويات الموجة الأولى لتعزيز الوعي بالتمييز الناشئ عن التحيز الجنسي والنظام الأبوي. كما طالبت بحقوق الإجهاض وتحديد النسل والحريات السياسية والاقتصادية والجنسية. وكلها كانت

⁶² Henri Shalahuddin, *Ideologi Gender Dalam Studi Islam: Klarifikasi & Solusi*, Cetakan pertama (Jakarta, Indonesia: Unida Gontor Press dan Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSISTS), 2022). P 64

⁶³ Tickner, J. A and Sjoberg, L., "Feminism," in *Feminism. In T. Dunne, M. Kurki, & S. Smith (Eds.), International Relations Theories: Discipline and Diversity* (Oxford University Press, 2007), 185–202. P 188

⁶⁴ Kimberly Hutchings, "Feminist Ethics and Political Violence," *International Politics* 44, no. 1 (January 2007): 90–106, <https://doi.org/10.1057/palgrave.ip.8800160>.

⁶⁵ Lukman Harees, *The Mirage of Dignity on the Highways of Human "Progress": The Bystanders' Perspective* (Bloomington, Ind.: AuthorHouse, 2012).p 545

⁶⁶ Sheila Rowbotham, *Women in Movement: Feminism and Social Action*, Routledge Revivals (Hoboken: Taylor and Francis, 2013). P 8

⁶⁷ Inderpal Grewal and Caren Kaplan, eds., *An Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational World*, 2. ed (Boston, Mass.: McGraw-Hill Higher Education, 2006).p 248

⁶⁸ Ann E. Cudd and Robin O. Andreasen, eds., *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, Blackwell Philosophy Anthologies 23 (Malden, Mass.: Blackwell, 2005). P 7

قضايا عالمية بالنسبة للنساء، والتي كانت تمس العديد من النساء السود والطبقة العاملة وغير الأوروبيات.^{٦٩} تغيرت العديد من جوانب الحياة الشخصية وحتى السياسية بشكل جذري من قبل نسويات الموجة الثانية، اللاتي ينتقدن أيضاً مؤسسة الزواج والشراكة بين الجنسين.^{٧٠}

شكلت الموجة الثالثة نقطة تحول مهمة في تاريخ النسوية، إذ بدأت في هذه المرحلة بروز وجهات نظر جديدة رفضت ادعاءات عالمية النسوية الغربية. وجاء ظهور النسوية ما بعد الاستعمارية ردّاً على فشل النسوية السائدة في استيعاب تعقيد تجارب النساء خارج السياقات الأوروبية والأمريكية الشمالية. وتؤكد النسوية ما بعد الاستعمارية على أهمية تنوع هويات النساء وتجاربهن التاريخية وخلفياتهن الثقافية، بالإضافة إلى كيفية تأثير الاستعمار على العلاقات بين الجنسين في أماكن محددة.

تتحدى النسوية المفككة للخطاب الاستعماري هيمنة النسوية الغربية من خلال تفكيك الإرث الاستعماري في بناء النوع الاجتماعي، وتقدم مساراً جديداً أكثر شمولاً، ينبع من أصوات وتجارب النساء المهمشات. وهذا يفتح الباب لمزيد من المحادثات حول كيفية التفاوض على الهوية والحقوق في الفضاء النسوي العالمي للمعرفة وعدم المساواة في السلطة

٢,٢. التعددية وتنوعات القمع: قراءة لهوية المرأة في الجنوب العالمي

ضمن بنية الاستعمار

ينشأ النسوية المفككة للخطاب الاستعماري من نقد جذري للنسوية السائدة، ولا سيما النسوية الليبرالية الغربية، التي غالباً ما تدّعي أن تجربة النساء يمكن تعميمها كتجربة كونية. وقد انتقد هذا الادعاء كما أوضحت شاندر تالباد موهانتي في كتابها تحت عيون الغرب^{٧١}، وأوما نارايان، ويغي أنتربوس، إذ يرون أن مثل هذا الادعاء يؤدي إلى تجانس خطير للنساء في الجنوب العالمي. تُظهر موهانتي كيف تُصوّر النساء غير الغربيات كثيراً على أنهن "ضحايا أخوة" متشابهات: مضطهدات، عاجزات، محتجن إلى من ينقذهن من خلال مشروع نسوي عالمي تقوده القوى الغربية. وفي هذا

⁶⁹ Inderpal Grewal and Caren Kaplan, eds., *An Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational World*, 2. ed (Boston, Mass.: McGraw-Hill Higher Education, 2006). P 248

⁷⁰ heterosexual relationships

⁷¹ C.T. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, n.d., <https://books.google.co.id/books?id=q6WGJQAACAAJ>.

السياق، فشلت النسوية السائدة في قراءة تعقيد تجارب النساء الناشئة عن سياقات اجتماعية وثقافية وروحية وسياسية متنوعة. وهذا لا يدل فقط على غياب الوحدة، بل يؤكد كذلك ضرورة اتخاذ تدابير خاصة بالسياقات المحلية. ويضرب مثال نارايان بأن مشكلة العنف المنزلي في الهند لا يمكن النظر إليها من نفس الزاوية كما هو الحال في الولايات المتحدة، بينما تؤكد أنتربوس أن بعض النساء في نيجيريا يطالبن بحقوق الإنجاب بدلاً من المساواة الجندرية بالمفهوم الغربي^{٧٢}.

وتنتقد ليندا مارتين ألكوف في كتابها "إنهاء استعمار الفلسفة النسوية" هذا الأمر في كتابها "إنهاء استعمار الهويات" من خلال الإشارة إلى ثلاث عقبات رئيسية أمام إنهاء استعمار النظرية النسوية: (١) الميل إلى الإفراط في تعميم المقاربات المتعلقة بالهوية وتجاهل العوامل الجغرافية التاريخية والحركات الاجتماعية المحلية؛ (٢) غطرسة الشمولية التي تجعل من تجارب محددة، مثل تجارب نساء الطبقة الوسطى الفرنسية، المعيار العالمي للنوع الاجتماعي؛ (٣) الافتراض بأن الهويات تتشكل فقط من خلال السلطة من أعلى، دون النظر في دور تجارب ومقاومة المجموعات غير النخبوية^{٧٣}. بالنسبة للنسوية المفككة للخطاب الاستعماري، فإن هذه الفئات لا تفسر بشكل كافٍ تجارب نساء الشعوب الأصلية أو المهاجرات أو النساء المسلمات في أجزاء مختلفة من العالم. فلا يمكن ببساطة إدراج هوياتهن ضمن سرديات عالمية تصنفها النسوية.

علاوة على ذلك، أن النسوية المفككة للخطاب الاستعماري لا تتوقف عند حدود نقد التعددية فحسب، بل تربط ذلك التنوع بمصفوفة الاضطهاد المتداخلة التي أنشأها الاستعمار الغربي. فالنسوية السائدة كثيراً ما تفصل الجندر كمصدر وحيد للاضطهاد، وكأن قضايا النساء يمكن حلها بمجرد تحقيق المساواة الشكلية أو الاعتراف بالحقوق القانونية. وترفض النسوية التفكيكية الاستعمارية هذا النهج الاختزالي، بل تؤكد أن تجارب نساء الجنوب العالمي تتشكل عند تقاطع بني الاضطهاد المتعددة: الجندر، والعرق، والطبقة، والاستعمار، والرأسمالية العالمية. تجادل الباحثات النسويات

⁷² See Bridget Chiedu Onochie, "Nigerian Society and the Gender Equality Debate," *The Guardian*, March 20, 2016 (<http://guardian.ng/sunday-magazine/newsfeature/nigerian-society-and-the-gender-equality-debate/>).

⁷³ Linda Martín Alcoff, "Decolonizing Feminist Philosophy," in *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017), 30

المعاصرات، بما في ذلك باتلر وهاسلانجر، بأن فئة الجندر أصبحت أداة للقمع بسبب أدائها ومحدوديتها. ويؤكد أن المفاهيم الجندرية غير قادرة على معالجة الاختلافات في الجسد البشري بشكل تجريبي، ونتيجة لذلك، يتم قمع هذه الاختلافات بشكل منهجي. توجد العديد من الاختلافات الفعلية والمادية بين النساء المصنفات كأثني، بما في ذلك الخصائص الجسدية والبيولوجية، وكذلك الجوانب النفسية والاجتماعية.^{٧٤} . توضح ماريا لوغونيس في مقالها *الغيرية الجنسية ونظام الجندر الاستعماري/الحديث* أن الاستعمار لم يقتصر على احتلال الأراضي والموارد، بل أعاد أيضاً تعريف بنية الجندر من خلال فرض نظام الهيتروربتركية (heteropatriexes). لقد أسس الاستعمار ثنائية جندرية جامدة كأداة للسيطرة على الشعوب المستعمرة، وفي الوقت ذاته صمّم هويات عرقية وطبقية تدعم بنية السلطة العالمية.^{٧٥}

فلم يقتصر الاستعمار على اغتصاب الأرض والموارد، بل أعاد أيضاً تعريف أدوار النساء ومكانتهنّ في مجتمعات المستعمرات. ففي العديد من المجتمعات التقليدية، كانت النساء يشغلن مكانة مهمة في البنى الاجتماعية والاقتصادية، على سبيل المثال كحارسات للأرض والمياه والعلاقة الروحية مع الطبيعة. غير أن المشروع الاستعماري دمر هذه البنى، واستبدلها بنظام همّش النساء الأصليات من المجال العام، وجعل أجسادهنّ في الوقت نفسه هدفاً للعنف الجنسي المبرّر من قبل الدولة والرأسمالية العالمية. وعلى سبيل المثال، ينتقد منظرو ما بعد الهوية الكورية^{٧٦} من الملونين والشعوب الأصلية الميل الليبرالي لفصل الهوية عن جذورها التاريخية ومكانها. وبدلاً من ذلك، يفضلون "التحرر من القاعدة" كمثل أعلى عالمي. تشير أندريا سميث، على سبيل المثال، إلى أن الثقافات الكورية التي يتم تصويرها على أنها حرة ومرنة تتجاهل التاريخ والروابط العرقية للشعوب الأصلية، التي ترتبط هوياتها بعمق بالأراضي والسيادة المسلوبة. وهذا يتماشى أيضاً مع نظريات ما بعد الاستعمار التي تتبرأ بنفس القدر من التفكير الليبرالي الأبيض المتمني والهوية^{٧٧}

⁷⁴ Sally Anne Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (New York: Oxford University Press, 2012).

⁷⁵ María LuGoneS, "Heterosexuality and the Colonial / Modern Gender System," n.d.

⁷⁶ queer post-identity

⁷⁷ Andrea Smith, "QUEER THEORY AND NATIVE STUDIES," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, no. 1-2 (April 1, 2010): 41-68, <https://doi.org/10.1215/10642684-2009-012>. p. 45

يتجاوز مفهوم التقاطعية في النسوية المفككة للخطاب الاستعماري مجرد تداخل الفئات الاجتماعية مثل العرق والجنس والطبقة. وتؤكد النسوية المفككة للخطاب الاستعماري أن الاستعمار قد شكّل أنماطاً من الاضطهاد المترابطة، والتي توارثتها الأجيال عبر التاريخ، وتمت تأسيسها داخل النظام العالمي. وفي الممارسة، تركز هذه النسوية على كيفية مواجهة نساء الجنوب العالمي لأشكال الاضطهاد البنيوي المتعددة التي تعزز بعضها بعضاً. ويظهر ذلك جلياً في حالة "سلاسل الرعاية العالمية"، حيث تصف وير ثلاث نساء: امرأة مهنية في أمريكا تحتاج إلى مربية، ومربية فلبينية مهاجرة تضطر إلى ترك طفلها في بلدها للعمل، وامرأة مشردة لا تملك أيّ وصول إلى خدمات الرعاية. فهؤلاء النسوة الثلاث جميعهنّ منخرطات في قضية واحدة، وهي رعاية الأطفال، لكن من مواقع وأعباء بنيوية مختلفة للغاية. وهذا يدلّ على أن النسوية العابرة للحدود تحتاج إلى تحمّل مسؤولية أخلاقية تجاه ترابط مواقعنا في النظام العالمي، حتى خاصة عندما تؤدي الحلول لصالح مجموعة ما إلى خلق صعوبات لمجموعة أخرى.^{٧٨}

لا يقتصر النسوية المفككة للخطاب الاستعماري على المطالبة بالمساواة الجندرية. بل تطالب بإعادة بناء البنية السياسية والاقتصادية العالمية التي ورثها الاستعمار. ويساعد هذا المنهج في فهم أن الاضطهاد الذي تعاني منه النساء في الجنوب العالمي لا يمكن معالجته بمجرد سنّ قوانين للمساواة الجندرية أو بالاعتراف الشكلي بالحقوق. فلا بد أن تكون هذه النضالات ذات طابع بنيوي: بإزالة آثار الاستعمار من النظام الاقتصادي والسياسي، واستعادة السيادة على الأرض والموارد، وإعادة بناء البنية الاجتماعية بما يعزز تمكين النساء. وقد أشارت النسويات من بلدان الجنوب العالمي إلى محدودية مناهج حقوق الإنسان ذات الطابع الرسمي والفردية المفرط، ويُفضّل مناهج العدالة الاجتماعية التي تُركّز على أعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والاعتراف بالتفاوتات الهيكلية.^{٧٩} وهكذا فإن النضالات النسوية في الجنوب العالمي لا تتعلق فقط بالاعتراف بهويتنا، بل أيضاً بالمطالبة بإعادة التوزيع، وإنهاء الاستعمار، والعدالة المادية الحقيقية.

⁷⁸ Allison Weir, *Identities and Freedom: Feminist Theory between Power and Connection*, Studies in Feminist Philosophy (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2013)., 67

⁷⁹ Margaret A. McLaren, "Decolonizing Rights: Transnational Feminism and "Women's Rights as Human Rights," in *Decolonizing Feminism: Transnational Feminism and Globalization* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017), 83–116. P 83-84

في النهاية، يبيّن مبدأ تعددية الاضطهاد الذي تطرحه النسوية التفكيكية الاستعمارية أن اضطهاد النساء في الجنوب العالمي لا يمكن فهمه من خلال ثنائية الاستعمار الموروثة. إن الفئات مثل حديث/تقليدي، متقدم/متخلف، أو عقلائي/لاعقلائي لم تكن سوى أدوات استعمارية لتحديد النساء والسيطرة عليهن. وتعارض النسوية التفكيكية الاستعمارية هذا الإطار، وتؤكد أن تجارب النساء لا يمكن فرضها ضمن منظومة القيم الاستعمارية. إن نضال النساء الأصليات، على سبيل المثال، ليس مجرد رمز تقليدي يجب التخلي عنه من أجل الحداثة، بل هو مجال لإحياء المعرفة التراثية وبناء مجتمعات قائمة على التضامن والعدالة الحقيقية.

٢,٣. الإبستمولوجيا والتمثيل: نقد هيمنة المعرفة في النسوية

المفككة للخطاب الاستعماري

لا تكتفي النسوية المفككة للخطاب الاستعماري بنقد أنظمة الاضطهاد القائمة على الجندر والعرق والطبقة والاستعمار، بل تطعن أيضاً في الجذور المعرفية ونظم التمثيل التي تدعم هيمنة المعرفة الغربية على النساء في الجنوب العالمي. ويسلط هذا النقد الضوء على الكيفية التي احتكر بها مشروع النسوية السائدة، ولا سيما النسوية الليبرالية الغربية، طرق طرح الأسئلة، وطرق فهم، وطرق التعبير عن تجارب النساء غير الغربيات. وفي هذا السياق، تدعو النسوية المفككة للخطاب الاستعماري إلى تفكيك بنية القوة المعرفية التي تحدد من له الحق في المعرفة، ومن له الحق في الكلام، وبأي لغة ينبغي تعريف الحقيقة حول النساء.

من الناحية الإبستمولوجية، ترفض النسوية المفككة للخطاب الاستعماري ادعاء كونية (عالمية) المعرفة الذي نشأ من تقاليد الوضعية والعقلانية الغربية. فالمعرفة في النموذج الحديث غالباً ما تُعتبر محايدة وموضوعية ولا تاريخية، وكأنها ولدت من "عقل نقي" خالٍ من أي سياق اجتماعي أو سياسي. وتتحدى دونا هاراوي من خلال مفهوم "المعرفة المتموضعة" (situated knowledge) هذا الادعاء الزائف للموضوعية، مؤكدة أن كل معرفة ترتبط دائماً بالموقع الاجتماعي، وتجربة الجسد، وعلاقات القوة. فالمفكرة النسوية هاراوي ترفض الادعاءات الأكاديمية بالموضوعية والكونية، والتي غالباً ما تعكس قيم الفئات المهيمنة من الرجال أو البيض أو الطبقة الوسطى. وتُظهر أن الموقع

الاجتماعي والثقافي والسياسي للإنسان العارف هو الذي يشكّل جميع جوانب المعرفة. إنّ إدراك أن المعرفة متوضعة يساعدنا في تفكيك التمييز المنهجي المتجذر في السرديات السائدة، ويفسح المجال أمام أشكال متعددة من المعارف — بما في ذلك تلك المستندة إلى تجارب النساء، والشعوب الأصلية، أو غيرها من الجماعات المهمّشة. ولا تقتصر أهمية هذه الفكرة على توسيع الحدود الإستمولوجية، بل تسهم أيضًا في إنتاج معرفة أكثر عدالة وتأملاً وتنوعاً، بما يتماشى مع تعددية التجربة الإنسانية. علاوة على ذلك، تتناول المعرفة المتوضعة الفكرة التقليدية للموضوعية العلمية، التي تفترض وجود "رؤية من العدم" — أي وجهة نظر موضوعية مفصولة عن الجسد والسياق. أما هاراي، فتؤكد أن جميع أنواع المعرفة تنبع من وجهة نظر محددة و متموضعة — محدودة، متجسدة، ومشكّلة من خلال التجربة الحياتية المعاشة. لقد سعت العلوم الحديثة إلى حقيقة واحدة وعالمية، حيث تسعى موضوعيتها إلى إزالة الحدود والتمييزات.⁸⁰

مسألة الإستمولوجيا لا يمكن فصلها عن نقد التمثيل. فالنسوية المفككة للخطاب الاستعماري تطرح تساؤلاً: من الذي كان يتحدث باسم نساء الجنوب العالمي طوال هذا الوقت؟ ومن الذي يحدد تجاربهن ومشاكلهن وحلولهن؟ تكشف شاندرنا تالباد موهانتي في كتابها تحت عيون الغرب كيف أن النسوية الغربية كثيراً ما تصوّر نساء الجنوب العالمي كأئهن كيان متجانس ومتشابه: مضطهدات، عاجزات، ينتظرن من ينقذهن. وتبيّن موهانتي أن هذه السردية لم تنشأ عن حوار متبادل، بل عن ادعاء تمثيل أحادي يعيد إنتاج علاقات القوة الاستعمارية في صورة جديدة. كما تنتقد موهانتي كيف أن النسوية الغربية غالباً ما تضع النساء غير البيض في موقع الكائنات السلبية التي ينبغي "إنقاذها"، بينما تتجاهل تنوع تجاربهن وسياقاتهن وقدراتهن الذاتية. وينتج عن ذلك نوع من المعرفة المستعمرة التي تفرض وجهة نظر مهيمنة وتقضي أصوات نساء العالم الثالث. وتصف موهانتي مثل هذه المعرفة بأنها "استعمارية". ولأنه لفهم الأمور بشكل كامل، لا بد أن ننظر إليها من زوايا متعددة، لا من زاوية واحدة فقط.⁸¹ تعمّق غاياتري سيفاك في كتابها هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ هذا النقد من خلال بيان كيف أن أنظمة الخطاب الاستعمارية وما بعد الاستعمارية تسكت صوت التابع، أي

⁸⁰ Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," n.d., <https://about.jstor.org/terms>.

⁸¹ Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*. P. 22

الفئات المهمشة بنيوياً، بما في ذلك نساء الجنوب العالمي. وحتى عندما يتكلم التابع، كثيراً ما يُترجم صوته أو يُصقّى أو يُكيف ليتماشى مع لغة وقيم ومصالح الغرب. ونتيجة لذلك، يضيع المعنى الأصلي لذلك الصوت أو يُشوّه، ولا يبقى سوى صورة صاغتها وهيمنت عليها القوى المهيمنة.⁸²

تطوّر النساء في الجنوب العالمي استراتيجيات معرفية لمقاومة هيمنة المعرفة الغربية، من خلال التأكيد على أساليب المعرفة المتجذرة في الثقافة والروحانية والعلاقات المجتمعية. إن إبستمولوجيا النساء الأصلية لا تعتمد على النقد الشكوكي كما هو الحال في التقاليد الغربية، بل تقوم على الملاحظة المتأنية والإصغاء إلى التراث السردى للمجتمع. ويشير برايان يازي بوركهارت (Brian Yazzie Burkhardt) إلى أنه في فلسفة الشعوب الأصلية: «صياغة الأسئلة لاختبار الأرض تعني في الحقيقة عدم الملاحظة الحقيقية، وعدم الإصغاء الحقيقي». ويبيّن بوركهارت أن العديد من أفكار الشعوب الأصلية تتضمن إرشادات واضحة حول ما ينبغي التشكيك فيه. وعلى خلاف الفلسفة والعلم الغربي الحديث، الذي يقوم على أسئلة لا تنتهي، تقوم فلسفة الشعوب الأصلية على الملاحظة والتأمل الهادئ⁸³. يؤكد بوركهارت أن معرفة الشعوب الأصلية تنبع من احترام الطبيعة وملاحظتها والإصغاء إليها، لا من طرح الأسئلة أو اختبارها بشكل مستمر. وتقوم هذه المعرفة على الترابط لا على الشك وحده. تماشياً مع ذلك، تشير مورتون روبنسون (Aileen Moreton-Robinson) إلى أن مواقف النساء الأصلية تتشكل من خلال العلاقات التي تربطهن بالأرض والأقارب والتي تشمل الأنطولوجيا (طرق الوجود) ونظرية المعرفة (طرق المعرفة) وعلم القيم (طرق السلوك)⁸⁴. هذه المعرفة شخصية وجماعية، وتتشكل من خلال المتغيرات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي يمكن أن تؤثر على تجربتهن خلال المؤسسات القمعية. تتحدى مقارنة تفكيك الاستعمار للنوع الاجتماعي الافتراضات الأساسية في النسوية الليبرالية وحتى في النسوية التقاطعية. فهو لا يعترف فقط بأن معنى الجندر يعتمد إلى حد كبير على أنظمة المعنى المحلية والتاريخية، بل يشكك أيضاً في صلاحية فئات مثل "المرأة" و"الاضطهاد"

⁸² Rosalind C. Morris and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* (New York: Columbia University Press, 2010).

⁸³ Brian Yazzie Burkhardt, "What Coyote and Thales Can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology." In Anne Waters, ed. *American Indian Thought: Philosophical Essays* (Malden, MA: Blackwell, 2004), p 22

⁸⁴ Aileen Moreton-Robinson, "Towards an Australian Indigenous Women's Standpoint Theory: A Methodological Tool," *Australian Feminist Studies* 28, no. 78 (December 2013): 331-47, <https://doi.org/10.1080/08164649.2013.876664>. 331-342

التي غالباً ما تستخدم عالمياً.^{٨٥} وبالتالي، فإن ادعاء النسوية المفككة للخطاب الاستعماري بأن الهياكل الجندرية المحلية لا يمكن بالضرورة اعتبارها قمعية يتماشى مع فكرة أن مفهوم الجندر يجب أن يوضع في حالة "تحت المحو" - أي أنه يحتاج دائماً إلى إعادة النظر فيه وتفكيكه ووضعه في سياقه بشكل جذري. فمن الضروري الاعتراف بالصراع المعرفي والسياسي في النسوية المفككة للخطاب الاستعماري التي لا تشجع فقط على إتاحة المجال للحوار، بل أيضاً تحليل الطريقة التي يظهر بها السياق العالمي ومن يعتبر أنه لديه الحق في تحديد هذا المعنى.

تُعد هذه الحالة مثلاً على قضايا مثل الحجاب وتعدد الزوجات وقانون الأسرة في الإسلام. ففي كثير من الخطابات النسوية الغربية، يُحتزل الحجاب إلى مجرد رمز لاضطهاد النساء المسلمات من دون الإنصات إلى المعنى الذي تمنحه له النساء المسلمات أنفسهن. المناقشات ليست منتظمة؛ فهي دليل على وجود علاقة معقدة وصعبة في كثير من الأحيان بين خطابات حقوق الإنسان الحديثة والممارسات الدينية التقليدية. ناقشت علمات مثل صبا محمود وليلى أبو لغد عالمية المثل النسوية الغربية ودافعن ضد تطبيق المعايير الليبرالية العلمانية باسم الحرية. على سبيل المثال، تنتقد أبو لغد الميل إلى تصوير النساء المسلمات كضحايا يطالبن بالتححرر من العادات الثقافية أو الدينية مثل ارتداء الحجاب، بغض النظر عن أهميتها في السياق. إنها تسعى إلى معرفة ما إذا كانت قيم مثل التقوى والتفاعلات الأسرية أو الانتماء المجتمعي أكثر قيمة بالنسبة للعديد من النساء، أو ما إذا كانت مفاهيم مثل التححرر أو تكافؤ الفرص مرغوبة عالمياً بالفعل.^{٨٦} وفي نفس الاتجاه، توضح دراسة محمود عن حركة التقوى في مصر كيف أن بعض النساء المسلمات لا يختبرن التعبد الديني كقهر بل كشكل من أشكال الوكالة المتجسدة.^{٨٧} تُظهر هذه النتائج قدرة الشريعة والتقاليد الثقافية على أن تكون فرصاً لتعريف الذات والتمكين، وكذلك قيوداً.

فعندما لا يتم الاعتراف بالحقوق والعدالة بشكل عام، بل يتم تحويلها من خلال التاريخ الفردي والأطر الروحية والتجارب الحياتية، تظهر الخطابات المعرفية. هذه النظرة التعددية تلهمنا

⁸⁵ Linda Martín Alcoff, "Decolonizing Feminist Philosophy." 23-24

⁸⁶ Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Need Saving?," n.d. 783-90.

⁸⁷ "Saba Mahmood - Politics of Piety_ The Islamic Revival and the Feminist Subject-Princeton University Press (2005)," n.d. p 149

لإعادة التفكير في الخطاب حول حقوق الإنسان كمشروع يمكن أن يعالج مسائل التنوع والسياس، وليس كمسعى أحادي وعلماني. ورغم طرح هذا التعقيد في هذا القسم، سيُقدم الفصل التالي تحليلاً أشمل لهذه المفاوضات المعرفية في سياق النسوية الإسلامية المفككة للخطاب الاستعماري.

تؤكد النسوية المفككة للخطاب الاستعماري على أهمية الإنصات وفتح المجال أمام نساء الجنوب العالمي لتعريف العدالة والحرية بأنفسهن وفق سياقاتهن الخاصة. إن التضامن العالمي يقتضي احترام اختلاف طرق المعرفة وطرق التعبير وطرق النضال، من دون فرض لغة نسوية كونية واحدة.

٢,٤. المشروع البديل: إستراتيجية النسوية المفككة للخطاب

الاستعما

لا تقتصر النسوية المفككة للخطاب الاستعماري على نقد عالمية النسوية السائدة (mainstream feminism) أو طرح إستمولوجيا جديدة، بل تقدم أيضاً مشروعاً بديلاً: إستراتيجية نسوية تقوم على علاقات القوة المعقدة، والتجارب التاريخية، والنضال الجماعي. ويرفض هذا المشروع البديل مقارنة التماثل ويستبدلها بنموذج تضامن قائم على الاختلاف والسياقات المحلية وعلاقات المجتمع. والغاية منه ليست فقط تفكيك هرمية الجندر، بل أيضاً إرساء أشكال حياة تحترم التنوع المعرفي وكوزمولوجيات المجتمعات. من الضروري التأكيد على أهمية الاهتمام إلى الأصوات المحلية، لا مجرد استيراد أجندات نسوية عالمية غالباً ما تكون غير منسجمة مع واقع النساء في مختلف أنحاء العالم. وبهذا، يضع هذا المشروع البديل الفاعلية في يد النساء أنفسهن، لا في يد الفاعلين العالميين أو المنظمات غير الحكومية الدولية.

يظهر هذا النهج المتجذر في السياق المحلي بوضوح في النسوية الأصلية. وعلى خلاف السرديات السائدة، تحافظ النسوية الأصلية على العلاقة بين الروحانية، والأرض، وجسد المرأة من خلال تطبيق رؤية كونية، تنظر إلى الطبيعة ككائن حيّ أساسي يرتبط روحياً بالمرأة، لا كمجرد ثروة قيمة. تؤمن شعوب أصلية، مثل لينكا وكاسيريس في أمريكا اللاتينية، بأن الأنهار تسكنها كائنات خارقة للطبيعة، وأن الفتيات يُعلّمن ليكونن حاميات للمياه. في هذه الحالة، تُجادل بيرتا كاسيريس بأن

نهر غوالكاركي نفسه "خاطبها" ووجهها في كفاحها ضد مشروع أغوا زاركا. هذا الارتباط ممارسة روحية وسياسية تُعزز نضالهن نحو مشاريع الاستخراج كالسدود والتعدين، وليس مجرد رمزية.^{٨٨} مقارنةً بالمنطق الاستعماري للحدث الغريبة الذي يدعم المعرفة^{٨٩} بالتمييز بين البشر والبيئة، تعيش النسوية الأصلية في بيئة علاقاتية تجمع بين الجسد والأرض والروح. وبنفس الطريقة، تحمي ماكسيما أكونيا، وهي مزارعة من قبيلة كيتشوا، بحيرة بلو ليس فقط لقيمتها الاقتصادية، بل أيضاً لإيمانها بأن الأرض والمياه هما الحياة نفسها - العلاقات التي توارثتها الأجيال والتي تشكل ضرورة أساسية بموجب مبادئ القانون الرسمي أو عملية التفكير الرأسمالية.^{٩٠} تُظهر قصصٌ مثل قصة كاسيريس وأكونيا كيف أن أجساد نساء الشعوب الأصلية ليست منفصلةً عن الأرض التي تخدمها؛ بل هي جزءٌ من النضال من أجل إنقاذ البيئة. يتحدى هذا النضال أنظمة المعرفة السائدة التي تُلغي الصلة المقدسة بغرض الاستغلال، وهو نضالٌ روحيٌّ وجماعي. ولذلك، تُقدم النسوية الأصلية نظريةً معرفيةً مختلفةً، تُركز على الترابط بين المرأة والطبيعة والكون كأساسٍ للإنسانية المشتركة، بدلاً من مجرد الحديث عن المساواة بين الجنسين.

تمهد هذه وجهة النظر الطريق لتقدير أن القيم المحلية - مثل العادات والدين والروابط المجتمعية ليست تحديات بل هي مصادر للأصول، لتصبح مستويات مختلفة. جميل تُظهر النسوية البديلة كيف يمكن للقيم المحلية أن تكون قاعدة مشروعة للدفع باتجاه تمكين المرأة في سياقها الثقافي الخاص دون تقديم سرديات علمانية في أوقات معينة والتركيز على الحرية الفردية. على سبيل المثال، تسلط النسويات من السكان الأصليين مثل ليندا توهواي سميث ووينونا لادوك الضوء على القيمة المقدسة للأرض والمجتمع في الصراع السياسي، وبالتالي تتحدى العلمانية.^{٩١} وبجانب آخر تشكك صبا محمود في المعتقدات الليبرالية حول الحرية من خلال الإشارة إلى كيف أن النساء المتدينات في مصر لاحظن

⁸⁸ Fabiana Li, "In Defense of Water: Modern Mining, Grassroots Movements, and Corporate Strategies in Peru," *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, no. 1 (March 2016): 109-29, <https://doi.org/10.1111/jlca.12198>.

⁸⁹ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Second edition (London: Zed, 2012).

⁹⁰ Pascha Bueno-Hans and Sylvanna M. Falcón, "Indigenous/Campesina Embodied Knowledge, Human Rights Awards, and Lessons for Transnational Feminist Solidarity," in *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017), 57-82. 27-30

⁹¹ Smith, *Decolonizing Methodologies*; Winona LaDuke, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life* (Cambridge, Mass.: South End Press [u.a.], 1999).

طاعة الله كنوع من الحرية. تنتقد صبا محمود في كتابها "سياسات التقوى" (*politic of piety*) المقاربات النسوية التي تسعى لفهم فاعلية النساء المتدينات، لكنها غالبًا ما تفشل في إدراك تعقيد الذوات الخاصة بهن. وترى أنه رغم أن المقاربات ما بعد البنيوية قد طعنت في مفهوم الذات المستقلة المحايدة جندريًا في التقاليد الليبرالية، فإن هذه المقاربات لا تزال تعيد إنتاج الأطر العلمانية في الفكر النسوي، مما يؤدي ضمناً إلى إغفال البعد الديني لدى النساء المسلمات. ويعود ذلك إلى اعتماد العديد من التحليلات النسوية على مفاهيم علمانية مثل المقاومة، والاستقلالية، وتحقيق الذات في تفسير الفاعلية، مما يجعلها عاجزة عن إدراك أشكال الفاعلية المتجذرة في التقوى والمعايير الدينية. وتقترح محمود بديلاً منهجياً لا يقتصر على استعادة فاعلية المرأة المتدينة، بل يعترف بأن هذه الفاعلية قد تتخذ أشكالاً ومنطقاً مختلفاً عن تلك التي تفترضها النظريات النسوية العلمانية. واعتماداً على بحث ميداني أجرته في ثلاث مساجد بالقاهرة بين عامي ١٩٩٥ و ١٩٩٧، رصدت محمود كيف أن النساء من طبقات اجتماعية متنوعة طوّرن ممارسات تعليمية دينية، وطرقاً لقراءة النصوص المقدسة، وضبطاً للسلوك الجسدي، في إطار سعيهن لتشكيل ذات تقية. وتكمن أهمية هذه الظاهرة في المشاركة النشطة للنساء في مجال ديني كان يُعد حكراً على الرجال، مما أدى إلى تغيير في طبيعة الفضاءات المسجدية والممارسات التربوية الإسلامية. ومع ذلك، ترفض محمود قراءة هذا التغيير بوصفه شكلاً من أشكال المقاومة النسوية للنظام الأبوي، وتنتقد المقاربة النسوية العلمانية التي تفهم الفاعلية من خلال مفاهيم الحرية والمقاومة وتمكين الذات فقط، داعيةً إلى فهم الفاعلية ضمن قيم دينية مثل الفضيلة، والخوف، والرجاء. ومن خلال مفهوم *الهابيتوس*، تطرح محمود إطاراً بديلاً لفهم الذاتية النسوية، حيث لا تنشأ الفاعلية من الإرادة الحرة، بل من تشكّل الذات عبر الممارسات الأخلاقية. وعلى خلاف جوديث بتلر التي تؤكد على الأداء الجسدي بوصفه فعلاً يعطلّ المعايير، ترى محمود أن الجسد لا يرمز فقط إلى الذات، بل يُعد الوسيلة الأساسية لتكوين الذات المتدينة. ومن ثم، فإن ممارسات النساء في المساجد—بما في ذلك المشاعر، والخضوع، والخوف—لا تعني غياب الفاعلية، بل تُعبّر عن شكل خاص من الفاعلية في إطار *هابيتوس* ديني.^{٩٢}

⁹² "Saba Mahmood - Politics of Piety_ The Islamic Revival and the Feminist Subject-Princeton University Press (2005)." P 149

تؤكد صبا محمود، من خلال مفهوم الهايتوس الإسلامي، أن فاعلية المرأة المسلمة لا يمكن فصلها عن الترابط العضوي بين الإيمان الفردي والعمل الجماعي ضمن الجماعة؛ إذ إن الانتماء إلى الجماعة بالنسبة للمرأة المؤمنة لا يُعد مجرد دور اجتماعي، بل هو تجلٍّ ملموس للإيمان نفسه. وفي هذا الإطار، تُعد ممارسة تنمية التقوى—سواء في الذات أو في الآخرين—جزءًا من عملية التكوين الأخلاقي للذات، والتي تتجلى من خلال الجسد والعلاقات الاجتماعية المعقدة. وتقوم محمود بتحليل كيفية تجلّي التقوى في أشكال متعددة من التفاعل الاجتماعي، ابتداءً من أداء العبادات وحتى القضايا الجدلية مثل تعدد الزوجات وختان الإناث. وبينما تركز محمود على التقليد السني في الإسلام، تتناول لارا ديب في كتابها *الحداثة المسحورة* تجربة النساء الشيعة في لبنان⁹³، اللواتي يقدمن تصورًا عن حداثة إسلامية تبقى متمسكة بالتقوى، لكنها في الوقت ذاته منخرطة بفاعلية مع تاريخ الاستعمار والواقع المعاصر. وعلى خلاف محمود التي تؤكد على الطابع التكراري وإعادة إنتاج التقاليد، تشدد ديب على أن ممارسات التقوى تتضمن أيضًا عناصر من الاضطراب والابتكار والجدّة. وهي تقدم مفهوم "الحداثة المسحورة" (enchanted modern)، أي فهمًا للحداثة لا يتعارض مع الروحانية، بل يخلق مجالًا تفاوضيًا جديدًا بين الديني والحديث. وفي هذا السياق، لا تُعد تقوى المرأة المسلمة مجرد تعبير عن إيمان شخصي، بل هي أيضًا شكل من أشكال الانخراط الفاعل في الخطابات العالمية، وبُنى السلطة الاستعمارية، والنقاشات حول هوية المرأة في الإسلام.

تعتمد النسوية البديلة على القيم المحلية لتوسيع التضامن ومقاومة السرديات العالمية المفروضة، وتُشجّع نسوية أكثر تحذراً في تجارب النساء ومعارفهنّ. تقوم هذه النسوية على العلاقة الجماعية لا الفردانية، وتبني التضامن على ترابط النضالات بدلاً من تشابه الهوية فقط. تؤكد إيريس ماريون يونغ في كتابها *سياسة الاختلاف* أن العدالة لا تتحقق بمجرد الاعتراف بالفروقات الثقافية، بل بفهم الفروقات الاجتماعية الناتجة عن البنى السلطوية، مثل الطبقة وتقسيم العمل. ومن خلال نموذجها "الوجوه الخمسة للاضطهاد" (الاستغلال، التهميش، انعدام القوة، الإمبريالية الثقافية، والعنف)، تبين أن الظلم معقد ومتعدد الأبعاد. وترى أن الوكالة لا تعني فقط المقاومة الفردية، بل تتطلب وعيًا

⁹³ Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton Studies in Muslim Politics 41 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), <https://doi.org/10.1515/9781400840786>.

بالعلاقات السلطوية البنيوية والثقافية التي تظهر وكأنها طبيعية.⁹⁴ يؤدي التركيز المفرط على الفروق الثقافية إلى تقييد الفئات في هويات ضيقة، واختزال العدالة في حرية فردية، والاعتماد على نموذج ليبرالي يعيد إنتاج الإقصاء. لذلك، تدعو النسوية التفكيكية الاستعمارية إلى عدالة جندرية تقوم على تفكيك البنى الاجتماعية المنتجة للظلم، لا مجرد إدماج الأفراد في نظام غير متكافئ.⁹⁵

النسوية العابرة للحدود، بوصفها جزءًا من هذا الإطار، تتجنب فخ النسبية الثقافية التي تُجمّد الثقافة ككيان مغلق. بل على العكس، تُفهم الثقافة على أنها كيان ديناميكي، منفتح على الحوار، وقادر على بناء قيم مشتركة في سبيل تحقيق العدالة. فعلى سبيل المثال، تدعو أليسون جاجر النسويات في الغرب إلى نقد تورطهن في النظام العالمي الذي يضطهد النساء في الجنوب العالمي. ويتجلى هذا في حالة أمينة لاوال في نيجيريا، حيث كثيرًا ما تتجاهل التدخلات النسوية الدولية الديناميكيات المحلية، مما يعزز الصور النمطية الاستعمارية بدلًا من تفكيكها.⁹⁶ ويمكن ملاحظة ذلك أيضًا في الحركة النسوية للشعوب الأصلية "Idle No More"، ومبادرات مجتمعية متنوعة أخرى، بما في ذلك "حياة السود مهمة" (Black Lives Matter).⁹⁷ ركزت الاستراتيجيات النسوية في بلدان الجنوب العالمي بشكل أكبر على تلبية الاحتياجات الأساسية للناس وتمكينهم اقتصاديًا، كما يتجلى في حركات مثل جمعية النساء العاملات لحسابهن الخاص (Self-Employed Women's Association) في الهند التي نظمت النساء في القطاع غير الرسمي للمطالبة بحقوقهن في فرص العمل والصحة والتعليم والقيادة. في المقابل، تُركز المنظمات الرئيسية في بلدان الشمال العالمي، مثل المنظمة الوطنية للمرأة (National Organization for Women) في الولايات المتحدة، على النضال من أجل الحقوق المدنية والسياسية للمرأة في إطار القانون والدولة.⁹⁸ يؤكد هذا الاختلاف أن النسوية في بلدان الجنوب أكثر اهتمامًا بهيكل الظلم الاجتماعي والاقتصادي، بينما تميل النسوية الليبرالية في بلدان الشمال إلى الاعتماد

⁹⁴ Iris Marion Young, "Justice and the Politics of Difference," n.d.

⁹⁵ Iris Marion Young, "Structural Injustice and the Politics of Difference," n.d., 79-116

⁹⁶ Barbara Fultner, "The Dynamics of Transnational Feminist Dialogue," in *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017), 203-30.

⁹⁷ Allison Weir, "Decolonizing Feminist Freedom: Indigenous Relationalities," in *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017), 257-88. P 279

⁹⁸ Margaret A. McLaren, "Decolonizing Rights: Transnational Feminism and "Women's Rights as Human Rights." P 87

على الحقوق الفردية ضمن النظام القائم. ويفتح هذا المجال أمام ظهور استراتيجيات معرفية خاصة بالجنوب العالمي في مواجهة الهيمنة الخطابية الغربية وتجاوزها.

ومن خلال ثلاث دراسات حالة — السويد، والمكسيك، وفلسطين — يتبين أن أشكال النسوية البديلة التي تظهر في هذه السياقات هي أشكال شديدة الارتباط بواقعها المحلي، لكنها متصلة بروح المقاومة للهيمنة العالمية. ففي السويد، تواجه النساء قضايا العنف والسلامة، مع وجود مناقشات حول العنف الجنسي والتفسيرات الثقافية التي تؤثر على حقوقهن وحمايتهن.⁹⁹ أما في المكسيك، فتبني النساء من السكان الأصليين تحالفات توحد بين النضال من أجل حقوق الجندر والدفاع عن الاستقلالية الثقافية، في الوقت الذي يواجهن فيه استغلال قضايا "حقوق المرأة" من قبل أطراف خارجية.¹⁰⁰ وفي فلسطين، أصبحت مقاومة ظاهرة المنظمات غير الحكومية شكلاً جديداً من أشكال التضامن يعيد صوت المرأة إلى النضال الشعبي.¹⁰¹ مكرر وتؤكد هذه الأمثلة الثلاثة أن النسوية البديلة لا تتطلب التجانس، بل تنطلق من الاختلاف، ومن هنا يتشكل التضامن ما بعد الاستعماري: الاستماع المتبادل، والتعلم المشترك، ورفض تدخل الخطابات المهيمنة التي تهمش تجارب النساء المحليات.

هنا يضع النسوية المفككة للخطاب الاستعماري استراتيجيتها البديلة بوصفها محاولة لبناء عالم أكثر عدالة، ليس من خلال كونية الهوية أو المعايير، بل من خلال الاعتراف بالاختلاف والتفاوض الأخلاقي على السلطة. تقدم هذه الحركة تصوراً جديداً للعدالة الجندرية: عدالة لا تُفرض من الأعلى، بل تنبع من الأسفل — من تجارب النساء، وكوزمولوجياتهن، ونضالاتهن الجماعية. بالإضافة إلى ذلك، ترفض النسوية المفككة للخطاب الاستعماري المقاربة الفردانية الملازمة للنسوية الليبرالية. وبناءً عليه، فإن مشروع النسوية المفككة للخطاب الاستعماري البديل لا يهدف فقط إلى مقاومة القمع، بل إلى بناء عالم جديد: عالم لا يُعد فيه الاختلاف سبباً للتهميش، بل أساساً للتضامن. وسيتناول

⁹⁹ Suvi Keskinen et al., eds., *Complying With Colonialism*, 0 ed. (Routledge, 2016), - "Introduction: Postcolonialism and the Nordic Models of Welfare and Gender <https://doi.org/10.4324/9781315573212>.

¹⁰⁰ R. Aída Hernández, "Indigenous Law and Identity Politics in Mexico: Indigenous Men's and Women's Struggles for a Multicultural Nation," *PolAR: Political and Legal Anthropology Review* 25, no. 1 (May 2002): 90–109, <https://doi.org/10.1525/pol.2002.25.1.90>.

¹⁰¹ Islah Jad, "NGOs: Between Buzzwords and Social Movements," *Development in Practice* 17, no. 4–5 (August 2007): 622–29, <https://doi.org/10.1080/09614520701469781>.

الفصل التالي بشكل أعمق. في سياق السعي إلى العدالة المتجذّرة في الخبرات والقيم المحليّة، برز النسويّة الإسلاميّة كحركة تقدّم تأويلاً جديداً للعلاقات الجندريّة ضمن إطار التقليد الديني. ومع ذلك، يثور تساؤل مهم: إلى أيّ مدى تنسجم هذه الحركة مع مبادئ النسويّة التفكيكيّة الاستعماريّة؟ هل نشأت من مبادئ الإسلامي وعي محليّ، وأصبحت مجالاً للتفاوض في وجه الهيمنة الأبويّة والمعرفيّة العالميّة؟ أم أنّها، على العكس، تتبنّى معايير النسويّة السائدة المستندة إلى السرديّة الغربيّة؟ سيتناول الفصل التالي هذه الديناميّة في السياق الإندونيسي، لاستكشاف كيف تعبّر النسويّة الإسلاميّة في إندونيسيا عن نضالها، بين تأويلات الإيمان، والهياكل الاجتماعيّة، وأجندة المساواة التي لا تزال في تطوّر مستمر.

الفصل الثاني: النسوية الإسلامية بين الجذور الفكرية والتطبيق المحلي في

إندونيسيا

وفي الفصل الثاني، يتم تناول النسوية الإسلامية من زاويتين أساسيتين: من حيث الجذور الفكرية، ومن حيث التطبيق المحلي في السياق الإندونيسي، وذلك عبر مبحثين، يليهما مطلب تحليلي يركّز على القضايا التطبيقية. يستعرض المبحث الأول الإطار النظري للنسوية الإسلامية. ففي المطلب الأول، يتم توضيح المقصود بهذا المصطلح، والتمييز بينه وبين النسوية الغربية، مع إبراز خصوصيته في التعاطي مع النصوص الدينية وقضايا الجندر. أما المطلب الثاني، فيتناول قضية رسم الحدود بين النسوية الإسلامية، والإسلاموية، والهوية الدينية للمرأة المسلمة، بهدف تحديد الفروقات المنهجية والفكرية بين هذه التصنيفات في السياق الإندونيسي.

أما المبحث الثاني، فيركّز على الشخصيات الأساسية في الحركة النسوية الإسلامية في إندونيسيا. فيتناول المطلب الأول السير الذاتية المختصرة والخلفيات الأكاديمية لأبرز النسويات الإسلاميات الإندونيسيات، بينما يعرض المطلب الثاني الأسس المعرفية التي تقوم عليها رؤيتهن لمفهوم المساواة الجندرية، وذلك من خلال دراسة مرجعياتهن الفكرية ومنهجيات التفسير التي يعتمدنها.

ويأتي المطلب الثالث لسلط الضوء على كيفية إعادة تفسير القضايا المحورية المرتبطة بالنوع الاجتماعي من قبل هؤلاء النسويات، مثل الحجاب، والميراث، والولاية، وتعدد الزوجات. ويهدف هذا القسم إلى إبراز كيفية توظيف النصوص الدينية وتأويلها ضمن خطاب معاصر يسعى لتحقيق العدالة الجندرية في إطار المرجعية الإسلامية.

١. النسوية الإسلامية

١,١. ما المقصود بالنسوية الإسلامية؟

النسوية الإسلامية هي حركة عابرة للحدود، وتوثق الصلة بين جميع المسلمات الساعات إلى إعادة تعريف هويتهن على نحو يعتبرنه تطويعاً أكثر أصالة للحدثة المتطلبات ديانتهم وثقافتهم.^{١٠٢} تسعى هذه الحركة في محاولة للقيام بمواءمة المفهوم الغربي لحقوق المرأة مع الإسلام من قبل بعض منظمات المسلمات، هناك إشارات أن هذا المفهوم ظهر في تسعينيات القرن الماضي في تركيا وبالتحديد مع كتاب الحدثة الممنوعة للباحثة التركية توليفير غول^{١٠٣} (الذي صدر عام ١٩٩١م. والذي التقطت فيه مقولات نسوية وسط الإسلاميات التركيات. ثم الباحثة والناشطة الإيرانية زيبا مير حسيني من أوائل من ساهموا في صياغته وترويجه. ومن أبرز التجليات المؤسسية لهذا التوجه ظهرت في "حركة مساواة"، وهي مبادرة دولية تأسست رسمياً خلال مؤتمر عُقد في ماليزيا عام ٢٠٠٩ بمشاركة أكثر من ٢٥٠ ناشطاً وناشطة من نحو خمسين دولة، وقد كانت مير حسيني من بين المؤسسين الرئيسيين إلى جانب اثني عشر شخصية أخرى.

تري النسوية الإسلامية أن الإسلام في جوهره يدعو إلى العدالة والكرامة والمساواة بين الجنسين، إلا أن الهيمنة الذكورية والتقاليد الأبوية هي التي شوهت هذا الخطاب، وحولته إلى أداة لتبرير التمييز والعنف ضد النساء. فالمشكلة لا تكمن في النصوص الدينية نفسها، بل في القراءات الذكورية التي فرضت سلطتها على تفسير هذه النصوص وتطبيقها، مما أدى إلى تهميش النساء وانتهاك حقوقهن باسم الدين. ولذلك، تدعو النسوية الإسلامية إلى إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة تحررية، تُنقيها من آثار السلطة الأبوية وتفتح على مقاصد الشريعة التي تركز على العدالة والرحمة.^{١٠٤}

من أحد العوامل الرئيسية التي أدت إلى بزوغ الحركة النسوية هو انتقاد دور الدين في تشكيل العلاقات الجنسية (الجنسانية) غير المتكافئة. تتبادل النسويات بأن الدين غالباً ما يكون معادياً للمرأة

^{١٠٢} جين سعيد المقدسي، *لنسوية العربية: رؤية نقدية* (٢٠١٥)، ص. ٣٢٣

^{١٠٣} توليفير غول: (باحثة تركية، وأستاذة في علم الاجتماع في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس لها عدة مؤلفات من أهمها: *مسلمات* و*حدائث الحجاب والحضارة في تركيا*

^{١٠٤} أمل بنت ناصر الخريّف، *مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام*، الطبعة الأولى (المملكة العربية السعودية: باحثات لدراسات المرأة، ٢٠١٦)، ص. ٧٧

وهو أساس اضطهادها بسبب الشرعية التي توفرها النصوص المقدسة.^{١٠٥} في الهياكل الاجتماعية الدينية، تعمل ثلاثة عناصر رئيسية - السلطة والهياكل الهرمية والامتياز - كأدوات للهيمنة التي تجمد الأدوار بين الجنسين. وتحصل هذه العناصر الثلاثة على التبرير من خلال التعاليم الدينية: السلطة تُشرع عدم المساواة بين الجنسين، والتسلسل الهرمي يحافظ على استقراره، والامتياز يعزز هيمنة الرجال.^{١٠٦} ومع ذلك، وفقا لإنجينير، فإن العلاقة بين الدين والنسوية ذات صلة لأن كلاهما يسعى نحو التغيير الاجتماعي، رغم أن النسوية لا تزال تُعتبر أجنبية في السياق الإسلامي. ينص القرآن بوضوح على أن الله خلق الرجل والمرأة من نفس الجوهر، وأنهما متساويان أمام الله كما يتضح في عدة آيات قرآنية. ففي قوله تعالى: {خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا...} (النساء: ١)، و{خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...} (الأعراف: ١٨٩)، نجد تأكيداً على وحدة الأصل والتماثل الجوهرية بين الجنسين. وفي موضع آخر، {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ...} (الإنسان: ٢)، تُبرز الآية البعد البيولوجي المشترك بين الرجل والمرأة ككائنات خُلقت للاختبار الأخلاقي، لا للتفوق المتبادل. كما جاء في قوله تعالى: "جَعَلْ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا..." (الشورى: ١١) كما تظهر السيرة النبوية أن الثورة الاجتماعية التي أحدثها النبي شملت احترام ورفع مكانة المرأة.^{١٠٧} تشير جميع الآيات المذكورة إلى أن الرجل والمرأة من أصل واحد، وأنهما خُلقا من نفس واحدة، وأنهما متكافئان في نظام إلهي متناغم. وهذا دال على سعة القدرة، وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والإلهية والجلالة والعزة، وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعاً للأوامر والنواهي منقاداً لكل التكليف.^{١٠٨} هذا الخلق ليس من حيث الخلقة (بيولوجيا) فحسب، بل يعكس أيضاً مساواة وجودية ومسؤولية أخلاقية متساوية أمام الله. يتعرض كل من الرجل والمرأة على قدم المساواة لحن الحياة، بما لهما من عقل وسمع وبصر، ويدعوان إلى التقوى، والحفاظ على العلاقات الاجتماعية، واجتناب

¹⁰⁵ Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*, 1st ed (Philadelphia: Westminster Press, 1985).

¹⁰⁶ Björn Krondorfer and Stephen Hunt, "Introduction: Religion and Masculinities – Continuities and Change," *Religion and Gender* 2, no. 2 (February 19, 2012): 194–206, <https://doi.org/10.1163/18785417-00202002>. p. 198

¹⁰⁷ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2nd rev. ed (Elgin, IL: New Dawn Press, 2004). p. 34

^{١٠٨} محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

الشرك. خُلِقا ليتكاملا، لا للهيمنة، وهما من آيات قدرة الله التي تُظهر وحدانيته وعدله. وهكذا، تركز العلاقات بين الجنسين في المنظور القرآني على مبادئ وحدة الخلق، والترابط، والمساواة في المسؤولية الروحية.

وكذلك تأكيد المساواة في الحقوق أمام الله، كما في قوله تعالى {فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُم مَّن ذَكَرَ أَوْ أُنْثَى...} (آل عمران : ١٩٥)، و"مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...} (النحل: ٩٧)، مما يدل على التكافؤ الكامل في استحقاق الثواب بين الجنسين. كما جاء في سورة (النساء: ١٢٤) : {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...}، مما يعزز مفهوم العدالة الإلهية غير المتحيزة لجنس دون آخر. وفي نفس السورة، [٤: ٣٢]، يدعو النص إلى عدم التمني لما قُضِلَ به بعضهم على بعض، بل ربط الجزاء بالعمل {لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ..} كما نقرأ في قوله تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...} (التوبة : ٧١). يُؤكِّد الإسلام على المساواة بين الرجل والمرأة أمام الله، ولا سيما في مجال الأعمال الصالحة. ويتجلى ذلك في إحدى السور، وهي سورة النحل الآية ٩٧، التي تنص على أن من عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فإن الله يرزقه حياة طيبة ويجزيه أجرًا أعظم مما عمل. هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحًا -وهو العمل المتابع لكتاب الله تعالى وسنة نبيه من ذكر أو أنثى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله ورسوله، وإن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله -بأن يحييه الله حياة طيبة في الدنيا وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة.^{١٠٩} وفي المنظور الإسلامي، للمرأة دور محوري واستراتيجي؛ فإذا قامت بوظائفها ومسؤولياتها وفقًا للمبادئ الراسخة، فإنها تصبح أساسًا قويًا في تشكيل مجتمع إسلامي أخلاقي و متمكن. ويولي الإسلام اهتمامًا كبيرًا بتمكين المرأة من خلال التعليم (التربية) والتوجيه (الرعاية) وإعمال حقوقها وفقًا للفترة. ويعكس هذا النوع من الاهتمام التزام الإسلام بتكريم المرأة ككل، وهو أمر لم يسبق أن تجسده حضارات أخرى عبر التاريخ.^{١١٠} علاوة على ذلك، يشير النعيم إلى أن التمييز الديني والجنس الذي

^{١٠٩} إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ط ٢ (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

^{١١٠} Mahmud Mahdi Al-Istambuli dan Mustafa Abu Nasr As-Syalbi, Wanita-Wanita Sholihah dalam Cahaya Kenabian (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002).

تبرره الشريعة في الواقع ينتهك حقوق الإنسان، ولذلك فإن هناك حاجة إلى مصالحة جنسية (جندرية) في القانون الإسلامي لإيجاد منهج جديد أكثر عدلاً^{١١١}

إنّ أكبر التحديات في دراسات النسائية - بما في ذلك في سياق الدين - هو تفكيك المركزية الذكورية (androcentrism)، وهي هيمنة وجهات النظر الذكورية في إنتاج المعرفة، بما في ذلك الخطاب الديني.^{١١٢} حيث تُقدّم المعايير والتجارب الذكورية بوصفها تمثيلاً عالمياً للإنسانية، مما يجعل المرأة تُعدّ استثناءً أو حتى تُهمّش. ونتيجة لذلك، فإن السرديات الدينية تميل إلى عكس تجارب الرجال فقط، في حين تُوضع الحياة الدينية للنساء كمكمل، بل أحياناً كحاشية.^{١١٣} في هذا الهيكل، يصبح الدين أبويًا وجنسيًا، ويضع الرجال على أنهم متفوقون والنساء على أنهم أدنى، وبالتالي يستبعد النساء من تاريخ وصياغة العقيدة الدينية.^{١١٤} في تطور الفكر المعاصر، هناك مطالب مختلفة للإصلاح الاجتماعي، وخاصة في تحسين دور المرأة. وهذه الفكرة إيجابية، طالما أن كلاً من الرجل والمرأة يفهم حقوقه وواجباته بشكل متوازن. فالأبوية والمركزية الذكورية والتمييز على أساس الجنس - إلى ظواهر مثل التمايز والفصل والظلم المترابط بين الجنسين. ومن ثم فإن الوعي النسوي موجود لطرح التساؤلات حول هذه الهياكل وإصلاحها من أجل تحقيق العدالة بين الجنسين.^{١١٥}

في نهاية القرن العشرين، تطورت الحركة النسوية بأشكال متنوعة، تراوحت بين المحافظة والراديكالية، والروحية-الدينية، متجاوزةً الحدود المحلية إلى المستوى العالمي. كما أثر هذا التطور على العالم الإسلامي، حيث ظهرت شخصيات تتحدّى التفسيرات التقليدية للنصوص الدينية المتعلقة بالمرأة. تُعرّف النسوية الإسلامية بأنها "خطاب وممارسة نسوية مُصاغة ضمن إطار إسلامي"، وهي محاولة لتأطير القضايا النسوية بناءً على القيم الإسلامية.^{١١٦} ومن أهم أهداف النسوية الإسلامية

¹¹¹ Jadul Maula M. and M. Imam Aziz, eds., *Dekonstruksi syari'ah: wacana kebebasan sipil, hak asasi manusia dan hubungan internasional dalam Islam*, Cetakan pertama, Januari 2016 (Yogyakarta: IRCISOD, 2016).p 336-346

¹¹² Lucinda J. Peach, *Women and World Religions* (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2002).1-2

¹¹³ Rita Gross, *Feminism and Religion: An Introduction* (Boston, USA: Beacon Press, 2005).p 18-20

¹¹⁴ Ursula King, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*, 2nd ed (University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1993). P. 18

¹¹⁵ King.p. 20

¹¹⁶ Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London: Zed books, 1999)., p. 125

إعادة تفسير النصوص الإسلامية لإزالة الانحياز الجنسي الموجود في التفسيرات التقليدية. وتجادل النسويات الإسلامية بأن عدم المساواة بين الجنسين في المجتمع ينبع من إعادة تفسير القرآن والحديث بشكل مختلف. لذلك، لا بد من اتباع نهج سياقي وتاريخي لفهم هذه النصوص المقدسة. يجب إعادة النظر في التفسيرات التقليدية مع مراعاة سياقاتها التاريخية، مع استكشاف جوهر روح النصوص بمنهجيات التفسير الحديثة التي تدعم مبادئ النسوية المعاصرة.^{١١٧} وقد أصبحت مصر من أوائل المناطق البارزة في حركة النسوية الإسلامية، بظهور شخصيات مثل هدى شعراوي وسازية نباروي، حيث أسست "الاتحاد النسائي المصري" (Egyptian Feminist Union (EFU)) سنة ١٩٢٣.١١٨. واصلت شخصيات أخرى مثل أمينة السعيد ودريه شفيق وزينب الغزالي النضال من خلال تعزيز حقوق المرأة وتشكيل حركات إسلامية قائمة على القيم المحلية.^{١١٩} ثم انتشرت الحركة النسوية الإسلامية إلى دول إسلامية أخرى مثل إيران وتركيا ولبنان والمملكة العربية السعودية. انتقدت شخصيات مثل زيبا مير حسيني ومي يماني بشدة التفسيرات الأبوية التي تحد من دور المرأة.^{١٢٠} وتشير كوثر (٢٠٠٨: ١٥-١٦) إلى أن بعض النسويات المسلمات يتبنين نهجاً غربياً في إعادة تفسير القرآن الكريم، بروح إعادة صياغة الإسلام بما يدعم العدالة والمساواة بين الجنسين، بما في ذلك حق المرأة في حرية الاختيار كجزء من الإيمان. ومع ذلك، تُحذر كوثر من أن بعض النسويات الإسلاميات قد يتجاهلن أحياناً طابع الإسلام كنظام شامل للحياة.^{١٢١}

يقسم أوسيك النسوية الإسلامية إلى ثلاث فئات رئيسية.^{١٢٢} أولاً، فئة الرفضات (rejectionist)، مثل نوال السعداوي، التي ترفض الآيات التمييزية رفضاً قاطعاً. ثانياً، فئة المراجعات المخلصات (loyalist dan revisionist)، مثل أمينة ودود ورفعت حسن، اللتان تُعيدان تفسير

¹¹⁷ Fazlur Raḥmān and Ebrahim Moosa, *Major Themes of the Qur'ān*, 2. ed (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2009); Kathryn Robinson, "Islamic Influences on Indonesian Feminism," *Social Analysis* 50, no. 1 (January 1, 2006), <https://doi.org/10.3167/015597706780886012>.

¹¹⁸ A. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 1st ed. 1998 (London: Palgrave Macmillan UK, 1998), <https://doi.org/10.1057/9780230371590>. P. 5

¹¹⁹ Muhammad Aunul Abied Shah, "Malak Hifni Nashif Bek, Sosok Kartini Lembah Nil: Menggali Akar Feminisme di Dunia Islam," dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et al. (Jakarta: Mizan, 2001). P. 164-165

¹²⁰ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, 1999., p. 128

¹²¹ Zeenath Kausar, *Feminist Sexual Politics and Family Deconstruction: An Islamic Perspective* (Malaysia: IIUM Press, 2001).

¹²² Saidul Amin, "FEMINISME DAN ISLAM," *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 3, no. 2 (July 12, 2013): 123, <https://doi.org/10.15548/jk.v3i2.38>, p 132

النصوص مع مراعاة السياق الاجتماعي. تنتقد أمينة ميل التفسير القرآني إلى هيمنة الرجال وعدم إشراك منظورات النساء. وتحدد ثلاثة أنماط لتفسير قضايا المرأة: التقليدي، وهو ذري ومتحيز أبويًا، والتفاعلي، وهو يميل إلى اتباع نهج نسوي حديث ولكنه يفتقر إلى العمق في علاقته بالقرآن، والشمولي، الذي يدمج مناهج مختلفة ويجعل قضايا المرأة جزءًا من البنية الاجتماعية والروحية للإسلام. وترى أن النسوية الإسلامية لا تهدف إلى استبدال النظام الأبوي بالنظام الأمومي، بل إلى التأكيد على التعاون والعدالة بين الرجل والمرأة في المجالين العام والخاص، بما يتماشى مع روح المساواة في القرآن.^{١٢٣} ثالثًا، فئة التحرريّات (liberationist)، مثل فاطمة المرنيسي وليلى أحمد، اللتان تُراجعان الأحاديث النبوية ذات الطابع الأبوي نقديًا. في هذا الصدد، تُسلط المرنيسي الضوء على أهمية تفكيك البنى الأبوية في التفسير الديني من خلال مناهج تاريخية اجتماعية وتأويلات نقدية. وترفض التفسيرات المحافظة لآيات، مثل سورة الأحزاب: الآية ٥٣، التي تُستخدم كأساس لفصل الأدوار العامة عن المنزلية على أساس الجنس، وتنتقد الأحاديث التي تعتبرها معادية للنساء. وتشدّد المرنيسي على أن عدم المساواة بين الجنسين لا ينبع من النصوص الدينية نفسها، بل من البنى الاجتماعية الأبوية المدعومة بتفسيرات رجال الدين. ومن خلال إعادة قراءة النصوص الدينية، تسعى إلى إعادة بناء فهم أكثر مساواة وتحررًا للإسلام، وهو ما تُطلق عليه "إسلام رسالة".^{١٢٤} وفي سياق الثيوقراطيات المعاصرة (modern theocracies)، تؤكد النسوية على حق المرأة المؤمنة في المشاركة الكاملة في تفسير القرآن الكريم، وتنتقد احتكار السلطة الدينية في أنظمة الدول غير الديمقراطية. يميز الإسلام بوضوح بين البعد الإنساني للنبي محمد ﷺ والوحي الإلهي، ولذلك فإن سلطة العلماء والأئمة – كونهم بشرًا غير معصومين – لا ينبغي اعتبارها مطلقة ككلام الله.^{١٢٥}

وعموماً، فإن النسوية الإسلامية هي استجابة حيوية نتجت عن التواصل بين قيم الإسلام الداخلية والتحديات الاجتماعية الخارجية التي يواجهها المسلمون، وخاصة النساء. لا تهدف هذه الحركة

¹²³ Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti SDN BHD, 1992), accessed via Universitas Indonesia Library, <https://lontar.ui.ac.id/detail?id=20140182&lokasi=lokal>. P. 1-3

¹²⁴ Nur Mukhlis Zakariya, "Kegelisahan Intelektual Seorang Feminist: Telaah Pemikiran Fatima Mernissi tentang Hermeneutika Hadits," *Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman – Journal of Social and Islamic Culture* 19, no. 2 (2011): p. 120–130.

¹²⁵ Fatima Mernissi and Riffat Hassan, *Setara di hadapan Allah*, Cet. 2 (Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1996). P. 110-111

إلى استبدال الإسلام، بل التأكيد على أن النضال من أجل المساواة بين الجنسين يمكن أن يسير متوازناً مع الالتزام بالتعاليم الدينية. وتُظهر تعددية المناهج والممارسات في النسوية الإسلامية أن هذه الحركة تنبع من قلق النسويات المسلمات إزاء هيمنة التفسيرات الذكورية للنصوص، وعدم ملائمة بعض التأويلات الكلاسيكية لاحتياجات العصر الحديث. لذلك، فإن الهدف الرئيسي لهذه الحركة هو إعادة تفسير النصوص الدينية، سواءً القرآنية أو السنية، ودراستها دراسةً نقديةً، بحيث يكون فهمها أكثر سياقياً وعدالةً وقدرةً على تلبية احتياجات المرأة المسلمة اليوم دون التخلي عن هويتها الدينية.

١,٢. رسم حدود النسوية الإسلامية، الإسلامية، والمسلمة

لفهم تعقيد استجابات المرأة المسلمة لقضايا النوع الاجتماعي في الإسلام، من المهم التمييز بين ثلاثة مصطلحات غالباً ما يُنظر إليها على أنها مترادفة: النسوية الإسلامية، النسوية الإسلامية، والنسويات المسلمات. فعلى الرغم من أن هذه المصطلحات الثلاثة تتناول مشاركة النساء في الخطاب الإسلامي والنضال من أجل العدالة الجندرية (النوع الاجتماعي)، لكنها تختلف من حيث الأيديولوجية والمقاربة المستخدمة. وكما أشارت عزة كرم (Azza Karam)، يمكن تقسيم التأمّلات النسوية في الخطاب والممارسات الدينية إلى فئتين رئيسيتين: النسوية الإسلامية والنسوية الإسلامية. تشير النسوية الإسلامية إلى أولئك الذين يعتقدون أن الإسلام في جوهره يحتوي على قيم المساواة بين الرجل والمرأة. ويشجعون على إعادة قراءة النصوص الدينية وإعادة تأويلها في سياق معاصر، من أجل الحفاظ على صلتها بالقضايا الراهنة.^{١٢٦} هم من المفكرين الإسلاميين مثل التيار الحداثي، يدرسون القضايا الحديثة مستندين إلى التراث الإسلامي لبناء تفسيرات جديدة أكثر عدالة بين الجنسين. تماشياً مع ما ذكرته ماغدم (Moghadam)، فإن النسوية الإسلامية هي في جوهرها خطابٌ ترتكز استراتيجياته وممارساته بشكل أساسي على النصوص الدينية.^{١٢٧} فبالنسبة لهذا التيار، فإن المبادئ مثل حقوق الإنسان، والحرية، والمساواة لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، بل تُعدّ جزءاً لا يتجزأ من القيم الكونية التي يُعليها

¹²⁶ A. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 1st ed. 1998 (London: Palgrave Macmillan UK, 1998), <https://doi.org/10.1057/9780230371590>, p. 12-13

¹²⁷ Valentine M. Moghadam, "Qu'est-ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres," paper presented at the colloquium Existe-t-il un féminisme musulman?, organized by Islam & Laïcité, Paris, September 18-19, 2006, published June 2007 by Islam & Laïcité.

الإسلام. ويتوافق هذا الرأي مع ما أكدته مريم كوك (Miriam Cooke)، حيث ترى أن مصطلح "إسلامي" لا يُعبّر فقط عن التزام ديني، بل يُجسد أيضًا إيمانًا بسلطة تأويل النصوص وإعادة بناء المعايير الإسلامية. فهؤلاء لا يُشككون في العقيدة التي يؤمنون بها، بل يُعيدون مساءلة المنهج المعرفي الإسلامي بهدف تعميقه وتعزيزه.^{١٢٨} لذلك، عند الحديث عن النسوية الإسلامية، من المهم إدراك أن هذا المصطلح يشمل أيضًا تعبيرات نسوية في إندونيسيا ومصر، وكذلك بعض أشكال النسوية في الهند وأفريقيا – وهي غالبًا ما تُظهر اختلافات كبيرة في المنهجية والاتجاه. وتعكس هذه التعددية كيف يُعاد تفسير قيم المساواة بين الجنسين والعدالة في الإسلام بما يتناسب مع السياقات المحلية المختلفة، دون التفريط في الالتزام بالمبادئ الأساسية للتعاليم الإسلامية.^{١٢٩}

على الرغم من أن النسوية الإسلامية تُعتبر محاولة تقدمية في القيم الإسلامية للدفاع عن العدالة بين الجنسين، إلا أن هذا المنهج لم يسلم من الانتقادات. على سبيل المثال، تُحذر هايدة مغيسي (Haideh Moghissi) من أن بعض السرديات في النسوية الإسلامية تميل إلى تجنب انتقاد الممارسات الدينية والقانونية التي تُديم عدم المساواة بين الجنسين. وتجادل بأن النسوية الإسلامية ليست مجرد خطاب أكاديمي، بل هي مشروع أيديولوجي يتطلب تقييمًا نقديًا لنقاط ضعفه الداخلية، وتحدياته الهيكلية، واستراتيجياته، من أجل تحقيق أجندة التحول الاجتماعي بفعالية. وترى مغيسي أنه من المهم التمييز بين الإسلام كنظام قانوني وسياسي والإسلام كمرشد روحي، حتى لا تُحاصر النضالات النسوية في إعادة إنتاج الهياكل التي تُقيد النساء، كما ترى أن الاحتفاء بالنسوية الإسلامية لا ينبغي أن يؤدي إلى رومنتيكية أو التغاضي عن الآثار السلبية للإسلاموية السياسية. وفي السياق ذاته، تُشير موهغادام (Moghadam) إلى أن بعض النسويات العلمانيات يرفضن مصطلح النسوية الإسلامية بسبب التنافر التاريخي والمعرفي بين الإسلام كعقيدة دينية والنسوية كحركة قانون مدني دولي ترفض عمومًا إشراك الدين في النضالات التحررية.^{١٣٠} ويُنظر إلى محاولة الجمع بين هذين الإطارين المختلفين

¹²⁸ Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature* (New York: Routledge, 2001), p. 60

¹²⁹ Ángeles Ramírez, "Other Feminisms? Muslim Associations and Women's Participation in Morocco," *Etnografica*, no. vol. 10 (1) (May 1, 2006): 107–19, <https://doi.org/10.4000/etnografica.3007>, p. 110

¹³⁰ Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London ; New York: Zed Books, 1999).

جذرياً، من قبل بعض الأطراف، على أنها غير متوافقة، بل يُنظر إليها أحياناً على أنها غير مسؤولة وقد تؤدي إلى طمس مسار وأسس النضال النسوي ذاته.^{١٣١}

على خلاف النسوية الإسلامية، تشير كوك إلى أن مصطلح "الإسلاموي" يُطلق على أولئك الذين يؤمنون بأهمية السعي لإقامة دولة إسلامية.^{١٣٢} أما عزة كرم، فتري أن النسويات الإسلامويات هي مجموعة الذين يعتقدون أن اضطهاد المرأة نابع في الأصل من النساء أنفسهن، وخاصة لأنهن يحاولن المساواة في مكانة الرجال. والحلّ الذي تقترحه هذه الجماعة هو العودة إلى تعاليم الإسلام حسب تفسيرهم الخاص، والذي يُعتقد أنه يمنح المرأة مساحة للمشاركة وحقوقاً ضمن أطر أدوار تختلف عن أدوار الرجال. من وجهة نظرهم، تُعتبر قيم مثل المساواة والحرية وحقوق الإنسان متعارضة مع الإسلام، لكونها مستوردة من الأيديولوجيا الغربية.^{١٣٣} وتتميز رؤيتهم بنقد حاد للحدثة، مع التأكيد على ضرورة بناء الدولة الإسلامية كحلّ شامل. وفي كثير من الجوانب، يُشبه منهجهم الفكر الأصولي (fundamentalism)^{١٣٤}، إذ يتسم بفهم ديني صارم، إقصائي، وسياسي. إنهم يرفضون القيم الأخلاقية أو الاجتماعية خارج نسختهم من الإسلام، ويزعمون أن لديهم حقائق مطلقة تنطبق على البشرية جمعاء.

وفي السياق ما بعد الاستعماري، غالباً ما يُنظر إلى منهج النسويات الإسلامويات كإستراتيجية داخلية للتفاوض حول الأدوار والمساحات النوع الاجتماعي، من دون الخروج عن الإطار الأيديولوجي للحركة الإسلامية نفسها. تُظهر شخصيات مثل زينب الغزالي من جماعة الإخوان المسلمين في مصر ونادية ياسين من جماعة العدل والإحسان في المغرب أن مشاركة المرأة في الحركة ليست مجرد شكل من أشكال الخضوع، بل هي طريقة لبناء السلطة وتحدي النظام الأبوي من الداخل، باستخدام اللغة والتفسيرات الدينية التي يتقنونها. وبدلاً من رفض الإسلام كمصدر للسلطة، فإنهم يستخدمونه لتوسيع مشاركة المرأة، مع الاستمرار في رفض القيم النسوية الغربية التي تعتبر غريبة. وتُظهر

¹³¹ Valentine M. Moghadam, "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27, no. 4 (June 2002): 1135–71, <https://doi.org/10.1086/339639>.

¹³² Cooke, *Women Claim Islam*, p. 61

¹³³ Karam, *Women, Islamisms and the State*, 1998., p. 10

¹³⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam and Fundamentalism*. *Islam and the Modern Age* 33, no. 3 (August 2002), 1-2.

هذه الظاهرة أن النسوية الإسلامية تمثل تعبيراً خاصاً عن النشاط النوع الاجتماعي في المجتمعات المسلمة، يُعبّر عن التدين وفي الوقت نفسه يتفاعل مع مظاهر الظلم النوع الاجتماعي.^{١٣٥} وفي هذا السياق، أرى أن الدولة الإسلامية تُعدّ جزءاً لا يتجزأ من مشروعهن النضالي، ما يجعل الإسلام لا يقتصر على كونه ديناً روحياً، بل يتحول إلى أيديولوجيا سياسية تُنظّم كل مناحي الحياة، بما في ذلك العلاقات بين الجنسين.

في المغرب ومصر، تُظهر الحركات النسائية المرتبطة بالإسلاموية ديناميكيات فريدة في صياغة قضايا النوع الاجتماعي. ففي المغرب، تُعد منظمات مثل "إنصاف" (Insaf) و"أوركوف" (Orcofe) مثالاً على كيفية ارتباط بعض المنظمات بالحركات السياسية الإسلامية؛ حيث تدعو "إنصاف" إلى تمكين المرأة من خلال التعليم، لكنها غير نشطة سياسياً إلا من خلال التصريحات الإعلامية. على النقيض، تعتمد "أوركوف" على المشاركة السياسية داخل البرلمان كأداة رئيسية، وتسعى من خلالها إلى أسلمة الحداثة.^{١٣٦} أما في مصر، أصبحت شخصيات مثل حسن البنا، وسيد قطب، وزينب الغزالي، وهبة رؤوف عزت في تشكيل خطاب إسلاموي يجمع بين القيم الإسلامية والاستجابة لتحديات الحداثة. يرفضون السرديات النسوية الغربية، لكنهم يفتحون فرصاً للنساء للمشاركة في التعليم والعمل والأنشطة الاجتماعية والسياسية طالما أنها تبقى ضمن حدود الشريعة.^{١٣٧} وقد أصبحت الإسلاموية قوة جديدة وتقليدية، وغالباً ما تكون أبرز الأصوات في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ترفض بعض أشكال التغيير، وليس كلها.

على الرغم من أن أجندتهم غالباً ما تتعارض مع النسويات العلمانيات - اللواتي يرفضن اعتبار الحركات الإسلامية جزءاً من الحركة النسوية لاختلافات أيديولوجية - إلا أن النسويات الإسلامويات في كلا البلدين يستخدمون لغة دينية كاستراتيجية نضالية. يراعون بحقوق المرأة دون التخلي عن القيم الإسلامية، جاعلات الإسلام ليس عائقاً بل مصدراً للشرعية. بطرق مختلفة ولكن

¹³⁵ Jeffry R. Halverson and Amy K. Way, "Islamist Feminism: Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies," *Politics and Religion* 4, no. 3 (December 2011): 503-25, <https://doi.org/10.1017/S1755048311000435>. P, 521-524

¹³⁶ Ángeles Ramírez, "Other Feminisms? Muslim Associations and Women's Participation in Morocco," *Etnografica*, no. vol. 10 (1) (May 1, 2006): 107-19, <https://doi.org/10.4000/etnografica.3007>.

¹³⁷ Roxanne D Marcotte, "Egyptian Islamists and the Status of Muslim Women Question," *University of Quebec in Montreal*, 2005.

متوازنة، في كل من المغرب ومصر، شكّلت الحركات الإسلامية وجه النسوية الإسلامية المحلية التي لا تقتصر على الجانب الديني فحسب، بل أيضاً السياسي والمستجيب للواقع الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

علاوة على ذلك، في السياق الهندي، تُعدّ الجماعات الإسلامية، مثل جماعة إسلامي الهند (Jamaat-e-Islami Hind) هي التي مهدت بشكل غير مباشر لظهور النسوية الإسلامية. بتركيزها القوي على المصادر المعيارية الإسلامية، أنشأت هذه الجماعة الشروط المسبقة لنشوء خطاب العدالة الجندرية المستند إلى التفسير الديني^{١٣٨}. وقد وصفت زيبا مير-حسيني هذه الظاهرة بأنها "الطفل غير المرغوب فيه للإسلام السياسي"^{١٣٩}، أي النسوية الإسلامية التي انبثقت من صلب الحركة الإسلامية، لكنها تطورت في اتجاه أكثر نقداً وتحولاً نحو النظام الأبوي في النصوص التراثية. في الهند، بدأت حركة المرأة المسلمة باستخدام الإطار الإسلامي للمطالبة بالمساواة في الحقوق، ليس برفض الإسلام، بل بانتقاد التفسيرات المتحيزة وتُظهر هذه الظاهرة أن النسوية الإسلامية والنسوية الإسلامية، رغم انطلاقيهما من نفس الروح الدينية، إلا أن مسارات نضالهما قد تختلف جذرياً — فإحدهما ذات طابع تقييدي، بينما الأخرى تسعى نحو التحرير.^{١٤٠}

بالإضافة إلى تصنيفي "الإسلامية" و"الإسلاموية"، يقترح كوك فئة إضافية تُسمى "المسلمة" والتي تشير إلى الأفراد الذين قبلوا هويتهم الإسلامية عبر الأجيال دون أن يتحدوها أو يتأملوها أو يمارسوها بعمق. تشمل هذه الفئة أولئك الذين ولدوا في عائلات مسلمة ويتفاعلون مع المجتمعات الإسلامية، لكنهم لا يشككون في معنى هويتهم الإسلامية، ولا يتبعون تعاليم الإسلام وقيمه بالكامل.^{١٤١} في الوقت نفسه، يرى راميريز أن "النسوية المسلمة" تُستخدم أكثر كدلالة جغرافية بدلاً من دلالة دينية. تُستخدم مصطلحات مثل "النسوية العربية-المسلمة" شائعة الاستخدام للإشارة إلى منطقة الشرق الأوسط — بما في ذلك الدول العربية وتركيا وإيران وأفغانستان وباكستان ومع ذلك، يرى

¹³⁸ Nadja-Christina Schneider, "Islamic Feminism and Muslim Women's Rights Activism in India: From Transnational Discourse to Local Movement—or Vice Versa?," *Journal of International Women's Studies* 11, no. 1 (2013): article 5

¹³⁹ Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," *Critical Inquiry* 32, no. 4 (June 2006): 629–45, <https://doi.org/10.1086/508085>.

¹⁴⁰ Schneider, "Islamic Feminism and Muslim Women's Rights Activism in India"

¹⁴¹ Cooke, *Women Claim Islam*, p. 61

أن هذا التوصيف يتسم بالتبسيط المفرط لأنه يتجاهل التنوع الاجتماعي والسياسي الكبير في هذه المنطقة، رغم فائدته من الناحية العملية.^{١٤٢}

في الختام، تعكس مصطلحات "النسوية الإسلامية" و"النسوية الإسلامية" و"النسوية المسلمة" أشكالاً من استجابات النساء المسلمات لقضايا النوع الاجتماعي، وهي استجابات نابعة من تجارب وأيديولوجيات ومناهج مختلفة. فقد نشأت النسوية الإسلامية من محاولات نقدية لتقديمية لإعادة تفسير تعاليم الإسلام بهدف ترسيخ مبدأ المساواة بين الجنسين من خلال قراءة سياقية للنصوص الدينية. من ناحية أخرى، تطورت النسوية الإسلامية في إطار حركات الإسلام السياسي التي اعتبرت المرأة جزءاً من النضال من أجل إقامة دولة إسلامية، ومع أنها أتاحت مساحة للمشاركة، حافظت على أدوار جنسانية مختلفة بناءً على رؤيتها للشريعة. أما النسوية المسلمة، فهي أكثر وصفية وثقافية، وتشمل أفراداً مسلمين يدافعون عن قضايا المرأة وفقاً لخصوصياتهم الاجتماعية والجغرافية، دون أن يكون لديهم بالضرورة أساس لاهوتي أو أيديولوجي واضح. وتكشف هذه الفروقات عن تعددية التعبيرات النسوية داخل المجتمعات المسلمة المعاصرة، مع إظهار أن النضال من أجل العدالة بين الجنسين في الإسلام ليس فردياً، بل يتأثر دائماً بالسياق الاجتماعي والسياسي لكل منطقة.

في الحقيقة، الجدل حول المصطلحات لا يخدم النقاش الجوهرى، بل يُوقعنا في دائرة التسميات والانتماءات. فالسؤال الأهم هو: هل النسوية، بتاريخها الفلسفي الغربي، تحمل مفهوماً يمكن أن يكون متوافقاً حقاً مع الإسلام؟ أم أن كل محاولات التوفيق بين النسوية والإسلام تبقى انتقائية وتقوم على التسويات، مما يجعل من الصعب تبني النسوية الغربية بشكل كامل

¹⁴² Ramírez, "Other Feminisms?," May 1, 2006.

٢. رسم خريطة الشخصيات الرئيسية في الحركة النسوية الإسلامية

الإندونيسية

النسوية الإسلامية في إندونيسيا هي حركة اجتماعية-فكرية نشأت من جهود النساء المسلمات في إعادة تفسير النصوص الدينية بطريقة أكثر عدالةً من حيث النوع الاجتماعي. ولا تتخذ هذه الحركة شكل منظمة واحدة، بل تتمثل في شبكة مرنة وديناميكية، تتكون من ناشطات، وأكاديميات، وعلماء دين، ومؤسسات من المجتمع المدني تعمل في مجال تحقيق العدالة الجندرية من منظور إسلامي. وغالبًا ما تتخذ هذه الجهات من القرآن الكريم، والحديث الشريف، ومقاصد الشريعة، وقيم العدالة والرحمة أساسًا في سعيها للدفاع عن حقوق النساء.¹⁴³ في سياق العمل المؤسسي، تختلف حركة النسوية الإسلامية في إندونيسيا عن المنظمات النسائية الإسلامية التقليدية مثل فتيات نهضة العلماء ونساء نهضة العلماء. فمع أن هاتين المنظميتين تلعبان دورًا بارزًا في تمكين المرأة من خلال الأنشطة الاجتماعية والدينية، إلا أنهما تعملان ضمن بنى مؤسسية مستقرة وتبنيان منهجًا محافظًا نسبيًا في تفسير النصوص الدينية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن المنظمات النسوية الإسلامية مثل "راحيمة" و"فاهينة"، بالإضافة إلى الأفراد المنخرطين في شبكة مؤتمر علماء النساء الإندونيسي (KUPI)، يتبنون مقاربة أكثر انفتاحًا تجاه الاجتهاد وإعادة قراءة الخطاب الديني، سعيًا نحو تحقيق عدالة جندرية شاملة. وترتكز هذه المبادرات على إعادة تأويل النصوص الشرعية من خلال مقاصد الشريعة وقيم العدالة والرحمة، بهدف مواجهة التفسيرات التقليدية التي تُسهم في تقييد أدوار النساء في المجالين الخاص والعام.¹⁴⁴

تسعى النسوية الإسلامية في إندونيسيا إلى الجمع بين مبادئ النسوية وتعاليم الإسلام، من أجل دعم حقوق المرأة وتحقيق المساواة بين الجنسين. وهي لا ترى في النسوية شيئًا مخالفًا للإسلام، بل تؤمن بأن مفاهيم مثل العدل والمساواة تنسجم مع القيم الإسلامية. وفي هذا السياق، برز عدد من

¹⁴³ Alimatul Qibtiyah, *Arah Gerakan Feminisme Muslim di Indonesia* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020).

¹⁴⁴ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (New York: Routledge, 2011)

المفكرين الإندونيسيين الذين سعوا إلى إعادة قراءة النصوص الدينية من منظور نسوي إسلامي، يتماشى مع خصوصية المجتمع الإندونيسي وتحدياته المعاصرة. وفي هذا الباب، سنسلط الضوء على ثلاث شخصيات بارزة في هذا التيار، وهنّ: موسدح موليا، وكياي حسين محمد، وعليمة القبطية. سنعرض نبذة عن سيرهم الذاتية، ونناقش أبرز أفكارهم حول المساواة بين الجنسين في الإسلام، وذلك من خلال تحليل مواقفهم ورؤاهم الفكرية في السياق الإندونيسي.

٢,١. السيرة الذاتية المختصرة والخلفية الأكاديمية

٢,١,١. موسدح موليا

وُلدت الأستاذة الدكتورة ستي موسدح موليا، في ٣ مارس ١٩٥٩ في بوني، جنوب سولاويزي. وزوجها الأستاذ الدكتور أحمد طيب رايا، وهو أكاديمي وأستاذ في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية (Syarif Hidayatullah State Islamic University) بجاكرتا. تعرف موسدح على نطاق واسع بأنها عالمة مسلمة وناشطة في مجال حقوق المرأة، ملتزمة التزاما راسخا بقضايا العدالة بين الجنسين والتعددية (Pluralism) وحقوق الإنسان. وتُدرس مادة التاريخ والفكر الإسلامي في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا. تنطلق المسيرة الفكرية لموسدح من تقاليد التعليم في المعاهد الإسلامية (Pesantren). أكملت تعليمها الابتدائي في معهد أسعدية، وهي بيئة دينية شكّلت أساسها الروحي والفكري.^{١٤٥} وفي ظل عائلة تُعلي من قيمة التعليم، كانت أمها أول امرأة في قريتها تُكمل تعليمها في المعهد، بينما بينما كانت جدتها تُعرف بأنها امرأة قوية قامت بتربية أولادها بمفردها، وكانت تُدير أراضيها الموروثة، وتسافر عبر الجزر. وقد شكّلت هذه الخلفية أساسا مهماً لموسدح في فهم دور المرأة وتمكينها منذ الصغر.^{١٤٦} باعتبارها امرأة نشأت في بيئة دينية، شهدت موسدح بشكل مباشر البناء الاجتماعي والديني الذي وضع المرأة في وضع تابع (subordinating women). ومع ذلك، فقد شكّلت هذه التجربة في الواقع وعيها لتحدي وإعادة بناء الفكر الإسلامي المتحيز ضد

¹⁴⁵ Eka Suriansyah, "Merombak Struktur, Membentuk Kultur (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia)," *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 13, no. 2 (December 31, 2017): 293, <https://doi.org/10.23971/jsam.v13i2.693>.

¹⁴⁶ Musdah Mulia, "Feminisme Islam Di Indonesia: Refleksi, Aksi, Dan Praxis," *Jurnal Perempuan* 27, no. 2 (August 29, 2022): 167–78, <https://doi.org/10.34309/jp.v27i2.689>.

المرأة (جندريًا). واصلت دراساتها العليا في جامعة شريف هداية الله جاكارتا وأصبحت أول امرأة تحصل على درجة الدكتوراه في الفكر السياسي الإسلامي في عام ١٩٩٧. نشرت أطروحتها بعنوان "الدولة الإسلامية"^{١٤٧}، المستندة إلى بحث ميداني في مصر، من قبل دار نشر بارامادينا (٢٠٠١) وأعيد طبعها من قبل دار نشر كاتا كيتا (٢٠١٠). تحت إشراف الأستاذ الدكتور هارون ناسوتيون، العقلاني الإسلامي، عمقت موسدح فهمها للفكر الإسلامي التقدمي والنسوية. كانت ناشطة في منظمات نخبضة العلماء النسائية مثل IPPNU (جمعية نخضة العلماء للطالبات)، و Fatayat NU و Muslimat NU لأكثر من ٢٥ عامًا، مما عزز حساسيتها ووعيها بالتنوع الاجتماعي (قضايا المرأة).^{١٤٨}

بلغت مسيرتها الأكاديمية إنجازا هاما عندما عُيِّنت عام ١٩٩٩ أول أستاذة باحثة في مجال الأدب الديني بوزارة الشؤون الدينية من خلال LIPI (المؤسسة العلمية الإندونيسية). وكان خطابها الافتتاحي بعنوان "صورة المرأة في الأدب الديني" دعوة قيّمة لإعادة بناء الفكر الإسلامي نحو مجتمع أكثر مساواة وديمقراطية. وإلى جانب تعليمها الرسمي، شاركت أيضا في العديد من الدورات والبرامج الدولية المرموقة، مثل برنامج تعليم المجتمع المدني بجامعة ملبورن، وتعليم حقوق الإنسان بجامعة شولالونغكورن، وتدريبًا على القيادة والدعوة في الولايات المتحدة الأمريكية والسويد وبنغلاديش وفرنسا. كما عملت أستاذة زائرة في EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales)^{١٤٩} بفرنسا (٢٠٠٦)، وشاركت في برنامج الزائرين الدوليين للقادة في واشنطن العاصمة عام ٢٠٠٧. وخلال الفترة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٧، شغلت مسدّة منصب رئيسة فريق تعميم المنظور الجندري بوزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، وقادت عملية إعداد "المسودة القانونية البديلة لمجموعة الأحكام الفقهية الإسلامية"^{١٥٠} (CLD-KHI)، والتي تُعدّ خطوة رائدة في إصلاح قانون الأسرة الإسلامي في إندونيسيا. ترفض استخدام مصطلح "نسوية المسلمة" لما يحمله من تحيّز جنسائي في اللغة، وتُفضّل مصطلح "نسوية إسلامية" المحايد والجوهري. ووفقًا لها، فإن النسوية الإسلامية هي نضالٌ روحي وفكري للقضاء على الظلم باسم الدين. ويحظى عملها في النضال من أجل العدالة بين

¹⁴⁷ Musdah Mulia, *Negara Islam Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina, 2001).

^{١٤٨} المرجع السابق ص ١٦٩

^{١٤٩} مؤسسة تعليم عالي في فرنسا تركز على العلوم الاجتماعية

^{١٥٠} مشروع قانون مضاد لمشروع تجميع الشريعة الإسلامية

الجنسين وحقوق الإنسان بتقديرٍ واسعٍ على الصعيدين الوطني والدولي. وقد نالت جوائزٌ مُختلفة، منها جائزة المرأة الشجاعة من حكومة الولايات المتحدة (٢٠٠٧)، وجائزة ياب (Hien Yap Thiam Human Rights Award) ثيام هين لحقوق الإنسان (٢٠٠٨)، وجائزة المرأة العالمية للعام من الحكومة الإيطالية (٢٠٠٩)، وجائزة الإنسانية (٢٠١٩). حصلت أيضاً على جائزة نيبيل (٢٠١٢) لنضالها من أجل دعم التنوع والقيم الإنسانية.^{١٥١}

من أبرز إسهاماتها مفهوم "المسلمة الإصلاحية" (Reformist Muslimah)^{١٥٢}. فبالنسبة لها، لا تُعتبر "المسلمة الإصلاحية" مجرد رمز ديني، بل تمثل المرأة المسلمة الواعية والناقدة والفاعلة في العمل الإنساني. يرفض هذا المفهوم النظرة الاختزالية للمرأة التي تقتصر على الهوية الشكلية القانونية، ويركّز بدلاً من ذلك على البُعد الروحي للإسلام كدين رحمة للعالمين وترى موسدح أن المسلمة الإصلاحية يجب أن تكون فاعلة في بناء السلام، وتشجيع التحول الاجتماعي، وإحياء قيم التوحيد كقوة مُحررة من جميع أشكال الظلم. ويستند هذا المفهوم إلى مبدئين أساسيين هما: السَّلام (السلام) والإصلاح (المصلحة). لا يُفسر التوحيد كعقيدة لاهوتية (theological doctrine) فحسب، بل كطاقة تحويلية تُعلي من شأن العدالة والمساواة والحرية. وأكد أن التدين الحقيقي يجب أن يقوم على المنطق السليم والقراءة النقدية للنصوص والسياقات الاجتماعية، كرمز للوحي الأول: اقرأ. ويرى موسدح أن النظرة الحرفية والمحافظة للدين (literalistic and conservative) قد تُضعف العقلانية الإسلامية، وتفتح المجال أمام التعصب والتطرف. في مؤلفتها الرائد "موسوعة المسلمات الإصلاحيات"، لا تكتفي موسدح بتجميع إطار نظري فحسب، بل تُقدم أيضاً توجيهات عملية. يتألف الكتاب من ١٦ فصلاً تناقش قضايا استراتيجية متنوعة، بدءاً من الأسرة وحقوق الإنسان والسياسة، وصولاً إلى التفسير النسوي الإنساني والدعوة التحويلية. كل هذا مدفوع برؤية واحدة: جعل الإسلام ديناً يُكرّم الإنسان ويستجيب بشكل تقدمي لتحديات العصر. بالنسبة لها، فإن كون المرأة مسلمة إصلاحية هو عملية روحية وفكرية مستمرة، وليست حالة ثابتة. وهي تُشدد على أهمية المثابرة والتواضع والجهاد الشخصي والاجتماعي في إحياء روح الدين وسط عالم يتغير باستمرار. وفي هذا السياق، تستحضر موسدح

¹⁵¹ Musda Mulia, *Ensiklopedia Muslimah reformis: pokok-pokok pemikiran untuk reinterpretasi dan aksi*, Edisi pertama (Jakarta: Dian Rakyat, 2019).

¹⁵² Mulia.

شخصية ابن سينا كنموذج للحكيم الذي يفكر بعمق، ويحتكم إلى العقل، ويُبلِّغ الخير برفق ولين. وتعتبره تجسيدًا مثاليًا لصورة المسلمة الإصلاحية: المتجذّرة في محبة الله، والعقل السليم، وروح الرحمة الشاملة. وبأفكارها وأعمالها كافة، تقدّم موسدح وجهًا للإسلام يتسم بالشمولية، والتقدمية، والنزعة الإنسانية (humanist).

تُعرف موسدح موليا على بأنها مثقفة مسلمة تقدمية، ولها مساهمات كبيرة في قضايا العدالة بين الجنسين، وحقوق الإنسان، وإصلاح الشريعة الإسلامية. من بين أعمالها الشهيرة: "الإسلام في مواجهة التعدد، ووجهات نظر إسلامية حول التعدد، و المسلمات الإصلاحيات: نساء مجدّدات في الدين، الإسلام ومصدر الإلهام للمساواة الجندرية، وفقه الجنسانية: أطروحة إسلامية لتحقيق حقوق الجنسانية. كما ساهمت في صياغة المسودة القانونية البديلة لمجموع الأحكام الفقهية الإسلامية، في محاولة لبناء قانون زواج عادل. إضافة إلى ذلك، ألّفت كتبًا مثل: كرامة المرأة في الإسلام، العدالة والمساواة الجندرية من المنظور الإسلامي، إصلاح القانون الإسلامي، المرأة في حركة الإرهاب في إندونيسيا، وموسوعة المسلمات الإصلاحيات. وتتناول أعمالها مواضيع متنوعة مثل حرية الدين، والزواج بين الأديان، والتطرف، والمثليين في الإسلام، ودور المرأة في السياسة والتربية الأخلاقية، مما يجعلها شخصية بارزة في الخطاب الإسلامي التقدّمي في إندونيسيا.^{١٥٣}

يتضح من حياة موسدح موليا وخلفيتها الأكاديمية أن تركيز تفكيرها ينصب على قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية والحرية والعدالة. فقد تلّقت تعليمًا رسميًا وغير رسمي، داخل البلاد وخارجها، وخاصة في الدول الغربية العريقة في مجال حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين. وتُظهر الجوائز الدولية التي نالت عليها، لا سيما من الدول الغربية، أن نضالاتها الفكرية تحظى بتقدير عالمي. وهذا يُظهر أنه إلى جانب تجذرها في القيم الإسلامية، فإن فكر مصداح مُثريّ أيضًا بمناهج حديثة وعالمية من التراث الفكري العالمي. وبفضل هذه الخلفية، برزت كشخصية إصلاحية أحدثت تغييرات جوهرية، لا سيما في قضايا حقوق المرأة المسلمة في إندونيسيا.

^{١٥٣} <https://scholar.google.co.id/citations?user=frYseLkAAAAJ&hl=en> تم الاطلاع عليه بتاريخ ٢٣-٠٥-٢٠٢٥، في

الشيخ الحاج حسين محمد، المعروف باسم "الشيخ حسين"، وُلد في ٩ مايو ١٩٥٣ في أرجاوينانغون، شيربون، جاوة الغربية. نشأ في أسرة متدينة تنتمي إلى بيئة التعليم التقليدي في المعاهد الإسلامية (Pesantren). أمه، أم سلمى سياثوري، تنحدر مباشرة من مؤسس معهد دار التوحيد أرجاوينانغون، بينما والده، محمد أشرف الدين، ينتمي إلى أسرة بسيطة لكنه تلقى تعليماً دينياً في البيئة نفسها. بدأ كياي حسين تعليمه الديني في سن مبكرة، حيث تعلم قراءة القرآن الكريم على الشيخ محمود طه وجده، الشيخ شاثوري. أما تعليمه النظامي فقد بدأ بالمدرسة الابتدائية (تخرج عام ١٩٦٦) ومدرسة أرجاوينانغون الإعدادية الحكومية الأولى (تخرج عام ١٩٦٩). بعد المدرسة الإعدادية، واصل دراسته في مدرسة ليربويو الإسلامية الداخلية، في كيديري، لمدة ثلاث سنوات، مما عزز أساسه في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، ولا سيما في قراءة وفهم كتب التراث المعروفة بـ"الكتب الصفراء".^{١٥٤}

بعد ليربويو، واصل حسين دراسته في كلية جاكارتا لعلوم القرآن الكريم (PTIQ) وتخرج منها عام ١٩٨٠. وفي العام نفسه، سافر إلى القاهرة، مصر، لمواصلة دراسته في جامعة الأزهر. وخلال دراسته، كان حسين ناشطاً في المنظمات الطلابية، حيث تولى رئاسة مجلس طلاب (١٩٧٨-١٩٧٩)، ورئيساً لأسرة طلاب جمعية نخضة العلماء في القاهرة (١٩٨٢-١٩٨٣)، وأميناً لجمعية طلاب القاهرة. عاد إلى إندونيسيا عام ١٩٨٣، وتفرغ لقيادة وتطوير معهد عائلته، دار التوحيد...^{١٥٥} بصفته رجل دين في المعهد الديني الداخلي، ويحفظ ٣٠ جزءاً من القرآن الكريم، يتمتع حسين محمد بقدرة علمية تقليدية راسخة. إلا أن احتكاكه بالأفكار التقدمية في حلقات وندوات جمعية تطوير المدارس الدينية والمجتمع بقيادة مصدر ف. مسعودي، شكل نقطة تحول مهمة في آرائه الاجتماعية والدينية. وهنا بدأ بتطوير أفكار إسلامية لا تقتصر على النصوص فحسب، بل تشمل

¹⁵⁴ Husein Muhammad and Faqihuddin Abdul Kodir, *Fiqh perempuan: refleksi kiai atas wacana agama dan gender*, Cet. IV (Yogyakarta: LKIS, 2007).

¹⁵⁵ Eni Zulaiha, "Analisa Gender Dan Prinsip Prinsip Penafsiran Husein Muhammad Pada Ayat-Ayat Relasi Gender," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (August 31, 2018), <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3125>.

السياق أيضاً، لا سيما تلك التي تتناول القضايا الاجتماعية والإنسانية والعدالة بين الجنسين (الجندرية).^{١٥٦}

تُعرف حسين كأحد أبرز المفكرين النسويين من الرجال في إندونيسيا. تدافع عن حقوق المرأة بوعي ونشاط، خطاباً وعملاً. في أعمالها، ينتقد الشيخ حسين التراث التفسيري والفقه الإسلامي الذي يتسم بالتحيز الجندرية، وتقدم إعادة تفسير أكثر عدلاً للمرأة. تتبنى نهجاً نقدياً للتراث الإسلامي، مع الإشارة إلى مفكرين مسلمين حديثين مثل فضل الرحمن، وأصغر علي إنجينير، وخالد أبو الفضل، ونصر حامد أبو زيد.^{١٥٧} وقد ألّف أكثر من أربعين عملاً تناولت موضوعات متعددة تشمل حقوق الإنسان، والديمقراطية، والتعددية، والتصوف. في كتابه "المرأة، الإسلام والدولة: النضال من أجل الهوية والكيان" (٢٠١٦)، ناقش بشكل صريح دور المرأة في سياق التعليم الديني (Pesantren)، إلى جانب نضالها من أجل الهوية الدينية في المجتمع الإندونيسي. وقد نال التزامه بالدفاع عن قضايا المرأة اعترافاً دولياً، حيث حصل عام ٢٠٠٦ على جائزة "أبطال مكافحة العبودية الحديثة" (Heroes To End Modern-Day Slavery) من حكومة الولايات المتحدة. كما أُدرج اسمها ضمن قائمة "أكثر ٥٠٠ مسلم تأثيراً" التي أعدها المركز الملكي للدراسات الاستراتيجية الإسلامية بين عامي ٢٠١٠ و٢٠١٢، بصفته أحد أبرز الأصوات من أوساط المعهد (Pesantren) في قضايا العدالة بين الجنسين.^{١٥٨}

بفضل خلفيته كعالم تقليدي ذي فكر تقدّمي، يلعب كياي حسين دوراً هاماً في ربط التراث العلمي الإسلامي الكلاسيكي بمتطلبات أخلاقيات العدالة الاجتماعية المعاصرة. ينبع التزامه بقضية المساواة بين الجنسين من قراءة نقدية للتراث، يُقرّها بحساسية تجاه الواقع الإنساني المعاصر. يظهر حسين أنه لا يجب التخلي عن التراث للإجابة على مشاكل العصر، بل يمكن إعادة تفسيره بطريقة

¹⁵⁶ M. Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pesantren : Distribusi, LKiS Pelangi Aksara, 2005). P, 118

¹⁵⁷ Yusuf Rahman, "Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur'ān-Based Activism," *Al-Jami'ah* 55, no. 2 (2017): 293–326, <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.293-326>.

¹⁵⁸ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, Dan Negara*, Cetakan pertama (Banguntapan, Yogyakarta: IRCiSod, 2022).

رؤيوية (visioner) وتحويلية (transformative). من خلال هذا النهج، يُقدّم حسين وجهها للإسلام قادرا على التحوّل مع ديناميكيات العصر دون أن يفقد عمقه الروحي والفكري.

٢,١,٣. عليمّة القبطيّة

وُلدت الأستاذة الدكتورّة عالمّة القبطيّة، في نغاوي بتاريخ ١٩ سبتمبر ١٩٧١. وهي الخامسة من بين تسعة أبناء لعائلة نشأت في بيئة نُحضة العلماء، على الرغم من أنّها تلقت لاحقاً توجيهاً من عمها، وهو شخصية محمّدية بارزة. يعمل أبوها في مكتب الشؤون الدينيّة، بينما تعمل أمها ربة منزل. أطلق عليها والدها اسم "عالمّة القبطيّة"، حيث أراد في البداية أن تكون ابنته "طبيبة عالمّة" لكنه اختار لاحقاً اسم "قبطيّة"، إشارة إلى ذكاء أهل القبطيّة في مصر، على أمل أن تصبح ابنته عالمّة فطنة وحكيمة. لم تكن رحلة عليمّة الأكاديميّة سهلة. فالوضع الاقتصادي المحدود لعائلته دفعه إلى الكفاح بشكل مستقل لمواصلة تعليمه العالي. دفع رسوم دراستها من مالها الخاص بالعمل كمدرس خاص للقرآن الكريم ودروس المدرسة، قبل أن يحصل أخيراً على منحة "سوبرسمار" من الفصل الدراسي الثالث حتى التخرج. أنهت الأستاذة عليمّة دراستها الجامعيّة في المعهد الإسلامي الحكومي سونان كاليجاكا، تخصص التربيّة الإسلاميّة، سنة ١٩٩٥، ثم واصلت دراستها لنيل درجة الماجستير في علم النفس بجامعة غاجاه مادا سنة ٢٠٠٠، من خلال أطروحة تناولت تصوّرات القادة الدينيين حول قضايا النوع الاجتماعي (الجندر) في يوجياكرتا. كما حصلت على درجة الماجستير من جامعة شمال آيوا بالولايات المتحدة الأمريكيّة عام ٢٠٠٥ من خلال منحة فولبرايت في دراسات المرأة بموضوع التربيّة الجنسيّة من منظور إسلامي. أكملت دراستها للدكتوراه في جامعة غرب سيدني عام ٢٠١٣ بأطروحة حول النسويّة وقضايا النوع الاجتماعي في الإسلام، والتي أصبحت فيما بعد جزءاً من كتابها "النسويات المسلمات في إندونيسيا".^{١٥٩} برز اهتمام عليمّة بقضايا المساواة بين الجنسين منذ تسعينيات القرن الماضي، عندما كانت ناشطة في منظمة الطلاب الإسلاميين الإندونيسيين (PII-Wati). وقد تركت تجربة شخصيّة أثراً بالغاً في نفسها وعززت من عزيمتها في مواصلة النضال هي الحادثة المأساوية التي حلت بإحدى شقيقاتها، وهي عاملة مهاجرة توفيت نتيجة مضاعفات صحيّة بعد إجهاض دون

¹⁵⁹ Ayu Amelia Rangkuti, Kontestasi Politik Perempuan dan Arah Gerakan Feminisme di Indonesia (Studi Komparasi Pemikiran Alimatul Qibtiyah dan Misbah Zulfa Elizabeth) (Skripsi, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2021).

حصولها على الرعاية الطبية اللازمة. شكلت هذه المسألة نقطة تحول شجعت عليمه على التعمق في قضايا المرأة والدعوة إلى العدالة بين الجنسين بجدية أكبر من خلال الأوساط الأكاديمية والنشاط.^{١٦٠}

تعدّ عليمه القبطيّة من بين العالمات المسلمات البارزات في إندونيسيا، ولها كتابات غزيرة في قضايا النوع الاجتماعي، والإسلام، ودراسات المرأة. تتنوع مؤلفاتها منشورات، تتراوح بين المجالات العلمية والكتب وفصول الكتب، على المستويين الوطني والدولي. في المجالات العلمية، كتبت مقالات مثل "رسم خريطة لقضايا النوع الاجتماعي في الإسلام من خلال آراء أعضاء المحمدية/العيسية في يوجياكارتا، إندونيسيا" في مجلة "مصر العالم العربي" (Égypte Monde Arabe) (٢٠٢٠)، و"رسم خريطة لفهم المسلمين لقضايا النوع الاجتماعي في الإسلام في ست جامعات في يوجياكارتا، إندونيسيا" في مجلة "الجامعة" المفهرسة في سكوبس (٢٠١٨). ساهمت أيضًا في تأليف العديد من الكتب المهمة، مثل كتاب "الصراع الجندي والاعتراف الاجتماعي في منظمات المرأة المسلمة في يوجياكارتا" الصادر عن مطبعة جامعة نوتردام بالولايات المتحدة الأمريكية (٢٠٢١)، وكتاب "النسوية الإسلامية في إندونيسيا" (٢٠١٩)، الذي يُعدّ من أهم الأعمال في دراسات النسوية الإسلامية المعاصرة. في عام ٢٠٢٣، نشرت مذكراتها بعنوان "القدر في نهاية الجهد" والتي تؤثّق فيها مسيرتها الحياتية وكفاحها كعالمة مسلمة. وإضافة إلى ذلك، فإن مشاركتها في إعداد الأدلة التعليمية وأدلة المناصرة، مثل "إرشادات النمذجة: مؤسسة عملية العدالة المراعية للنوع الاجتماعي" (٢٠١٨) و"مقرر مدرسة النساء المتقدمات" (٢٠١٧)، التزامها بتحقيق المساواة بين الجنسين استنادًا إلى القيم الإسلامية "رحمة للعالمين".^{١٦١}

تتطوّر المسيرة الأكاديمية لعليمه نموًا متسارعًا. فهي الآن أستاذة لدراسات النوع الاجتماعي في كلية الدعوة والاتصال بجامعة سونان كاليجاغا يوجياكارتا، وتشغل منذ عام ٢٠٢٠ منصب مفوضة في اللجنة الوطنية لمناهضة العنف ضد المرأة. وقد تناول خطابها الافتتاحي كأستاذة في ١٧ سبتمبر ٢٠٢٠ موضوع "اتجاه الحركة النسوية الإسلامية الإندونيسية"، والذي يُبرز جهودها في ربط الآراء الدينية بمبادئ المساواة بين الجنسين من خلال نهج تكاملي بين التراث العلمي الإسلامي ودراسات

¹⁶⁰ https://kupipedia.id/index.php/Alimatul_Qibtiyah

¹⁶¹ Google scholar: <https://scholar.google.co.id/citations?user=8KLgsK4AAAAJ&hl=id> , ID Scopus : <https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=57200660732>

النوع الاجتماعي الحديثة. وإلى جانب عملها الأكاديمي، تنشط عليمه أيضاً في العديد من المنظمات الدينية والاجتماعية. فقد كانت عضواً في مجلس الترجيح والتجديد في جمعية المحمدية الشعبية، وهي ناشطة في مجلس التعليم العالي، ومجلس التبليغ والدعوة، ورابطة النسوة المسلمة في جماعة المحمدية الشعبية. في مجال الفتوى، شاركت في إعداد "إرشاد أسر السكينة"، وفقه حماية الطفل، وفقه الإعاقة، وفقه العلاقة بين الرجل والمرأة من منظور محمدي. كما تشارك كثيراً في نقاشات التفسير التقدمي، مثل تفسير التنوير ويُعتَبَر عملها من بين القوى الدافعة وراء صدور فتاوى دينية تقدمية داخل جمعية المحمدية.

تُعدّ مشاركة عليمه في مؤتمر عالمات الدين إندونيسيا (KUPI) أحد تجليات دورها الاستراتيجي في تطوير العلوم الإسلامية وعلماء المرأة. في مؤتمر KUPI، لعبت عليمه دوراً فعالاً في تطوير منهجية المقاصد مع المبادلة، وهي منهج ديني يتناول تجارب النساء في عملية الاستنباط الشرعي، وخاصةً فيما يتعلق بقضايا مثل زواج الأطفال والحمل بسبب الاغتصاب. وتشجع عليمه على دمج منهجيات الفقه المعاصر مع التجارب المعيشة للنساء كأساس لتحقيق العدالة الموضوعية في القانون الإسلامي. واليوم، تعمل عليمه كمُقيِّمة لمنح برنامج التنمية السياسية (LPDP) وعضو في الفريق الوطني للإرشاد الزواجي التابع لوزارة الشؤون الدينية. وعلى الرغم من ترددتها عند ترشيحها كمفوضة في اللجنة الوطنية لشؤون المرأة (National Commission on Violence Against Women)، إلا أن تشجيع زملائها وعائلتها جعلها مصممة على الترشح. ويُظهر التزامها بمواصلة الخدمة في اللجنة الوطنية لشؤون رغم الدعوات للعودة إلى الجامعة إخلاصها العميق في النضال من أجل العدالة الجندرية، سواء في المجال الأكاديمي أو في الفضاء العام¹⁶²

٢,٢. الأسس المعرفية لمفهوم المساواة الجندرية في فكر النسويات

الإسلامية الإندونيسية

٢,٢,١. موسدح موليا

¹⁶² https://kupipedia.id/index.php/Alimatul_Qibtiyah

ستي موسدح موليا أكثر تقدمية في دعم دمج النسوية الإسلامية في الدراسات الإسلامية في الجامعات. وترى أن نظرية المعرفة الإسلامية الحديثة تحتاج إلى وضعها من خلال دمج خبرات النساء، خاصة فيما يتعلق بأدوارهن التناسلية الفريدة، لموازنة هيمنة المعرفة التي كانت أكثر انعكاسًا للمنظور الذكوري^{١٦٣}. بالإضافة إلى ذلك، تنتقد موسدح الأصولية الإسلامية التي تعتبرها تدجيناً للمرأة وإعلاناً لمعاداة النسوية والتعددية والسياسة ضد الإنسانية، والتي ترى أنها تتعارض مع مبادئ العدالة والإنسانية في الإسلام^{١٦٤}.

تُعارض موسدح المنهج النصي الحرفي (literal textual approach) للنص الذي يرسخ غالباً الهيمنة الأبوية في التفسير الديني لفهم الإسلام. وتُشدّد على أهمية النهج المعرفي النقدي والعقلاني، مُستخدمةً العقل والتجربة الإنسانية كأدواتٍ رئيسية لتفسير النصوص الدينية. وكما فعل مُفكّرو الإصلاح الإسلامي السابقون، مثل رفاة الطهطاوي، وقاسم أمين، ومحمد عبده، وظاهر محمود، ترى موسدح أن التحيز الأبوي في التفسير الديني يجب أن يُواجه باستخدام العقل النقدي والمنهج السياقي الجذري في جوهر القيم الأخلاقية في الإسلام: العدالة، والمساواة، والإنسانية. فالإسلام، في رأيها، ليس تعاليم جامدة أو ثابتة، بل هو قيمٌ عالميةٌ يجب إحيائها وفقاً للعصر واحتياجات الإنسان. هناك على الأقل أربعة أشياء تشكل أساس نظرية المعرفة النسوية الإسلامية وفقاً لموسدح: أولاً، مفهوم تحرير التوحيد، وهو التزام بعدم تأليه أي شيء غير الله، بما في ذلك القوة، أو الأيديولوجية، أو أو العلاقات الظالمة؛ ثانياً، رؤية الخلق البشري كخليفة في الأرض يتحمل مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمسؤولية اجتماعية تحويلية؛ ثالثاً، مفهوم الإسلام كدين رحمة للعالمين الذي يتطلب احترام الكرامة الإنسانية، والمساواة أمام القانون، والأخوة، والعدالة؛ ورابعاً، مفهوم مقاصد الشريعة التي تهدف إلى إضفاء الطابع الإنساني على البشر من خلال حماية خمسة حقوق أساسية: حفظ النفس، والعقل، والنسل، والمال، وحفظ الدين. إن هذا المنهج لا يعمل على إعادة بناء طريقة أكثر شمولاً وتحرراً لفهم الإسلام فحسب، بل يعترف أيضاً بتجربة المرأة كمصدر معرفي مشروع في تشكيل تفسيرات دينية

¹⁶³ Musdah Mulia, "Feminisme Islam Di Indonesia: Refleksi, Aksi, Dan Praxis," *Jurnal Perempuan* 27, no. 2 (2022): 167–78, <https://doi.org/10.34309/jp.v27i2.689>.

¹⁶⁴ Siti Musdah Mulia, "Melawan Fundamentalisme: Memanusiakan Perempuan," *AL-KAINAH: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2022): 1–17, <https://doi.org/10.69698/jis.v1i1.3>.

العادلة بين الجنسين.^{١٦٥} في مقدمتها لكتاب (المسلمة الإصلاحية)، تؤكد أن على المرأة المسلمة أن تكون عاملاً واعياً في التغيير الاجتماعي والروحي، ناقدة ومتحلية بوعي إنساني، لا مجرد رمز ديني فحسب.^{١٦٦} فإن أمر "اقرأ" في الوحي الأول هو الرمز الرئيسي لاستحالة فصل الدين عن العقل والواقع التاريخي. ومن هنا صاغت نظريتها المعرفية للنسوية الإسلامية: أن الإسلام ليس نصاً فحسب، بل روحاً أخلاقية يجب أن تستمد منها الرد على عدم المساواة الاجتماعية، وخاصة ضد المرأة.

علاوة على ذلك، تؤكد موسدح أن المساواة بين الجنسين جزء من القيم الأساسية للإسلام. ومن وجهة نظرها، فإن كل إنسان له نفس المكانة أمام الله سبحانه وتعالى، بغض النظر عن جنسه. فالتكليف بالتقوى والعمل الصالح يشمل الرجال والنساء على حدّ سواء، كما ورد تأكيده في القرآن الكريم.^{١٦٧} في كتابها المسلمة الإصلاحية، تذكر موسدح صراحة أن الظلم الواقع على المرأة هو نتيجة التفسيرات الدينية المتحيزة ضد المرأة. ووفقاً لها، فإن هذه التفسيرات وضعت المرأة في وضع دوني، في حين أن قيم العدالة والمساواة هي من صميم تعاليم الإسلام نفسه.^{١٦٨} وهنا، نرى أن الأساس المعرفي لموسدح يقوم على إعادة تفسير النصوص الدينية من أجل استعادة الروح الأصلية لإسلام التي تتسم بالشمولية والعدالة والطابع التحويلي. يُعدّ أحد الجوانب الأكثر تقدماً في فكر موسدح مقاربتها المتزامنة للشرعية الإسلامية والقانون الوطني والقانون الدولي. ففي كثير من كتاباتها، تحاول أن حقوق المرأة داخل الأسرة، مثل حق رفض التعدد، وحققها في الزواج، وحقها في الصحة الإنجابية، يجب أن تُفهم ضمن إطار قانوني يُعلي من كرامة الإنسان. وهي من الشخصيات التي جمعت بين هذه الأنظمة القانونية الثلاثة كأساس في الدفاع عن مبدأ المساواة.^{١٦٩} في الإطار الاجتماعي والسياسي، تطرح موسدح مولياً فكرة أن المرأة هي محور الحضارة. أي إن وجود المرأة في المجال العام ليس مجرد نتيجة للحدثة، بل هو جزء من رؤية الإسلام ذاته التي تعترف بالدور المركزي للمرأة في بناء المجتمع.^{١٧٠} ولا يقتصر ذلك على تحقيق المساواة في الوصول إلى التعليم والسياسة، بل يشمل أيضاً الاعتراف الكامل بقدرة المرأة على القيادة في مختلف المجالات.

¹⁶⁵ Mulia, "Feminisme Islam Di Indonesia."

¹⁶⁶ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah reformis*.

¹⁶⁷ Musda Mulia, *Kemuliaan perempuan dalam Islam* (Jakarta: Penerbit PT Elex Media Komputindo, 2014).

¹⁶⁸ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah reformis*. p. 100

¹⁶⁹ موسوعة المسلمات الإصلاحيات، في المقدمة، وتحليلات لموضوعات الأسرة والدعوة وحقوق الإنسان في جميع الفصول.

¹⁷⁰ Musda Mulia, *Muslimah sejati: menempuh jalan Islami meraih ridha Ilahi*, Cet. 1 (Ujungberung, Bandung: Marja, 2011)., p. 54

وبناء على ذلك، فإن نظرية المعرفة عند موسدح لا تعتمد على النصوص المعيارية فحسب، بل تتشكل أيضاً من الوعي الاجتماعي والتجارب النساء وروح الشمولية الإسلامية. وهنا يتضح أن مقارنة موسدح أكثر تحرراً مقارنةً ببعض النسويات المسلمات الأخريات. فهي لا تتردد في كسر الحدود التي تُعتبر مقدّسة إذا كانت تتعارض مع قيمة العدالة. بل إنها في العديد من المنتديات تبنت مصطلحات وسرديات الحركة النسوية بشكل صريح، جاعلةً منها ليس مجرد أداة نقدية، بل منهجية تحررية في إطار الإسلام.

٢,٢,٢. حسين محمد

يستند مفهوم المساواة بين الجنسين في فكر حسين محمد إلى نقده العميق للفقه، الذي يرى أنه وُلد في سياق ثقافة أبوية وأسهم في إضفاء الشرعية على التمييز ضد المرأة في التاريخ الطويل للأمة الإسلامية. ويؤكد أن الفقه ليس هو الإسلام ذاته، بل هو نتاج اجتهاد العلماء في سياقاتهم الخاصة، وهو قابل للمراجعة والنقد. ومن خلال مؤلفاته مثل "فقه المرأة"، يسعى حسين محمد إلى إعادة صياغة التفسير الديني ليكون أكثر ميلاً إلى قيم العدالة والمصلحة العامة للأمة.^{١٧١} الأساس المعرفي الرئيسي في فكره هو القدرة على التمييز بين ما هو فطري (nature) وما هو اجتماعي (nurture). يرى حسين أن الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة، كالحيض والرضاعة، أو اختلافات الأعضاء التناسلية، هي قضاء الله وقدره الذي لا يتغير. ومع ذلك، فإن افتراض ضعف المرأة أو انفعالها أو عدم عقلانيتها مقارنةً بالرجل هو نتيجة بناء اجتماعي وثقافي تاريخي، وبالتالي يمكن نقده وتغييره وفقاً للسياق.^{١٧٢}

قد مرّ المسار المعرفي لحسين محمد نحو الوعي الجندري عمليةً ديناميكية. ففي البداية، انطلق من تقاليد التعليم في المعهد (Pesantren) ومن الفهم الكلاسيكي للتراث، ثم تعرّض لما يمكن وصفه بـ "الصدمة الفكرية" بعد نقاشاته النقدية مع شخصيات مثل ليس ماركوس (Lies Marcoes) ومنصور فقيه (Mansour Fakhir). ومنذ ذلك، بدأ في إعادة قراءة الكتب التراثية (الكتب الصفراء) من منظور جديد أكثر شمولاً للواقع الاجتماعي للمرأة. كما أن انفتاحه على أدبيات الفكر الحديث، كأعمال نصر حامد أبو زيد (Nasr Hamid Abu Zayd) وأصغر علي إنجنير (Ashgar Ali Engineer)، قد عزز

¹⁷¹ Husein Muhammad, *Fiqh perempuan*, Cetakan pertama (Baturetno, Banguntapan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), p. 90

¹⁷² Husein Muhammad, *Islam: agama ramah perempuan*, ed. Muhammad Ali Fakhir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), p. 136

من أسس تفكيره وساهم في تطوير خطاب إسلامي إنساني وتقدمي.^{١٧٣} هذا الإدراك هو ما يُشكّل المفاهيم الأساسية لأفكار الحسين حول المساواة، والتي تستند إلى مبادئ إسلامية أساسية كالمساواة والحرية. وهذان المبدآن ينبثقان من الإيمان بأن البشر مخلوقات متساوية عند الله في العقل والكرامة، دون تمييز بين الجنس أو العرق أو الإثنية أو الوضع الاجتماعي. في هذا الإطار، تُصبح الديمقراطية وحقوق الإنسان أساساً هاماً للنضال من أجل المساواة بين الجنسين، إذ تُؤكدان القيم الإسلامية التي ترفض جميع أشكال الظلم والتمييز.^{١٧٤} ظهر مبدأ المساواة بين الجنسين في فكر حسين كذلك من خلال موقفه المؤيّد لقيادة المرأة في المجالين العام والخاص. يرفض الرأي القائل بإمكانية استخدام الجنس كأساس لتقييم قدرة الشخص على القيادة. وحسب رأيه، فإن العقل والقدرة الفكرية هما المقياس الرئيسيان، وليس الاختلافات البيولوجية.^{١٧٥} وفي هذا السياق، لا تقتصر العدالة على المساواة في المعاملة، بل تعني ضمان تمكين كل فرد من الحصول على حقوقه الأساسية على الوجه الذي يستحقه، دون الحاجة إلى المطالبة بها.

بصفته جزءاً في مجتمع المعهد، أكد حسين محمد على أن تنوع الآراء جزء من الكنز الفكري الإسلامي. فهو لا يكتفي بقبول المذاهب الأربعة كشرعية للاختلاف في الاجتهاد فحسب، بل يرى كذلك أن تعددية الفكر تمثل قوةً في تقاليد المعهد المنفتحة. لذلك، يرى أن الإسلام يجب أن يكون قادراً على الاستجابة للسياق الاجتماعي المتغير دون أن يفقد قيمته الجوهرية. وهنا تبرز أهمية مفهوم "توطين الإسلام" (indigenization of Islam) كما طرحه غوس دور، وهو أن الإسلام في إندونيسيا ينمو في تنوعه، ويجب أن يتبنى الثقافة المحلية دون أن يفقد روح العدالة.^{١٧٦} وفي النهاية، تُظهر معرفة حسين محمد النسوية تركيبةً تجمع بين القيم الإسلامية، والوعي الاجتماعي، والمقاربة الهرمنيوطيقا للنصوص. فمن خلال إعادة قراءة النصوص ونشر قيم المساواة الجندرية (النوع الاجتماعي)، يسعى إلى دفع المسلمين ليتحرّروا من الجمود النصي، وينبشوا دينياً يستجيب للعدالة والإنسانية. فالمساواة، في نظر حسين، ليست مجرد نظرية، بل هي ممارسة ضرورية للاستجابة إلى واقع التفاوت الذي لا يزال سائداً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

¹⁷³ PolGov, "Tantangan jadi Kiai Feminis di Indonesia – Buya Husein Muhammad | PolGov Talks," YouTube video, 56:36, August 4, 2022, <https://youtu.be/gdZ1YqMeiKQ>.

¹⁷⁴ Yassirli Amria Wilda, *Konsep Kesetaraan Gender Husein Muhammad dan Relevansinya terhadap Tujuan Pendidikan Agama Islam* (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2018), 62-65

¹⁷⁵ Wilda, *Konsep Kesetaraan Gender*, 67.

¹⁷⁶ ¹⁷⁶ PolGov, "Tantangan jadi Kiai Feminis di Indonesia – Buya Husein Muhammad | PolGov Talks," YouTube video, 56:36, August 4, 2022, <https://youtu.be/gdZ1YqMeiKQ>.

يطبق حسين محمد منهج اجتماعي-تاريخي لفهم النصوص القرآنية ، حيث يركز على أن الأحكام الإسلامية يجب أن تظل ذات صلة بالتغيرات الاجتماعية التي تحدث. ويقترح أن الآية أو الحكم الذي لم يعد يتناسب مع الوضع الاجتماعي الحالي يجب أن يُعاد تقييمه لضمان أن فهمه وتطبيقه لا يزال يحقق المصلحة العامة. ومن الأمثلة على ذلك إعادة تفسيره للآية ٣٤ من سورة النساء المتعلقة بقيادة الرجل في الأسرة، التي يرى أنه يجب تعديلها لتناسب مع الواقع الاجتماعي المعاصر حيث أصبح للمرأة استقلال اقتصادي واجتماعي. ومع ذلك، قوبل هذا الرأي بالنقد لأن التغيير المطلوب يتطلب تحولاً ثقافياً عميقاً، وغالباً ما يتناقض تحقيق المساواة بين الجنسين في الأسرة مع الأدوار التقليدية للمرأة كأم ومربية للأطفال. من ناحية أخرى، يُشدد حسين على أهمية الهدف من الشريعة (مقاصد الشريعة) كأساس لتفسير القرآن الكريم، الذي يجب أن يشمل المساواة بين الجنسين وحريات الإنسان. ومع ذلك، قوبل نهجه في مقاصد الشريعة بالنقد لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الجوانب اللاهوتية التي شرحها علماء مثل الإمام الغزالي، الذين أكدوا أن الشريعة وُضعت لتحقيق المصلحة العامة في الدنيا والآخرة، وليس فقط بناءً على أهداف الإنسان فقط. كما نُقِّد منهج هيرمينوطيقي الذي يستخدمه حسين، والذي يشبه الفلسفة التاريخية الغربية، لأنه يختلف عن منهج التفسير الإسلامي المعتمد على الإيمان، في حين أن الهيرمينوطيقا تبدأ من الشك^{١٧٧}. وتماشياً مع أفكار حسين

٢,٢,٣. عليمه القبطية

تتبع أفكار عليمه القبطية حول المساواة بين الجنسين من تجربتها الأكاديمية والناشطة في مختلف المنظمات الإسلامية والنسائية. في مقدمة كتابها "النسوية الإسلامية الإندونيسية"، تؤكد أن الإسلام والنسوية ليسا نقيضين، بل يمكنهما العمل معاً لتحقيق العدالة الاجتماعية، لأن الإسلام نفسه يتضمن قيماً مساواتية تتوافق مع روح النسوية.^{١٧٨} في خطابها الافتتاحي بعنوان "اتجاه الحركة النسوية المسلمة في إندونيسيا"، صاغت عليمه ثلاثة أسس رئيسية للحركة النسوية المسلمة: أولاً، أهمية تجربة المرأة كمصدر للوعي الجماعي؛ ثانياً، الاعتراف بتنوع التفسيرات الدينية؛ وثالثاً، الحاجة إلى بناء بنية اجتماعية أكثر عدالة قائمة على القيم

¹⁷⁷ Cep Gilang Fikri Ash-shufi, "Metodologi Tafsir Gender : Telaah Kritis Pemikiran Husein Muhammad The Methodology of Gender Interpretation : A Critical Study of Husein Muhammad ' s Thought Pendahuluan Dewasa Ini , Terdapat Kecenderungan Di Kalangan Pemikir Muslim," *Jios* 2, no. 1 (2024): 82–105, <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.42>.

¹⁷⁸ Alimatul Qibtiyah, *Feminisme Muslim di Indonesia*, Cetakan II (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019). Vii-ix

الإسلامية.^{١٧٩} في مجال التفسير، ، تميّز عليمّة القبطية بين ثلاث مقاربات في فهم الآيات المتعلقة بالنوع الاجتماعي وهي: المقاربة النصّية المحافظة (textual-conservative)، والمعتدلة (moderat)، والتقدمية السياقية (contextual-progressive). وتؤيد المقاربة التقدمية السياقية لأنه يُتيح المجال لإعادة تفسير النصوص بما يتوافق مع سياق العصر والتجارب الاجتماعية للمرأة المعاصرة. وحسب رأيها، فإن مبدأ التوحيد في الإسلام يُلغي جميع أشكال التسلسل الهرمي، بما في ذلك التمييز القائم على النوع الاجتماعي. ولذلك، ترفض عليمّة النهج الحرفي الجامد، وتدعو إلى الربط بين النص والسياق كأساس معرفي لتحقيق العدالة بين الجنسين.^{١٨٠}

علاوة على ذلك، تستخدم عليمّة أطراً نظرية نسوية مثل ثنائية "التماثل مقابل الاختلاف" (sameness vs difference)، ومقاربة كاثرين ستيம்பسون (Catherine Stimpson) التي تميز بين "المبالغين" (maximisers) و"المقللين" (minimisers) لتوضيح منهجها. وهي ترى أن هناك اختلافات بيولوجية بين الرجال والنساء، لكنهما متساويان في الحقوق والقدرات والكرامة. وتجمع منهجها المعرفي بين المقاربة النظرية للفكر النسوي وإعادة قراءة النصوص الإسلامية، مما يؤدي إلى نموذج شمولي لا يتجاهل تجارب النساء، ولكنه يبقى متجذراً في القيم الإسلامية.^{١٨١} تتفق عليمّة المنهج الهرمنيوطيقي (hermeneutics) في فهم الوحي. وهي تؤيد أن الوحي الإلهي يمر بثلاث مراحل من التحول: من اللوح المحفوظ، ثم يُوحى إلى النبي، ثم يُبلّغ إلى الأمة بلغة بشرية محمّلة بالسياقات الثقافية والتاريخية للعرب. وفي هذا الإطار، تستخدم عليمّة المنهج الهرمنيوطيقي الذي اقترحتّه ماكأوليف (McAuliffe)، والذي يركز على ثلاثة عناصر أساسية في تفسير النصوص المقدسة: الجانب المادي (التركيب اللغوي وهيئة النص)، والجانب المفاهيمي (الأفكار والمعاني الكامنة في النص)، والجانب المجتمعي (تأثير المجتمع والتقاليد في إنتاج المعنى). وهي تنتقد الفهم الحرفي واللاتاريخي للقرآن، حيث يُؤخذ النص كما هو دون قراءة نقدية، ويُنقل من جيل إلى جيل دون مراجعة أو تجديد. وترى أن فهم هذه الأبعاد الثلاثة أمر ضروري لإنتاج تفسير أكثر اتساقاً مع السياق، وأكثر استجابة للقضايا

¹⁷⁹ alimatul qibtiyah, "ARAH GERAKAN FEMINIS MUSLIM DI INDONESIA," *Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2020. p. 5-11

¹⁸⁰ Alimatul Qibtiyah, "Pedagogi Kesetaraan dalam Keluarga, Sekolah dan Masyarakat," *Jurnal Perempuan*, 2016, 162–78.

¹⁸¹ alimatul qibtiyah, "ARAH GERAKAN FEMINIS MUSLIM DI INDONESIA."p. 14-16

الاجتماعية المعاصرة، وتجنّب الوقوع في جمود التفسير التقليدي الذي يميل إلى الطابع المعياري ويقلّ فيه التكيف مع متغيرات العصر.^{١٨٢}

يُظهر مفهوم الأسرة النسوية الذي تقترحه عليمه كيف يمكن للأساس المعرفي للنسوية الإسلامية أن يُفكّك البنية الأبوية المتجذّرة في الثقافة الإسلامية في إندونيسيا. فهي ترفض نموذج الأسرة الذي يحمّل المرأة وحدها عبء التضحية، وتقترح بدلاً منه نموذجاً قائماً على التبادلية، والتفاوض، والمحبة المتبادلة. وترى أن الأدوار الجندرية (النوع الاجتماعي) في الأسرة بشكل عادل، بما في ذلك مشاركة الرجال في الشؤون المنزلية. ويُعدّ هذا انعكاساً لأساس معرفي لا يقتصر على الجانب النظري فقط، بل يتسم أيضاً بالطابع العملي والتحويلي.^{١٨٣} بشكل عام، تضع عليمه أساساً معرفياً المتعلقة بالمساواة بين الجنسين كنتكامل بين الفهم النقدي للنصوص الإسلامية والتأمل في الواقع الاجتماعي. وتُطوّر إطاراً لا يجمع فقط المبادئ الأساسية في الإسلام مثل التوحيد والعدالة والإنسانية فحسب، بل يفتح أيضاً مجالاً للحوار بين التراث والحداثة. ويؤكد منهجها أن نضال النساء من أجل العدالة ليس شكلاً من أشكال مقاومة الدين، بل هو تعبير عن الإيمان الذي يُعلي من شأن كرامة الإنسان كعبد متساوٍ لله.^{١٨٤}

تتشترك ثلاث مفكرات نسويات مسلمات في إندونيسيا—موسدح موليا، حسين محمد، وعليمه القبطية—في رؤيتهن لضرورة إعادة قراءة التراث الديني الذي يحمل في كثير من جوانبه انخيازاً جندرياً، مؤكدين أن مبدأ المساواة بين الجنسين يُعد جزءاً لا يتجزأ من القيم الإسلامية. ويتبنين جميعاً منهجاً سياقياً وأخلاقياً يركّز على التجربة في فهم النصوص الدينية، مستندين إلى قيم جوهرية مثل العدالة، والتوحيد، والكرامة الإنسانية. وتكمن الفروقات بينهن في التركيز المعرفي لكلٍ منهن: فموسدح تُبرز التوحيد كمبدأ للتححرر، وتدمج بين ثلاثة أنظمة قانونية (الإسلامي، والوطني، والدولي)؛ بينما ينطلق حسين من نقد الفقه الكلاسيكي ضمن بيئة التعليم التقليدي (الرسمي/الرسمي الشعبي)، ويسعى إلى ترسيخ قيم المساواة من خلال قراءة اجتماعية للنصوص؛ في حين أن عليمه تدمج بين منهجيات النسوية الأكاديمية مثل

¹⁸² Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, [tahun terbit, jika diketahui]), 13–21.

¹⁸³ alimatul qibtiyah, "ARAH GERAKAN FEMINIS MUSLIM DI INDONESIA." P. 20-25

¹⁸⁴ Qibtiyah, "Pedagogi Kesetaraan dalam Keluarga, Sekolah dan Masyarakat.", p. 10-14

نظرية "التمائل مقابل الاختلاف" (sameness versus difference)، والقيم اللاهوتية الإسلامية، لتطوير نموذج معرفي شامل. ولا تُقصي أيُّ منهن التراث الإسلامي، بل يسعين إلى إعادة بنائه بما يتلاءم مع متطلبات العدالة والاستجابة للواقع الاجتماعي المعاصر للمرأة. ويُظهر هذا التوجه أن النسوية الإسلامية الإندونيسية تتسم بتعدد المناهج، لكنها تتوحد في التزامها بقيم المساواة الشاملة والتحول الاجتماعي.

٢,٣. إعادة تفسير القضايا المحورية في قضايا النوع الاجتماعي

٢,٣,١. تمثيلات الحجاب في فكر النسويات المسلمات

الإندونيسيات

من القضايا التي غالبًا ما يدور حولها جدل بين النسويات المسلمات الإندونيسيات مفهوم الحجاب في القرآن والحديث. ولا يتطرق هذا النقاش إلى جانب اللباس فحسب، بل يرتبط أيضًا ارتباطًا وثيقًا بتفسير سلطة النص، وسلطة العلماء، وديناميكيات العلاقة بين الدين وجسد المرأة. والآيتان اللتان غالبًا ما تكونان نقطة الانطلاق في النقاش هما سورة الأحزاب [٣٣]: ٥٩ وسورة النور [٢٤]: ٣٠-٣١.

أما الآية الأولى، وهي الآية ٥٩ من سورة الأحزاب، { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا } وأما الآية الثانية، فهي الآية ٣١ من سورة النور، فقد ورد فيها: { وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوهِنَّ... }

تُفهم هذه الآية عمومًا على أنها أمرٌ شرعيٌّ موجّه إلى المرأة المسلمة بوجوب تغطية جسدها بطريقة محددة، وذلك وفقًا لحدود العورة التي فُسِّرت استنادًا إلى عدد من الأحاديث النبوية. ومن الأحاديث التي يُستدلّ بها كثيرًا في هذا السياق، ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها، كما ورد في سنن أبي داود، : ((عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ، دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: «يَا أَسْمَاءُ، إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا

بَلَعَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يَرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا» وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ))^{١٨٥} ومع ذلك، فإنَّ صِحَّةَ هذا الحديث محلُّ جدال بين العلماء. ففي كتاب "فقه المرأة" لحسين محمد، وردَ أنَّ هذا الحديث قد اعتبره بعضُ المحدثين حديثًا ضعيفًا، وذلك لأنَّ أحدَ رواته، خالد بن دُرَيْك، لم يلتقِ بعائشة رضي الله عنها، مما يجعلُ سنده منقطعًا. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ حال خالد أيضًا غير معروف (مجهول)، مما يثير الشكَّ في اعتباره دليلًا شرعيًّا قويًّا¹⁸⁶.

إنَّ الجدل حول الحجاب لا يقتصر على بُعد النصي فقط، بل يتجاوز ذلك إلى الأبعاد المفاهيمية والأيدولوجية. فتبرز تساؤلات جوهرية، من قبيل: هل يُعتبر الأمر بستر العورة أمرًا معياريًّا ونهائيًّا، أم يمكن إعادة تفسيره وفقًا للسياقات الاجتماعية والثقافية المختلفة؟ إلى أيِّ مدى تؤثر الأحاديث الضعيفة كهذا الحديث في الفهم السائد لحدود عورة المرأة؟ وكيف ينبغي إعادة قراءة هذه النصوص الدينية في ضوء مقاصد الشريعة ومبادئ العدالة الجندرية خاصة من وجهة النظر النسويات المسلمات الإندونيسيا؟

في نقدهما لمفهوم الحجاب، يتفق كلُّ من حسين محمد وموسدح على أن الحجاب لا يمكن فهمه كواجب مطلق قائم بذاته دون مراعاة السياقين الاجتماعي والتاريخي للنصوص. فقد أشارا إلى أن آية الحجاب في سورة الأحزاب: ٥٩ نزلت في سياقٍ كانت فيه المجتمعات العربيَّة تميّز بين النساء الحرائر والإماء، بحيث لا تتعرّض الأولى للتحرش من قِبَل الرجال. ويضيف حسين محمد أن النساء المستعبدات في تلك الحقبة كنَّ يُعتبرن بلا قيمة، ويتعرضن للتحقير والانتهاك من قبل الرجال، الأمر الذي عزّز ضرورة التمييز بينهن وبين الحرائر من خلال اللباس. ومن هذا المنطلق، يرى أنه ما دام نظام الرق لم يَعد قائمًا في زماننا، فإن الالتزام بلباس الجلباب كفريضة دينية لم يَعد ذا ضرورة، دون أن يعني ذلك الدعوة لمنع ارتدائه، بل إن حظر الحجاب أيضًا ينبغي أن يُرفض. وتؤيّد هذا الرأي أيضًا موسدح، حيث ترى أن العلة أو الحكمة من وراء تشريع ارتداء الجلباب تكمن في حماية المرأة من الأذى، وليس

^{١٨٥} الحديث أخرجه أبي داود في السنن، وحكمه الألباني "صحيح". وقد حكم بحسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف. سعيد بن بشير وإن كان ضعيفًا لكن يصلح للمتابعة، وخالد بن لم يُدرَك عائشة.

¹⁸⁶ Muhammad, *Fiqh perempuan*., p. 132-133

في شكل اللباس بحد ذاته. وبناءً عليه، فإذا انتفى السبب الذي من أجله شرع الحكم، فإن تطبيق الحكم ذاته يصبح محلّ مراجعة وإعادة نظر.¹⁸⁷

في إطار رؤيتهما النقدية لمفهوم الحجاب، يتفق كل من حسين وموسدح على أنه لا يمكن فهم الحجاب على أنّ الحجاب لا يمكن فهمه على أنه فريضة مطلقة بمعزل عن السياق الاجتماعي والتاريخي للآيات التي تناولته. ويؤكدان أن آية الحجاب في سورة الأحزاب: ٥٩ قد نزلت في سياق المجتمع العربي آنذاك، الذي ميز بوضوح بين النساء الحرات والنساء الإماماء. وكان الهدف الأساسي من فرض الجلباب هو حماية المرأة الحرة من التحرش من قبل الرجال، مع الأخذ في الاعتبار أن النساء الإماماء في ذلك الوقت كان يُنظر إليهن بازدراء وكثيراً ما تعرضن للإذلال والاستغلال. وقد ذكر حسين صراحةً أن الحجاب في ذلك الوقت كان بمثابة علامة على المكانة الاجتماعية، وليس مجرد رمز ديني. ومن ثم، ومع اندثار نظام الرقّ في المجتمعات الحديثة، يُعيد النظر في ضرورة اعتبار الجلباب فريضة دينية مطلقة. ومع ذلك، فهو يرفض أي شكل من أشكال حظر ارتداء الحجاب، لأنه يتعارض مع مبدأ الحرية الفردية.^{١٨٨}

علاوة على ذلك، ترى موسدح أن جوهر الحجاب في ضبط النفس أمام شهوات النفس وتجسيد التقوى، لا في قطعة قماش أو شكل معين من الملابس. كما تنتقد افتراض أن الحجاب هو المؤشر الوحيد على أخلاق المرأة، لأن التقوى والشرف لا يمكن اختزالهما في مجرد رموز خارجية. وترفض النظرة التي تحصر كرامة المرأة في ملبسها، لأن النساء من ديانات أخرى يرتدين أغطية رأس مماثلة. ومن وجهة نظرها، فإن المرأة المسلمة المؤمنة ستختار بوعي لباساً بسيطاً غير ملفت للأنظار، ولا يُرتدى لغرض الرياء أو التفاخر. لذلك، تشجع موسدح على حماية المرأة بالتركيز أكثر على جوانب التعليم والوعي القيمي، وليس فقط على ضوابط اللباس. كما أكدت أن حدود العورة مسألة خلافية، فلا يصح اتخاذها ذريعة للحكم على الآخرين أو لتكفيرهم. وكما ورد في عبارتها: "فلنحترم الإنسان بناءً على قيمه الإنسانية، لا على أمور شكلية وزخرفية فحسب".^{١٨٩}

¹⁸⁷ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah reformis.*, p. 606

¹⁸⁸ Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan.*, p. 298-299

¹⁸⁹ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah reformis.*, p. 606-613

وبالمثل، يفتح حسين محمد مجالاً لتفسير أكثر ديناميكية لمفهوم العورة، مؤكداً على أن النصوص الدينية لا تقف في فراغ، بل ترتبط بالسياق الاجتماعي. ويشير إلى اختلاف تفسيرات العلماء حول معنى "الزينة" في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١]، ويؤكد أن حدود العورة ليست مفهوماً دينياً مطلقاً، بل هي مسألة ثقافية اجتماعية، مثل مصطلحات "العيب" و"الحياء". وبناءً على قواعد فقهية مثل "تلبية الحاجة" و"دفع الحرج"، يرى حسين أن تحديد حدود العورة ينبغي أن يُبنى على اعتبارات إنسانية ووفقاً لقيم المجتمع وسياقاته. كما يشدد على أهمية اعتماد منهج استيعابي يتفاعل مع التحولات الاجتماعية، بما في ذلك مراعاة مفاهيم مثل "الخوف من الفتنة"، حتى لا يُستغل جسد الإنسان - وخاصة جسد المرأة - لأغراض دينية تمس بكرامته الإنسانية.^{١٩٠}

وهكذا، يقدم كل من موسدح وحسين فهماً للحجاب ليس جامداً بل منفتحاً على التغيير الاجتماعي وانعكاساً لقيم العدالة والمساواة. فكلاهما يرفض النظرة المعيارية التي تعتبر الحجاب شرطاً أساسياً من شروط الإيمان، وبدلاً من ذلك يدعو كلاهما القراء للعودة إلى الجوهر الروحي والإنساني للتعاليم الإسلامية، أي الحفاظ على شرف المرأة وكرامتها وحرية اختيارها دون إكراه ودون التقييد بالتفسيرات الحرفية التي تغير سياقها.

٢,٣,٢. تمثلات عمل المرأة في الخارج في فكر النسويات المسلمات

الاندونيسيات

تُثير مسألة عمل المرأة في الخارج اهتماماً كبيراً لدى النسويات المسلمات في إندونيسيا، لما تحمله من أبعاد دينية واجتماعية واقتصادية. وتُظهر تمثلاتهن تداخلاً بين النصوص الدينية ومتطلبات الواقع المعاصر. من الناحية الفطرية، يُعترف بوجود اختلافات طبيعية بين الرجل والمرأة، وهي اختلافات تقوم على أساس التكامل لا التمييز. فهذه الاختلافات، مثل تلك المتعلقة بالجوانب البيولوجية، تجعل كلاً منهما يتمتع بمزايا ونواقص خاصة به، مما يساهم في دعم أحدهما الآخر. وتُعزى هذه الاختلافات إلى عوامل اجتماعية وثقافية متعددة، تتجلى من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية، والتطبيع، والبناء

¹⁹⁰ Muhammad, *Fiqh perempuan*, p. 143-144

الثقافي المتراكم عبر الزمن في المجتمع. ونتيجة لذلك، غالبًا ما يصعب التمييز بين الخصائص التي تنبع من الطبيعة وتلك التي تُشكّل بفعل الثقافة. ومع ذلك، فإن الخصائص التي يمكن تبادلها بين الرجل والمرأة تُعدّ في جوهرها نتاجًا للبناء الاجتماعي، وليست سمة فطرية ثابتة.^{١٩١} تجدد المرأة العاملة نفسها أمام مفارقاتٍ عديدة في أداء دورها داخل الأسرة وخارجها. فبشكل تقليدي، تُوضع المرأة في موقع المسؤولية عن الشؤون المنزلية، كالطبخ، ورعاية الأطفال، والحفاظ على نظافة المنزل وترتيبه، بينما الرجل دوره توفير النفقة. وقد جرى تكريس هذا التقسيم في الأدوار من خلال القانون رقم ١٦ لسنة ٢٠١٩ الذي عدّل القانون رقم ١ لسنة ١٩٧٤ المتعلق بالزواج، حيث تنص المادة ٣١ الفقرة ٣ على أن الزوج هو رب الأسرة، وتكون الزوجة ربة منزل، وذلك بهدف تجنب التداخل في الأدوار الأسرية. كما تؤكد المادة ٣٤ الفقرة ١ على التزام الزوج بحماية زوجته وتوفير احتياجات الأسرة بحسب قدرته. في الواقع، تواجه المرأة العاملة عبئًا مزدوجًا؛ فهي تتحمل مسؤولياتها المنزلية التقليدية، وفي الوقت نفسه تُطالب بالاحترافية في عملها، وفقًا لمعايير متساوية مع الرجل، بما في ذلك في مسألة الأجور. وبالنسبة لبعض النساء، يُعدّ قرار العمل خارج المنزل شكلاً من أشكال تحقيق الذات في المجال العام، ودليلاً على قدرتهن على أداء مهن تتساوى مع ما يقوم به الرجال.^{١٩٢} بحسب حسين محمد، فإن هيمنة الذكور على تأويل النصوص الإسلامية أدّت إلى نشوء انحياز يضرّ بالنساء. ويتماشى هذا مع النقد النسوي الذي يرى أن تفسير الآيات والأحاديث يتأثر كثيرًا بالإقطاعية الذكورية، مما يؤدي إلى ترسيخ نظرة سلبية تجاه المرأة. ويرى حسين أن تفكيك التقاليد الذكورية وبناء المساواة الجندرية يجب أن يبدأ من إصلاح النظرة اللاهوتية ومنهجية الفهم الديني.^{١٩٣} وكان هذا القلق هو ما دفعها إلى النضال بنشاط من أجل تحقيق العدالة والمساواة للمرأة في المجتمع.

إحدى أدوار المرأة هي رعاية شؤون المنزل وتربية الأطفال. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن الشريعة تحرّم على المرأة العمل خارج المنزل، إذ لا يحق لأحد أن يُحرّم شيئًا من غير دليل شرعي صحيح في

¹⁹¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 10

¹⁹² Tri Niswati Utami et al., "Reproductive Health of Women Workers in Villages, Cities in Islamic Perspective," *Health Notions* 4, no. 4 (April 5, 2020): 123–28, <https://doi.org/10.33846/hn40404>.

¹⁹³ Fauzi Ahmad Muda, "NALAR PEREMPUAN Upaya Rekonstruksi Konstruksi Sosial Setara Gender," *EGALITA*, May 12, 2012, <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.1954>.

سنده وصريح في معناه.^{١٩٤} في نظر موسدح موليا، علّم الإسلام بشكل واضح أن كل إنسان، سواء كان امرأة أو رجلاً، يحمل رسالة سامية بصفته خليفة في الأرض، على الأقل لقيادة نفسه. ولذلك، يُتوقع من النساء والرجال أن يتعاونوا في مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك المجال الاقتصادي. وتستند هذه الفكرة إلى إيمانها بتعاليم التوحيد أو علم الكلام. وترى موسدح أن النبي محمد ﷺ من خلال مفهوم التوحيد، حرّر البشر من ثقافة الجاهلية التي كانت مليئة بالظلم، وأرسى في الوقت نفسه مبدأ المساواة والعدالة بين الجنسين. فالتوحيد، في نظرها، يقتضي وجود مسؤوليات وواجبات متكافئة بين الرجل والمرأة دون تمييز. ومن هذا المنطلق، يُعتبر التوحيد أساساً للمبادئ الإنسانية العالمية في العلاقات بين الناس، وهي حرية كل فرد في اختيار أسلوب حياته.^{١٩٥} نشأت أفكار موسدح موليا حول الإسلام الإنساني من السياق الاجتماعي الثقافي، وتعززت بحديثٍ لرسول الله ﷺ يؤكد فيه أن الله ينظر إلى القلوب والأعمال لا إلى الأجساد. وهذا يدعم مبدأ حرية المرأة في اختيار مسار حياتها، بما في ذلك العمل المهني. وقد استلهمت موسدح كثيراً من أفكار أمينة ودود، التي ترى أن الفقه الإسلامي التقليدي كثيراً ما ركّز على أن الوظيفة الأساسية للمرأة هي الإنجاب، استناداً إلى ما يُعتبر طبعاً فطرياً أو بيولوجياً، كما ورد في آراء عدد من الفقهاء.^{١٩٦} ولكن، بحسب أمينة ودود، فإنّ التركيز على كلمة "الرئيسية" يحمل دلالة سلبية؛ إذ غالباً ما تُفهم على أن المرأة لا يمكن أن تكون إلا "أمّاً". بل إنّ القرآن الكريم لم يذكر أن الإنجاب هو الوظيفة الأساسية للمرأة. كما تسجّل كتب السيرة أن النساء في زمن الرسول ﷺ كنّ يعملن، ومنهن أسماء بنت أبي بكر التي كانت تعين زوجها. وترى موسدح موليا أن هذا يدلّ على أهمية التعاون بين الرجل والمرأة في جميع مجالات الحياة، بما في ذلك العمل وتحمل مسؤولية النفقة.^{١٩٧}

ترى موسدح ، أن المرأة تتمتع بدرجة وكرامة مساوية للرجل، لأن كليهما خلّقا من نفس واحدة، ويتحملان معاً أمانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبناء مجتمع عادل ومزدهر. وتؤمن بضرورة منح المرأة المجال لتحديد مسار حياتها بنفسها، بما في ذلك الحق في التعليم والعمل والمشاركة في المجال العام

¹⁹⁴ Yusuf Qaradhwani, *Fiqh Wanita* (Jakarta: Penerbit Jabal, n.d.),

¹⁹⁵ Musda Mulia, *Indahnya Islam: Menyuarakan Kesetaraan & Keadilan Gender*, Cetakan ke-1 (Yogyakarta: SM & Naufan Pustaka bekerjasama dengan Megawati Institute, 2014), 28

¹⁹⁶ Marwan Saridjo, *Cak Nur: di antara sarung dan dasi & Musdah Mulia tetap berjilbab*, Cet. 1 (Jakarta: Yayasan Ngali Aksara [bekerjasama dengan] Penamadani, 2005), 13

¹⁹⁷ Mulia, *Indahnya Islam*, 28

دون أن تفقد دورها داخل الأسرة. وترى أن النموذج المثالي للعلاقة الأسرية ينبغي أن يُبنى على أسس المحبة والمساواة والاحترام المتبادل والتواصل المنفتح والتعاون من أجل تحقيق أسرة متناغمة. وبذلك، يحق للمرأة أن تشارك في المجال العام، وفي الوقت نفسه تُقدّر في دورها في المجال الخاص.^{١٩٨} تؤكد موليا أن الإسلام، من الناحية المعيارية، ينظر إلى المرأة على أنها مساوية للرجل بوصفها عبدة لله وخليفة في الأرض، لها نفس الحقوق والواجبات في طلب العلم، وتطوير الذات، وأداء المهمة الإنسانية، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبناءً على هذا الأساس، ترى موسدح أنه يجب منح المرأة الفرصة الكاملة لتنمية قدراتها ومساهماتها، بما في ذلك في المجال العام كقائدة في مختلف الميادين، بل وحتى في الشؤون الدينية. ومع ذلك، فإن الواقع الاجتماعي كثيراً ما يعيق فرص المرأة في القيادة والمشاركة العامة، بسبب التفسيرات الدينية المنحازة جنسانياً، المدعومة بثقافة أبوية. وغالباً ما تضع الرؤية التقليدية للمرأة في المجال المنزلي فقط، بحجة "الفطرة"، بينما يحتكر الرجال المجال العام. ونتيجة لذلك، فإن النساء اللواتي يتولين مناصب قيادية غالباً ما يكنّ في الأجنحة النسائية للمنظمات، والتي تظل خاضعة للبنية التنظيمية الرئيسية التي يقودها الرجال. كما تلفت موسدح الانتباه إلى أن المنظمات النسائية الإسلامية في إندونيسيا تركز في الغالب على برامج عملية ذات طابع خيري، مثل الدعوة والتعليم الأساسي أو الأنشطة الاجتماعية، دون التطرق إلى القضايا الاستراتيجية مثل التوعية، التمكين السياسي، أو تغيير الوضع الاجتماعي للمرأة. وتعتبر أن هذا الواقع يدل على ضعف الحركة النسوية الإسلامية في معالجة قضايا النوع الاجتماعي بشكل جوهري. ولهذا، تدعو موسدح إلى ضرورة إعادة تفسير النصوص الدينية بشكل أكثر حساسية تجاه قضايا النوع الاجتماعي.^{١٩٩}

وترى موسدح أن تعاليم الإسلام السامية ينبغي أن تكون الأساس في تفسير النصوص الدينية، وذلك من خلال التركيز على المصلحة والسعادة والرفاه الإنساني. ومن منظورها، فإن للمرأة دوراً مساوياً للرجل في جميع المجالات، بما في ذلك المجال العام، ولذلك يجب دعمها لتمكينها من تطوير قدراتها من أجل تحقيق التحول الاجتماعي. ترى موسدح موليا أن تعزيز دور المرأة في المجال العام، بما في ذلك في سوق العمل، يتطلب وعياً بالواقع القائم على التمييز الهيكلي الذي لا يزال يعيق النساء

¹⁹⁸ Mulia, Musdah, "Pedagogi Feminisme Dalam Perspektif Islam," *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2017): 21–25.

¹⁹⁹ المرجع السابق

في إندونيسيا، سواء في مجالات التعليم أو الاقتصاد أو السياسة. وترى أن هذه العوائق تنبع في الغالب من الثقافة الأبوية والتفسيرات الدينية المنحازة جندرياً، والتي تحصر المرأة في المجال المنزلي وتحدّ من وصولها إلى الموارد الإنتاجية. وتؤكد موسدح أن الأعمال المنزلية ليست قدرًا ملازمًا للمرأة وحدها، بل هي مسؤولية مشتركة بين الرجل والمرأة. ومن ثم، تدعو إلى إعادة بناء الثقافة والتفسير الديني بشكل أكثر عدلاً من الناحية الجندرية، وكذلك إلى سنّ سياسات تفضيلية تمكّن النساء من المشاركة الفعلية والمتساوية مع الرجال في المجال العام، من أجل إقامة مجتمع عادل وديمقراطي.

من جهة أخرى، يرى حسين محمد أن هناك فجوة واضحة بين القيم المثالية للتعاليم الدينية والواقع الاجتماعي الذي نعيشه يوميًا. وتتفاقم هذه الفجوة نتيجةً لسوء فهم بعض العلوم الدينية، مثل علم الكلام، الذي غالبًا ما يُعتبر علمًا مطلقًا لا يجوز انتقاده. في حين أن علم الكلام هو نتاج فكري لعلماء المسلمين في الماضي جاء استجابةً للواقع والسياق التاريخي الذي عاشوه، مما يستوجب إعادة النظر فيه وتطويره بما يتلاءم مع تطورات العصر. كما يلفت حسين إلى أن الثقافة الأبوية السائدة في المجتمع تضع الرجال في موضع الهيمنة والسلطة، بينما تُخضع النساء للتبعية والتهميش. والأسوأ من ذلك، أن البعض يخطئ في تصور أن السعي لتحقيق المساواة الجندرية يعني بالضرورة استبدال النظام الأبوي بنظام أمومي، وكأن المرأة تهدف إلى الاستحواذ الكامل على السلطة.^{٢٠٠} إن نمط التفكير الذي يضع المرأة في موقع التبعية والمرتبة الدنيا ترفضه الحركات النسوية، بما في ذلك حسين محمد. ويرى أن جوهر الحركة النسوية يتمثل في تحقيق المساواة والعدالة والكرامة الإنسانية بين المرأة والرجل. فالأدوار التقليدية التي تحصر المرأة في المجال المنزلي، وتقصر المجال العام على الرجل، ليست سوى بناء اجتماعي، وليست تشريعًا إلهيًا، وبالتالي فهي قابلة للتغيير بحسب السياق والزمان. ويستند هذا الموقف إلى قول الله تعالى في سورة الأنبياء: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}، الذي يؤكد أن مهمة الرسول ﷺ هي نشر الرحمة، وإقامة العدل، وتكريم القيم الإنسانية العالمية دون تمييز، بما في ذلك في مسألة السعي وراء الرزق. كما أشار حسين محمد إلى آراء الفقهاء الكلاسيكيين مثل القاضي أبي طيب والعبدي، الذين يرون أن المرأة مساوية للرجل في جميع الأمور، باستثناء الإيمان والتقوى.^{٢٠١}

²⁰⁰ Muhammad and Kodir, *Fiqh perempuan*., 6

^{٢٠١} المرجع السابق ص ١٨

وفقًا لحسين محمد، يجب فهم الآية ٣٤ من سورة النساء فهما سياقياً، لأنها نزلت في زمن كانت فيه النساء يعتمدن اعتماداً كبيراً على الرجال من حيث الاقتصاد والأمن، مما جعل قيادة الرجل في الأسرة في ذلك الوقت منسجمة مع مبدأ المصلحة. يقسم حسين دراسة التمييز القائم على النوع الاجتماعي إلى ثلاثة مجالات: تفعيل فقه العبادات، وتفسير فقه النكاح سياقياً، والدفاع من خلال فقه المعاملات والسياسة الشرعية. في الفقه، توجد رؤيتان رئيسيتان حول أساس وجوب النفقة: يرى فقهاء الحنفية أن النفقة هي مقابل "حبس" الزوجة لصالح الزوج، مما يجعل الطاعة واجبة عليها، بينما يرى جمهور الفقهاء أن النفقة واجبة بمجرد قيام عقد الزواج، حتى ولو كانت الزوجة في عدّة الطلاق الرجعي. وقد حدد الفقهاء شروط وجوب النفقة: أولاً، أن تكون الزوجة مهيأة لتلبية الحاجات الجنسية للزوج، وثانياً أن تكون بالغة وقابلة للجماع، وثالثاً أن يكون الزواج شرعياً. يُظهر هذا التصور هيمنة الزوج في ما يتعلق بالوصول الجنسي، في حين تهيمن الزوجة في الحق في النفقة. ومع ذلك، فإن المرأة التي تعمل خارج المنزل من دون إذن زوجها قد تسقط عنها النفقة، بينما إذا أذن لها، فعلى الزوج تقبل إمكانية فقدان حقه في الوصل الجنسي. إن هذا التقسيم يؤدي إلى تبعية اقتصادية للمرأة تجاه الرجل، مما يحد من إمكاناتها في تحقيق ذاتها ويقتصر دورها في المجال المنزلي فقط. يؤكد حسين محمد أن الذكاء والقدرة على التفكير والمعرفة ليست صفات حصرية بجنس معين، بل هي قدرات نسبية يمكن صقلها لدى كل من الرجل والمرأة. فما يستطيع الرجل فعله، يمكن أن تقوم به المرأة كذلك. وبالتالي، فإن مسؤولية الكسب ليست حكراً على الرجال فقط، بل يمكن أن تتحملها النساء أيضاً، كما نرى اليوم العديد من النساء يعملن في القرى وخارج البلاد لإعالة أسرهن. وقد شدد القرآن الكريم على أهمية العمل باعتباره وسيلة لتحقيق وجود الإنسان (سورة فصلت: ٤٦)، وأوجب على المسلمين السعي من أجل الصلاح (سورة الكهف: ١١٠)، من دون تمييز بين الجنسين، كما ورد في مواضع أخرى (سورة الملك: ١٥، سورة الجمعة: ١٠، سورة الشعراء: ١٨٣، سورة النساء: ٣٢). فللمرأة كرامة إنسانية كاملة، ولها الحق في العمل لتلبية احتياجاتها واحتياجات أسرتها، بل ولها أن تتصدق من دخلها.^{٢٠٢}

²⁰² Husein Muhammad, *Ijtihad Kyai Husein: upaya membangun keadilan gender*, Cet. 1 (Jakarta: Rahima, 2011), 59-61

يسلّط حسين محمد، من خلال منهجه السياقي-الجوهري القائم على الفقه والقرآن الكريم، الضوء على فجوة العلاقات الجندرية الناتجة عن بناء أيديولوجي وثقافي وتفسيرات دينية متأثرة بالتحيز الذكوري. ويرى أن القرآن يجب أن يُفهم فهماً اجتماعياً من أجل تحقيق قيم العدالة الجندرية، لأن المبادئ الكونية في الإسلام تقوم في أصلها على المساواة، والحرية، واحترام كرامة الإنسان. ويعتبر حسين أن العمل، سواء للرجل أو المرأة، هو تعبير عن الوجود وأمانة إلهية، على أساس أن مرتبتهما متساوية أمام الله. وتنبع دفاعاته عن حقوق المرأة من وعيه بالظلم البنيوي، بما في ذلك ما يُمارَس في بعض المؤسسات الدينية كدور المعهد، التي تُكرّس هيمنة الذكور وكأنها جزء من التعاليم الدينية. وبالنسبة له، فإن رسالة القرآن الثورية تتمثل في تحرير الإنسان من جميع أشكال التمييز، وبناء نظام اجتماعي عادل يضمن تحقق الانسجام في المجالين الخاص والعام.

ترى **عليمة القبطية** أن للمرأة الحق نفسه الذي يتمتع به الرجل في المشاركة في المجال العام والمساهمة في معالجة قضايا الأمة. وترى أن التيارات الإسلامية المعتدلة والتقدمية تدعم انخراط النساء في مختلف المجالات، انسجاماً مع مبادئ النسوية التي تؤكد على أهمية الوصول والمشاركة والتحكم والاستفادة من التنمية لصالح النساء. وتؤكد عليمه أن الإسلام لا يقيّد الدور العام للمرأة، بل إن التاريخ الإندونيسي يشهد على وجود العديد من العالمات والقائدات اللائي قدّمن نماذج رائدة، مثل السلطانة تاج العالم صفية الدين شاه في آتشيه، وراتو سِنوهون في باليمبانغ، وراتو عائشة وي تِنري أولّي في جنوب سولاويزي، والملكة عائشة بنت راجا سليمان في رياو. هؤلاء النسوة أثبتن قدرة النساء على القيادة والمساهمة المجتمعية الفاعلة. وتشير عليمه إلى أن النظرة التي تقيّد المرأة داخل المجال المنزلي ما هي إلا نتيجة لتصادف الفكر المحافظ الذي يغفل عن التاريخ ويتعد عن القيم الأساسية للإسلام في تحقيق المساواة والعدالة. ومن وجهة نظرها، فإن حقوق النساء في الحياة العامة، ولا سيما في مجالات التعليم والسياسة والقيادة، يجب أن تُصان وتُعزّز. وقد انعكس ذلك في تنامي مشاركة النساء في البرلمان، وتوليهن مناصب قيادية استراتيجية مثل رئاسة الجامعات والعمل في سلك القضاء خلال السنوات الأخيرة.²⁰³ يسجّل القرآن الكريم نموذجاً لقيادة المرأة من خلال شخصية **بليقيس ملكة سبأ**، التي عُرفت بذكائها وحكمتها وتديّنها، واتباعها نهجاً ديمقراطياً في اتخاذ القرار. كما تُبرز كتب السيرة

²⁰³ alimatul qibtiyah, "ARAH GERAKAN FEMINIS MUSLIM DI INDONESIA."

والتاريخ الإسلامي الدور النشط للنساء في مختلف المجالات، مثل خديجة بنت خويلد التي كانت سيدة أعمال ناجحة وأسهمت بدعم دعوة النبي ﷺ، وعائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عمر اللتين كان لهما حضور بارز في المجالين السياسي والعلمي، لا سيما في المساهمة في جمع المصحف الشريف. تتوافق هذه الفكرة مع مبدأ "الإسلام التقدمي" الذي تتبناه حركة المحمدية وعائشة، والذي ينص على أن الرجل والمرأة شريكان متساويان في أداء الأدوار المنزلية والعامة على حد سواء. وقد أكدت آيات القرآن الكريم مثل سورة الأحزاب [٣٣]: ٣٥-٣٦ وسورة النساء [٤]: ١٩٥ أن الله سبحانه وتعالى يجازي الناس بناءً على أعمالهم، لا على أساس نوعهم البيولوجي. ومن ثم، لا ينبغي تحميل المرأة وحدها مسؤوليات الرعاية المنزلية والتنشئة، تمامًا كما أن المسؤوليات العامة والإنتاجية ليست حكرًا على الرجال فقط. وعندما تتحمل المرأة أدوارًا بيولوجية مثل الحمل أو الرضاعة، فمن الضروري التعامل بحكمة مع توزيع الأدوار من خلال التفاوض العادل، لتفادي الوقوع في مظاهر التمييز أو الظلم داخل الأسرة أو المجتمع.

تطوّرت حركة المساواة بين الجنسين في إندونيسيا بالتزامن مع تأسيس منظمات نسائية، سواء ذات طابع ديني أو علماني، والتي كانت في بداياتها مجرد أجنحة داعمة للمنظمات الرجالية. ومع مرور الوقت، بدأت النساء في إظهار قدر أكبر من الاستقلالية والقدرة على القيادة، رغم استمرار وجود العوائق البنيوية والثقافة الأبوية. وقد كانت المنظمات النسائية ذات التوجه العلماني أكثر سرعة في تحقيق درجة من الاستقلالية مقارنةً بتلك المبنية على أساس ديني. كما تغيّرت أولويات الحركة، إذ انتقلت من التركيز على التعليم وقانون الزواج في الحقبة الاستعمارية، إلى نقد الثقافة الأبوية منذ ثمانينيات القرن العشرين. وتأثرت هذه الحركة أيضاً بأيديولوجيا الجندر التي تبنتها الحكومات المتعاقبة، فضلاً عن حركات التجديد الإسلامي، والمدّ الإحيائي، والشبكات النسائية الدولية التي أسهمت في تعزيز نضال المرأة في الفضاء العام.^{٢٠٤}

²⁰⁴ Alimatul Qibtiyah, "INDONESIAN MUSLIM WOMEN AND THE GENDER EQUALITY MOVEMENT," *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 3, no. 1 (June 1, 2009): 168, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2009.3.1.168-196>.

موليا وحسين محمد وعليمة القبطية يمكننا استكشاف كيف يفكرن في المرأة التي لا تتمتع فقط بالقدرة على إدارة الشؤون الدينية، بل تشارك أيضًا بفاعلية في المجال الاجتماعي والسياسي.

يتفق الثلاثة - حسين محمد، عليمة القبطية، وستي موسدح موليا - على أن الإسلام لا يمنع النساء من تولي القيادة في المجال العام. ويرفضون التفسيرات التقليدية التي تُعلم الرجال تفوق النساء فطريًا ودينيًا، والتي تستند عادةً إلى سورة النساء [٤]، الآية ٣٤ {الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالَّذِينَ نَفَقُوا فَلَهُمْ مَتَاعٌ مِمَّا فَضَّلَ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}، المتعلقة بالقوامة، وحديث أبي بكر رضي الله عنه: "لا يحل لقوم أن يولون أمرهم للنساء" (صحيح البخاري، رقم ٧٠٩٩). ويرى هؤلاء أن هذه الآيات والأحاديث سياقية، وليست حججًا معيارية عامة تُنكر قدرة المرأة على القيادة.

أكد حسين أن آية القوامة تعكس البنية الاجتماعية الأبوية للمجتمع العربي آنذاك، وليست حكمًا ثابتًا عبر العصور. واقترح منهجًا قائمًا على مقاصد الشريعة وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، مؤكدًا على أهمية قراءة الشريعة قراءة ديناميكية وفقًا للواقع الاجتماعي. وتذكر التفاسير المتقدمين مثل الرازي والزنجشيري والذهبي والقرطبي أن الرجال أرقى من حيث العقل (العقل) والشجاعة والحزم والقدرة على القيادة، لذا فإن دور المرأة يقتصر على المجال المنزلي. ونتيجة لذلك، يرفض العديد من العلماء تولي المرأة منصب القاضي، ناهيك عن رئاسة الدولة.^{٢٠٥} وهذا الرأي يتفق مع موسدح التي تنقل عن شغل علي إنجنير أن سورة النساء [٤] الآية ٣٤ نزلت في سياق الرد على العنف الأسري، وليس كحجة حول قدرة المرأة على القيادة.^{٢٠٦} وتسلط الضوء أيضًا على أن التفسيرات الكلاسيكية التي تضع الرجل "قائدًا مطلقًا" تستند إلى تبعية المرأة الاقتصادية في الماضي أكثر من استنادها إلى الحجج العقدي.

وفي جانب أخرى، ترى عليمة أن مبدأ العلاقة في الإسلام يقوم على المساواة والتوازن. وتؤكد أن الرجال والنساء على حد سواء هم عباد الله وخلفاؤه في الأرض، استنادًا إلى قوله تعالى:

²⁰⁵ Muhammad, *Fiqh perempuan*.

²⁰⁶ Mulia, *Muslimah sejati*., p. 115

﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠]. كما تشير إلى أن آيات مثل قوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣]، تؤكد أن الكرامة مرتبطة بالتقوى لا بالنوع. وتشير عليمه أيضًا إلى شخصية الملكة بلقيس في سورة النمل [٢٧]، التي صوّرها القرآن كقائدة حكيمة، ومتدينة، وديمقراطية، مما يدل على أن القرآن لا ينفي إمكان تولي المرأة القيادة.^{٢٠٧} كما ترفض هؤلاء الشخصيات الثلاث كذلك تفسير القِوامة على أنها هيمنة الذكور. وتؤكد موسدح أن هذا الفهم هو نتيجة لثقافة تفسيرية متأثرة بالتحيز الجندري، مشيرة إلى أن بعض المفسرين المعاصرين مثل محمد عبده ووهبة الزحيلي فسّروا القِوامة على أنها رعاية وحماية، لا تسلط وهيمنة .

علاوةً على ذلك، كثيرًا ما يُستدلّ بحديث النبي ﷺ: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" (رواه البخاري) لرفض قيادة المرأة. غير أن كثيرًا من العلماء يؤكدون أن هذا الحديث ذو طابع سياقي وتاريخي، جاء ردًا على الوضع السياسي في بلاد فارس آنذاك، لا كتحرٍم عامّ. ومع أن الدكتور عبد القادر أبو فارس فسّر الحديث تفسيرًا حرفيًا مشددًا على عموم اللفظ واستدلّ بالقاعدة: "العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، إلا أن هذا المنهج يُعدّ متغافلًا عن الواقع الاجتماعي المتغيّر، كما يُذكر بقاعدتين أصوليتين: "الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا" و"لا يُنكّر تغَيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأحوال". وفي المقابل، يُقدّم الشيخ حسين محمد قراءةً مقاصدية وسياقية، مؤكدًا أن جودة القيادة لا تتوقف على جنس القائد، بل على كفاءته والمصلحة التي تتحقق من خلال قيادته، كما ثبت في التاريخ من خلال شخصيات نسائية بارزة كملكة سبأ وقائدات معاصرات. وفي الشأن السياسي، يرى ابن القيم أن المصلحة العامة هي المعيار الأساس، وليس مجرد المطابقة الحرفية لنصوص الوحي. ومن هنا، فإن مبدأ المصلحة يُعدّ أساسًا مهمًا في صحة السياسات، بما فيها الإجماع، الذي لا يُعتدّ به إلا إذا كان محققًا للخير العام. وبناءً على هذا التصوّر، يؤكد الشيخ حسين أنه لا يوجد مانع شرعي من تولّي المرأة القيادة ما دامت تهدف إلى تحقيق العدالة والمصلحة، بما يتماشى مع مقاصد الشريعة.^{٢٠٨}

²⁰⁷ Alimatul Qibtiyah, "Nilai-Nilai Islam tentang Relasi Laki-laki dan Perempuan," *Suara 'Aisyiyah: Majalah Perempuan Berkemajuan*, no. 6 (Juni 2017).

²⁰⁸ Muhammad, *Fiqh perempuan*, p. 288-293

على المستوى العملي، تُشير عليمه إلى أن منظمات مثل المحمدية قد أتاحت للنساء مجالاً قيادياً، بما في ذلك مناصب استراتيجية كرئاسة القيادة المركزية. وهذا دليل على أن الإسلام التقدمي لا يسمح فحسب، بل يدعم أيضاً تولي النساء مناصب قيادية عامة. كما تُقسّم عليمه آراء المسلمين إلى ثلاث فئات: النصّية المحافظة الذين يرفضون تماماً قيادة المرأة على الرجل، والمعتدلون الذين يسمحون بالقيادة العامة إلا في العبادة كإمامة الصلاة، والتقدميون الذين يقبلون تماماً حق المرأة في القيادة، بما في ذلك في السياقات الدينية. وتدرج موسدح حسين ضمن هذا الطيف التقدمي، بنهج يُركز على العدالة، ووضع النصوص في سياقها الصحيح، والاعتراف بقدرة المرأة على القيادة.^{٢٠٩} وبالتالي، تشترك هذه الشخصيات الثلاث في الرأي القائل بأن منع المرأة من تولي القيادة بسبب الجنس فقط هو شكل من أشكال الظلم الذي يتعارض مع روح التعاليم الإسلامية. وهم يشجعون على إعادة قراءة النصوص الدينية بنهج تأويلي عادل بين الجنسين، حتى تظل الشريعة الإسلامية ملائمة وتعكس مبادئ العدالة والمصلحة في مجتمع متغير.

٢,٣,٣. تمثلات حقوق المرأة في الورثة في فكر النسويات المسلمات

الاندونيسيات

الورثة مشتقة من "ورث" وتدلّ على انتقال ما يملكه الميت إلى الحي، سواء أكان مალأ أم شرفاً أم مكانةً روحية. ويشير ابن منظور في لسان العرب إلى أنّ مفهوم الورثة لا يقتصر على الجوانب المادية، بل يشمل المعاني الرمزية والمعنوية أيضاً، كما في وصف الله تعالى بـ"الوارث" لكونه الباقي بعد فناء الخلق^{٢١٠}. وتُستخدم ألفاظ مثل "ميراث" و"إرث" و"تراث" للتعبير عن أبعاد مختلفة من هذا المفهوم، مما يجعل فهم دلالة الورثة أساساً مهماً عند دراسة قضايا الموارث من منظور فقهي واجتماعي، وخاصة فيما يتعلق بحقوق المرأة والعدالة في توزيع التركة.

من الآيات التي تُسلط عليها الأضواء في نقاشات النسويات المسلمات حول عدم المساواة بين الجنسين في الميراث الآية ١١ من سورة النساء: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ...".

²⁰⁹ Alimatul Qibtiyah, "Nilai-Nilai Islam tentang Relasi Laki-laki dan Perempuan," *Suara Aisyiyah: Majalah Perempuan Berkemajuan*, no. 6 (Juni 2017).

^{٢١٠} ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٢٠١، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

غالبًا ما تُفهم هذه الآية حرفياً على أنها حكمٌ دائمٌ بأن للرجال دائماً حقاً في الميراث ضعف نصيب النساء. بالنسبة للبعض، يُعتبر هذا الحكم نهائياً ومطلقاً دون مراعاة السياق الاجتماعي والثقافي الذي نزلت فيه الآية. في الواقع، تغير الهيكل الاجتماعي والأدوار الاقتصادية للرجال والنساء بشكل كبير، بما في ذلك في إندونيسيا. وفي هذا السياق، تسعى النسويات المسلمات في إندونيسيا إلى إعادة قراءة هذه الآية. فشخصيات مثل موسدح موليا، وعليمة القبطية، وحسين محمد يحاولون إعادة النظر في آيات الميراث من خلال منهج أكثر شمولاً وعدلاً من حيث النوع الاجتماعي. فهم لا يرفضون النصوص القرآنية، بل يقترحون أن تُفهم تلك الآيات في إطار المبادئ الأساسية للإسلام، مثل العدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية. ومن خلال اتباع منهج تاريخي-سوسيولوجي، يقومون بطرح تساؤلات حول الفرضيات الذكورية المتجذرة في التفسير التقليدي، ويفتحون المجال أمام تفسيرات جديدة تتماشى مع واقع المرأة المعاصرة. ورغم اختلاف خلفيات الشخصيات النسوية الثلاث التي تُركّز عليها دراستي، إلا أن لديهنّ قاسماً مشتركاً يتمثل في اعتبار العدالة المبدأ الأساسي الذي يجب أن يُبنى عليه فهم وتفسير آيات الميراث في الإسلام. ومع ذلك، فإنّ مناهجهنّ واهتماماتهنّ تُظهر فروقاً دقيقة مختلفة.

قامت موسدح بنقد الافتراضات المختلفة التي تقف وراء أحكام تقسيم الميراث بين الرجال والنساء، وأعادت تفسير آيات الميراث ووضعها في سياقها الاجتماعي في إندونيسيا. وفي سياق هذا النقد ترى موسدح أن تقسيم الميراث بين الرجال والنساء على مر الزمن يعتبر متحيزاً جنسياً.²¹¹ ترى موسدح أن نظام توزيع الميراث في الإسلام، ولا سيما قاعدة التفضيل بنسبة ٢:١ بين الذكر والأنثى، هو نتاج اجتماعي لمجتمع العرب في القرن السابع، ولم يعد مناسباً لتطبيقه بشكل مطلق في العصر الحاضر.²¹² موسدح تريد أن تساوي بين درجة الرجال والنساء، وترى أن الإسلام هو دين التوحيد الذي هو جوهر الدين الإسلامي، يعلم عبادة الله ويرشد الناس إلى أحسن السلوك في حياتهم اليومية. يعمل التوحيد كدليل رئيسي في توجيه وإرشاد الناس، سواء في علاقتهم مع الله (حبل من الله) أو في علاقتهم مع الناس (حبل من الناس). تستند إلى حديث رسول الله ﷺ: (سُرُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعُطْيَةِ،

²¹¹ Zainal Abidin, (2018) Perspektif pemikiran Siti Musdah Mulia tentang keadilan gender dalam kewarisan (Studi kasus di desa tumpuk kecamatan Sawoo kabupaten Ponorogo). Undergraduate (S1) thesis, IAIN Ponorogo., p. 1-69

²¹² Mulia, *Ensiklopedia Muslimah reformis.*, p. 29

فلو كنتُ مُفضلاً أَحَدًا لَفَضَّلْتُ النِّسَاءَ) ترى أن هذا الحديث يؤكد على المعاملة المتساوية للأولاد. وإن كان يتعين منح تفضيل لطفل ما، فيُوصى بأن يمنح للبنات، لأنها عادة ما توضع في موقف ضعيف.²¹³ ويرفض موسدح التفسير الحرفي للآية الكريمة "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ" ويؤكد أن تقسيم الميراث أمر سياقي وديناميكي ويجب أن يتكيف مع العصر والواقع الاجتماعي - خاصة وأن المرأة الآن تساهم اقتصادياً أيضاً وهي التي ترعى والديها في كثير من الأحيان.²¹⁴ والمبادئ الإسلامية مثل العدل والمساواة والمصلحة ورفض كل المفسدات هي أساس اقتراح تقسيم الميراث بنسبة ١:١، وهذا مبني على مبادئ الإسلام وهي مبادئ العدل والمساواة المذكورة في آية المائدة الآية ٨ وآية الحجور الآية ١٣. ²¹⁵ كما أن نقدها يوجّه أيضاً إلى التفاوت في تطبيق نظام الميراث في إندونيسيا، حيث يتم غالباً تجاهل دور النساء في رعاية الوالدين بحجة مسؤولية النفقة على الذكور، وهو ما تراه لم يعد مناسباً في الوقت الحاضر.²¹⁶

وقد أعربت عليمه القبطية عن رأي مماثل، حيث توصلت في بحثها إلى أن غالبية المستجيبين يؤيدون المنهج التقدمي، وهو تقسيم الميراث على أساس الحاجة والمساواة بين الجنسين، وليس مجرد الجنس. وأفاد بعض المستجيبين أن أحكام النسبة اثنين إلى واحد لم تعد ذات صلة لأن النساء الآن ينفقن على أسرهن أيضاً. ومن المثير للاهتمام أن عدداً أكبر من الرجال مقارنة بالنساء في استطلاعها أيدوا المنهج التقدمي، مما يُظهر وعياً جديداً بدور المرأة في اقتصاد الأسرة.²¹⁷ في تصنيفها، قسمت عليمه مناهج المجتمع تجاه الميراث إلى ثلاثة: النصية المحافظة (الذي يحافظ على التقسيم ٢:١ بشكل مطلق)، والمعتدلة (الذي يفتح مجالاً للتعويض)، والتقدمية السياقية (الذي يدفع نحو المساواة في التقسيم بناءً على تغيرات العصر). وهي نفسها تميل إلى تأييد المنهج السياقي مع الاستمرار في مراعاة مقاصد

²¹³ Musda Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Cet. 1, Khazanah Ilmu-Islam (Bandung: Mizan : Didistribusikan oleh Mizan Media Utama, 2005). P, 293-294

²¹⁴ Siti Musdah Mulia, "Perempuan untuk Pencerahan dan Kesetaraan dalam Perkawinan dan Keluarga," *Jurnal Perempuan*, no. 73 (2012): Yayasan Jurnal Perempuan, p. 132-137

²¹⁵ Hijra Jayanti Amiroh, *Pembagian Warisan dalam Perspektif Siti Musdah Mulia (Studi Kasus Desa Karangjomo, Kabupaten Pekalongan)* (Undergraduate thesis, UIN KH Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2022)

²¹⁶ Sari, Lusi Ochaviana, "Pembagian Waris Anak Perempuan (Studi Komparatif M. Quraish Shihab dan Siti Musdah Mulia)" (Skripsi S1, IAIN Ponorogo, 2021); Muhib Hidayatullah, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pendekatan Gender dalam Pembagian Warisan (Studi Atas Pemikiran Siti Musdah Mulia)" (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2012).

²¹⁷ Qibtiyah, *Feminisme Muslim di Indonesia*, p. 160-166

الشريعة، خاصة مبدأ العدالة. بينما قدّم حسين مقارنة نقدية للفهم الكلاسيكي لمسألة الميراث. فهو يرفض الرأي القائل بأن حكم الميراث بنسبة ٢:١ هو قطعي على وجه الإطلاق. ويرى أن هذا النصّ جاء في سياق بُنية اجتماعية سادت في المجتمع العربي القديم، حيث كانت المسؤولية الكاملة للنفقة تقع على عاتق الرجل. إلا أنه عندما تتغير البنية الاجتماعية، وتصبح المرأة أيضاً عاملة ومساهمة في الإنفاق على الأسرة، بل وتشارك في بناء البيت، فإن توزيع الميراث من دون مراعاة لهذه الوقائع يصبح غير عادل. وأكد حسين على أن العدالة مبدأً ديناميكياً وسياقياً. كما نقل عن فخر الدين الرازي ما يؤيد أنه لا يوجد نص ديني ينتج معنى واحداً دون تأويل، لذا فإن إعادة قراءة آية الميراث أمر مشروع وضروري.²¹⁸ هناك أرضية مشتركة بين الثلاثة في أن العدل هو الأساس وأن الأحكام العددية في النص ليست الهدف النهائي. يرفض كل من موسدح وحسين كلاهما التقسيم ٢:١ كنظام نهائي يسري على جميع الأزمنة. من ناحية أخرى، لا يرفض عليمه صراحةً هذا الحكم، لكنه يترك مجالاً واسعاً لإعادة التفسير بناءً على الاحتياجات والوقائع المعاصرة.

ويتفق الثلاثة على أن المرأة اليوم لها مساهمة اقتصادية كبيرة، لذا فإن التقسيم العادل للميراث يجب أن يأخذ هذا الدور بعين الاعتبار. ومع ذلك، هناك أيضاً اختلافات في التركيز. فموسدح أكثر صراحة في ربط قضايا الميراث بحقوق الإنسان والصكوك القانونية الدولية. كما أنها تميل إلى الجمع بين التعاليم الإسلامية التقدمية وروح الحركة النسوية العالمية. بينما تفضل عليمه، رغم تأييدها أيضاً للمساواة، نهجاً اجتماعياً وقائماً على البيانات، وتراعي ديناميكيات التعليم والمؤسسات الإسلامية في تشكيل مواقف الناس. من ناحية أخرى، يعطي حسين الأولوية لمقاربات التفسير والمقاصد، ويظهر نقداً عميقاً للمنطق الفقهي الكلاسيكي الذي يفصل بين العدالة الفقهية العرفانية والعدالة الاجتماعية الدنيوية. يشدد الثلاثة على أن أحكام الميراث في الإسلام ينبغي أن يُعاد قراءتها بروح العدالة والمساواة، لا باعتبارها أرقاماً جامدةً منفصلةً عن الواقع الاجتماعي. وفي السياق الإندونيسي، تعكس مقارباتهم ديناميكية الفكر الإسلامي الذي لا يزخر فقط بالمضامين المعيارية، بل يتميز أيضاً بالطابع السياقي والأخلاقي، وبالأستجابة الفاعلة لتحولات العصر.

²¹⁸ Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, p. 159-164

الفصل الثالث: تحليل نقدي لخطاب النسوية الإسلامية الإندونيسية في ضوء

النسوية المفككة للاستعمار

قبل الخوض في تفاصيل كيفية تفكير النسويات المسلمات في إندونيسيا فيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين، من المهم جداً أن نفهم أولاً ما هي "النسوية". كيف يمكن لهذا المصطلح أن يُفهم ويُقبل في الإسلام؟ وهل هو مصطلح عالمي أو خاص بالغرب؟ وفيما يتعلق بمصطلح "النسوية"، من الأفضل أن نُلقي نظرة على كيفية نشوء هذا المفهوم حتى أصبح فكراً ممتداً إلى مختلف جوانب الحياة، بل وتطور ليُعتمد كمنهج مقبول في العديد من المؤسسات التعليمية، بل أصبح أداة أو منظوراً يُستخدم لفهم كيفية تطبيق القوانين في الحياة الاجتماعية، وحتى في المجال الديني.

١. تحليل نقدي للخطاب النسوي الإسلامي الإندونيسي ومناهجه

الفكرية

١,١. مصطلح النسوية عند النسويات المسلمة الإندونيسية

مصطلح "النسوية" مشتق من الكلمة اللاتينية *femina* التي تعني "المرأة"، ووفقاً لبعض الآراء الاشتقاقية، فإن أصله يعود إلى تركيب من كلمتي *fides* (الإيمان) و *minus* (الأقل)، أي "ضعف الإيمان". وفي كتاب *Witches Hammer* الذي نقل عنه كل من روث أ. تاكر ووالتر ليفيلد، ورد أن المرأة كانت تُعتبر كائنًا أضعف إيمانًا من الرجل. وبصرف النظر عن صحة هذا الأصل اللغوي، فإن التاريخ الغربي يُظهر بوضوح أن النساء غالبًا ما وُضعن في موقع أدنى، سواء من الناحية الروحية أو الاجتماعية، وهو ما نتج عنه علاقات غير متكافئة أدت إلى ممارسات محاكم التفتيش وأشكال من العنف الجنسي ضد المرأة. وفي المقابل، فإن مصطلح "الذكورة" لا يدل على معنى روحي أسمى، بل يشير إلى القوة الجسدية أو الجنسية. وبناءً عليه، فإن ظهور النسوية ونظرية الجندر يمكن فهمه كرد فعل على هذا الخلل التاريخي، مما يعني أنهما بناء اجتماعي خاص بالمجتمعات الغربية ما بعد الحداثة، هدفه تحقيق المساواة. بمعنى آخر، فإن النسوية وُلدت من اعتقادٍ أساسي ورؤية كونية (*worldview*) للمجتمع الغربي، لا تستند بالضرورة إلى مرجعية دينية. بل إن هذا التيار الفكري والاجتماعي انبثق

من منظومة المعتقدات الأساسية (*basic belief*) التي تُكوّن رؤية الغرب للعالم، كما أشار إلى ذلك مفكرون أمثال سيد محمد نقيب العطاس، ألب أرسلان، توماس وول، ونينيان سمارت، الذين يرون أن هذه الرؤية الكونية تُعدّ مصدرًا للحركات الفكرية والاجتماعية. وفي الواقع، فإن الرؤية الغربية الليبرالية للعالم أفرزت النسوية الليبرالية والنسوية الماركسية-الاشتراكية، بينما أنجبت مرحلة ما بعد الحداثة الغربية النسوية ما بعد الحداثيّة، وهكذا دواليك.²¹⁹

أصل النسوية وخطاب الجندر كنتاج للفكر الغربي يمكن تمييزه أيضًا من خلال الأسس الجدلية التي بُني عليها هذا الفكر. ففي الغرب، حدث تحول اجتماعي كبير من المجتمع الزراعي التقليدي إلى المجتمع الصناعي. في بنية المجتمع التقليدي، كان الرجل (الزوج) يؤدي دور الصيّد ويعمل خارج المنزل، بينما كانت المرأة تتولى المهام المنزلية وتقوم بجمع الطعام. لكن مع ظهور العصر الصناعي، طرأ تغيير على نمط توزيع الأدوار هذا، وأصبح غير ملائم لمتطلبات العصر الجديد. تُشير ماري وولستونكرافت في كتابها *A Vindication of the Rights of Woman* إلى أن النظام الرأسمالي في القرن الثامن عشر قد دفع بالمرأة إلى الانخراط في المجال العام والعمل خارج البيت. وكان هذا الانخراط في البداية بدافع الحاجة الاقتصادية، لكنه تطور تدريجيًا ليصبح دافعًا للحصول على الاعتراف الاجتماعي والحقوق السياسية. لذلك، لا يُستغرب أن المرأة الغربية في تلك الفترة واجهت إشكالية الهوية: هل تختار البقاء كربة منزل أم تسعى وراء مسيرة مهنية في الحياة العامة.²²⁰

إنّ عدم التوازن في الأدوار الجندرية داخل المجتمع لا يرجع إلى عوامل بيولوجية أو إلى إرادة إلهية (الخلق الإلهي)، بل هو ناتج عن بناء اجتماعي (Social Construction)، كما بيّن ذلك فريدريك إنجلز. ووفقًا للمفكرتين الماركسيّتين كلارا زيتكن (١٨٥٧-١٩٣٣) وروزا لوكسمبورغ (١٨٧١-١٩١٩)، فإنّ بُنية المجتمع في تلك الفترة تشكّلت أساسًا نتيجة لاختلاف الوضع الاجتماعي بين الرجل والمرأة. ولذلك، فإنّ الماركسية وجّهت نقدًا صريحًا للعلاقة بين الرجل والمرأة، والزواج والزوجة، وللمؤسسة الأسرية عمومًا. ولم يقتصر النقد على المفكرين الماركسيّين والاشتراكيين

²¹⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Kata Pengantar," in *Indahnya Kesenangan Gender dalam Islam*, by Henri Shalahuddin (Jakarta: INSISTS, 2020), xvii

²²⁰ STUART MILL, *ENFRANCHISEMENT OF WOMEN: Reprinted from the "Westminster Review" for July 1851* (S.I.: LEGARE STREET PRESS, 2023).

فحسب؛ إذ إنّ النسويّات الراديكاليات ركّزن على أوجه عدم المساواة في توزيع الحقوق والمسؤوليات الجنسية والإنجابيّة بين الجنسين، في حين ركّز الماركسيّون على الظلم البنيوي في النظام الاجتماعي الذي يُعتبر مجحفًا بحق المرأة. وترى النسويات الراديكاليات أنّ المرأة غالبًا ما تُحتزل إلى مجرد أداة لإشباع رغبات الرجل. ومن هنا، فإنّ بعضهن يدافعن علنًا عن استقلالية المرأة، حتى في تلبية حاجاتها الجنسيّة، دون الحاجة إلى أيّ علاقة مع الرجل. وقد ساهم هذا التصوّر في نشوء ممارسات جنسية منحرفة كالسحاق، والتي انتشرت في المجتمعات الغربية. وفي المقابل، تدافع النسويات الليبراليات صراحةً عن مهنة المرأة كعامل في الجنس، وكذلك كأّم تُسوّق رحمها لأغراض تجارية.²²¹

إنّ مطالب الحركات النسوية والمساواة الجندرية لا تبدو متجانسة، بل تصل أحيانًا إلى التناقض فيما بينها، الأمر الذي يعكس جذور الصراع الأيديولوجي القديم بين الرأسمالية والاشتراكية. فعلى سبيل المثال، تتعرض النسوية الليبرالية، التي تستند إلى القيم الرأسمالية، لانتقادات حادة من قبل النسوية الماركسية التي ترفض النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الليبرالي الرأسمالي، لما ترى فيه من ترسيخ لتبعية المرأة ضمن بنية النظام الأبوي (البطريكي). وتسعى النسوية الماركسية إلى تفكيك هذا النظام الأبوي والهرمية الطبقيّة المصاحبة له. ومع ذلك، يُعتبر هذان الاتجاهان غير كافيين من حيث الجذرية، مما أدّى إلى تحوّل النضال من مجرد الإصلاح إلى ثورة فكرية تهدف إلى جعل النظام الجندري موضوعًا أساسيًا للمقاومة. في أوائل القرن التاسع عشر، لم تكن المرأة الغربية تشعر فقط بأنها تحت سيطرة الرجل اجتماعيًا، بل رأت أن حقوقها الأساسية في الفضاء العام قد سُلبت، مما أدّى إلى بروز حركات مقاومة عزّزت من إيديولوجيا النسوية والمطالب بالمساواة الجندرية. ولم تنشأ هذه الحركات النسوية وخطابات الجندر من الواقع الاجتماعي فحسب، بل كانت أيضًا ردّ فعل نقدي تجاه التعاليم الدينية المسيحية، التي اعتُبرت منحازة ضد المرأة في نصوصها المقدسة. وقد خلصت مفكرات نسويات مثل إليزابيث كادي ستانتون في كتابها *The Women's Bible* إلى أن المسيحية تُشكّل أداة لقمع المرأة. ومع ذلك، فإن محاولات التيار النسوي في الغرب لدمج مفهوم النسوية والمساواة الجندرية في النظم الاجتماعية لم تُفلح تمامًا في القضاء على اختلال العلاقة بين الجنسين، بل إن تطبيق هذه

²²¹ Henri Shalahuddin, *Indahnya Kesenjangan Gender Dalam Islam* (Jakarta Selatan: INSISTS, 2020).

المفاهيم في مجالات الحياة المختلفة، بما في ذلك مؤسسة الأسرة والمجتمع، قد أفرز تحديات جديدة لا تقل تعقيداً عن التحديات السابقة.^{٢٢٢}

لذا يمكن الاستنتاج أنَّ النسوية، وخاصة في نسختها الليبرالية، تستند إلى مبادئ الاستقلال الفردي، وحقوق الإنسان العالمية، والتحرر من المؤسسات السلطوية مثل الدولة والدين. ومن هنا نرى أنَّ النسوية قد وُلدت من سياقٍ تاريخي غربي، ولا سيَّما في أوروبا وأمريكا، كردّ فعل على هيمنة النظام الأبوي في المؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية. فمنذ الموجة الأولى (النضال من أجل حق التصويت)، ثم الثانية (المطالبة بالمساواة القانونية والاجتماعية)، وصولاً إلى الموجة الثالثة (نقد النسوية البيضاء)، كما أوضحنا في الفصل الأول، تحمل النسوية رؤيةً للمساواة تقوم على قيم الليبرالية، مثل الاستقلال الفردي، وحقوق الإنسان العالمية، والتحرر من المؤسسات السلطوية، بما في ذلك الدين.

من المفارقات اللافتة أنَّ مفهوم المساواة الجندرية، لم ينجح في تقديم حلول جذرية لمشكلات المرأة في الغرب. فإذا كانت النسوية ومفهوم المساواة الجندرية قد أصبحا بالفعل من المفاهيم السائدة في المجتمعات الغربية، أفلا ينبغي أن تقلّ حالات العنف ضد النساء في الغرب أو تختفي تمامًا؟ كالدعارة، وانعدام التمثيل العادل للمرأة في الفضاء العام، أو العنف الأسري؟ ولكن الواقع يُظهر أنَّ هذه المشكلات لم تُحلّ بعد. فهل يمكن القول إن مفهوم المساواة الجندرية في الغرب قد أثر بشكل إيجابي وفعّال على مجتمعاته؟ وهل استطاع أن يكون حلًّا جذريًا لمشكلات العلاقة بين الرجل والمرأة هناك؟ وعلى الرغم من ذلك أصبح مفهوم النسوية يُصدَّر إلى بلدان العالم الثالث، بما في ذلك العالم الإسلامي. وتتم عملية الترويج لهذا المفهوم عبر قنوات متعددة، كوسائل الإعلام والمؤسسات الأكاديمية، مما أدى إلى نشوء العديد من مراكز دراسات المرأة في الجامعات. غير أنَّ هذه المراكز - من حيث لا يُدرك - غالبًا ما تتعامل مع المرأة كموضوع للدراسة، وهو نهج طالما انتقدته النسويات أنفسهن بشدة. ومن جهة أخرى، أصبحت مؤشرات التقدم في الدول تُقاس بمستوى تحقيق المساواة الجندرية؛ فمثلاً، اعتمدت الأمم المتحدة "مؤشر التنمية الجندرية (GDI)" كمعيار رسمي، مما دفع دولاً كإندونيسيا إلى السعي لتحقيق نسبة ٣٠٪ من النساء في البرلمان. لكن من المؤسف أنَّ مثل هذه المطالب لا تنبع

²²² Henri Shalahuddin., xliiii

غالبًا من إرادة شعبية حقيقية. والأخطر من ذلك هو بروز فئة من المثقفين المسلمين الذين أصبحوا أبواقًا لأفكار النسوية، إمّا بدافع القناعة الشخصية أو بفعل الدعم المالي، حيث يسعون إلى تبرير الخطاب الجندري من خلال تأويل نصوص القرآن والحديث. بل إن بعضهم تبني مناهج نقدية غربية كانت موجهة في الأصل لتحليل نصوص الإنجيل، وراح يطبقها على النصوص الإسلامية، مدعيًا أن الإسلام نفسه لا يخلو من التحيز الجندري.^{٢٢٣}

لذلك، فإن النظرية التي تعتبر أن المرأة في الإسلام مضطهدة ليست إلا انعكاسًا للفهم النسوي الغربي. وتكمن المشكلة عندما يُفرض هذا المفهوم في سياق الخطاب الإسلاميمما يؤدي إلى حالة من الالتباس وعدم التوافق من جوانب متعددة. وما يزيد الأمر تعقيدًا هو اعتماد هذا المفهوم كمدخل جديد في الدراسات الإسلامية، إذ يبدو جليًا أن مفهوم المساواة الجندرية (المساواة بين الجنسين) ما هو إلا منتج فكري دخيل تم استيراده من الخارج. ويتضح ذلك من خلال اعتماد بعض النسويات المسلمات منهج التأويل الهرمينوطيقي المستخدم في تفسير الكتاب المقدس، وتطبيقه على القرآن الكريم. ومن هنا، يمكن إدراك الأسلوب الذي يُستخدم لإعادة تفسير معاني القرآن والحديث لتتوافق مع مفهوم المساواة الجندرية الذي يحمل طابعًا علمانيًا وليبراليًا. وبإدخال عناصر فكرية غربية أو أجنبية إلى الخطاب الإسلامي، بدأت تظهر حالة من التشكيك في بعض المسائل تطرح من خلالها أسئلة جوهرية مثل: ما معنى قوامة الرجل على المرأة في الأسرة؟ ما هو دور المرأة في الأسرة والمجتمع؟ هل ضعف المرأة يعود إلى عوامل بيولوجية أم ثقافية؟ كيف يمكن تحقيق العدالة في الميراث في ظل تحولات العصر؟ وهذه القضايا كلها تتطلب إجابات علمية تتسم بالصدق والإنصاف. ترى النسويات، بما في ذلك من يزعمن أنهن نسويات إسلاميات، أن البنية الاجتماعية التي تحدد الأدوار والمواقع الجندرية ليست نابعة من قوانين الطبيعة أو من تعاليم الدين، بل هي نظام صُممَ ليمنح الامتيازات للرجال (موغيسي، ١٩٩٩).

²²³ Henri Shalahuddin.xli

بعد مناقشة طويلة حول النسوية والإسلام، سنناقش كيف تفهم النسوية المسلمة الإندونيسية النسوية نفسها. في هذه المناقشة سنبحث في كيفية فهمهم وتقبلهم لمصطلح النسوية: هل يقبلن به ككل بكل خلفيتها الغربية، أم أنهم يعدلوا معناه؟

ترى موسدح موليا أنه لا يوجد تعارض بين الإسلام والنسوية ما داما يسعيان إلى تحقيق العدالة والمساواة الجندرية. وهي تميز بين النسوية العلمانية والنسوية الإسلامية، وتضع نفسها في صف الذين يؤمنون بإمكانية نشوء نسوية إسلامية تنبع من روح مقاصد الشريعة. إلا أن تصريح موسدح بأن "النسوية الإسلامية دائماً ما تكون تاريخية وسياقية" يؤكد في الواقع أنها لا تتبنى النسوية كمنهج فحسب، بل كعدسة تفسيرية أيضاً لفهم التعاليم الدينية. ومن هنا، فإن السؤال لا يتعلق فقط بإمكانية التوفيق بين الإسلام والنسوية، بل يتعداه إلى من يمتلك سلطة "أسلمة النسوية" أو "تأنيث الإسلام". وهنا يكمن خطر الاستعمار المعرفي الكامن: إذ يصبح الإسلام موضوعاً لإعادة التشكيل من خلال أدوات معرفية أجنبية، لا من داخل إطاره الإيستمولوجي الأصيل.

أما حسين محمد، المعروف بلقب "الكياي النسوي" (feminist kyai)، فيمكننا أن نفهم دلالات النسوية عنده من خلال الشخصيات المرجعية التي استند إليها لإعادة النظر في قضية المساواة الجندرية في الإسلام. فقد اعتبرت ليس ماركوس أن "النسوية هي معركة ومقاومة"، مشيرةً إلى أن التجربة الشخصية هي المفتاح لفهم وجوه النسوية المتعددة. ومن خلال التجربة، يصبح الصراع مع التفسيرات الدينية السائدة أكثر قبولاً. لذلك، فإن تقليد إعادة تفسير النصوص الدينية أصبح جزءاً من أجندة النسوية الإسلامية في إندونيسيا، نظرًا لأن التفسيرات السابقة كثيرًا ما أسهمت في تهميش دور المرأة. وأكدت ماركوس أن إعادة تفسير النصوص الدينية هو شكل من أشكال المقاومة والصراع مع "قصة النص الواحدة" (single story text)، أي الرواية التفسيرية الوحيدة، بحيث يُعاد مواجهة تلك التفسيرات بالواقع المعاش.^{٢٢٤}

تضع ليس ماركوس في تصريحها هذا بشكل صريح النسوية كمشروع للمقاومة والصراع ضد سلطة التفسير، وخصوصًا تجاه التأويلات الدينية الراسخة. إن استخدامها لعبارة "المقاومة" يعكس

²²⁴ <https://mubadalah.id/lies-marcoes-feminisme-adalah-melawan-dan-pergulatan/>

الجوهر الأيديولوجي للحركة النسوية باعتبارها حركة غير محايدة، بل تنطوي على الصراع والنقد تجاه بنى السلطة التي تُعد أبوية، بما في ذلك التفسير الديني. وعلاوة على ذلك، فإن اعتماد التجربة الشخصية كأداة أساسية في انتقاد التفسير الديني يجعل عملية التأويل شديدة الذاتية، ويهدد بانفصالها عن المبادئ المنهجية الإسلامية كالإجتهد، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة. والأسوأ من ذلك أن وصف التفسير بأنه "قصة النص الواحد" (single story) يُعد إشكاليًا، إذ يوحي بأن التراث الإسلامي بأكمله ذو طابع أحادي وأبوي، في حين أن كتب التراث تزخر بطيف واسع ومعقد من التفسيرات المتنوعة. بل إن هذا التنوع في التفسير هو ما مكّن العلماء عبر التاريخ من الاجتهاد دون الحاجة إلى استدعاء أيديولوجيات خارجية. ومن ثم، فإن محاولة "مقاومة" التفسير الديني بناءً فقط على التجربة الذاتية تنطوي على خطر نزع القداسة عن الوحي، أي تحويل الدين إلى تابع للقيم والتجارب الحداثيّة، بدلاً من أن يكون مصدراً لهداية تلك التجارب.

تري صبا محمود أن هذه الطريقة تفسّر فاعلية المرأة فقط على أنها مقاومة للقوانين أو السلطات الذكورية. لكنها تؤكد أن الفاعلية لا تعني دائماً التحرر بمعناه الليبرالي، بل يمكن أن تظهر أيضاً في التدين والالتزام بالأخلاق الدينية باعتبارها اختياراً واعياً. وتقدّم محمود مفهوم "الهبايتوس" (habitus)، أي العادات الأخلاقية والروحية التي تشكّل الجسد والعقل والسلوك، كأساس لفهم جديد لهوية المرأة المتدينة.²²⁵ ويُعد هذا النقد مهماً في الرد على مقاربة ليس ماركوس، التي تعتبر التجربة الشخصية الأساس في إعادة تفسير النصوص الدينية. فعندما نعتبر التفسير مجرد رواية مهيمنة يجب مقاومتها باسم التجربة، فإننا نُعرض أنفسنا لخطر تجاهل غنى التراث التفسيري الإسلامي، ونفصل بين الدين والفاعلية الذاتية للمرأة.

ففي الإسلام، لا تُفهم العلاقة بين الرجل والمرأة دائماً من منظور الهيمنة، بل تُبنى على أساس المسؤولية الأخلاقية، والعدالة الشرعية، والتوازن في الأدوار. ولذلك، ينبغي بدلاً من تبني الإطار النسوي بشكل غير نقدي، معالجة قضية الظلم الجندري من خلال نموذج إسلامي متكامل، تجنّباً للوقوع في استعمار معرفي يُضعف من معنى النصوص الدينية وسلطانها الأصلية. وهذا ما دفع حسين محمد إلى

²²⁵ "Saba Mahmood - Politics of Piety_ The Islamic Revival and the Feminist Subject-Princeton University Press (2005)."

الإسهام في ترسيخ مبدأ المساواة الجندرية في الإسلام، حتى ذهب إلى القول بأن هيمنة الذكور على الإناث—والتي تم تطهيرها من خلال الفقه والفكر والإيديولوجيا—لا تتعارض فقط مع المبادئ الأخلاقية وحقوق الإنسان، بل تُعد أيضًا جذرًا لظلم اجتماعي أوسع نطاقًا. أليس هذا يُعد جزءًا من نظام القمع؟ فإن هذا يشير إلى أن التجربة الاجتماعية والقيم العالمية لحقوق الإنسان أصبحت المعيار الأساسي في تقييم التراث الإسلامي.

من جهة أخرى، فإن قول عليمه القبطية "أن تكون متدينًا وأن تكون نسويًا في الوقت ذاته" ليس تناقضًا في نظرها. فهي ترى أن النسوية ليست أيديولوجيا مناهضة للدين، بل هي وعي نقدي يهدف إلى معالجة مظاهر الظلم الواقع على النساء، بما في ذلك في السياق الإسلامي. لقد سعت عليمه إلى تعديل مفهوم النسوية من خلال ربطه بالقيم الإسلامية، وتقديمه كوعي اجتماعي تجاه الظلم الجندري، لا كحركة ترفض الفطرة أو تحاجم الذكورة. ومع ذلك، فإنها في الوقت ذاته تُبقي على أدوات التحليل النسوي، مثل مفهوم الجندر، كمنظور ومنهج تحليلي مأخوذ من الدراسات النسوية الغربية. بل حين تصف النبي محمد صلى الله عليه وسلم بأنه "نسوي"،^{٢٢٦} فإنها تمارس نوعًا من الإسقاط العكسي للقيم الحديثة على التاريخ الإسلامي، وهو ما يُعد إعادة تأطير رمزي لجعل الإسلام يبدو منسجمًا مع المعايير المعاصرة، وليس العكس. وعلى الرغم من استخدامها لمناهج التفسير البياني والبرهاني والعرفاني المستمدة من التراث الإسلامي، فإن الإطار المفاهيمي للعدالة الجندرية الذي تبنيه يظل خاضعًا للمعايير النسوية المعاصرة ذات الأصول الغربية. فتبدو المناهج الإسلامية التي تستخدمها أقرب إلى أدوات تبرير شكلية لنتائج نسوية مُفترضة سلفًا، لا كأسس معرفية مستقلة بذاتها، ويُشير في الحقيقة إلى محاولة تطبيع مصطلح النسوية داخل الخطاب الإسلامي، دون فحص مسبق للمضامين التاريخية والأيديولوجية لهذا المصطلح.

فمن كل هذه الملاحظات، إذا نظرنا من الجانب المعرفي، نجد أن بعض الشخصيات النسوية الإسلامية في إندونيسيا لا ترفض النسوية كليًا، بل تحاول تعديل معناها لتناسب مع الإسلام. هذا يُعتبر محاولة للجمع بين قيم النسوية وتعاليم الإسلام من خلال قراءة دينية جديدة وسياقية. ولكن،

²²⁶ Qibtiyah, *Feminisme Muslim di Indonesia*.

من الناحية المعرفية، هذا المسار يُظهر قبولاً غير ناقد لأفكار وأدوات النسوية الحديثة، التي في الأصل محمّلة بأفكار أيديولوجية غربية. و من خلال نظرية تفكيك الخطاب الاستعماري، يمكن القول إن هذا النوع من التبنى هو شكل خفي من الاستعمار المعرفي؛ لأنه لا يفرض من الخارج، بل يأتي من الداخل عن طريق شخصيات محلية تظن أنها تعمل من أجل تحرير المرأة. ومع ذلك، فإن المصطلحات التي يُستخدَمَت والمنهج الذي يُتَّبَع لا يزال مصدره الغرب. وبدلاً من إعادة بناء فهم الإسلام من داخله ليقدم رؤيته الخاصة للعدالة، يتم "أسلمة" مفاهيم غربية جاهزة، وكأن الإسلام يجب أن يتماشى مع تلك المفاهيم، وليس العكس.

كما أشار عبد الوهاب المسيري، فمنذ ما يُعرف بـ "عصر التنوير" في تاريخ الفكر الغربي، أصبحت العديد من المفاهيم الإنسانية التي نفهمها اليوم ترتكز على التعريفات والتجارب الغربية. وغالباً ما نعتمد المصطلحات الغربية دون تمحيص نقدي، بما في ذلك مصطلح "العلمانية" الذي، رغم انتشاره، يظل مفهوماً غامضاً ومشحوناً بالأيديولوجيا. ويعكس هذا الميل إلى قبول التفوق المعرفي الغربي بشكل غير واعٍ، مما يعزز في النهاية الإيمان بمركزية وسردية الغرب باعتبارها كونية، بدلاً من التنقيب في تراثنا الخاص وبناء إطار فكري ينبع من جذورنا الحضارية.^{٢٢٧} وقد يفرق بين مصطلح تحرير المرأة والنسوية.

"تحرير المرأة" يشير إلى حركة إنسانية تهدف إلى تحقيق العدالة للمرأة ضمن نسيج المجتمع والأسرة، من دون إنكار الأدوار الاجتماعية التقليدية، كالزوجة والأم. تنطلق هذه الحركة من مرجعية إنسانية تؤمن بوجود طبيعة مشتركة بين الرجل والمرأة، وتسعى إلى تحقيق الكرامة والتوازن، لا المساواة المطلقة التي تلغي الفروق الطبيعية والاجتماعية. ولذلك، فإن حركة تحرير المرأة تنظر إلى المرأة ككائن اجتماعي يحمل رسالة أخلاقية وحضارية، وليس مجرد جسد بيولوجي أو أداة إنتاج. أما النسوية (الفيمينيزم)، فهي تيار فكري راديكالي نشأ في سياقات مادية غربية، يتبنى رؤية صراعية داروينية تضع الفرد فوق المجتمع، وتُعيد تعريف المرأة كذات مستقلة مادياً لا تحتاج إلى الرجل، بل ترى فيه خصماً تاريخياً وهيمنة يجب التحرر منها. وترى الفيمينيزم أن العلاقة بين الذكر والأنثى هي علاقة صراع لا يمكن تجاوزها،

^{٢٢٧} عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجلد الأول 1. vol. 1، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨ ص. ٥٣

ما يؤدي إلى إعادة تعريف التاريخ واللغة والرموز من منطلق أنثوي مغلق. وهكذا، فإن الفرق الجوهرى بين الحركتين يكمن في أن "تحرير المرأة" يسعى إلى إدماج المرأة في المجتمع مع حفظ دورها، بينما "الفيمينيزم" يسعى إلى فصل المرأة عنه، وإعادة بنائها ككيان متمركز حول ذاته، حتى لو كان ذلك على حساب القيم الدينية والاجتماعية.^{٢٢٨}

بالنسبة لهؤلاء، فإن جوهر قبول النسوية لا يكمن في أصلها المعرفي، بل في قدرتها على أن تكون أداة للحفاظ على حقوق المرأة المسلمة، وحمايتها، وحل المشكلات التي تواجهها، وخاصة في ظل بنى اجتماعية غير عادلة. ومع ذلك، من خلال السرديات والتعريفات التي يقدمونها، يبدو أنهم لا يطرحون تساؤلات نقدية حول الجذور المعرفية للنسوية، التي تنبع من تقاليد فكرية غربية كثيراً ما تتعارض تاريخياً وفلسفياً مع القيم الإسلامية. قد قبلوا جميعاً مصطلح "النسوية" كلقب وهوية، وأيضاً كإطار تحليلي، دون أن يقوموا أولاً بتفكيك أصوله الفكرية والقيمية. وهذا يدل على أنهم، من حيث المصطلح والمفهوم، لم يتحرروا تماماً من المعايير المعرفية الغربية.

ففي الأخير النسوية الإسلامية لم تنجح في تقديم بديل عملي ناشئ من البيئة المحلية ولكن كل ما فعلت هو محاولة إعادة تفسير النصوص لتبرير جزء من النسوية الغربية دون نظرة عميقة في الخلفيات والتحيزات والتأثيرات الغربية المتضمنة في الخطاب النسوي.^{٢٢٩} في الواقع، إذا تم استكشافها بشكل أعمق، فإن النسوية نفسها هي نتاج العولمة. يتماشى هذا مع انتقاد مالكوم والتر بأن العولمة التي أحدثتها الرأسمالية لا تؤثر فقط على القطاع الاقتصادي، بل تجلب معها أيضاً أيديولوجيات غربية مثل الديمقراطية والنسوية والليبرالية والعلمانية التي تحل شيئاً فشيئاً محل السلطات المحلية، بما في ذلك السلطات الدينية.^{٢٣٠}

^{٢٢٨} عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى (نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

^{٢٢٩} عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول (القاهرة: دار الشروق، ١٩٦٨)، ص ٣٢٢-٣٣٧.

²³⁰ Mohd Abbas, "Globalization and the Muslim World," *Journal of Islam in Asia* (E-ISSN: 2289-8077) 8 (February 2, 2012): 275-95, <https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.261>.

١,٢. التعددية المعرفية (pluriversality)

بعد أن فهمنا كيف يعرفون أو يستخدمون مصطلح "النسوية"، يبرز سؤال مهم: ما نوع الحقوق التي تسعى النسوية الإسلامية لتحقيقها؟ هل هي حقوق تنسجم مع مبدأ التعددية المعرفية (pluriversality) الذي يرفض فرض معيار واحد للعدالة والحقوق كما تفعله الحداثة الغربية (العالمية)؟ أم أنها مجرد إعادة إنتاج للمفاهيم الغربية ولكن في إطار الإسلامي؟ في هذا السياق، بعد أن استعرضنا النسويات الإسلاميات الإندونيسيات مختلف الأسس المعرفية التي وضعنها للمساواة بين الجنسين، يرى جميعهم أن للنسويات الإسلاميات سماتهن الخاصة في نظرتهن لهذه المشكلة، وخاصةً كيفية النضال من أجل حقوق المرأة. ويفترضن أن للإسلام نفسه أساساً دينياً للنضال من أجل العدالة بين الجنسين، بالإضافة إلى تفسير الآيات القرآنية المتحيزة ضد المرأة، كما يستخدمن مبادئ التوحيد ومقاصد الشريعة والمساواة أمام الله - دون الحاجة إلى استيراد مفاهيم من الخارج.

ومع ذلك، ومن خلال دراسة حالة لثلاث شخصيات نسوية مسلمة في إندونيسيا، وهنّ موسدح موليا، والشيخ حسين محمد، وعلمت القبطية، يبدو أن التوافق بين النسوية الإسلامية والفكر التفكيكي للاستعمار ليس دائماً كاملاً أو ثابتاً. فبعض أفكارهم ما زالت تستند إلى معايير غربية، سواء في مفهوم الحقوق، أو في طريقة الطرح، أو في معايير العدالة التي يعتمدونها. وهذا ما يثير سؤالاً نقدياً مهماً: هل النسوية الإسلامية التي يدافع عنها هؤلاء المفكرون هي فعلاً مناهضة للاستعمار، أم أنها تستخدم الإسلام كأداة لتبرير أجندة الحداثة الغربية العالمية؟

إذا نظرنا إلى الخلفية العلمية لهؤلاء الثلاثة، نجد أن معظم تجاربهم الأكاديمية أسهمت في تشكيل أفكارهم التي تسعى إلى مواءمة المعايير الإسلامية مع الطروحات التقدمية في مواجهة تحديات العصر. فهم ينتمون إلى بيئة المعهد، ولديهم تأهيل علمي ديني لا يُشكك فيه، كما واصلوا دراساتهم الجامعية حتى إلى الخارج، سواء في الشرق الأوسط أو في الغرب. وإن قدراتهم الأكاديمية التي لا يُستهان بها، والتي تُوجت بالحصول على جوائز دولية مرموقة، تستحق التقدير والاحترام.

مع ذلك، هناك أمور عديدة تدفعنا إلى إعادة النظر في الأفكار التي يطرحها بعض المفكرين النسويين المسلمين، خاصة فيما يتعلق بمسألة المساواة بين الجنسين في الإسلام. فرغم أنهم يتبنون

مصطلح "المساواة الجندرية" عن وعي، إلا أن منهجهم يميل إلى إعادة تفسير حقوق المرأة في الإسلام انطلاقاً من افتراض أن تفاسير العلماء الكلاسيكيين مليئة بالتحيز ضد المرأة، وبالتالي يجب إعادة صياغتها بما يتناسب مع متطلبات العصر الحديث. ما يثير قلقنا هو أن بعضهم، رغم استخدامه لمفاهيم دينية مثل التوحيد أو مقاصد الشريعة، أو مناهج تفسير سياقية لتحليل أسباب النزول، إلا أن هناك ميلاً لجعل التوحيد أداة لتبرير قيم مثل حقوق الإنسان بمفهومها الغربي أو المساواة المطلقة، والتي قد تتجاوز في بعض جوانبها حدود الشريعة الإسلامية. فعلى سبيل المثال، تحت شعار "حقوق الإنسان"، تُطرح أحياناً أفكار تتجاهل المبادئ الأساسية لأحكام الإسلام، فقط لأنها لا تتماشى مع مفهوم المساواة العالمي كما تطرحه الحداثة الغربية. ويرى هؤلاء أن التوحيد لا يقتصر على الإيمان بوحداية الله في العلاقة العمودية بين العبد وربّه، بل يجب أن يظهر أيضاً في العلاقات الأفقية بين البشر، من خلال رفض جميع أشكال الظلم والتمييز. لكننا نتساءل هنا: هل هذا الفهم للتوحيد يمثل جوهر العقيدة الإسلامية فعلاً؟ أم أنه مجرد محاولة لتكييف مفهوم التوحيد ليتناسب مع حقوق الإنسان كما تُفهم في الفكر الغربي، الذي غالباً ما يتجاهل الضوابط الشرعية عند تعريفه للحرية الفردية؟

في كتابها *المسلمة الإصلاحية*²³¹، تضع موسدح موليا قضية حقوق الإنسان في صميم مشروع الإصلاح الإسلامي، خاصة في ما يتعلق بتجديد قانون الأسرة، والمساواة بين الجنسين، وإلغاء التمييز. وعلى الرغم من أنها تستعمل أيضاً مفاهيم إسلامية مثل مقاصد الشريعة، والتوحيد، وروح رحمة للعالمين، فإن منهجها يغلب عليه ما يُعرف بـ "الاجتهاد الاجتماعي"؛ أي منهج إعادة تفسير النصوص الدينية بهدف تكييف تعاليم الإسلام مع القيم المعاصرة لحقوق الإنسان. وتسعى موسدح بشكل مستمر إلى تقديم تفسير تقدمي وسياقي للآيات القرآنية، خاصة فيما يتعلق بعلاقة الزوجين، وقيادة المرأة، وتحريم التعدد. كما تدعو إلى ضرورة مواءمة القوانين الإسلامية - خصوصاً في سياق دولة مثل إندونيسيا - مع الاتفاقيات الدولية، مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW).

عند تحليل منهج موسدح موليا بعمق، يبدو أنه ينطلق من قناعة بأن قيم حقوق الإنسان ذات طابع كوني، ولذلك ينبغي على الدين أن يتكيف معها حتى لا يكون عائقاً أمام الحرية والمساواة

²³¹ Mulia, *Muslimah Reformis*.

والعدالة الاجتماعية. وفي هذا الإطار، فإن الحقوق التي تدافع عنها موسدح تتقاطع جوهرياً مع ما تطرحه النسوية الليبرالية الغربية، التي تؤكد على أهمية المساواة الفردية، وحرية التعبير، وتكافؤ الأدوار في المجال العام، وإزالة الحواجز بين المجال المنزلي والمجال السياسي-الاقتصادي. ويتجلى هذا التوجه بشكل أوضح في مقترحها من خلال مشروع القانون البديل (Counter Legal Draft – CLD)،²³² والذي يدعو إلى إلغاء المواد التمييزية في قانون الزواج الإندونيسي، مثل: قيادة الرجل للأسرة، ومنع المرأة من الزواج بغير المسلم، وشرعية التعدد. وكل ذلك يُظهر أن مفهوم "الحق" الذي تناضل من أجله موسدح يتقاطع بشكل كبير مع الحقوق المدنية والسياسية في السياق الليبرالي الحديث.

لننظر في بعض القضايا الواردة في مدونة الأحكام الشرعية الإسلامية (KHI) في إندونيسيا، على سبيل المثال، ترى موسدح موليا أن هذه القضية، القائم على الفقه الإسلامي (الكلاسيكي)، ما زال يحمل في طياته رؤى أبوية تُخضع المرأة ضمن هيكل الأسرة، ويتجلى ذلك في قضايا مثل النفقة، الولاية، والنشوز، والشهادة، وتعدد الزوجات حتى في إباحة الزواج من أتباع ديانة أخرى. وعلى الرغم من أن موسدح تُقر بأن هذه المدونة قام ببعض الإصلاحات—كإعادة تعريف الزواج من مجرد تلبية للطلبات البيولوجية إلى كونه عبادة وقيمة دينية—فإنها تنتقد هذا المفهوم، معتبرة أن معنى "العبادة" قد تم تشويهه في الواقع الاجتماعي، إذ يُفهم بشكل ضيق على أنه واجب ديني، مما يدفع العديد من النساء إلى الزواج فقط خوفاً من ارتكاب الإثم.

وتؤكد موسدح أن الزواج لا يُعد عبادة إلا إذا تم بإرادة حرة، ووعي، ومسؤولية، لا نتيجة لضغط اجتماعي أو ديني. وبحسب فهمها للفقه، فإن غالبية العلماء، كالإمام الشافعي، يصنفون الزواج ضمن فقه المعاملات وليس ضمن العبادات، مما يدل على طبيعته التعاقدية الاجتماعية، ويتضح ذلك من وجود الإيجاب والقبول في عقد الزواج. لكن، للأسف، أدت البنية الاجتماعية إلى تحويل الزواج إلى علاقة تملك غير متوازنة، كما يتضح من عبارات شائعة مثل: "زُوجت المرأة"، "تُعدد عليها"، و"طُلقت"، والتي تُظهر المرأة كعنصر سلبي. بل إن بعض المذاهب الفقهية، مثل الحنفية، تمنح الرجل حقاً كاملاً في العلاقة الجنسية، مما يجعل المرأة مجرد أداة لإشباع الرغبة. لذلك، تدعو موسدح إلى

²³² Mulia.

إصلاح قانون الأسرة الإسلامي من خلال المشروع البديل لقانون الأحوال الشخصية (CLD-KHI)، بحيث يستند إلى القيم الجوهرية للإسلام، كالمساواة، والعدل، والمصلحة، ويكون متوافقاً مع القوانين الوطنية والمعايير الدولية لحقوق الإنسان التي ترفض كل أشكال التمييز على أساس الجنس.

في هذا السياق، نرى من الضروري تقديم ملاحظة نقدية على تصريح موسدح موليا التي ذكرت فيه أن علماء الفقه، وخاصة الإمام الشافعي، وضعوا الزواج ضمن باب المعاملات، مما يعني - بحسب قولها - أن الزواج يُعامل كعقد تمليك. إلا أن هذا التصريح يبدو تبسيطاً مفرطاً لبنية الدراسات الفقهية. فعند الرجوع إلى أبرز المؤلفات الفقهية مثل الأم للإمام الشافعي^{٢٣٣}، وفتح القريب^{٢٣٤}، والدر المختار (للحنفية)^{٢٣٥}، والمغني لابن قدامة^{٢٣٦}، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد^{٢٣٧}، يتضح بجلاء أن موضوع الزواج لا يُدرج مباشرة تحت قسم المعاملات، بل يُبحث فيه بشكل مستقل في أبواب خاصة مثل باب النكاح، الطلاق، وشؤون الأسرة. وهذا يدل على أن الزواج في الفقه الكلاسيكي لم يُختزل إلى علاقة تعاقدية أو تملكية فقط.

رغم أن موسدح تنتقد الفقه الكلاسيكي لأنه يعامل الزواج كعقد تملك يشبه عقد البيع، إلا أن بعض الدراسات تشير إلى أن مواقف العلماء تجاه الزواج كانت أكثر تنوعاً وتعقيداً. بل إن هناك أبحاثاً تُظهر أن بعض المذاهب، مثل المذهب المالكي، تؤكد على جانب التبادل في العلاقة الزوجية، حيث يُعتبر الوفاء بالحقوق الجنسية والمهر شرطاً لبقاء الزواج، وإذا لم يتحقق، يُمكن فسخه. لكن من جهة أخرى، يرى المذهب الحنفي أن الزواج عبادة تطوعية (عبادة تطوعية)، يقوم على الالتزام تجاه الله، وليس مجرد علاقة تعاقدية. والمفارقة أن هذا الفهم الروحي قد يقيد حق المرأة في الخروج من

^{٢٣٣} أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ)، الأم، vol. 2، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣.

^{٢٣٤} محمد بن قاسم بن محمد بن محمد، أبو عبد الله، شمس الدين الغزي، ويعرف بابن قاسم وبابن الغرابيلي (ت ٩١٨ هـ)، فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب = القول المختار في شرح غاية الاختصار (محمد بن قاسم الغزي) (بيروت - لبنان: الجفان والجاني للطباعة والنشر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥).

^{٢٣٥} محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي الحصكفي (ت ١٠٨٨ هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (علاء الدين الحصكفي) (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).

^{٢٣٦} موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠ هـ)، المغني لابن قدامة - ت التركي (ابن قدامة) (المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٧).

^{٢٣٧} أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (ابن رشد الحفيد) (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤).

زواج ضارّ. في المقابل، فإنّ الفهم التعاقدي في بعض المذاهب الأخرى—رغم طابعه الرسمي—يُتيح للمرأة حماية قانونية أكبر. وهذا يدل على أن نقد مسدح للفقه التقليدي يجب أن يُنظر إليه في سياق أوسع، ولا يُعمّم، لأنّ هناك تنوّعاً إبستمولوجياً وأخلاقياً في مناهج المذاهب المختلفة.²³⁸

وبالتالي، فإنّ نقد موسدح موليا يبدو ناجحاً عن منهجية تحليلية حديثة تركز على المعاني والمفاهيم، دون مراعاة للسياق المنهجي والبنية الفقهية المعقدة للتراث الفقهي الإسلامي. وكما أشرنا سابقاً، فإنّ السمة البارزة في منهج موسدح موليا في تناول القضايا الفقهية هي ميلها إلى تقييم صحة أو صلاحية الآراء الفقهية من خلال مدى توافقها مع مبادئ حقوق الإنسان، سواء في إطار القانون الوطني أو المواثيق الدولية. يظهر ذلك بوضوح عندما تعتبر موسدح أنّ "البناء الاجتماعي لعقد الزواج قد حوّل الزواج إلى علاقة تملّك غير متوازنة"، ويتجلى ذلك في مصطلحات شائعة مثل: "زوّجت الزوجة"، "تُعدّد الزوجة"، و"طلّقت الزوجة"، وهي تعبيرات تُظهر المرأة كأنها طرف سلبي في العلاقة. أليس هذا الرأي من موسدح تعليقاً يُوحى بأنّ العلاقة بين الزوج والزوجة قائمة على التنازع لا على التكامل؟ هذا النوع من الطرح يثير سؤالاً مهماً: هل هذه النظرة تُعد امتداداً لرؤية تحررية نابعة من إبستمولوجيا إسلامية أصيلة؟ أم أنّها تعيد إنتاج قيم نسوية غربية ذات طابع شمولي، تختزل تعقيدات العلاقة بين الجنسين إلى صراع على السلطة فقط؟

في الحقيقة، لا ينظر الإسلام إلى العلاقة بين الرجل والمرأة على أنّها علاقة سلطة وهيمنة، بل على أنّها علاقة تكامل وتعاون. وهذا ما يتفق معه عدد من النسويات المسلمات في إندونيسيا عند تفسيرهم لقول الله تعالى: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" (سورة النساء: الآية ٣٤)، حيث يرفضوا فهم هذه الآية على أنّها دليل على تفوّق الرجل المطلق على المرأة أو مبرّر لمنع المرأة من تولّي المناصب القيادية. وترى كل من موسدح موليا، وحسين محمد، وعليمة القبطية أنّ هذه الآية لا ينبغي أن تُفهم بشكل حرفي أو تُستخدم كأداة لإقصاء المرأة من المجال العام.

²³⁸ Saba Mahmood - Politics of Piety_ The Islamic Revival and the Feminist Subject-Princeton University Press (2005).

وقد انتقدن التفسير الكلاسيكي الذي فسّر الآية بمنظور أبوي، والذي استخدمها كدليل على منع المرأة من المشاركة في الشأن العام. وقد فسّر علماء التفسير الكلاسيكيون مثل الطبري^{٢٣٩} والقرطبي^{٢٤٠} وابن كثير^{٢٤١} القوامة بأنها ناتجة عن ما فضّل الله به الرجال من صفات، ومسؤوليتهم في النفقة والرعاية. ومع ذلك، فإن هذا الفضل لا يعني الهيمنة، بل يُفهم في إطار المسؤولية والحماية والرعاية للمرأة. بمعنى آخر، القوامة ليست تفوقًا أو سلطة مُطلقة، بل هي تكليف اجتماعي وروحي يهدف إلى تحقيق التوازن في العلاقة بين الجنسين. وتصبح هذه الآية أكثر وضوحًا ومعنى عندما تُفهم في إطار العدالة والمصلحة، حيث يكون الهدف هو تحقيق السّكن والمودّة، لا فرض السيطرة. لذلك، لا ينبغي استخدام هذه الآية كمبرر لعلاقات سلطة غير متكافئة، بل كدعوة لتحمل المسؤولية المشتركة في بناء أسرة ومجتمع متوازن وعادل.

هذا هو أثر تطبيق نظام المساواة الجندرية في المجتمعات الغربية على الأسر المسلمة، مما يثير العديد من التساؤلات. فمثلاً في مسألة الزواج: من الذي يتقدّم لطلب الزواج؟ ومن الذي يقدم المهر؟ وفي الأسرة: من يحمي من؟ ومن ينفق؟ وإذا أصبح الشاب زوجًا والفتاة زوجة، فمن يتحمل مسؤولية رعاية الوالدين؟ في النهاية، فإنّ مفهوم المساواة الجندرية لا يقدم نموذجًا بديلاً واضحًا لبنية الأسرة نابعا من الإسلام. ومن هنا يمكن القول إن فكر موسدح موليا لا يزال متأثراً إلى حدٍّ ما بالإطار المفاهيمي الغربي من المنظور الحداثي الذي نشأ في السياق الغربي، مما يُظهر أن مقاربتها لم تصل بعد إلى مستوى التفكيك المعرفي الكامل للخطاب الاستعماري.

من جهة أخرى، ينطلق فكر حسين محمد من إطار إبستمولوجي قائم بوضوح على التقليد الإسلامي، سواء من خلال مقاصد الشريعة، أو منهج الاجتهاد في التعامل مع التراث، أو التزامه بقيم العدالة والمساواة (المساواة) والحرية (الحرية). لم يستورد حسين الخطاب النسوي الغربي بشكل مباشر، بل بنى نقده للفقهاء الكلاسيكيين من خلال منهج تأويلي (هيرمنيوطيقي) يعتمد على النص والسياق. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن حسين يمارس نقدًا استعماريًا مضادًا (تفكيكًا) لبنية الفقه الذكورية،

^{٢٣٩} أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، تفسير الطبري جامع البيان - ت التركي (ابن جرير الطبري) (القاهرة، مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠١).

^{٢٤٠} أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤).

^{٢٤١} عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية. (n.d.)

ويُعيد تفسير النصوص بالرجوع إلى القيم الأخلاقية في الإسلام. ولهذا، يظهر فكره في مراحل الأولى بروح تعددية معرفية (pluriversality)، أي أنه يتجاوز السرديات المهيمنة سواء الغربية أو الشرق أوسطية، ويؤسس قراءته على أخلاقيات محلية مستمدة من المقاصد، وبعض العلوم الإسلامية التراثية. ومع ذلك، ثمة نقد مهم يجب طرحه: هل إعادة تفسير حسين متجذرة تمامًا في الإطار المعرفي للإسلام، أم أنها شهدت بالفعل تحولاً جوهرياً في القيم؟ على سبيل المثال، في حالة تفسير حدود العورات، يؤكد حسين أن اشتراط الحجاب في سورة الأحزاب: ٥٩ كان أشبه باستراتيجية اجتماعية في عهد النبي لتمييز النساء الحرائر عن العبيد، وأن هذا السياق لم يعد ذا صلة اليوم. على الرغم من أن هذه الحجة تُظهر حساسية سياقية، إلا أن سؤالاً حاسماً يطرح نفسه: إلى أي مدى يحافظ هذا النوع من التفسير على روح المقاصد والمنهج، أم أنه يبدأ بالاندماج في إطار نسبية القيم المرتبطة بالليبرالية؟ هل تبتعد تعددية التفسيرات التي قدمها حسين حقاً عن ثراء التراث، أم أنها مستمدة من منطق الحداثة العلمانية الذي يجعل الدين مجرد أداة لتبرير القيم الخارجية؟ بمعنى آخر، ينبغي تقدير أفكار الحسين كمشروع إسلاميٍّ مُناهضٍ للاستعمار وتحرري، ولكن يجب أيضاً نقدها باستمرارٍ حتى لا تنزلق إلى شكلٍ من أشكال إعادة بناء الإسلام القائم على قيمٍ دخيلةٍ مُغلَفةٍ بالإسلام. هذا هو التوتر المعرفي الذي يحتاج إلى مزيدٍ من الاستكشاف.

بعبارة أخرى، يمكن اعتبار فكر حسين محاولة لتحرير الإسلام من تأثيرات الاستعمار. ومع أن مقارنته تبدو في البداية منطلقة من روح فك الاستعمار، إلا أن بعض تأويلاته تخرج في النهاية عن حدود القيم الشرعية. فعلى سبيل المثال، في مسألة حدود العورة، يربطها بالسياق التاريخي ليستنتج أن فرض الحجاب لم يعد مناسباً في هذا الزمان. ومن هنا، فإن مثل هذا النهج يحتاج إلى مراجعة نقدية، حتى لا يتحول تأويل الإسلام إلى مجرد انعكاس لقيم خارجية لا تنبع من داخل المنظومة الإسلامية. وهذا ما يشكل التحدي الأكبر في الحفاظ على مسار فك الاستعمار الحقيقي.

في هذا السياق، يمكن القول إنه على الرغم من أن أفكار النسويات المسلمات في إندونيسيا تميل إلى دعم العدالة الجندرية وحقوق المرأة، إلا أن هناك آثاراً معرفية استعمارية تظهر في طريقة تحديدهن لبعض "الحقوق" وفقاً لمعايير غربية مثل العقلانية الفردية، والمساواة المطلقة، وحرية الاختيار.

كما أن إعادة تفسير النصوص الدينية غالبًا ما تتماشى مع إطار حقوق الإنسان العالمية، بدلاً من بناء نموذج بديل يستند إلى مقاصد الشريعة أو مبادئ التراث الإسلامي. ويظهر هذا مثلاً في دفاع مسدة موليا عن مجتمع الميم (LGBT) على أنه جزء من الحقوق الأساسية للإنسان^{٢٤٢}، مما يعكس إدخال قيم ليبرالية وعلمانية في الخطاب الإسلامي. وهنا يبرز سؤال نقدي مهم: هل من الممكن بناء نسوية إسلامية حقيقية تكون متعددة ومناهضة للاستعمار؟

انتقدت إيريس ماريون يونغ في كتابها *العدالة وسياسة الاختلاف*^{٢٤٣} نموذج العدالة القائم على المساواة العددية، إذ ترى أن هذا النوع من المساواة الشكلية يتجاهل غالبًا الفروقات البنيوية والسياقات الاجتماعية الخاصة بكل مجموعة، مما يؤدي إلى إعادة إنتاج الهيمنة بدلاً من تحقيق العدالة. وتكتسب هذه الرؤية أهمية خاصة عند تحليل النسوية الإسلامية في إندونيسيا، حيث يُلاحظ أن تأثرها بالنسوية الليبرالية الغربية جعل بعض أطروحاتها تنفصل عن السياق المحلي وقيم الأمة، بل وتستند أحياناً إلى مفاهيم "كونية" يتم فرضها خارج إطارها الثقافي والديني. من هذا المنظور، يمكن القول إن تبني خطاب العدالة من خلال مفاهيم معيارية غربية مثل "حقوق الإنسان" أو "المساواة الجندرية"، دون النظر في المرجعيات الإسلامية الأصيلة، قد يؤدي إلى إضعاف البنية المعرفية الإسلامية وبثير تساؤلات حول ما إذا كانت هذه "الكونية" تتوافق فعلاً مع مقاصد الشريعة وقيم التراث الإسلامي. أليس من الأجدر – من منظور تفكيكي استعماري – الرجوع إلى التراث باعتباره مجاًلاً غنياً بالقيم التأسيسية التي تُعلي من شأن الكرامة والعدالة والمساواة ضمن إطار إسلامي متكامل، دون الحاجة إلى استيراد مفاهيم قد لا تنسجم مع الخصوصيات الدينية والثقافية للمجتمعات المسلمة؟

تُظهر أفكار النسويات المسلمات في إندونيسيا مثل تداخلا بين القيم الإسلامية ومبادئ النسوية الحديثة، حيث تحاول بعض أطروحاتهم بناء مفهوم للمساواة الجندرية يستند إلى مقاصد الشريعة، والتوحيد، والتفسير السياقي، وهو ما يمكن اعتباره جهداً في إطار النسوية ما بعد الاستعمار. ومع ذلك، تظهر توترات إبستمولوجية عندما تؤدي إعادة تفسيرهم للآيات التي يُعتقد أنها منحازة ضد النساء إلى استنتاجات قد تتجاوز حدود الشريعة، مثل اقتراح المساواة في الميراث، والتقليل من

²⁴² <https://youtu.be/OH-TXh4o1qY?si=KZIdpahcLWXcDafT>

²⁴³ Young, "Justice and the Politics of Difference."

إلزامية الحجاب، وحتى القول بعدم اشتراط الذكورة في إمامة الصلاة. وهنا يثور تساؤل نقدي: إلى أي مدى لا تزال هذه المقاربات تمثل إطاراً إسلامياً جوهرياً؟ ومتى تبدأ في التعبير عن استبطان للمنطق الليبرالي-العلماني الذي يجعل من حرية الفرد والمساواة المطلقة معياراً نهائياً؟

تُوضّح أفكار موسدح موليا كيف أن بعض النسويات المسلمات في إندونيسيا يُركّزن أكثر على الدفاع عن الإسلام بدلاً من اعتباره مصدراً مستقلاً ونشطاً في تقديم نظريات بديلة حول حقوق المرأة. ففي نقدها لقانون الزواج والثقافة الأبوية، تدعو موسدح إلى تطبيق شامل لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (cedaw)، وإعادة النظر في القوانين الوطنية، وإعادة تفسير النصوص الدينية بما يتوافق مع مبادئ المساواة بين الجنسين وحقوق الإنسان. وعلى الرغم من توظيفها مفاهيم إسلامية مثل مقاصد الشريعة والتوحيد في تحليلها، فإن مرجعيتها النهائية تظل متأثرة بمعايير حقوق الإنسان العالمية، مما يجعل منهجها أقرب إلى الدفاع عن الإسلام بدلاً من تقديم رؤية إسلامية بديلة متكاملة. مما يطرح تساؤلات حول مدى استقلالية هذا الطرح من الناحية المعرفية. ولتوضيح ذلك بشكل أعمق، سننتقل في الفصل التالي إلى دراسة تطبيق هذه الرؤى من خلال بعض النماذج الجدلية، مثل مسألة دور المرأة في المجال العام، والميراث، والحجاب، التي تُعد من أكثر القضايا إثارة للنقاش في الساحة الفكرية المعاصرة.

٢. تطبيق تحليل الخطاب على نماذج من الخطاب النسوي الإسلامي

الاندونيسي

يشمل هذا المطلب دراسة بعض النماذج من الخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا، والتي تتناول قضايا حساسة مثل الميراث، والحجاب، ومشاركة المرأة في المجال العام. وتُظهر هذه القضايا تقاطعًا معقدًا بين مفاهيم الحقوق الكونية المستمدة من الخطاب الغربي، والمبادئ الدينية التي يشكلها الفهم الإسلامي للنصوص. وفي هذا السياق، يبدو أن الخطاب النسوي الإسلامي يسير بين محاولات التوفيق وبين احتمالات الوقوع بين البحث عن بدائل مستمدة من المرجعية الإسلامية، والاعتماد الخفي على مفاهيم هالمية غربية لا تنبع من السياق الديني أو الثقافي المحلي. فهل هذا الخطاب يقدم بديلاً حقيقياً، أم أنه ما زال يتحرك داخل حدود مرجعيات مستوردة ومفاهيم لا تنفصل عن الإرث الاستعماري؟

٢,١. الحجاب بين الفرض الديني والبناء الاجتماعي

ترى بعض النسويات المسلمات في إندونيسيا، كما ناقشنا سابقاً، أن فرضية الحجاب في الإسلام ليست مطلقة، بل يجب إعادة النظر فيها بناءً على السياقين الاجتماعي والتاريخي للآية التي تأسس عليها الحكم. ويستشهدن بقوله تعالى في سورة الأحزاب (٥٩): ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾، ويفسرن أن هذه الآية نزلت في سياق اجتماعي كان فيه المجتمع العربي يميّز بين الحرائر والإماء، حيث كان الحجاب وسيلة للتمييز الاجتماعي من أجل حماية الحرائر من التحرش. وبناءً على افتراض أن نظام الرق قد انتهى ولم يعد قائماً في عصرنا، فإن فريضة الحجاب في رأيهن. قد فقدت وظيفتها الأصلية. لا يرفض الحجاب رفضاً قاطعاً، بل يرين أن علته ليست في شكل اللباس بحد ذاته، وإنما في الغاية الاجتماعية التي شرعت لأجلها، وهي الوقاية من الأذى. وبذلك، يُفتح المجال لديهن لإعادة النظر في فرضية الحجاب ضمن سياق حديث يُعتبر مختلفاً جذرياً عن السياق التاريخي للنص.

ومن المثير للتأمل أن بعض هذه الأصوات من النسوية تذهب إلى القول: "فلنحترم الإنسان بناءً على قيمه الإنسانية، لا على أمور شكلية وزخرفية فحسب"، في إشارة إلى الحجاب. غير أن هذا النوع من المقاربات يثير إشكالات إبستمولوجية عميقة، خاصة من مقاربة تفكيك الخطاب الاستعماري. فإن الدعوة النسوية التي تطالب باحترام الإنسان فقط على أساس "القيم الإنسانية" دون اعتبار للرموز الدينية، إنما تُعيد إنتاج الرؤية الليبرالية العلمانية الغربية التي دخلت في صراع تاريخي طويل مع الإسلام. مع أن الإسلام لا يفصل بين الشكل والمعنى، بل يعتبرهما متكاملين. فتجاهل الرموز مثل الحجاب لا يُعدّ تعبيراً عن الحرية، بل هو دليل على تأثير المعرفة الغربية التي تفصل الدين عن مظاهره الاجتماعية والثقافية. وكما أشار نقيب العتاس، فإن محاولات استبدال الرموز الإسلامية برموز محلية، أو إزالتها باسم "الإنسانية العالمية"، ما هي إلا جزء من عملية تفرغ الإسلام من مضمونه، أو ما يُعرف بـ"نزع الإسلام" بطريقة غير مباشرة. حيث قال "إن الثقافة والحضارة الغربية، التي تُعدّ المسيحية جزءاً لا يتجزأ منها، قد تبنت موقف المواجهة ضد الإسلام بلا شك. وإن الجذور الحقيقية لهذا الصراع يمكن تتبعها في نشأة المسيحية وظهور الإسلام".^{٢٤٤}

كما أن لحجاب في الإسلام ليس مجرد مظهر خارجي، بل تشريع إلهي يحمل مقاصد عظيمة تتعلق بحماية المرأة والمجتمع من الفتنة والانحيار القيمي. فقد أمر الله تعالى نساء المؤمنين بقوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} [الأحزاب: ٥٩]، معللاً ذلك بقوله: {ذَلِكَ أَذَى أَنْ يُعْرِضَ فَلَا يُؤْذِينَ}، كما أمر الله النساء بغض البصر وعدم إبداء الزينة إلا لمن أذن لهم في قوله: {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا} [النور: ٣١]. ومن حُكم هذا التشريع صيانة قلب المرأة من الابتذال، وصيانة قلب الرجل من الافتتان، وحفظ استقرار البيوت من المقارنة الظالمة بين الزوجات والنساء الأجنبية، كما أشار بعض العلماء إلى أن الحجاب يساهم في وقاية المجتمع من التنافس السلبي بين النساء على مظاهر الجمال التي لا تدوم، وهو ما يحقق الطمأنينة الزوجية ويحفظ كرامة المرأة في مراحل عمرها كلها.

²⁴⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Qadeem Press, 2023), 97

فالحجاب إذاً ليس قيداً بل حماية ورمز عفة، ووسيلة لحفظ القلوب من التلوث والبيوت من التصدّع،^{٢٤٥} كما قال الله تعالى: {ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ} [الأحزاب: ٥٣]

. تذهب بعض الأصوات من النسويات المسلمات في إندونيسيا إلى إعادة تفسير معنى الحجاب، معتبرات أنه لا يرتبط بزيٍّ معيّن أو شكل خارجي، بل هو مسألة تقوى داخلية وضبط للنفس. ويؤكد أن الغاية من آيات الحجاب هي رفع كرامة المرأة وحمايتها، ولكن بطرق تتماشى مع السياق الحدائثي المعاصر، دون الحاجة إلى الالتزام بالرموز الدينية الظاهرة مثل الحجاب. وتُنتقد في هذا السياق الممارسة الدينية التي تُركّز فقط على العلاقة الرأسية بين الإنسان وربّه، وتُحمل البُعد الإنساني والاجتماعي للدين، الأمر الذي أدى - حسب رأيهن - إلى مظاهر التمييز ضد النساء باسم الدين. كما تُطرح فكرة أن التقوى الحقيقية لا تقاس باللباس أو بالمظهر، بل بما في القلب من إخلاص، وأن الحجاب لا يُعبّر بالضرورة عن الصلاح أو التقوى.

فقد انتقدت ليلي أبو لغد في كتابها هل تحتاج المرأة المسلمة إلى الإنقاذ؟^{٢٤٦} الخطاب العالمي الذي يصوّر النساء المسلمات بوصفهن ضحايا ينبغي "إنقاذهن" من ثقافتهن أو دينهن، ومن ضمن ذلك الحجاب. وتشير إلى أن هذا الخطاب غالباً ما يعيد إنتاج منطق استعماري يجعل من الغرب فاعلاً مخلصاً ومن الشرق كيئناً متخلفاً يجب إصلاحه. وعندما تتبنى بعض النساء المسلمات أنفسهن، من خلال تأويل داخلي متأثر بالفكر النسوي الليبرالي العلماني، فكرة أن الحجاب مجرد نتاج تاريخي لا يتلاءم مع الحاضر، ألا يُعدّ ذلك قبولاً ضمنياً بفكرة فشل الإسلام في ضمان حرية المرأة؟ تدعو أبو لغد إلى الحذر من هذه المقاربات، مشيرة إلى ضرورة طرح سؤال مختلف: ليس هل الإسلام يظلم المرأة، بل من الذي يُنتج خطاب "حقوق المرأة المسلمة"؟ ولمصلحة من يُعاد إنتاج هذا الخطاب؟ في هذا السياق، السؤال الحقيقي ليس هل تحتاج المرأة المسلمة إلى أن تُنقذ من الحجاب، بل لماذا ما زالت بعض المقاربات، حتى من داخل الدوائر النسوية الإسلامية، تعيد - من حيث لا تشعر - إنتاج منطق الإنقاذ الغربي؟ لقد أظهرت تجارب حية من مختلف أنحاء العالم أن المرأة المسلمة كثيراً ما تُستهدف

^{٢٤٥} محمد متولى الشعراوى، الفتاوى كل ما يهم المرأة المسلمة (دار الروضة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨). ص. ١٥٠-١٥٧

²⁴⁶ Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2013, <https://doi.org/10.5860/choice.51-4737>.

بسبب تعبيرها الظاهر عن تدينها، لا بسبب قيدٍ من داخل الإسلام ذاته، بل نتيجة اصطدام ممارساتها الدينية بالتمطانية العلمانية السائدة.

كمثال على ذلك، توضح كتابات شيريل برنارد، لا سيما في كتابها *الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والموارد والاستراتيجيات* (٢٠٠٣)، وما تلاه من كتاب *الاستراتيجية الأمريكية في العالم الإسلامي بعد ١١ سبتمبر* (٢٠٠٤) وبعد ثلاث سنوات: *الخطوات التالية في الحرب على الإرهاب* (٢٠٠٥)، أن السردية الغربية حول الإسلام—وخاصة فيما يتعلق بالمرأة والحجاب—قد تحوّلت من خطاب علمي إلى استراتيجية سياسية بعد أحداث ١١ سبتمبر. ومن خلال هذه الأعمال المليئة بالتحيز الثقافي والمواقف الأيديولوجية، تم تقديم الإسلام على أنه دين يضطهد المرأة، وجُعل هذا التصور أساسًا لتحرير الفكر الإسلامي، بما في ذلك إعادة تصوير الحجاب كرمز للاضطهاد، بدلًا من كونه اختيارًا واعيًا للمرأة المسلمة^{٢٤٧}. إنّ هذه الظاهرة تُعدّ من أبرز الإشكالات المنهجية الحديثة في إعادة تفسير آيات الحجاب التي يُروّج لها في بعض الخطابات المعاصرة. ذلك أنّ هذا المنهج يميل إلى إفراغ النص القرآني من طبيعته كوحى إلهي ثابت، ويعامله كنصّ نسبيّ متغيّر، يتأثر بهوية القارئ والسياق الثقافي الذي يُقرأ فيه^{٢٤٨}. وفي هذا الإطار، تُفهم الآيات كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩]، على أنها مجرد نتاج تاريخي يخضع كليًا لتفسير بشريّ زمنيّ، مما يؤدي إلى فقدانها وظيفتها المعيارية والأخلاقية. ومثل هذا التوجه لا يكتفي بطرح تساؤلات حول دلالة النص، بل يتعدّى ذلك إلى نزع قداسته، والتعامل معه كما لو كان نتاجًا ثقافيًا محليًا يمكن اختزاله والتفاوض عليه.

وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى النقد الذي قدّمته صبا محمود، التي ترى أن الحجاب ليس مجرد رمز خارجي أو لباس تقليدي، بل هو ممارسة دينية تعبّر عن هوية المرأة المسلمة وتجسيد لورعها الداخلي. ومن منظورها، الجسد ليس مجرد وعاء للنية الباطنية، بل هو مجال تتجلى فيه التقوى وتتكوّن

²⁴⁷ Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica (Calif.): Rand, 2003).

²⁴⁸ Hamid Fahmy Zarkasyi, Mohammad Syam'un Salim, and Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization, eds., *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Liberalisasi Pemikiran Islam* (Jakarta, Indonesia: Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization, 2021), 61

فيه الأخلاق من خلال العادة والممارسة. في هذا الإطار، يصبح الحجاب وسيلة لتكوين الحياء وليس فقط تعبيراً عنه. هذا الطرح يعارض بشكل مباشر النظرة النسوية التي تفصل بين الشكل والمضمون، والتي ترى أن التقوى تكمن فقط في القلب، وأن الحجاب مجرد اختيار شخصي لا يعكس بالضرورة الإيمان أو الأخلاق. بالتالي، فإن تجاهل هذا البعد الجسدي والأخلاقي في الخطاب النسوي الإسلامي قد يختزل الدين في بُعد نظري فرداني ويتجاهل الممارسة اليومية التي تشكل جوهر الدين في حياة الكثير من النساء المسلمات.²⁴⁹

٢,٢. العمل ومفهوم النجاح

تتفق النسويات المسلمات في إندونيسيا على أهمية تحقيق المساواة بين الجنسين في توفير الفرص للمرأة للوصول إلى المجال العام. وتنبثق هذه النظرة من قراءة سياقية للواقع الاجتماعي المعاصر، حيث تتنوع الأدوار والوظائف التي يمكن للمرأة أن تقوم بها بشكل متزايد. ومن هذا المنظور، لا يُنظر إلى المرأة على أنها ضعيفة أو غير قادرة على المساهمة في الشأن العام. لذلك، تعتبر مشاركة المرأة في الاقتصاد والسياسة والتعليم وغيرها من المجالات شكلاً من أشكال التمكين الذي يعكس قدرتها على بناء المجتمع. ورغم أن هذا الاتجاه الفكري يمثل محاولة علمية لتجاوز القراءات التقليدية التي قد تحد من أدوار المرأة، إلا أن التركيز القوي على الإنجازات في المجالات المادية والرأسمالية يثير تساؤلاً علمياً: هل يجب أن يكون مقياس تمكين المرأة ونجاحها هو المشاركة في هذه المجالات فقط؟ أم أن هناك حاجة لمفهوم أكثر شمولية يرى أيضاً أن النجاح في البعدين الأسري والاجتماعي جزء من رؤية متكاملة للعدالة الاجتماعية؟

نجد أن توجهات الفكر النسوي الإسلامي الإندونيسي هنا تحتوي على عناصر من النزعة الفردية التي يتسم بها النموذج الغربي. فغالباً ما يقاس نجاح المرأة بمدى قدرتها على تحقيق مواقع استراتيجية بشكل فردي في المجتمع الحديث، كأن تصبح قائدة لمؤسسات، أو مهندسة في المجال العام، أو فاعلة مهمة في المجال الاقتصادي. في الواقع، في المنظور الإسلامي، لا يتحدد مقياس النجاح في

²⁴⁹ "Saba Mahmood - Politics of Piety_ The Islamic Revival and the Feminist Subject-Princeton University Press (2005)."

المنظور الإسلامي فقط بالإنجازات الفردية في الهياكل العامة، بل يرتبط بشكل أوسع بالمساهمات في مصلحة الأمة والأسرة. ويؤكد القرآن الكريم على أهمية تغليب المصالح الجماعية على المصالح الفردية: { وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ } (سورة الحشر : ٩). نظرية الإسلام إلى الأسرة على أنها اللبنة الأساسية في بناء المجتمع ويعلمنا أن نجاح المسلم يُحكم عليه من خلال استعداده للتضحية ببعض مصالحه الشخصية من أجل الصالح العام. وهذا يتماشى مع قول الله تعالى: { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... } (سورة البقرة: ١٤٣)

وانطلاقاً من مقارنة تفكيك الخطاب الاستعماري يبدو أن تمكين المرأة لا يمكن حصره في إطار النجاح الفردي في المجال العام فقط، بل ينبغي أن يُنظر إليها في ضوء إسهامات المرأة في تعزيز الاستقرار الأسري، وتنمية المودة والرحمة، وتحقيق الرفاه للمجتمع بأسره. ويلاحظ أن بعض الأطروحات في النسوية المسلمة بإندونيسيا لم تتناول بالنقد الكافي النموذج المعتمد للنجاح، والذي يستند - في كثير من الأحيان - إلى معايير فردانية ذات صبغة غربية. ومن شأن التركيز المفرط على المشاركة في المجال العام كمؤشر رئيس للنجاح أن يُفضي إلى انحياز معياري قد يُضعف من تقدير الأدوار المنزلية التي تقوم بها المرأة. وهذه الأدوار، مثل رعاية الأبناء وإدارة شؤون الأسرة، تُعد من ركائز البناء المجتمعي المتناسك، كما أشارت إلى ذلك مقاصد الشريعة الإسلامية.

وفي هذا السياق، يُعدّ نقد إيريس ماريون يانج ذا صلة وثيقة بالموضوع، إذ تؤكد يانج أن العدالة تقتضي الاعتراف بالفوارق الاجتماعية والبنوية، لا الاكتفاء بفتح المجال أمام الوصول الشكلي إلى الفضاء العام. وترى أن التركيز الأحادي على المشاركة في المجال العام دون معالجة البنى الظلمة التي تقوم عليها العلاقات الاجتماعية لن يؤدي إلا إلى تكريس التفاوتات. فالنسوية التي تنحصر في المطالبة بالمساواة الشكلية (كفرص العمل والمناصب) دون اعتبار لسياقات القهر البنوي (مثل استمرار تحميل المرأة أعباء العمل المنزلي من غير اعتراف بقيمته) ستُخفق في تحقيق العدالة الجوهرية. وفي هذا الإطار، يبدو أن الخطاب النسوي لدى بعض المفكرين المسلمين في إندونيسيا ما زال أسيراً لمنطق الحداثة

الغربية، إذ يُقَيِّم وجود المرأة بقدر إنتاجيتها داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي، بدلاً من الاعتراف بقيمة العمل المنزلي الذي لا يُقدَّر بثمن رغم أهميته الجوهرية في بناء المجتمع. أين المرجع؟ انقلي هذا مع بعض التغيير للحديث عن الميراث وليس هنا

يعزّز هذا النقد ما أورده عبد الوهاب المسيري، الذي بيّن كيف أن النسوية الغربية الحديثة قد نشأت في سياق العلمانية الشاملة، وهي علمانية تقوم على منظومة من القيم المادية، التعاقدية، التكنوقراطية، والكمية. وفي إطار هذه المنظومة، يُنظر إلى الأعمال المنزلية، ودور الأمومة، وسائر الأعمال الأسرية على أنها ليست عملاً حقيقياً، لأنها لا تُنتج أجراً، ولا تُقاس بمقاييس كمية، ولا تُمارَس في الفضاء العام. ومن هنا، شاع في وعينا الاجتماعي، تحت تأثير الحداثة الغربية المادية، عبارات تعكس استبطان هذه المعايير الغربية، كأن تقول المرأة: "لا أعمل شيئاً، أنا فقط في المنزل"، وهي عبارة تعبّر عن مدى تدهور قيمة العمل المنزلي في الوعي الجمعي نتيجة تغلغل هذه المعايير. حيث عبر في كتابه:

وقد بلغ الترشيح (في الإطار المادي) درجة عالية من الشمول، وتغلغل في كل جوانب الحياة العامة والخاصة، حتى أصبح العمل الإنساني labour هو العمل الذي يقوم به المرء نظير أجر نقدي محسوب (كم محدد) خاضع لقوانين العرض والطلب، على أن يؤديه في رقعة الحياة العامة أو يصب فيه في نهاية الأمر. وهذا التعريف يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية، فمثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأثني أجراً نقدياً، رغم أنها تستوعب جل حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة، ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة.^{٢٥٠}

فالفردية ثقة بالنفس ومبادرة وإيجابية ومسؤولية لا أنانية ورجسية، والجماعية سعى لتعميم الخير والنماء والرفاهية والسلام والحب بين الناس، وتعاون في الحياة وتكافل وتناصر لا كبت ومصادرة للحريات وإمعية وتذويب للفردية. كل فرد يضحى في سبيل المجتمع، ويتنازل عن بعض رغباته ونزواته، والمجتمع يجري وراء حق كل فرد فيه ويمنع عنه الظلم والأذى ويوف له حاجته، والمرأة تضحى في سبيل الزوج والأولاد والرجل يشقى في السهر على راحة أهل بيته، والأولاد يتفانون في تقديس حقوق

^{٢٥٠} عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول (القاهرة: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ص. [٣٢٥].

والوالدين واحترام بعضهم البعض، وكل يؤثر الآخر على نفسه ... هذه هي الحياة السعيدة في ظلال الإيمان.

وهكذا تغلغلت المرجعية المادية (بتركيزها على الكمي والبراني)، وتراجعت المرجعية الإنسانية الهيومانية المتجاوزة (بتركيزها على الكيفي والجواني)، وتراجع البعد الإنساني الاجتماعي الذي يفترض مركزية إنسانية وطبيعة إنسانية متفردة تتمتع بقدر عالٍ من الثبات يميزها عن قوانين الطبيعة المادية المتغيرة، وتم إدراك الإنسان خارج أي سياق اجتماعي إنساني، بحيث أصبح الإنسان كائناً طبيعياً مادياً كميّاً، لا يشغل أية مركزية في الكون، وليست له مكانة خاصة فيه، يسري عليه ما يسري على الأشياء الطبيعية المادية الأخرى. أي أن النموذج العلماني الشامل قد ساد وتم تفكيك الإنسان تماماً وتحويله من الإنسان المنفصل عن الطبيعة إلى الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتحد بها ويدوب فيها ويستمد معياريته منها، فيفقد الدال الإنساني مدلوله الحقيقي، ويحل الكم محل الكيف والثن محل القيمة. المرجع

٢,٣. حقوق المرأة في الإرث

طرح بعض النسويات الإندونيسيات ، قراءة نقدية لأحكام الميراث التقليدية، معتبرات أن قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" نتجت عن سياق اجتماعي قديم ولم تعد مناسبة اليوم. ترى مسدح أن المرأة الآن تشارك في الإنفاق والرعاية، ما يستدعي تحقيق المساواة في الميراث بناءً على مبادئ العدل والمصلحة. وتؤيد عليمه المنهج التقدمي السياقي، الذي يراعي التغيرات الاجتماعية، وتشير إلى أن حتى بعض الرجال باتوا يطالبون بالمساواة. كما أكد حسين محمد أن العدالة مبدأ متغير، وأن إعادة قراءة الآيات أمر مشروع في ظل تبدل الواقع.

إن مكانة المرأة في ظل العصور القديمة والشرائع البشرية المحرفة لم تحظ بأي احترام أو تقدير بل على العكس من ذلك، تعرضت لأشد أنواع الظلم والامتحان، ولم يكن حظ المرأة من مساواتها بالرجل موحد عبر العصور المختلفة، وهذا حاصل في شرائع الهندو أيضاً؛ إذ كانت مشكلة الميراث (توزيع حقوق الميراث تنتقل فقط عبر خط الذكور وليس إلى النساء. ينظر إلى المرأة على أنها مصدر الخطيئة ومصدر الفساد الأخلاقي والديني. وفي بعض المعتقدات اليهودية تنظر المرأة على

أُخُن كائنات أقل مرتبة من الرجل، والبعض الآخر يعتبر المرأة في مرتبة أدنى من الخادمة، ولا تترث المرأة من والديها شيئاً إذا كان لا يزال لها إخوة وعند اليونان كانت محتقرة حتى سموها رجسا من عمل الشيطان و محرومة من حق الميراث وحق التصرف في المال، وكذلك إذا عدنا إلى البيئة العربية قبل الإسلام في الجاهلية)، وجدنا المرأة العربية مهضومة في كثير من حقوقها، فليس لها حق الأثر، وليس لها على زوجها أي حق.^{٢٥١} فمن جميع هذه الأمور ، يمكننا أن نستنتج أن حقوق المرأة في الميراث قبل الإسلام كانت محدودة جدا وغالبا ما كانت تتعرض للظلم والتهميش لم يكن لها الحق في وراثة الممتلكات وكانت تعتبر في كثير من الأحيان جزءا من الممتلكات. التي تورث.

ولما جاء الإسلام، انتشر حول الناس العدل والقسط. ومن أهم أسسه ومبادئه المساواة بين الناس حيث رفع كل تمايز بين الإنسان وقرر أن كل ما في هذا العالم من مخلوقات الله متساوون في طبيعتهم البشرية، وما يتعلق بالكرامة والحقوق الإنسانية وخاصة في الميراث فقد جعل الإسلام للمرأة نصيبا في التركة يخالف حالتها في الجاهلية من قبل لم تورث النساء والأطفال حيث قال الله تعالى : { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَى } لكن قد يثير سائل سؤالا فيقول: لماذا نصيب ميراث للرجل أكثر من المرأة؟ ولماذا لا يكون متساويا عند التوزيع ألا يوجد عدالة للمرأة؟ فهنا كان لابد لنا أن ننظر إلى الحكمة منها، حيث إن توزيع مقادير الإرث في الإسلام مبني على القواعد الاقتصادية والاجتماعية وليس نابعا من عقليات ذكورية منحازة كما هو الحال في مشاريع النسوية. فالرجل له من الأعباء المالية ما هو أشد من المرأة فالإسلام أوجب شرعا على الابن الإنفاق على أمه وكذلك زوجته عند الزواج، والمرأة لا تكلف بهذه الأعباء فلا تتحمل الإنفاق على نفسها أو على غيرها.

وفقاً لتحليلي، فإن محاولات إعادة تفعيل أحكام الميراث في الإسلام، التي كثيراً ما ينادي بها النسويون المسلمون في إندونيسيا تنبع في الأصل من روح السعي لتحقيق المساواة بين الجنسين. فهم ينطلقون من واقع أن المرأة اليوم تؤدي دوراً مهماً في المجال العام، كما بحثنا من قبل، بما في ذلك في

^{٢٥١} خالد محمد صالح، المساواة بين الرجل والمرأة بين الشريعة الإسلامية وبنود المواثيق والاتفاقيات الدولية (بغداد: مجلة كلية العلوم الإسلامية ، دار الكتب والوثائق، ٢٠١٣).

الاقتصاد الأسري كما باحثنا سابقا حول عمل المرأة خارج البيت. ومن ثم، يرون أن من المناسب إعادة تفسير تقسيم الميراث في الإسلام حتى تنال المرأة نصيباً مساوياً لنصيب الرجل. وفي منظورهم، يُعتبر نظام الميراث الإسلامي الكلاسيكي نتاج اجتهاد تاريخي يمكن تكييفه من أجل تجنّب أي صورة من صور التمييز ضد المرأة.

قانون الميراث الإسلامي أو علم الفرائض، يواجه غالباً معضلات في تنفيذه في المجتمع عندما يناقش المجتمع مفهوم العدالة، يميلون إلى رفض وجود أي تفاوت في تقسيم الميراث. ونتيجة لذلك، فإن الانحراف عن قواعد الفرائض الذي يحدث. في المجتمع لا يعود دائماً إلى نقص في الفهم أو الالتزام بتعاليم الإسلام؛ بل إن عوامل مثل الثقافة، والبنية الاجتماعية، وتصورات العدالة المعاصرة تؤثر على ممارسات تقسيم الميراث يرى بعض الأوساط أن تطبيق علم الفرائض بشكل حرفي أو نصي لا يتوافق تماماً مع الفهم المتطور للعدالة في المجتمع الحالي. وهذا يشير إلى وجود فجوة بين التفسير التقليدي لقانون الميراث الإسلامي والواقع الاجتماعي وتصورات العدالة الديناميكية في المجتمع الحديث.²⁵²

وهذه الحالة التي ترث المرأة نصف الرجل ليس على الإطلاق، لأن هناك حالات أخرى في تقسيم الميراث ورد في القرآن الكريم، منها:

- أربع حالات ترث فيها المرأة نصف الرجل : أولاً : البنت مع إخوانها الذكور، وبنت الابن مع ابن الابن، ثانياً : الأب والأم، ولا يوجد أولاد ولا زوج ولا زوجة ثالثاً : الأخت الشقيقة مع إخوانها الذكور، ورابعاً : الأخت لأب مع إخوانها الذكور
- وحالات ترث فيها المرأة مثل الرجل: أولاً : الأب والأم في حالة وجود ابن الابن، ثانياً : الأخ والأخت لأم، ثالثاً : الأخوات مع الأخوة والأخوات لأم، رابعاً : البنت مع عمها أو أقرب عصبية للأب مع عدم وجود الحاجب، خامساً : الأب مع أم لأم وابن الابن، سادساً : زوج وأم وأختين لأم وأخ شقيق سابعاً : انفراد الرجل أو المرأة بالتركة بأن يكون هو الوراث الوحيد، ثامناً : الزوج مع الأخت الشقيقة، تاسعاً : الأخت لأم مع الأخ الشقيق، عاشراً : ذوو الأرحام في مذهب أهل الرحم

²⁵² Alifatun Nafiah, *Pembagian Warisan Bagi Ahli Waris Wanita (Studi Komparatif Pemikiran Hazairin dan Musdah Mulia)* (Skripsi Sarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010)., 3

- أكثر من عشر حالات تراث فيها المرأة أكثر من الرجل: أولاً: الزوج مع ابنته الوحيدة، ثانياً: الزوج مع ابنتيه، ثالثاً: البنت مع أعمامها، رابعاً: لو ماتت امرأة عن زوج، أب أم بنتين، خامساً: لو ماتت امرأة عن زوج، أم أختين لأب سادساً: لو ماتت امرأة عن زوج، أب، أم بنت، سابعاً: لو ماتت امرأة عن زوج، أم أخت شقيقة، ثامناً: لو مات رجل عن زوجة أم أختين لأم، أخوين شقيقين تاسعاً: لو ماتت امرأة عن زوج أختين لأم، أخوين شقيقين، عاشراً: لو ماتت امرأة عن زوج، أم أخت لأم، أخوين شقيقين، الحادي عشر: لو مات رجل عن زوجة، أب، أم، بنت بنت ابن

- وحالات لا يرث الرجل فيها نهائياً وترث المرأة فقط²⁵³. : إن من تتبع حالات تقسيم الإرث في الشريعة الإسلامية لا يجدها معللة بسبب الذكورة والأنوثة فحسب، بل هناك معايير أخرى فيها درجة القرابة بين الوراثين وبين الموروث، فكلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث سواء كان ذكراً أو أنثى ومن ذلك العبد المالي الذي يوجب الشرع الإسلامي على الوارث تحمله والقيام به حيال الآخرين. فمن تكريم الإسلام للمرأة أن أعفاها من مسؤوليات الإنفاق على نفسها وأبنائها، وجعل السعي لاكتساب الرزق واجباً مناطاً بالرجل أياً كان أو زوجاً. والنفقة أثر في تميز الزوج على زوجته في الميراث، سقال تعالى ... مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَالْهَنْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الْقُمُ وإذا كان لا يجوز للزوج أن يأخذ شيئاً مما منحه لزوجته، فلا يحق له من باب أولى أن يأخذ شيئاً من ملكها الأصيل إلا إذا كان برضاها كما أخبر تعالى: ﴿وَمَاتُوا التَّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

فهذا يدل على أن نظام الميراث في الإسلام لا يقوم على أساس التمييز الجندري، بل يستند إلى مبدأ العدالة السياقية التي تراعي المسؤوليات الاجتماعية والأدوار الخاصة بكل من الرجل والمرأة. وإذا كانت المساواة هي المعيار المعتمد، أفلا يكون من الأجدر النظر بعمق في مدى انسجام الأحكام الإسلامية التي صمّمها الله تعالى بدقة متناهية، بحيث لا تظلم أحداً؟ إن نظام الميراث هذا قائم على توزيع تكامليٍّ للحقوق، لا على تقسيمٍ متطابقٍ حسابياً. ولمن أراد أن يتفهم عدالة نظام الميراث في الإسلام، فإنه من الضروري أن يُنظر إليه في إطار المنظومة الاقتصادية والاجتماعية المتكاملة التي يقدمها الإسلام، إذ إن عزله عن هذا السياق قد يؤدي إلى

²⁵³ أمل عبد المنعم غنيمي، دعاوى المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة والرد عليها، ٢٠٢١، ص. ١٠٠٨

التباس الفهم وغياب الصورة الكاملة. ومن المهم الإشارة إلى أن نصيب المرأة في الميراث ليس ثابتاً في جميع الحالات، بل يتنوع تبعاً للقرابة والظروف، وفي بعض الحالات يكون نصيبها مساوياً أو حتى أكبر من نصيب الرجل. كما أن ما قد يُظن أنه نقص في بعض أنصبتها يقابله ما أقره الشرع لها من حقوق مالية أخرى كالمهر والنفقة والرعاية الكاملة، في حين أن مالها الخاص يظل ملكاً خالصاً لها ولا تُكَلَّف بالإنفاق منه. ومن هنا، فإن فهم هذا النظام يتطلب إدراك العلاقة بين أحكام الميراث ومبادئ التكافل الأسري والاجتماعي في الإسلام. أما في المجتمعات التي لا تقوم على مبدأ التكافل بهذا المعنى، فقد يكون من الصعب استيعاب فلسفة هذه القسمة، نظراً لاختلاف البنى الاجتماعية والقانونية التي تنظم العلاقة بين الأفراد فيها.^{٢٥٤}

. وفقاً لطلال أسد، فإن المساواة التي يروج لها الليبراليون عادة ما تكون مساواة مطلقة، مما يؤدي في النهاية إلى انعدام المساواة. لا تتطلب النسوية المفككة للخطاب الاستعماري من النساء أن يتبنين الطريق الغربي الذي يركز على المساواة في جميع الجوانب، بل تقدم وجهة نظر تسمح للمرأة بالتمتع بحقوقها دون الحاجة إلى التخلي عن هويتها الثقافية أو الدينية.^{٢٥٥}

ومن هذا المنطلق، فإن مفهوم العدالة في الإسلام لا يُبنى على المساواة العددية فحسب، بل على اعتبار الفروق النفسية، الجسدية، والاجتماعية بين الرجل والمرأة، وهو اعتبار لا يُقصي المرأة، بل يُراعي طبيعتها ويوزع المسؤوليات بحسب الطاقة والقدرة. وما تقرره الشريعة في هذا الباب ليس تقليلاً من شأن المرأة، بل تنظيم دقيق يراعي التوازن المجتمعي والأسري. ولعلنا هنا نستحضر ما أشارت إليه الباحثة صابا محمود في كتابها *سياسات التقوى*،^{٢٥٦} حين بيّنت أن بعض المقاربات النسوية الحديثة، رغم نواياها الشمولية، قد تُفضي في النهاية إلى تهميش الفاعلية الدينية للنساء المسلمات، إذا ما تم اختزال مفهوم الوكالة (*agency*) في نموذج الفردانية العلمانية. فمثل هذه المقاربات، وإن بدت نقدية للسلطة، قد تعيد إنتاج تصور "الذات" على نحو يُقصي النسق المعرفي الديني، ويُفرغ خيارات المرأة المسلمة من معناها الروحي والاجتماعي. ومن هنا، فإن إعادة تأويل الأحكام القطعية تحت

^{٢٥٤} مثنى أمين الكردستاني، *حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر* (الكويت: دار القلم، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ٤٩١ ص.

^{٢٥٥} أسد، طلال، Talal Asad، *ترجمات علمانية: الأمة-الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢١).

^{٢٥٦} Saba. Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2012).

ذريعة تطور السياق الاجتماعي، دون تأصيل معرفي ينطلق من داخل التراث الإسلامي، قد لا يكون سوى امتداد لهيمنة نموذج الذات العلمانية، التي كثيراً ما عجزت عن استيعاب تعبيرات التدين كأشكال مشروعة من الفاعلية النسائية. وبالتالي، تبقى الحاجة ملحة إلى قراءة نقدية مزدوجة؛ تقاوم الاستلاب المعرفي من جهة، وتعيد للخطاب الديني أصالته في التعبير عن العدالة بمفهومها الأصل.

خاتمة

١. نتيجة البحث

تسعى النسوية المفككة للخطاب الاستعماري إلى تجاوز نموذج المساواة الغربية المطلقة، و تؤكد على أهمية الاعتراف بتجارب النساء المحليات واحترام هوياتهن الدينية والثقافية. كما تهدف إلى تفكيك آثار الاستعمار في بناء مفاهيم الجندر والمعرفة والسلطة، وتقديم بديل معرفي ينبع من الواقع المحلي والتجربة التاريخية للنساء المهمّشات. ومن خلال ذلك، تفتح النسوية اللااستعمارية أفقاً جديداً لإعادة التفاوض حول مفاهيم الهوية والحقوق والعدالة ضمن إطار أكثر شمولاً وتعدداً، يتجاوز مركزية الخطاب النسوي الليبرالي الغربي. أما النسوية الإسلامية هي خطاب وممارسة نسوية تنبع من داخل المرجعية الإسلامية، وتسعى إلى إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة تحررية، تهدف إلى إزالة التحيزات الجندرية الموجودة في التفسيرات التقليدية، مع التأكيد على مقاصد الشريعة كالعدل والرحمة والمساواة. وتسعى هذه النسوية إلى التوفيق بين القيم الإسلامية ومبادئ العدالة الجندرية، مع استخدام مناهج تفسير حديثة (الهرمينوطيقا) وسياقية تحترم الخصوصية الثقافية والدينية للمرأة المسلمة.

يشارك المفكرون الثلاثة للنسوية الإسلامية الإندونيسيا الذين درسناهم في هذه الرسالة في قناعة قوية بأن الإسلام لا يتعارض مع مبدأ المساواة بين الجنسين، بل يحتوي في جوهره على قيم العدل والرحمة والتكريم الإنساني. ترى موسدح موليا أن التوحيد هو أساس تحرري يجب أن ينعكس في تحرير النساء من التفسيرات الذكورية، وتدعو إلى تأويلات دينية تجمع بين الشريعة والقانون الوطني والدولي لضمان حقوق المرأة. يركز حسين محمد على إعادة قراءة الفقه التقليدي بطريقة اجتماعية وتاريخية تراعي الواقع المتغير، ويُعلي من شأن مقاصد الشريعة لتحقيق العدالة والمصلحة العامة، كما يشدد على أن الاختلافات الجندرية في كثير من الأحيان ليست فطرية بل نتاج ثقافي يمكن تغييره. أما عليمه القبطية، فتدعو إلى منهج هرمنيوطيقي يأخذ في الاعتبار السياق الاجتماعي والثقافي في تفسير النصوص، وتوظف أدوات الفكر النسوي مثل "التمائل مقابل الاختلاف" لتقديم رؤية شاملة تُعزز من المساواة داخل الأسرة والمجتمع. ورغم اختلاف زواياهم، إلا أنهم يتفقون على ضرورة تفكيك

الإرث التفسيري الأبوي، ويدعون إلى قراءة دينية أكثر إنسانية تتفاعل مع تحديات المرأة المعاصرة في إندونيسيا.

تُظهر نتائج هذا البحث أن النسوية الإسلامية في إندونيسيا والنسوية المفككة للخطاب الاستعماري تتفقان في رفض السلطة الأبوية والسعي لتحقيق العدالة للمرأة، كما تُعطيان أهمية كبيرة لتجربة النساء في فهم الظلم ومقاومته. لكن بينهما اختلافات منهجية ومعرفية واضحة. فالنسوية المناهضة للاستعمار تنتقد هيمنة المعرفة الغربية، وترفض المفاهيم الحداثيّة للمساواة التي تتجاهل القيم المحلية والروحية، وتعتبر تجربة المرأة المسلمة مشروعة حتى لو لم تتفق مع معايير النسوية العلمانية. أما النسوية الإسلامية في إندونيسيا، فعلى الرغم من اعتمادها على مصادر دينية، فإنها تميل إلى تبني مفاهيم غربية مثل "المساواة الجندرية" و"حقوق الإنسان" كمقاييس أساسية للعدالة، مما يجعل مشروعها الفكري غير متماسك بشكل كامل، وقد يُعيد إنتاج المنطق الاستعماري نفسه. وبذلك، بينما تسعى النسوية المناهضة للاستعمار إلى تفكيك النظام العالمي، تحاول النسوية الإسلامية الإندونيسية التكيف معه، مما يُظهر حاجتها لبناء مشروع معرفي مستقل ينطلق من قيم الإسلام لا من معايير خارجية.

قدّمت النسوية الإسلامية في إندونيسيا مساهمة مهمة في نقد التفسيرات الدينية الأبوية لكن من غير نقد كافٍ للتحيزات الاستعمارية التي تخفيها هذه المفاهيم. ومن هنا يظهر ما يمكن تسميته "تداخلاً" أو "تقاطعا" بين المرجعية الإسلامية والمعايير العالمية التي تعتمد عليها منظمات دولية مثل اتفاقية سيداو والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ورغم أن الخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا يؤكد الرجوع إلى التوحيد كمرجعية لرفض التمييز، إلا أن هناك نوعاً من الغموض عندما يحاول هذا الخطاب التوفيق بين الشريعة ومعايير حقوق الإنسان التي لا تتفق دائماً مع القيم الإسلامية. ونتيجة لذلك، بدلاً من بناء بديل معرفي نابع من داخل الإسلام، يبدو هذا الخطاب في كثير من الأحيان كتكتيف مع الحداثة الغربية. ولكي يصبح مشروعاً تحرّرياً حقيقياً، يحتاج هذا التوجّه إلى شجاعة معرفية لإعادة تعريف مفاهيم العدالة والحرية والمساواة من داخل الإطار الإسلامي، لا من خلال تبني معايير خارجية قد تتعارض مع أصول الشريعة.

يتضح من خلال تحليلنا أن النسويات المسلمات في إندونيسيا يدعمن المساواة بين الجنسين بطريقة تتماشى مع الشريعة الإسلامية، دون الاعتماد الكامل على المعايير الغربية. رغم أن النسوية الإسلامية في إندونيسيا تُقدّم غالبًا كحركة تحرّرية تندرج ضمن التيار النسوية المفككة للخطاب الاستعماري، إلا أن التحليل النقدي يُظهر أن هذا الخطاب أكثر تعقيدًا مما يبدو. فبعض التيارات تنطلق من مراجع دينية مثل التوحيد، ومقاصد الشريعة، والتفسير السياقي، لكن نتائجها النهائية تتقاطع أحيانًا مع القيم الغربية المتعلقة بالجنس والمساواة. وهذا يطرح سؤالًا إبستمولوجيًا مهمًا: إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا الخطاب نسويًا إسلاميًا أصيلًا، وإلى أي حد لا يزال يتأثر بنموذج الحداثة الغربية؟ وهذا ما يظهر في بعض القضايا التي سنناقشها لاحقًا، مثل مسألة الحجاب، والميراث، ودور المرأة في الفضاء العام:

تناولت النسويات المسلمات في إندونيسيا ثلاث قضايا محورية، هي: الحجاب، وعمل المرأة في المجال العام، ونظام الميراث. في قضية الحجاب، يرون أن فرضه ليس مطلقًا بل مشروط بسياق تاريخي واجتماعي، وأنه كان وسيلة لحماية الحرائر في عصر الرق، مما يستدعي إعادة النظر فيه بما يتناسب مع العصر الحديث. أما في ما يخص عمل المرأة، فتُقدّم مشاركة المرأة في الاقتصاد والسياسة كمقياس للتمكين، مع تهميش دورها الأسري، ما يعكس تأثيرًا غير مباشر للفكر الرأسمالي الغربي القائم على الإنتاج المادي. وفيما يتعلق بالميراث، يدعون إلى المساواة الكاملة بين الجنسين استنادًا إلى المساهمة المعاصرة للمرأة في الحياة العامة، دون اعتبار لفلسفة التوازن والمسؤوليات في الشريعة. إلا أن هذه الطروحات، رغم انطلاقها من نية إصلاحية، تعاني من إشكالية الاعتماد على تصورات خارجية في فهم العدالة والتمكين، مما يهدد بفصل قضايا المرأة عن أصولها الإسلامية. لذا، فإن أي مشروع نسوي إسلامي يحتاج إلى خطاب أصيل ينطلق من الداخل المعرفي والروحي للإسلام، وليس فقط من نقد الرموز أو استنساخ النماذج الغربية.

ففي الأخير فإن النسوية الإسلامية قد ظهرت بدوافع نبيلة تهدف إلى الدفاع عن حقوق النساء والسعي لتحقيق المساواة في المجتمعات المسلمة. وقد حاول العديد من مفكرها بعث روح الاجتهاد لإعادة تأويل النصوص الدينية التي اعتُبرت لفترة طويلة ذات طابع أبوي. ومع ذلك، فإن

المقاربات المتبعة في كثير من الأحيان تستند إلى معايير كونية غربية تتعلق بالمساواة المطلقة، والليبرالية، والإنسانية العلمانية، التي تتخذ من الحرية الفردية والاستقلالية المطلقة مقياساً أساسياً للقيم الإنسانية. وهذا ما يفضي إلى التباس منهجي وإبستمولوجي، حيث تُهمّش القيم الإسلامية كنظام معياري يستند إلى مرجعية متعالية، أو يُعاد التفاوض بشأنها بما يتماشى مع الأطر الليبرالية المعتمدة. وبذلك، ورغم أن النسوية الإسلامية تسعى للتموضع كخيار وسط، إلا أنها في مرحلة معينة تجد نفسها عالقة في موقف مزدوج (ambivalent) بين الدفاع عن القيم الإسلامية والاستجابة لتوقعات النموذج الغربي. لذا، فبدلاً من الاكتفاء بإعادة تبرير الأفكار الغربية من خلال تأويل ديني، من الضروري أن تتجاوز النسوية الإسلامية هذا الإطار لتطرح مشروعاً إبستمولوجياً بديلاً ومتجذراً فعلياً في التراث الإسلامي وفي التجربة التاريخية للنساء المسلمات داخل الإسلام، كجزء من مشروع فك الاستعمار المعرفي وبناء تصور خاص ومتناسك للعدالة.

يُظهر هذا البحث أن مفهوم النسوية، خاصة في نسخته الليبرالية، قد نشأ في سياق تاريخي غربي يعكس قيم الحداثة مثل الاستقلال الفردي والتحرر من السلطة الدينية. وقد أصبح هذا المفهوم يُقدّم كمنهج عالمي يُستخدم لتفسير العلاقات الاجتماعية والدينية، مما يجعله محمّلاً بأبعاد أيديولوجية لا تتوافق بالضرورة مع المنظومة الإسلامية. ومن خلال دراسة الخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا، يتبيّن أن تبني هذا المفهوم دون نقد جذري يُفضي إلى شكل من أشكال الاستعمار المعرفي، حيث يتم "أسلمة" المفاهيم الغربية بدلاً من بناء رؤية بديلة تنبع من داخل المرجعية الإسلامية نفسها. ومن هنا، نرى أن أهمية هذا البحث تكمن في السعي إلى تفكيك الاستعمار المعرفي داخل الخطاب النسوي الإسلامي في إندونيسيا، من خلال تحليل نقدي يُعيد ربط مفاهيم المساواة والعدالة بالقيم الإسلامية الأصيلة، بعيداً عن المعايير الغربية المفروضة.

٢. التوصيات والمقترحات

١. يُنصَح بتوسيع نطاق الدراسة ليشمل التيارات النسوية الإسلامية في مناطق أخرى من العالم الإسلامي للمقارنة بين التجارب المحلية.
٢. يُقترح التعمق في التراث الإسلامي (التراث) من خلال قراءته بمنهج نقدي ما بعد الاستعمار، للكشف عن إمكانياته التحررية في قضايا المرأة.
٣. يُمكن إجراء دراسات ميدانية مع الناشطات والعالمات في شبكة مؤتمر علماء النساء الإندونيسي (KUPI) لفهم التحديات العملية للخطاب النسوي الإسلامي.
٤. ينبغي تحليل العلاقة بين النسوية الإسلامية والمعايير العالمية، كاتفاقية سيداو (CEDAW)، لفهم آليات التفاوض بين المرجعية الإسلامية والخطاب الدولي.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ).
بداية المجتهد ونهاية المقتصد (ابن رشد الحفيد). القاهرة: دار الحديث, ٢٠٠٤.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ). تفسير الطبري جامع البيان - ت التركي
(ابن جرير الطبري). القاهرة، مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان, ٢٠٠١.

أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن (القرطبي).
القاهرة: دار الكتب المصرية, ١٩٦٤.

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ). الأم. Vol. ٢. بيروت: دار الفكر,
١٩٨٣.

أسد، طلال. and Talal Asad, ترجمات علمانية: الأمة-الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي.
بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, ٢٠٢١.

أمل بنت ناصر الخريّف. مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام. الطبعة الأولى. المملكة العربية
السعودية: باحثات لدراسات المرأة, ٢٠١٦.

أمل عبد المنعم غنيمي. دعاوى المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة والرد عليها, ٢٠٢١.

خالد محمد صالح. المساواة بين الرجل والمرأة بين الشريعة الإسلامية وبنود الميثاق والإتفاقية الدولية.
بغداد: مجلة كلية العلوم الإسلامية, دار الكتب والوثائق, ٢٠١٣.

عبد الوهاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجلد الاول. Vol. ١. القاهرة: دار
الشروق, ٢٠٠٨.

————— قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى. نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،
٢٠١٠.

عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ). تفسير القرآن العظيم.
بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية. n.d. ,

محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفى الحصفى (ت ١٠٨٨ هـ). الدر المختار
شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (علاء الدين الحصفى). بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.
محمد بن قاسم بن محمد بن محمد، أبو عبد الله، شمس الدين الغزي، ويعرف بابن قاسم وبابن الغراييلي
(ت ٩١٨ هـ). فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب = القول المختار في شرح غاية الاختصار
(محمد بن قاسم الغزي). بيروت - لبنان: الجفان والجاني للطباعة والنشر، دار ابن حزم للطباعة والنشر
والتوزيع، ٢٠٠٥.

محمد متولى الشعراوى. الفتاوى كل ما يهم المرأة المسلمة. دار الروضة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى الجماعيلي الدمشقي الصالحى
الحنبلية (٥٤١ - ٦٢٠ هـ). المغني لابن قدامة - ت التركي (ابن قدامة). المملكة العربية
السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٧

Abbas, Mohd. "Globalization and the Muslim World." *Journal of Islam in Asia*
(E-ISSN: 2289-8077) 8 (February 2, 2012): 275-95. <https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.261>.

Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2013.

—————. *Do Muslim Women Need Saving?* HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2013.
<https://doi.org/10.5860/choice.51-4737>.

—————. "Do Muslim Women Need Saving?," n.d.

Adlbi Sibai, Sirin. *La Cárcel Del Feminismo : Hacia Un Pensamiento Islámico Decolonial*. Akal, 2016.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Qadeem Press, 2023.

alimatul qibtiyah. “ARAH GERAKAN FEMINIS MUSLIM DI INDONESIA.” *Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2020.

Allison Weir. “Decolonizing Feminist Freedom: Indigenous Relationalities.” In *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization*, 257–88. Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

Amin, Saidul. “FEMINISME DAN ISLAM.” *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 3, no. 2 (July 12, 2013): 123. <https://doi.org/10.15548/jk.v3i2.38>.

Ash-shufi, Cep Gilang Fikri. “Metodologi Tafsir Gender : Telaah Kritis Pemikiran Husein Muhammad The Methodology of Gender Interpretation : A Critical Study of Husein Muhammad ’ s Thought Pendahuluan Dewasa Ini , Terdapat Kecenderungan Di Kalangan Pemikir Muslim.” *Jios* 2, no. 1 (2024): 82–105. <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.42>.

Barbara Fultner. “The Dynamics of Transnational Feminist Dialogue.” In *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization*, 203–30. Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

Beasley, Chris. *What Is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE, 1999.

Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*. Santa Monica (Calif.): Rand, 2003.

Bhabra, Gurminder K. “Postcolonial and Decolonial Dialogues.” *Postcolonial Studies* 17, no. 2 (2014): 115–21. <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>.

Carrasco Miró, Gisela. “Encountering the Colonial: Religion in Feminism and the Coloniality of Secularism.” *Feminist Theory* 21, no. 1 (January 2020): 91–109. <https://doi.org/10.1177/1464700119859763>.

Césaire, Aimé, Robin D. G. Kelley, and Aimé Césaire. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Reissue, with A new preface by the author. Princeton Studies in Culture, Power, History. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Colpani, Gianmaria. “Crossfire: Postcolonial Theory between Marxist and Decolonial Critiques.” *Postcolonial Studies* 25, no. 1 (January 2, 2022): 54–72. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2030587>.

Cooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. New York: Routledge, 2001.

Cudd, Ann E., and Robin O. Andreasen, eds. *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*. Blackwell Philosophy Anthologies 23. Malden, Mass.: Blackwell, 2005.

Deeb, Lara. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton Studies in Muslim Politics 41. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011. <https://doi.org/10.1515/9781400840786>.

Dussel, Enrique. "Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies." *Coloniality at Large*, no. April (2008): 335–49. <https://doi.org/10.1515/9780822388883-014>.

Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*. 2nd rev. ed. Elgin, IL: New Dawn Press, 2004.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Fanon, Frantz, Constance Farrington, and Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2002.

Fanon, Frantz, Ziauddin Sardar, and Homi K. Bhabha. *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles Lam Markmann. New edition. Get Political. London: Pluto Press, 2008.

Gandhi, Mohandas Karamchand. *Hind Swaraj: And Other Writings*. Edited by Anthony Parel. 10. print. Cambridge Texts in Modern Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Georgi, F Richard. "On the Differences between Postcolonial and Decolonial Perspectives: Do Prefixes Matter? July 2024," n.d.

Giraldo, Isis. "Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime." *Feminist Theory* 17, no. 2 (2016): 157–73. <https://doi.org/10.1177/1464700116652835>.

Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, eds. *An Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational World*. 2. ed. Boston, Mass.: McGraw-Hill Higher Education, 2006.

———, eds. *An Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational World*. 2. ed. Boston, Mass.: McGraw-Hill Higher Education, 2006.

Gross, Rita. *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston, USA: Beacon Press, 2005.

Halverson, Jeffry R., and Amy K. Way. "Islamist Feminism: Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies." *Politics and Religion* 4, no. 3 (December 2011): 503–25. <https://doi.org/10.1017/S1755048311000435>.

Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," n.d. <https://about.jstor.org/terms>.

Harees, Lukman. *The Mirage of Dignity on the Highways of Human "Progress": The Bystanders' Perspective*. Bloomington, Ind.: AuthorHouse, 2012.

Haslanger, Sally Anne. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press, 2012.

Henri Shalahuddin. *Indahnya Kekeragaman Gender Dalam Islam*. Jakarta Selatan: INSISTS, 2020.

Hernández, R. Aída. "Indigenous Law and Identity Politics in Mexico: Indigenous Men's and Women's Struggles for a Multicultural Nation." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 25, no. 1 (May 2002): 90–109. <https://doi.org/10.1525/pol.2002.25.1.90>.

Hutchings, Kimberly. "Feminist Ethics and Political Violence." *International Politics* 44, no. 1 (January 2007): 90–106. <https://doi.org/10.1057/palgrave.ip.8800160>.

Jad, Islah. "NGOs: Between Buzzwords and Social Movements." *Development in Practice* 17, no. 4–5 (August 2007): 622–29. <https://doi.org/10.1080/09614520701469781>.

Jadul Maula M., and M. Imam Aziz, eds. *Dekonstruksi syari'ah: wacana kebebasan sipil, hak asasi manusia dan hubungan internasional dalam Islam*. Cetakan pertama, Januari 2016. Yogyakarta: IRCISOD, 2016.

Karam, A. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. 1st ed. 1998. London: Palgrave Macmillan UK, 1998. <https://doi.org/10.1057/9780230371590>.

———. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. 1st ed. 1998. London: Palgrave Macmillan UK, 1998. <https://doi.org/10.1057/9780230371590>.

Keskinen, Suvi, Salla Tuori, Sara Irni, and Diana Mulinari, eds. *Complying With Colonialism*. 0 ed. Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315573212>.

King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*. 2nd ed. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1993.

Krondorfer, Björn, and Stephen Hunt. "Introduction: Religion and Masculinities – Continuities and Change." *Religion and Gender* 2, no. 2 (February 19, 2012): 194–206. <https://doi.org/10.1163/18785417-00202002>.

LaDuke, Winona. *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge, Mass.: South End Press [u.a.], 1999.

Lazarus, Neil. *The Cambridge Companion to: Postcolonial Literary Studies*. *The Cambridge Companion to: Postcolonial Literary Studies*, 2004. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521826942>.

Li, Fabiana. "In Defense of Water: Modern Mining, Grassroots Movements, and Corporate Strategies in Peru." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, no. 1 (March 2016): 109–29. <https://doi.org/10.1111/jlca.12198>.

Linda Martín Alcoff. "Decolonizing Feminist Philosophy." In *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization*, 21–36. Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

LuGoneS, María. "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System," n.d.

Luthfiah, Nafsiyatul, and Di Indonesia. "Nafsiyatul Lutfiyah Pasca Uin Suka Feminisme Islam Indonesia." *Nafsiyatul Lutfiyah* 16, no. 1 (2015).

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2012.

Maldonado-Torres, Nelson. "Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude." *South African Journal of Psychology* 47, no. 4 (2017): 432–41. <https://doi.org/10.1177/0081246317737918>.

Maldonado-Torres, Nelson. Guest Editor. "Thinking through the Decolonial Turn: Post-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction." *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, no. 2 (2011). <https://doi.org/10.5070/T412011805>.

Marcotte, Roxanne D. "Egyptian Islamists and the Status of Muslim Women Question." *University of Quebec in Montreal*, 2005.

Margaret A. McLaren. "Decolonizing Rights: Transnational Feminism and "Women's Rights as Human Rights." In *Decolonizing Feminism: Transnational Feminism and Globalization*, 83–116. Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

"Margaret A. McLaren (Editor) - Decolonizing Feminism_ Transnational Feminism and Globalization-Rowman & Littlefield Publishers (2017)," n.d.

Martin, Martin Putra Perdana. "Melacak Asal-Usul Feminis Muslim Di Indonesia Dan Kajian Terhadapnya." *Bidayah: Studi Ilmu-Ilmu Keislaman* 15, no. 1 (2024): 68–84. <https://doi.org/10.47498/bidayah.v15i1.1980>.

McLeod, John. *Beginning Postcolonialism*. 1. publ., [Nachdr.]. Beginnings. Manchester: Manchester University Press, 2004.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Expanded ed. Boston: Beacon Press, 1991.

Mernissi, Fatima, and Riffat Hassan. *Setara di hadapan Allah*. Cet. 2. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1996.

Mignolo, Walter. "Decolonizing Western Epistemology / Building Decolonial Epistemologies." In *Decolonizing Epistemologies Latina/o Theology and Philosophy*, edited by Ada María Isasi Díaz and Eduardo Mendieta, 19–43. Fordham University Press, 2011. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.003.0002>.

Mignolo, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press, 2011. <https://doi.org/10.1215/9780822394501>.

———. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Divergence." *South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 225–58. <https://doi.org/10.1515/9780822388883-010>.

Mill, John Stuart, and Sue Mansfield. *The Subjection of Women*. Crofts Classics. Arlington Heights, Ill: AHM Pub. Corp, 1980.

MILL, STUART. *ENFRANCHISEMENT OF WOMEN: Reprinted from the "Westminster Review" for July 1851*. S.l.: LEGARE STREET PRESS, 2023.

Mir-Hosseini, Ziba. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32, no. 4 (June 2006): 629–45. <https://doi.org/10.1086/508085>.

Moghadam, Valentine M. "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27, no. 4 (June 2002): 1135–71. <https://doi.org/10.1086/339639>.

Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed books, 1999.

———. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London ; New York: Zed Books, 1999.

Mohanty, Chandra. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Feminist Review* 30, no. 1 (November 1988): 61–88. <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>.

Mohanty, C.T. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, n.d. <https://books.google.co.id/books?id=q6WGJQAACAAJ>.

Moreton-Robinson, Aileen. "Towards an Australian Indigenous Women's Standpoint Theory: A Methodological Tool." *Australian Feminist Studies* 28, no. 78 (December 2013): 331–47. <https://doi.org/10.1080/08164649.2013.876664>.

Morris, Rosalind C., and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press, 2010.

Muda, Fauzi Ahmad. "NALAR PEREMPUAN Upaya Rekonstruksi Konstruksi Sosial Setara Gender." *EGALITA*, May 12, 2012. <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.1954>.

Muhammad, Husein. *Fiqh perempuan*. Cetakan pertama. Baturetno, Banguntapan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

———. *Ijtihad Kyai Husein: upaya membangun keadilan gender*. Cet. 1. Jakarta: Rahima, 2011.

———. *Islam: agama ramah perempuan*. Edited by Muhammad Ali Fakihi. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

———. *Perempuan, Islam, Dan Negara*. Cetakan pertama. Banguntapan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Muhammad, Husein, and Faqihuddin Abdul Kodir. *Fiqh perempuan: refleksi kiai atas wacana agama dan gender*. Cet. IV. Yogyakarta: LKIS, 2007.

Mulia, Musda. *Ensiklopedia Muslimah reformis: pokok-pokok pemikiran untuk reinterpretasi dan aksi*. Edisi pertama. Jakarta: Dian Rakyat, 2019.

———. *Indahnya Islam: Menyuarakan Kesetaraan & Keadilan Gender*. Cetakan ke-1. Yogyakarta: SM & Naufan Pustaka bekerjasama dengan Megawati Institute, 2014.

———. *Kemuliaan perempuan dalam Islam*. Jakarta: Penerbit PT Elex Media Komputindo, 2014.

———. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Cet. 1. Khazanah Ilmu-Ilmu Islam. Bandung: Mizan : Didistribusikan oleh Mizan Media Utama, 2005.

———. *Muslimah sejati: menempuh jalan Islami meraih ridha Ilahi*. Cet. 1. Ujungberung, Bandung: Marja, 2011.

Mulia, Musdah. "Feminisme Islam Di Indonesia: Refleksi, Aksi, Dan Praxis." *Jurnal Perempuan* 27, no. 2 (2022): 167–78. <https://doi.org/10.34309/jp.v27i2.689>.

———. “Feminisme Islam Di Indonesia: Refleksi, Aksi, Dan Praxis.” *Jurnal Perempuan* 27, no. 2 (August 29, 2022): 167–78. <https://doi.org/10.34309/jp.v27i2.689>.

———. *Negara Islam Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Mulia, Musdah. “Pedagogi Feminisme Dalam Perspektif Iislam.” *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2017): 21–25.

Musdah Mulia, Siti. “Melawan Fundamentalisme: Memanusiakan Perempuan.” *AL-KAINAH: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2022): 1–17. <https://doi.org/10.69698/jis.v1i1.3>.

Nuruzzaman, M. *Kiai Husein Membela Perempuan*. Cet. 1. Yogyakarta: Pustaka Pesantren : Distribusi, LKiS Pelangi Aksara, 2005.

Pascha Bueno-Hans and Sylvanna M. Falcón. “Indigenous/Campesina Embodied Knowledge, Human Rights Awards, and Lessons for Transnational Feminist Solidarity.” In *Decolonizing Feminism Transnational Feminism and Globalization*, 57–82. Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

Peach, Lucinda J. *Women and World Religions*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2002.

Qibtiyah, Alimatul. *Feminisme Muslim di Indonesia*. Cetakan II. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019.

———. “INDONESIAN MUSLIM WOMEN AND THE GENDER EQUALITY MOVEMENT.” *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 3, no. 1 (June 1, 2009): 168. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2009.3.1.168-196>.

———. “Pedagogi Kesetaraan dalam Keluarga, Sekolah dan Masyarakat.” *Jurnal Perempuan*, 2016, 162–78.

Quijano, Anibal. “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.” *International Sociology* 15, no. 2 (2000): 215–32.

Rahmān, Fazlur, and Ebrahim Moosa. *Major Themes of the Qur’ān*. 2. ed. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2009.

Rahman, Yusuf. “Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur’ān-Based Activism.” *Al-Jami’ah* 55, no. 2 (2017): 293–326. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.293-326>.

Ramírez, Ángeles. “Other Feminisms? Muslim Associations and Women’s Participation in Morocco.” *Etnografica*, no. vol. 10 (1) (May 1, 2006): 107–19. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3007>.

———. “Other Feminisms? Muslim Associations and Women’s Participation in Morocco.” *Etnografica*, no. vol. 10 (1) (May 1, 2006): 107–19. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3007>.

Robinson, Kathryn. “Islamic Influences on Indonesian Feminism.” *Social Analysis* 50, no. 1 (January 1, 2006). <https://doi.org/10.3167/015597706780886012>.

Rowbotham, Sheila. *Women in Movement: Feminism and Social Action*. Routledge Revivals. Hoboken: Taylor and Francis, 2013.

Russell, Letty M., ed. *Feminist Interpretation of the Bible*. 1st ed. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

“Saba Mahmood - Politics of Piety_ The Islamic Revival and the Feminist Subject- Princeton University Press (2005),” n.d.

Salaymeh, Lena. “Imperialist Feminism and Islamic Law.” *Hawwa* 17, no. 2–3 (2019): 97–134. <https://doi.org/10.1163/15692086-12341354>.

———. “Women and Islamic Law. Decolonizing Colonialist Feminism.” *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, 2020, 310–17.

Saridjo, Marwan. *Cak Nur: di antara sarung dan dasi & Musdah Mulia tetap berjilbab*. Cet. 1. Jakarta: Yayasan Ngali Aksara [bekerjasama dengan] Penamadani, 2005.

Shalahuddin, Henri. *Ideologi Gender Dalam Studi Islam: Klarifikasi & Solusi*. Cetakan pertama. Jakarta, Indonesia: Unida Gontor Press dan Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSISTS), 2022.

Smith, Andrea. “QUEER THEORY AND NATIVE STUDIES.” *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, no. 1–2 (April 1, 2010): 41–68. <https://doi.org/10.1215/10642684-2009-012>.

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Second edition. London: Zed, 2012.

Suriansyah, Eka. “Merombak Struktur, Membentuk Kultur (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia).” *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 13, no. 2 (December 31, 2017): 293. <https://doi.org/10.23971/jsam.v13i2.693>.

Tickner, J. A and Sjoberg, L. “Feminism.” In *Feminism. In T. Dunne, M. Kurki, & S. Smith (Eds.), International Relations Theories: Discipline and Diversity*, 185–202. Oxford University Press, 2007.

Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Fourth Edition. Boulder, Colo: Westview Press, 2014.

Utami, Tri Niswati, Nurhayati Nurhayati, Reni Agustina Harahap, and Zuhriana Aidha. "Reproductive Health of Women Workers in Villages, Cities in Islamic Perspective." *Health Notions* 4, no. 4 (April 5, 2020): 123–28. <https://doi.org/10.33846/hn40404>.

Vives, Luna, and Nalini Mohabir. "Postcolonialism." In *International Encyclopedia of Human Geography*, 289–95. Elsevier, 2020. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10856-X>.

Weir, Allison. *Identities and Freedom: Feminist Theory between Power and Connection*. Studies in Feminist Philosophy. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. 2nd ed. Dover Thrift Editions. Mineola, N.Y: Dover Publications, 1996.

Young, Iris Marion. "Justice and the Politics of Difference," n.d.

Young, Robert. *Postcolonialism*. A Very Short Introduction. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, Mohammad Syam'un Salim, and Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization, eds. *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Liberalisasi Pemikiran Islam*. Jakarta, Indonesia: Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization, 2021.

Zulaiha, Eni. "Analisa Gender Dan Prinsip Prinsip Penafsiran Husein Muhammad Pada Ayat-Ayat Relasi Gender." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (August 31, 2018). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3125>.