تقاطعات النِّسوية والاستشراق

قراءة تاريخ المجتمعات الإسلامية قبل الحداثة من منظور جنوسي

إشكالات منهجية ورؤى نقدية

د. أحمد عبد المنعم العدوي*

تاريخ النشر: 22 / 03 / 2021م

(١) النِّسوية Feminism تاريخ موجز:

من قبيل الشائع بين الباحثين مناقشة تاريخ الحركة النِّسوية وتطورها من حيث «الموجات waves» الرئيسة الثلاث التي ميزت بوضوح أطوار الحركة النِّسوية منذ النشأة حتى الآن. فعلى بالرغم من أنه لا يمكن القول إنَّ مطالبات النِّساء بالمسَاواة بالرجال بدأت مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ضَربة لازب، فقد رصد التاريخ إرهاصات أقدم نسبيًّا لهذه المطالبات، منها تلك المبادئ قامت عليها كنيسة الشَّاكرز Shakers الإنجيلية[١]. إلا أن بداية الموجة النسوية الأولى First-wave Feminism، تؤرخ عادةً بأعقاب ظهور كتاب ماري ولستون كرافت Mary Wollstonecraft (١٧٥٩- ١٧٩٧) الذي صدر عام ١٧٩٢م بعنوان "A Vindication of the Rights of Woman" «دفاعًا عن حقوق النِّساء»، ومن ثم فقد افتتحت بذلك الخطاب النِّسوي الحديث، أو ما يمكن أن نُسميه حقل الكتابات النِّسوية. وعلى أية حال يمكن القول إن الخطاب النِّسوي ازدهر في أعقاب الثورة الفرنسية مُباشرة، مُستلهِمًا مبادئها، ولا سيما ما يتعلق بمبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، إذ سَرعان ما اتسع تفسير هذا المبدأ تدريجيًّا ليشمل

* الأستاذ المساعد بكلية الإلهيات İlahiyat Fakültesi جامعة Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, - تركيا.

(ahmedadawy75@hotmail.com)

الرجل والمرأة ضِمْنًا.

وفي القرن التاسع عشر دارت رُحى الحرب الأهلية الأمريكية (١٨٦١- ١٨٦٥م)، في سبيل إجبار ولايات الجنُوب على تحرير العبيد وإلغاء الرِّق. ومن ثم بدأت مطالبات النساء هناك بالمساواة مع الرجال في الحقوق والأجور والواجبات في الممارسة السياسية والاجتماعية. ومن ثم ظهر على الساحة عدد من الناشطات النسويات من أمثال إليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton (١٨١٥-١٩٢٠) وسوزان برونويل أنتوني Susan Bronwell Anthony (١٨٢٠-١٩٠٦)، اللائي طالبن بإدخال تعديلاتٍ منصفة للمرأة فيما يتعلق بقوانين الطلاق وحقوق النساء في الملكية في ظل الزواج وبعد الطلاق، فضلًا عن حق المرأة في الاقتراع والتصويت[٢].

وقد اتسمت تلك المرحلة بكفاح المرأة في سبيل انتزاع حقوقها سياسيًّا واجتماعيا واقتصاديًّا، كما انخرط الخطاب النسوي -في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الحركة النسوية- في جدل لاهوتي حاد حول الأفكار المؤسسة لدونية المرأة في الخطاب الديني، سواء تلك التي استوحيت من الكتاب المقدس، ولا سيما العهد القديم، أو من تفاسير وآثار الآباء والقديسين[٣]. واستطاعت الحركة النسوية تحقيق نجاحات على الأرض، لعل أولها اعتراف المشرع بحق المرأة في حضانة أطفالها الشرعيين في أعقاب الطلاق، في ظل ضوابط معينة. ذلك الكفاح الذي تُوج بصدور قانون حضانة الأطفال في إنجلترا عام ١٨٣٩. أما بالنسبة لحق المرأة في الاقتراع والمشاركة في الانتخابات العامة، فقد حصلت المرأة عليه في بريطانيا جزئيًّا عام ١٩١٨، ثم أعقبته بالحصول على حقوق كاملة متساوية مع الرجال عام ١٩٢٠. وكذلك انخرطت النسوية في تلك المرحلة في كفاح لإثبات حق المرأة في تقرير مصيرها، وتمكينها من استكمال تعليمها العالي، وتمكينها من الملكية وحرية الوصول إلى السوق، والإسهام في الأنشطة الاقتصادية بأهلية قانونية كاملة[٤].

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية بدأت إرهاصات ما أطلق عليه الموجة النسوية الثانية Sec-ond-wave feminism من أطوار الحركة النسوية بالخروج عن نطاق كفاح المرأة لنيل حقوقها إلى محاولة التنظير الفكري للنِّسوية. فكانت الموجة الثانية حركة واعية سعت إلى توحيد النساء من خلال خلق إحساس بوجود قمع مشترك، مهما اختلفت طرق التعبير عنه، ومن ثم اتسمت هذه الموجة بالبحث عن نظرية عامة جامعة[٥].

ويعد كتاب سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (١٩٠٨-١٩٨٦) المسمى «الجنس الآخر The second sex» في عام ١٩٤٩ النص المؤسِّس للكتابات النظرية التي تميزت بها النسوية الثانية. رأت سيمون دي بوفوار أن الكينونة الإنسانة أحادية الجوهر بالنسبة للجميع ذكرًا كان أو أنثى، ورأت أيضًا إمكانية تجاوز الاختلافات التي هي بالضرورة من صنع السياق الثقافي والتاريخي للمجتمع فحسب، لا الطبيعة ولا الفطرة الإنسانية. وهذا هو جوهر مقولتها المأثورة: "One is not born, but rather becomes, a woman" «إن المرأة لا تولد امرأةً، ولكنها تصير كذلك»[٦]. وقد لا يمكن فهم الكتابات النسوية في النصف الثاني من القرن العشرين فهمًا دقيقًا بمعزل عن كتاب دي بوفوار، وعلى الأخص الخطاب النسوي الراديكالي، ولا سيما كتابات كيت ميليت Katherine Murray Millett (١٩٣٤-٢٠١٧)، وروبين مورجان Robin Morgan (١٩٣٩- ...) وشولاميث فايرستون Shulamith Firestone (١٩٤٥-٢٠١٢).

انصبَّ اهتمام الموجة الثانية من الحركة النسوية على إحياء النشاط السياسي النسائي والأدب النسوي، وتناولت -ولا سيما من منظور ليبرالي- قضايا التضامن النسائي والتدخلات السياسية في مجالات الإنجاب والعمالة والتمثيل الثقافي ونقد النظم الأبوية سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي. وبرز الخطاب النِّسوي خلال تلك الموجة الثانية، بوصفه مجالًا للنقد الثقافي ابتداءً. وخلال تلك المرحلة تسربت الدِّراسات النسوية إلى مجموعة واسعة من التخصصات الأكاديمية. وشهدت هذه العقود إنشاء عدد كبير من دوائر الدراسات الأكاديمية التي تُعنى بقضايا المرأة، ربما سعيًا من تلك الدوائر لمعالجة مشكلة غياب المرأة في سياق التاريخ الفكري على وجه الخصوص.

وانتقلت النسوية الثانية إلى طور جديد في ستينات القرن الماضي متأثرة بصعود اليسار، وتزايد الحراك الطلابي والعمالي في أوروبا والولايات المتحدة. إذ تجاوزت كونها حركة حقوقية تدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة، والمطالبة بحقوق المرأة، إلى محاولة تأسيس فلسفة أنثوية تقوم على جوهر صراع أزلي ذكوري-أنثوي، تحاول إعادة صياغة المفاهيم بدءًا من التاريخ واللغة، والفلسفة إلى تفسير الرموز وقراءة ونقد الأعمال الفنية والأدبية استنادًا إلى مفهوم الصراع.

وتمثلت التغيرات الاجتماعية الأكثر عُمقًا -على صعيد الغرب- منذ بدايات العقد السادس من القرن العشرين حتى العقود الأخيرة من هذا القرن في صعود ليبرالية السوق في السياسة الاقتصادية، والتي تميزت بتحول ثقافي ملحوظ يميل نحو معايير جنوسية جاءت أكثر تكافؤًا. وجاء هذا مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالتطورات الاقتصادية-الاجتماعية في أوروبا وأمريكا في أعقاب الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة. إذ لما استعر آتون الحرب، زاد الطلب على النساء في سوق العمل، حيث ترك الرجال أعمالهم وذهبوا لميادين القتال. والحق أنه يمكن اعتبار الحرب العالمية الثانية سببًا رئيسًا من أسباب قيام النسوية الثانية وازدهارها. إذ لحظ الباحثون في تاريخ الحركة النسوية أن تواجد النساء في النقابات العمالية أضحى أكثر وضوحًا، حيث أضحت المرأة عنصرًا مُهمًّا[٧]، ولا سيما في وظائف التصنيع المخصصة لدعم المجهود الحربي. وخلال العقد الخامس من القرن العشرين، أضحت ظاهرة عمل المرأة ظاهرة مألوفة اجتماعيًّا حيث كانت فرص العمل متاحة دومًا للنساء، فقد تسببت الحرب في انخفاض حاد في أعداد السكان من الذكور، واستمر هذا النقص لعقود حتى بعد أن وضعت الحرب أوزاها. وبلغ من قوة التنظيمات العمالية النسائية أن تمكنت النساء من انتزاع حق التعطل عن العمل بنصف أجر للأمومة، وحق الرعاية النهارية للأطفال.

وتزامن صعود النِّسوية الثانية مع ما اصطلح على تسميته «الليبرالية الجديدة Neo – liberalism، بحيث شكَّلا معًا أكثر الأيديولوجيات تأثيرًا في الحياة العامة، في العديد من دول الغرب المتقدمة صناعيًّا، ولا سيما في بريطانيا منذ السبعينيات من القرن الماضي[٨]. ليس أدل على ذلك من أن صعود النِّسوية الثانية -أو على الأقل ما يمكن وصفه بتغير دور المرأة في المجتمع- أزاح -وعن غير قصد- ذلك النموذج التقليدي للديمقراطية الاجتماعية. وذلك عن طريق إزاحة نموذج الرجل العائل من الحياة الأسرية. إذ استندت الرؤية التقليدية للديمقراطية الاجتماعية على صعيد الاقتصاد السياسي إلى التقسيم الجنوسي للعمل الأسري، وذلك بالعمل على الاحتفاظ بالعمالة الكاملة من الذكور في حقل العمل نظير الأجر، مقابل الرفاهية المؤسسة على تخصيص المنافع والخدمات

للأسر المكونة من امرأة معيلة وأطفالها، والتي من المفترض أن تحصل على دخلها من خلال عمل الرجل العائل للأسرة.

بيد أن تغير دور المرأة في المجتمع، والذي بلغ ذروته في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين غير وجه الحياة في الغرب، الذي شهد ارتفاعًا ملحوظًا في معدلات الطلاق، مصحوبة بزيادة حادة في أعداد الأسر التي تعولها امرأة. كما كانت معدلات الأطفال المولودين سفاحًا أعلى مقارنة بأعداد غيرهم من المولودين في أسر تقليدية[٩]؛ فضلًا عن ارتفاع معدلات البطالة بين الرجال. ويمكن القول إن كل هذه التغييرات قد فتحت الباب واسعًا على مخاطر اجتماعية جديدة لم تخطر قط على بال الآباء المؤسسين للديمقراطية الاجتماعية التقليدية[١٠].

ويُشار عمومًا إلى التطورات التي حاقت بالحركة النسوية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين باسم النسوية الثالثة، وأحيانًا ما بعد النِّسوية post-feminism. وتمثل هذه المرحلة منعطفًا جذريًّا في التنظير النِّسوي كونها مرحلة اتسمت بالمراجعة الذاتية الشاملة، ولا سيما للأطروحات الراديكالية للنسوية الثانية، حيث سعى المنظرون من الموجة الثالثة إلى تفكيك الفرضيات المهيمنة التي صاغتها الموجة النسوية الثانية، وعلى رأسها فرضية سيمون دي بوفوار التي هيمنت طويلا على الخطاب النسوي، أن المرأة لا تولد امرأة ولكنها تصير كذلك. وسجلت هذه المرحلة تحولًا في الانشغالات الشائعة التي أحاطت بالعديد من المناقشات بين الناشطين في الحركات النسوية. إذ انتقل الخطاب النسوي من الموجة الثالثة من إدانة التفرقة بين الجنسين إلى التنظير الخطابي لنوع الجنس وأثره على أوجه الحياة عند الجنسين. ومن ثم جاءت المقاربات الجديدة أكثر ميلًا إلى الاعتراف بخصوصية النوع، وإلى إبراز مفهوم الأنوثة بوصفه ضرورة للحفاظ على الهوية النسوية في حد ذاتها، والنظر شذرًا إلى مفهوم «المساواة» بوصفها مفهومًا ذكوريًّا من حيث المبدأ، يقتضي الاعتراف بأن المرأة بها نقصٌ ما.

ومن ثم واصلت النسوية الثالثة تفكيك المسلمات والنصوص التأسيسية للنسوية الثانية، بطرح التَّعدد محل الثنائية والتنوع محل الاتفاق. والعمل في الوقت نفسه على التميز الإيجابي بين الذكورة والأنوثة بالاعتراف بوجود فروق بيولوجية ونفسية بين الجنسين، وذلك دون التخلي عن المطالبة بالمساواة والأهلية الكاملة. أو بعبارة أخرى فكَّكت النسوية الثالثة الثنائية الضدية التي أقامت عليها النِّسوية الثانية هيكل النظام الأبوي، أي منظومة التضاد الثنائية (ذكر- أنثى/ أبيض- أسود/ ليل- نهار/ موجب سالب) أي مالت النسوية الثالثة إلى الاعتراف بالاختلاف والتنوع والتلون. ومن ثم فإن ما بعد النِّسوية تعد حركةً نظرية مُنبتة الصِّلة بأي إجراءات عملية على الأرض قد تساعد على حصول المرأة على المساواة الكاملة مع الرجال[١١]. بل لا تعدو أن تكون في جوهرها طرحًا أكاديميًّا محضًا، وتفكيكًا معرفيًّا تعدديًّا[١٢]، تأثرت في جوهرها بما بعد البنيوية pos-tstructural وما بعد الكولنيالية post-co-lonial فوضعت نُصب أعينها العوامل الخاصة بتكوين الهوية الجنوسية، وتمثيلات الهياكل الذكورية للذكورة، والرغبة في الوقوف على نحو أكثر دقة على الاختلافات الجوهرية بين الرجال والنساء في سياقات الطبقة والعرق والجنس والوضع الاقتصادي[١٣].

(٢) الجنوسة وتفسير تاريخ الشرق الأوسط قبل الحداثة

مع بلوغ الموجة النِّسوية الثانية أوجها طرأ تطور لافت على حقل الدراسات الاجتماعية خاصة، والإنسانية على وجه العموم. فبحلول سبعينيات القرن العشرين، نجحت آن أوكلي Ann Oakley في إدخال مصطلح Gender أو «الجنُوسة»[١٤] للمرة الأولى في حقل الدراسات الاجتماعية في دراستها الشهيرة المعنونة بـ "Sex, Gender and Society"[15]، وهي الدراسة التي نُشرت في لندن عام ١٩٧٢. أرادت أوكلي أن تستخدم كلمةGender مُعادلًا موضوعيًّا في سياق الدراسات الاجتماعية لاصطلاح Sex بوصفه تحديدًا بيولوجيًّا في سياق العلوم الطبيعية. ومن ثم فإن الجنوسة Gender تُعنى ببحث مكانة الرجل والمرأة ودورهما في المجتمع، بصرف النظر عن الاختلافات البيولوجية بينهما. أو بعبارة أخرى: تتعلق الجنوسة بدراسة السلوك الاجتماعي للرجل والمرأة من منطلق الكينونة الإنسانية. ودراسة سلوك النساء وتصرفاتهن وفق الضوابط الاجتماعية في سياق مجتمع ما، فضلًا عن الأفكار النمطية التي تحظى بالقبول العام في المجتمع، مراعية ومستوعبة الأُنوثة بوصفها عُنصرًا أوليًّا، وفي الوقت ذاته تعنى الجنوسة بدراسة الكيفية التي يمارس بها الرجل دوره الاجتماعي المعرَّف والقائم بدوره على رموز نمطية مجتمعية ذات أبعاد أخرى، تأخذ بعين الاعتبار «الذكورة» عُنصرًا أوليًّا. أي إنه يمكن القول: إن المنظور «الجنوسي»، في التحليل الأخير، ليس سوى تحليل للانعكاس الاجتماعي الحضاري لظاهرة بيولوجية بحتة. ومن ثم شكلت الجنوسة منظورًا علميًّا مستقلًّا يُعنى بدراسة الانعكاسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل والثقافية أيضًا، للظاهرة البيولوجية المتمثلة في اختلاف النوع. وقد دفع هذا المنظور بالخطاب النسوي إلى آفاق أرحب كثيرًا من ذي قبل، حتى إنه من الممكن أن يقال، دون كبير مبالغة: إن ظهور هذا المصطلح قد تسبب في إعادة كتابة التاريخ من منظور أيديولوجي، تمامًا كما فعلت الماركسية ذلك يومًا.

وسَرعان ما اعتُمِد ذلك المنظور من قبل الباحثات النسويات اللائي أردن نفي الحتمية البيولوجية. ومن ثم تقاطعت النسوية مع الاستشراق الحديث. فاستلهم الاستشراق هذا المصطلح بدلالاته، فكانت الجنوسة في السياق الإسلامي موضوعًا لدراسات بعض الناشطات النسويات من المستشرقين أمثال: جوديث توكر Judith Tucker ، وباربرا ستواسر Barbara F. Stowasser، ومارثا هويل Martha Howell، ونيكي كيدي Nikki R. Keddie، وبيث بارون Beth Baron. كما أضحى موضوعًا للباحثات النسويات المشرقيات مشرقًا، أمثال ليلى أحمد Leila Ahmed وفاطمة مرنيسي Fatima Mernissi . وأمينة ودود Amina Wadud، وكجيا علي Kecia Ali. ولم تقتصر تلك الظاهرة على الخطاب الاستشراقي النسوي (إن جاز التعبير) فكانت الجنوسة في المجتمعات الإسلامية موضوعًا لدراسات كارل بتري Carl Petry، وعبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم.

لم تهمل دراسات الجنوسة في الإسلام القضايا الرئيسة للمرأة في الإسلام، والتي دأب الاستشراق الكلاسيكي على إثارتها متى تناول المرأة المسلمة وثقافة المجتمعات الإسلامية، بدءًا من الحجاب بمعناه العام (أي عزل المرأة عن المجال العام)، فضلا عن تعدد الزوجات، وحقوق المرأة في الإرث، وأهليتها. بيد أن تلك الدراسات التي تبنت قراءة التاريخ الإسلامي من منظور جنوسي أولت عناية أكبر بتلك الكيفية التي قُيِّدت بها أنشطة النِّساء وخياراتهن وحُرياتهن، وما تعرضت

له المرأة من انتكاسات فيما أعقب القرون الأولى من تاريخ الإسلام. أي اهتمت بدراسة ديناميات الاستيعاب والاستبعاد، حيث اتفقت معظم هذه الدِّراسات على أن انتقال المجتمع الإسلامي من مرحلة الثقافة القبلية إلى مرحلة الإمبريالية كان العامل الرئيس في تدنِّي وضع المرأة في المجتمع الإسلامي. ولم يأتِ هذا التحول متأثرًا بعناصر من الثقافات البيزنطية والساسانية -الأكثر تحضرًا- فحسب، بل جاء أيضًا متأثرًا بالهياكل الأبوية المتأصِّلة في الدِّيانات المجاورة مثل اليهودية والنَّصرانية والزَّرادشتية. وعلى هذا فإن الإجماع المستند -في مثل هذه الدراسات- إلى أن تلك التراكمات الثقافية الأجنبية منها والدِّينية، فضلًا عن العناصر الأبوية القبلية العربية المتوافرة ابتداءً، مثلت خيارات تبناها الفقهاء، ومن ثم فقد قُدِّست بوصفها قواعد دينية إسلامية، مما أثر بالسلبِ -في التحليل الأخير- على دور المرأة المسلمة منذ عصر الفتوحات الإسلامية حتى يومنا الراهن.

تجدُ هذا التحليل واضحًا في أعمال شترن Gertrude Stern، ونبيا أبوت N. Abbott. كما تجده واضحًا ولا سيما دراسة ليلى أحمد Leila Ahmed «النِّساء والجنوسة في الإسلام" Women and Gender in Islam"، التي استعرضت من خلالها تاريخ المرأة المسلمة بهدف استنباط نظرية الجنوسة في الإسلام. وفي هذا العمل، أكدت ليلى أحمد على أن المساواة بين الجنسين Gender egalitarianism في الإسلام قد تعرَّضت للتقويض خلال عصر الفتوحات الإسلامية المبكر وما تلاه في مرحلة أطلقت عليها اسم «مرحلة الاستيعاب الثقافي». ومن ثم رأت أن آثار هذه العملية واضحةً جليةً من لَدُن عصر العباسيين وإلى الآن[١٦].

كما عَزَت باربرا ستواسر Barbara Stowasser، في كتابها: «النِّساء في القرآن والأحاديث والتفاسير Women in the Qur'ān, Traditions, and Interpretations، تلك التفاسير المفصَّلة للآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة -والتي جاءت قليلة نسبيًّا وغامضة، ووصفتها في مجملها بأنها معادية للمرأة - إلى اتصال الإسلام بالثَّقافات الأبوية في اليهودية/النصرانية Judeo-Christian أو الديانة الزرادشتية Zoroastrian[١٧].

وقد لا يكون بوسع المرء إنكار أثر الثقافات الشرقية -ولا سيما التيارات الثقافية الهندو/فارسية خاصة- في التأثير سلبًا في وضع المرأة ولا سيما في الشرق الأدنى خلال العصر العباسي، إن المصادر العربية -التي دُونت في أوائل العصر العباسي خاصة- تغصُّ بعشرات الشواهد التي تبين أثر تلك التيارات الهندو-فارسية في معاداة المرأة في الأدبيات العربية المعاصرة، وكفى بالمرء هنا أن يُحيل على كتاب «ألف ليلة وليلة» والتي نُقلت نواته الهندو-فارسية إلى اللغة العربية قبيل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، والتي لا يكاد المرء يقلب صفحاته الأولى حتى يُطالع هذين البيتين:

بحديث يُوسُف فاعتبر مُتَحذرًا من كَيدهن

أو ما تَرى إبليس أخرج آدم من أجلهن[١٨]

ومع هذا فهذه التحليلات بخصوص اتصال الإسلام بالحضارات الشرقية قد شابها الغلو، فضلًا عن قدر لا بأس من التعميم الذي يصح وصفه بالجائر. أستشهد هنا بدراسات جُزئية أجريت على المرأة المسلمة في سياقات تاريخية مختلفة. ففي دراسة لأسماء سيد Asma Sayeed جاءت بعنوان النساء ونقل المعرفة الدينية في الإسلام «Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam أثبتت فيها أن ما ذهبت إليه كل من ليلى أحمد وباربرا ستواسر لا ينطبق بحال من الأحوال على مشاركة المرأة المسلمة على الصعيد العلمي، ولا سيما في مجال رواية الحديث

النبوي على نحو حاسم[١٩]. وهي النتائج نفسها التي خلص إليها أكرم الندوي في دراسته عن المرأة ورواية الحديث في الإسلام[٢٠]. وفي سياق متصل أظهرت دراسات رقية كورنيل Rkia Cornell، أنه لم يكن ثم قيود اجتماعية أعاقت الزَّاهدات من النساء عن المشاركة في الانخراط في صفوف الزهاد والمتصوفة وفي نقل المعرفة الدينية كذلك، فكان لهن تلاميذ ومريدين من الرجال أنفسهم[٢١].

وعلى صعيد آخر أولت ماريون كاتز Marion Holmes Katz ظاهرة التسري بالجواري في الإسلام من منظور جنوسي، اهتمامها، وخلصت كاتز -اعتمادًا على تحليل خطاب الماوردي الفقهي خاصة- أن الفقهاء المسلمين ولا سيما في الحقبة التكوينية اعتبروا العبيد من الرجال العمالة أو الأيدي العاملة [في المجال العام]، بينما كانت الجواري للتسري والمتعة الجنسية فحسب [في المجال الخاص][٢٢]. سنلحظ هنا أن كاتز استغرقها الإطار النظري تمامًا، فضلًا عن أنها لم تخرج عن التصور الكلاسيكي الإيروتيكي للحريم في الشرق الإسلامي، وهي ظاهرة ميزت كتابات الاستشراق الكلاسيكي في تناوله للمجتمعات الشرقية. وذلك بدلًا من التقصي للممارسة الاجتماعية في العصر العباسي. فالجواري لم يشكلن طبقة اجتماعية متجانسة، فقد كان منهن جواري الخدمة، وكان منهن من أصبحن أمهات للخلفاء[٢٣]. كما لم يكن يبعن ويشترين لأغراض المتعة الجنسية فحسب[٢٤]. فضلًا عن أن كثيرات من الزوجات الحرائر بادرن بشراء الجواري من أموالهن حتى لا تحل هؤلاء الجواري لأزواجهن. كما كان منهن من اشترين للغناء أو لمهارتهن في فن من فنون الأدب، وكانت هؤلاء الأخيرات أغلاهن وأكثرهن قيمةً، وبلغت أثمانهن مبالغ تفوق القدرة على التصور، وامتلكن بدورهن الجواري والقصور، كما تصور أدبيات هذا العصر ذلك بوضوح. قطعا كان منهن من اشترين للتسري والمتعة الجنسية، ثم أصبحن أمهات أولاد، أي أنجبن لأسيادهن فأصبحن بمثابة الحرائر. وغني عن الذكر أن الفقه الإسلامي لم يفرق أبدًا بين ابن الزوجة الحرة وبين أخيه ابن الجارية الأمة، كما أن الجارية إذا أضحت أم ولد كانت تتمتع بحصانة داخل الأسرة المسلمة، إذ يستحيل على سيدها بيعها في السوق مجددًا على أنها مجرد جارية، فذلك أمر محرم شرعًا. بل وتبين نصيحةٌ لأحد الفقهاء الحنابلة للشباب من عصره ضرورة التأني قبل طلب الولد من الجارية. فإن رضي منها سيدها الخلق والدين طلب منها الولد، وإلا فإنه نصحهم بالعزل "Onanism" عنهن تجنبًا للتعقيدات الفقهية والشرعية المترتبة على حمل الجارية من سيدها[٢٥].

كذلك خلصت جوديث تكر Judith Tucker أن الإسلام -من منظور جنوسي- حرص على سيطرة الرجال على النِّساء من خلال عزل النساء ومنعهن من ممارسة حقوق الملكية[٢٦]. والحق أن هذه الدعوى أيضًا ليس لها ما يعضدها، لا على الصعيد التنظير ولا على صعيد الممارسة الاجتماعية. فغني عن الذكر أن حق المرأة في الملكية في الإسلام أمر لا يُنكر، بل هو غير قابل للمناقشة على صعيد الفقه الإسلامي، فحق المرأة في الملكية وأهليتها الكاملة للتصرف في أملاكها مسألة محسومة ثمة. لكن ما هو قابل لوضعه على طاولة البحث حقًّا هو أهلية المرأة الكاملة، وقُدرتها على الوصول إلى السوق، وتمكينها اقتصاديًّا على صعيد الممارسات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية قبل الحداثة. فبالنسبة للعصر العباسي فإن النساء -ولا سيما من طبقة النُّخبة- قد استطعن فصل أموالهن وممارسة نشاطهن الاقتصادي بعيدًا عن ديوان الخلافة. وهو ما يتجلى بأبلغ صوره في ظهور منصب «كاتب السيدة»، والذي وكان من أخص واجباته إدارة ضياع وإقطاعات السيدة وجباية ارتفاعها، وضبط حساباتها،

وإدارة كافة أعمالها والتزاماتها[٢٧]. وفي الحقيقة فإن المصادر تغصُّ بالشواهد على تمكين المرأة اقتصاديًّا في المجتمعات الحضرية في العصر العباسي. وسأستشهد هنا بمثالين الأول وقعة اتهام الأُخت الكبرى للقاضي أبي الحسين الدمغاني بتزوير خطها ليثبت عليها دينًا كبيرًا، ربما ليستولي على جزء من ميراثها، وعلى أية حال فقد ثبتت التُّهمة على القاضي وأصدر الخليفة حكما بإبطال إجراءاته تجاه أخته[٢٨]. والثانية سيرة السيدة مَلكشاه بنت عبد الله التُركية كما أرخها ابن الساعي، والتي كانت جارية وأمًّا لولد قُطب الدين قِيماز، وتولت الوصاية بعد موت سيدها على ولديه محمود ومسعود، ثم بددت ثروتها وثروة أولادها، وماتت على الفقر المُدقع، ولم يكن لها ما تُكفن به ولا وجد تحتها حَصير، فأحضر لها خِرقة من الوقف العام وماتت فقيرة تستعطي الناس، وأردف ابن الساعي -المؤرخ المعاصر لها: «وقد شاهدت لها من الجوارى والخدم وأوانى الذهب والفضة والجواهر النفيسة والثياب الفاخرة، ومبالغ كثيرة وانتهى حالها إلى أن تطلب ما تقتات به، وماتت على تلك الحالة»[٢٩].

أما بالنسبة لأواخر العصور الوسطى، فكما أوضح يوسف رابوبورت Yossef Rapoport أن النساء في المجتمعات الحضرية في العصر المملوكي تمكَّن من الملكية، واستطعن الوصول إلى السوق. وكان الفُقهاء في هذا العصر يلقون باللائمة على المجتمعات القبلية والبدوية لحرمانهم النساء من الإرث[٣٠].

ومع ما تقدم لا يسعني إلا الإقرار بأن علينا تجاهل الانطباعات، وخداع الظواهر المنعزلة، والتعميمات بناءً على شواهد محدودة بالمصادر، وتشجيع مزيد من الباحثين على دراسات التاريخ الصغير Microhistory في سياق المرأة المسلمة في مختلف المجتمعات الحضرية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، وذلك للوقوف جيدًا على ملامح ظاهرة تمكين المرأة اقتصاديًّا، وقدرتها على الوصول للسوق، وعلى الأخص بالنسبة للطبقة الوسطى من العلماء والتجار وكذلك العوام من الطبقات الدنيا والمهمشة. فالبحث في تاريخ النساء من النخبة وتمكينهن من الملكية أسهل نسبيًّا، فثمة مؤشر لا يكذب بالنسبة لنساء النخبة، ألا وهو المؤسسات والمنشآت التي أقمنها، والأوقاف التي حبسنها على تلك المؤسسات، وجود هذه المؤسسات في حد ذاتها دليل على تمكين نساء البلاط من الملكية، على نحو لا يقبل الجدل.

وتظل مسألة حرية التعبير الأدبي الأنثوي في الحضارة الإسلامية مدعاة للتساؤل، إذ لم يصلنا من مؤلفات النساء من العصور الإسلامية المتتابعة إلا أقل القليل من الكتابات التي قامت المرأة بتأليفها. وقد استرعت ظاهرة غياب المؤلّفات من النساء في العصر المملوكي -على سبيل المثال- انتباه يوسف رابورت، ولا سيما في العصر المملوكي وهو عصر ازدهر فيه التأليف في شتى فروع العلم، هذا مع الإقرار بأن كثيرات، ولا سيما من بنات النخبة نِلْن حظًّا وافرًا من التعليم، ولما لم يجد رابوبورت تعليلًا منطقيا لتلك الظاهرة، علق عليها بالقول: «إن أشكال التعبير الأدبي الأنثوي وامتداداتها قد خضعت لقيود اجتماعية ما؟!»[٣١].

هنا، ولأول وهلة، قد تبدو المسألة أمام الدارس وثيقة الصلة بقضايا الجنوسة في العصر المملوكي. بيد أن المسألة تزداد تعقيدًا عندما نعلم أن المجتمع المملوكي (الذُّكوري) لم يمارس ضغوطًا تُعرف فتُذكر على المثقفات من النساء فيما يتعلق بالكتابة. على الأقل ليس ثمَّ دليل واحد على تقييد المجتمع، بأي شكل من الأشكال، ماديًّا أو معنويًّا، لحرية التعبير الأُنثوي. مع ذلك فأنا لا أجادل في ندرة الإنتاج العلمي للمرأة في الحضارة الإسلامية. ومع ذلك لم يمارس المجتمع ضغوطًا ما على المرأة المتعلمة من شأنها منعها

من التأليف وتصنيف الكتب والرسائل. فكتابات المرأة حاضرة معنا منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، فقد وصلنا كتاب لشُهدة الدينورية (المتوفاة ١١٧٨/٥٧٤)[٣٢]. وجزء فيه حديث بيبى بنت عبد الصمد الحارثية (المُتوفَّاة ٤٧٧هـ/١٠٨٤م)[٣٣]. وفي الأخير عدد من كتابات عائشة بنت يُوسُف البَاعُونِيَّة (المتوفَّاة ٩٢٢هـ/١٥١٦م)[٣٤].

ومن منظور مقارن بين العالم الإسلامي في القرون الوسطى وبين أوربا والصين، فقد كانت ثمة سمة مشتركة بين المؤلفات من النساء المسلمات من عصر شهدة الدينورية إلى عائشة الباعونية وهو أنهن يكتبن ويؤلفن وينشرن كتاباتهن بأسمائهن دون حرج[٣٥]. وهو الأمر الذي يشير إلى عدم وجود حساسية ما، أو قيود اجتماعية على كتابات النساء، وذلك في الوقت الذي كانت فيه موديستا دي بوزو دي فورزي Modes-ta di Pozzo di Forzi - التي عاصرت عائشة الباعونية تقريبًا -في البندقية في القرن السادس عشر تنشر كتاباتها الأدبية باسم مستعار هو موديرتا فونتي Mod-erata Fonte، حيث لم يكن المجتمع هناك ينظر بعين الارتياح إلى تباهي المرأة بمهارات غير تلك ذات الطبيعة المنزلية. ومن ثم أجبرتها أسرتها على الكتابة والنشر تحت أسماء مستعارة، بل يعتقد الباحثون أن فونتي نشرت بعض أعمالها باسم مؤلف مجهول[٣٦].

وعلى الرغم من أن المرأة واصلت تعليمها في العصر المملوكي في المراكز الحضارية الكبرى مثل القاهرة ودمشق، إلا أن مسألة الغياب النسبي للمرأة عن مجالات التأليف آنذاك تدعو للتأمل حقًّا، ولا سيما أننا نواجه وضعًا مماثلًا في الصين في عهد أسرة سونغ Sung من حيث وفرة عدد النساء المتعلمات من النخبة وتلك الشذرات اليسيرة التي خلَّفنها من إنتاجهن الأدبي[٣٧]. وعمومًا فإن الإحجام الأنثوي عن التعبير عن الذات في القرون الوسطى بحاجة إلى مزيد من الدراسة. ولكن مبدئيًّا يمكن القول إن المرأة المسلمة المتعلمة، اكتفت طواعيةً، بدور ما في الحياة العلمية والثقافية، تلخَّص في قيامهن بنسخ الكتب، وحضور الدروس العلمية، ونيل الإجازات ومَنْحِها، والمشاركة في تعليم الأبناء والنساء.

تقاطعات الخطاب النِّسوي مع الخطاب الكولنيالي، وما بعد الكولنيالية

إذا سلمنا جدلًا بأن النظم الأبوية تُعد جزءًا لا يتجزأ من تاريخ الشرق، فإن تلك الحقيقة تنسحب على العالم ككل، ومن ثم فليس العالم الإسلامي استثناءً[٣٨]. بعبارة أخرى فإنَّ المساواة الكاملة بين الجنسين تظل حتى يومنا هذا أمرًا بعيد المنال أينما يمَّمت في العالم. وفي هذا السياق خلصت دراسةٌ حديثةٌ تناولت المرأة والسِّياسة إلى أنه «ليس هناك للنِّساء بعد وضع سياسي مكافئ لنظرائهن من الرجال، أو قدرة لهن على الوصول إلى المجال العام على قدم المساواة مع الرجال، كما ليس لهن نفوذ مساوٍ لنفوذ نظرائهن من الرجال في أي مكان في العالم»[٣٩].

ومع ما تقدم؛ فإن إحدى أبرز الانتقادات للأجندة النِّسوية أنها مثَّلت مطيةً لخدمة أهداف أجندات أخرى، ولا سيما ما يتعلق بالخطاب الكولونيالي. إذ إن اصطلاح وروح الحركة النسوية تسلَّلا أولًا إلى الأوساط الإسلامية في أعقاب الاستعمار الأوروبي للشرق الأوسط، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتزامن انتشاره مع الاحتلال الإنجليزي لمصر. ومن ثم أصبح خطاب الحركة النسوية محورًا أساسيًّا للخطاب الأبوي الاستعماري الفيكتوري، عمل على التقليل من رصيد النساء المسلمات ثقافيًّا وحضاريًّا لصالح النموذج الذي جاء به الاستعمار، وهاجم في الوقت عينه ثقافة مصر المحلية، ومن ثم عمل -في

التحليل الأخير- على تبرير المشروع الاستعماري، وإضفاء الطابع الحضاري عليه[٤٠].

ووصمت ليلى أحمد ذلك الشكل الأوَّلي للخطاب النِّسوي الذي عمل على ربط التقييم الثقافي بمكانة المرأة، وربط رقي المرأة بالتخلي عن الثقافة المحلية لصالح الأعراف الغربية، بالنِّسوية الاستعمارية Colonial feminism. فأضحت مظاهر الثَّقافة الشرقية -وعلى الأخص الحجاب- هدفًا رئيسًا للنسوية الاستعمارية، التي وصمته بوصفه رمزًا بصريًّا لثقافة شرقية رجعية backward وقمعية oppressive[٤١]. واستمرت النِّسوية الاستعمارية في تبني هذا الخطاب، سواء من قبل النسويات الغربيات المعاصرات، أو جمهور المستشرقين في النصف الأول من القرن العشرين[٤٢]. وذلك على الرغم من أن الاستشراق ذاته كان آنذاك مجالًا مقصورًا على الذكور، وكان يشترك مع كثير من الطوائف المهنية في العصر الحديث بالنظر إلى موضوعاته بغمامة التَّحيز للرجُل[٤٣]. أي أن الاستشراق (الذكوري) تبنَّى خطابًا نسويًّا استعماريًّا -في التحليل الأخير- للرفع من قيمة «الأنا» في مقابل الحط من قيمة «الآخر»، وذلك سبيلًا لتبرير المشروع الاستعماري الغربي!

ثَمَّ نموذج حيٌّ يظهر ذلك الفِصام للخطاب النِّسوي الكولنيالي، بعيدًا عن الثنائية الضدية الشرق-الإسلام في مقابل الغرب-المسيحية. فقد سلط عددٌ من أبرز الدارسات المُنظِّرات للنسوية الضوء على الدور القمعي للمسيحية وأثره في تدني وضع المرأة في المجتمعات الغربية الكلاسيكية. ففي عام ١٨٩٣ -على سبيل المثال لا الحصر- نشرت ماتيلدا جوسلين غيج Matilda Joslyn Gage (١٨٢٦-١٨٩٨) دراستها المعنونة بـ: المرأة والكنيسة والدولة "Woman, Church, and State"، قدمت من خلالها سردًا تاريخيًّا للمرأة في المجتمعات المسيحية، وخلصت فيها إلى أن المرأة لم تزل تابعًا في التقليد المسيحي. وحذت إليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton (١٨١٥-١٩٠٢) حذوها عندما نشرت كتابها «الكتاب المقدس للمرأة "The Woman's Bible"». ومع تلك النظرة النِّسوية المعادية للمسيحية فهناك، وعلى الجانب الآخر من المحيط الأطلسي نظرت النساء المبشرات البروتستانتات في شمال المكسيك إلى ثقافة السكان المحليين من قبائل «الزابوتيك» باعتبارها عقبة كؤود في سبيل إكساب هذه القبائل هوية مكسيكية-مسيحية بروتستانتية. بل واعتبرن نساء الزابوتيك مجرد نساء «وثنيات وجاهلات». وفي إطار سعي هؤلاء المبشرات البروتستانتيات إلى الدِّعاية للثورة المكسيكية ونشر مبادئها في المجتمعات المحلية -دون التخلي عن التبشير بالبروتستانتية في أوساط سكان المكسيك الأصليين- سعت هؤلاء المبشرات البروتستانتات إلى «تحسين» حياة أخواتهن من نساء الزابوتيك من خلال التأكيد على الاستقلالية الأخلاقية والحقوق المدنية الأساسية للنساء، وذلك من خلال خطاب نِسَويٍّ بحت[٤٤].

ومع أن المرأة لم تمثل يومًا طبقةً اجتماعية متجانسة، كما لن تكون كذلك في ظل العولمة، فلا يبدو أن القضاء على الهوة بين الجنسين في الشرق الأوسط له علاقة بزيادة الثروة، أو وزيادة الدخل القومي في المنطقة، أو حتى غيرها من مزايا الحياة المرتبطة بالدولة القومية الحديثة[٤٥]. ومن ثم فلا وجود لنموذج «المرأة العالمية» إلا في مُخيلة أصحاب هذا الزعم، وبناءً على هذا فإن التناقضات الفئوية ما انفكت تظهر في الخطاب النِّسوي نفسه. فعلى الرغم من الاتفاق واسع النطاق على التقييم النِّسوي لموقف المرأة عالميًّا، فقد تعرض مسار الحركة النسوية لنقد عنيف من قبل الناشطات النِّسويات الزنجيات اللائي تعرضن للتمييز الجنسي والعنصري -على حد سواء- داخل الحركة النسوية

نفسها، ولا سيما إبان الموجتين الأولى والثانية من تاريخ الحركة النسوية. بل هُوجم الخطاب النسوي من قبل النساء المثليات أيضًا. وجادلت كلتا المجموعتين -أعني الزنجيات والمثليات- بأن الموجة الثانية من الحركة النسوية لم تكترث إلا للأجندات النسوية البيضاء ولم تولِ اهتمامًا إلا لخطابات الطبقة الوسطى من النساء ونصيرات العلاقات الجنسية الطبيعية مع الرجال. ويبدو أن الأجندة النِّسوية (البيضاء) لم تكن راغبة (أو ربما لم تكن قادرة) على تحدي الاضطهاد الناتج عن التناقضات بين الطبقة والعرق والجنس في إطار المجتمعات الغربية نفسها.

ومن ثم، فإن تلك التعددية في التجليات المادية للمرأة المعاصرة قد تم تجاهلها عمدًا لصالح نموذج «المرأة العالمية»، مما أدى في التحليل الأخير إلى تشتيت الحركة النِّسوية وانقسامها على نفسها[٤٦]. وكان ذلك مدعاة لانتقاد المنطق الكولونيالي للنِّسوية الغربية، حيث تم التغاضي عن القمع الغربي للنساء لصالح البحث عن اضطهاد النساء الذي يرتكبه «الآخر» في مجتمعات أخرى[٤٧]. فلم يزل مفهوم «ما زالت مستعمرة» جزءًا لا يتجزأ من السياسة العالمية المعاصرة. وكما لاحظت ليلى أبو لغد Lila Lughod-Abu أن الحرب على الإرهاب قد فُسرت في جزء منها بوصفها حربًا لتحرير النساء الأفغانيات الفقيرات والمضطهدات. ولفتت النظر إلى تجسيد الذهنية الغربية لقمع المرأة الأفغانية في البرقع بوصفه رمزًا بصريًّا، وذلك باستدعاء الرابطة الاستعمارية المألوفة التي جعلت من الحجاب رمزًا بصريًّا لقمع المرأة الشرقية في العهد الكولنيالي. وجادلت أبو لغد بأن هذا قد نجح في تشتيت الانتباه بعيدًا عن تمويل الولايات المتحدة للإرهاب من جهة، ودورها في دعم الأنظمة الديكتاتورية في العديد من دول العالم الثالث[٤٨]. ومن الواضح أن هذا الخطاب هو ابن شرعي للنِّسوية الكولنيالية، بمفهومها عن «الرجال البيض ذوي المروءة القادمين لإنقاذ النساء السَّمروات من الرجال السُّمر الأوغاد»، كما تهكمت غاياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayatri Spivak Chakravorty على النِّسوية الاستعمارية[٤٩].

وتجدر الإشارة أن ليلى أحمد ترى أن مفهوم «لم تزل مستعمرة» التي يتبناها الخطاب النسوي الغربي الاستعماري المعاصر أضحى أكثر دهاء من نظيره الأول. ففي حين النموذج الأول كان أكثر سفورًا في معاداته للإسلام دينًا وثقافة، فقد أخفى الأخير مثل هذا الموقف في طيات مدح النساء المسلمات لمقاومتهن الثقافة القمعية الإسلامية التقليدية. إن مثل تلك الإشادات تعكس ذلك الموقف الاستعماري المألوف الذي يصنف الثقافة العربية والإسلامية بوصفها ثقافة معادية للمرأة ورجعية[٥٠].

وعلى الرغم مما سبق، فقد ظهر اصطلاح «النِّسوية الإسلامية» لأول مرة في التسعينيات من القرن الماضي، في خضم صراع المرأة المسلمة من أجل المساواة في الحقوق بين الجنسين، مشتملًا ضمنًا على هؤلاء الرجال الذين شاركوا في قراءة جديدة للنصوص المؤسِّسة للخطاب الإسلامي من منظور جنوسي[٥١]. ووقع هؤلاء الناشطين المسلمين الذين تبنوا مبادئ النسوية في جدال حول الإسلام والنساء والسلطوية الأبوية. واستخدموا الخطابات نفسها التي نشأت في الحقبة الكولنيالية، والتي اتهمت الإسلام بمُعاداة المرأة ووصمت الممارسات الشرقية التي تتعلق بالنساء بالقمعية. والعجيب في الأمر، أن النسوية الإسلامية استوعبت تلك الحجج الاستعمارية، وتم تأصيلها في معظم الخطابات النسوية الإسلامية، التي هاجمت هذه النزعات العنصرية، وجادلت من أجل «شرعنة» المفاهيم الثقافية الغربية المتعلقة بالعدالة والمساواة،

كما دعت إلى ممارسة «النقد المتعدد Multiple-critique في إطار الحركة النِّسوية، وذلك بنقد النظم الأبوية في النصوص والتقاليد الإسلامية، جنبًا إلى جنب مع الخطابات الكولنيالية والكولنيالية الجديدة discourses colonial-Neo في إطار الحركة النِّسوية الغربية[٥٢].

بيد أنه نظرًا لطبيعة الخطاب النِّسوي بوصفه أداة للهيمنة الغربية على التاريخ الإسلامي، فإن العديد من الناشطين المسلمين المدافعين عن العدالة بين الجنسين أظهروا بعض التردد في تبنّيه. بيد أن هذا التردد لم يمنع سعدية شيخ من الجهر بأن «مجرد قبول النِّسوية بوصفها مفهومًا غربيًّا أدى إلى الاعتراف ضمنًا بأن حقوق المرأة والعدالة الجنوسية ممتلكات حصرية للغرب، ومن ثم فإن على المرأة المسلمة أن تصبح غربية لكي يتم إنقاذها وتتحرر من نظرة عالمية وممارسة دينية يُنظر إليها على أنها مجحفة بالمرأة»[٥٣]. وعلى هذا فإن المفهوم الاستعماري هو أن القيم أو الأعراف الغربية، ولا سيما ما يتعلق منها بالمرأة، هي المحدد في نهاية المطاف لحقوق المرأة. وذلك مهما حاول أنصار الحركة النسوية الإسلامية التلويح بأن المفاهيم الأساسية للنسوية الغربية هي منطلقات غير تاريخية، وأن التقييم الجنوسي يحتاج إلى وضعه في سياقاته وفهمه في مظاهره المحلية. جنبًا إلى جنب مع العمل على إعادة قراءة القرآن وإعادة تفسير السُّنة النبوية بأدوات ما بعد الحداثة وتفكيك القراءة التأويلية الكلاسيكية[٥٤].

قراءة تاريخ المجتمعات الإسلامية من منظور جنوسي؛ إشكالات منهجية ورؤى نقدية

ماذا عن تفسير التاريخ جنوسيًّا؟ استخدم مفهوم الجنوسة gender (تمييزا للنوع اجتماعي) مقابل الجنس Sex (بوصفه أداة تمييز بيولوجية بين الجنسين) لأول مرة من قبل علماء النفس وعلماء الاجتماع في مطلع السبعينيات من القرن العشرين كما مر بنا من قبل. وسرعان ما تُبنِّى هذا التمييز من قبل الباحثات النِّسويات الأمريكيات -خاصَّة- واللائي رفضن الحتمية البيولوجية التي سادت في تحليل الفروق بين النوعين (أعني الرجال والنساء). ومع ذلك، لم يتوقع الباحثون، -كما لم يتفقوا بالضرورة على- جميع النتائج المترتبة على إدخال هذا المفهوم الجديد في حقل الدراسات الاجتماعية.

وفي هذا السياق وضعت شولاميت فايرستون Shulamith Firestone ما يشبه العقيدة المركزية للنِّسوية الراديكالية، تقضي بأن التحرر الجنسي هو مفتاح تحرير المرأة؛ حيث اعتبرت المرأة طبقة إنسانية مضطهدة[٥٥]، كما تقضي بأن هيمنة الرجال على النساء هي الشكل الرئيس من الظلم، ومن ثم، اعتمد الخطاب النَّسوي قاعدة تقضي بأن كل مجتمع ينقسم جنوسيًّا إلى مجالات ثقافية أو اقتصادية أو سياسية مُتشعبة، عُدت النساء في تلك المجالات أقل قيمة من نظرائهن من الرجال. وبناءً على تلك القاعدة صِيغَت اصطلاحات أساسية مثل: «الأبوية patriarchy»، «والذكورية and-rocentrism»، «التمييز على أساس الجنس sexism»، «ومعاداة المرأة misogyny»، وذلك في محاولة لشرح وتوصيف الظلم (الكَوْني) الذي تتعرض له المرأة. وهكذا ظل مفهوم معاداة النِّساء misogyny مفهومًا أساسيًّا للخطاب النِّسوي، بل مثَّل منظورًا يمكن من خلاله منشوره تحليل جميع الممارسات الثقافية والاجتماعية، سواء في سياقها التاريخي أو المعاصر على حد سواء، فضلًا عن تفسيرها على أساسه، بينما يُنظر إلى «النظام الأبوي patriarchy» على أنه الهيكل (الكَوْني) العام الذي يُمكِّن من التعبير عن معاداة المرأة من خلال مجموعة واسعة من النظم الثقافية والسياسية والفكرية. وسعيًا إلى تفكيك تلك الهياكل التي وضعت

الرجال فوق النساء، صَوَّر الخطاب النِّسوي -من ثم- المرأة من حيث كونها هويةً مستقلةً يمكن لها أن تُغير على نحو عام وضعها الاجتماعي من خلال الدعوة إلى المساواة في العمل والحقوق الإنجابية والجنسية ومقاومة جميع أشكال التمييز القائم على نوع الجنس. ومن ثم فإن المرأة في الأخير تمثل طبقة مُتجانسةً على نحو أو آخر.

ولعل أولى مخاطر اعتبار المرأة كائنًا جنوسيًّا، هي البناء على قاعدة أن المرأة تمثل طائفة اجتماعية متجانسة، بغض النظر عن السِّياق الطبقي، والمكاني، والظرف التاريخي، والوضع الاقتصادي ...الخ. ومن ثم فالتفسير الجنوسي للتاريخ يُمثل نسقًا فكريًّا يتم تفسير التاريخ في ضوئه، وليس معطىً تاريخيًّا ابتداءً. وحيث يجوز للباحث دراسة نساء طبقة النخبة في العصر (س) في دراسة مستقلة، وكذلك نساء الطبقة الوسطى في العصر نفسه في دراسة أخرى، ودارسة الجواري والخادمات في سياق العصر نفسه، والمهمشات من النساء في سياق ذلك العصر المفترض نفسه في دراسة أخرى، فلا يُعد من قبيل السلامة المنهجية أن تخرج دراسة بعنوان «تاريخ النساء في العصر (س)»[٥٦]. إن البناء على اعتبار المرأة كائنًا جنوسيًّا يستلزم أن يُعدَّ الرجل -بدوره- أيضا كائنًا جنوسيًّا. وإن كان المؤرخون قد استساغوا بالفعل -في سياق الدراسات النِّسوية ولا سيما في أوج النِّسوية الثانية- أن تخرج دراسة بعنوان «تاريخ النساء في العصر (س)، فهل يُجيز المؤرخون خروج دراسة تحمل عنوان: «تاريخ الرجال في العصر (س)»؟ قد تبدو تلك مزحة أكاديمية بكل تأكيد، ولكن بعض الباحثين قد يجادلون بأنه عوضًا عن دراسة الرجل بوصفه كائنًا جنوسيًّا على هذا النحو الفج، فإن دراسة النظم الأبوية أو البطريركية في العصر (س)، أو ذلك التحديد الجنوسي باستخدام كلمة «النساء» في العنوان، يتضمن في طياته تحديدا جنوسيًّا أكثر عمومية مما يبدو عليه. ومن شأن ذلك رصد ديناميات النظم الذكورية التي حالت دون تمكين المرأة، أو حتى عملت على تمكينها في سياق العصر (س). وهذا يعني أن الرجل كائن جنوسي بالفعل، أو قابلًا كي يُعدَّ كذلك. لكن مثل هذا الطرح يمثل التفافًا جدليًّا -من وجهة نظري- ومغالطة منطقية لتبرير اعتبار المرأة كائنًا جنوسيًّا.

في إطار ذلك السياق المنهجي نفسه ترى جون سكوت Joan Scott أن بعض المؤرخين شرعوا في استخدام اصطلاح «الجنوسة Gender » في دراساتهم بوصفه اصطلاحًا أكثر حيادية وعلمية من «النساء women» للترويج لدراساتهم ليس إلَّا، بينما استخدمها آخرون اصطلاح النساء women في معرض رفضهم دراسة تاريخ النساء بمعزل عن السياق الاجتماعي العام، وتعبيرًا عن قناعتهم بأنه من الضروري التركيز على تحليل العلاقات الاجتماعية بين الجنسين بدلًا من ذلك[٥٧]. وقد أثار هذا الأمر انتقادات ومعارضة من قبل الناشطات اللائي كن يخشين من ظاهرة «اختفاء النساء مجددا من التاريخ New disappearance of women from history"، فأصبحن أكثر احتدادًا في نقاشاتهن مندفعات بحماسهن لظهور مجال جديد من الدراسات يتناول الرجال بوصفهم كائنات جنوسية. وهكذا استمر -في العالم الناطق بالإنجليزية- العديد من الباحثين في تركيز انتباههم حصريًا على النساء واستخدام اصطلاح «تاريخ النساء history of women » بينما تحول العديد من الدارسين الآخرين إلى تاريخ الجنوسة history of gender بما يحمله من دلالات أكاديمية مختلفة، بما في ذلك تعريف جون سكوت الذي ينص على أن الجنوسة هي: «العنصر المؤسس في المجتمع للعلاقات القائمة على الاختلافات المتصورة بين

الجنسين، والجنوسة هي الأداة الأساسية للدلالة على علاقات السلطة في المجتمع»[٥٨].

بيد أن دراسة التاريخ من منظور جنوسي تطرحُ -بحكم الضرورة- إشكاليَّة منهجيَّة، إذ بناء على أنها ليست معطى تاريخيا ابتداءً، فهل يجوز للمؤرخ أن يستخدم في دراسته لتاريخ الأمم الغابرة اصطلاحات الحداثة التي هي، بالضرورة، نتاج ظروف وتفاعلات تاريخية لم تعرفها البشرية إلا فيما أعقب الثورة الصناعية، لنسحبها على الحقب التاريخية الماضية؟ وهل يُقبل من المؤرخ الذي يدرس مجتمعًا ما في العصور القديمة أن يستخدم مصطلحًا مثل «الشوفينية Chauvinism» على سبيل المثال، أو غيره من المصطلحات المتجذِّرة في الثقافة الغربية تحديدًا، والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمركزية الأوروبية Eurocen-trism، سعيًا منه لتوصيف ظواهر بعينها في العصور التاريخية الأقدم، ناهيك عن دراسة مجتمعات متباينة من حيث السياقين الزمني والمكاني، وهل يمكن تبرير مسعاه بأن لبعض تلك الظواهر التاريخية أوجه شبه بظواهر أخرى نعرفها العصر الحديث؟ قد تبدو الإجابة عن هذا السؤال أكثر تعقيدًا وجدلًا من تلك البساطة التي طُرح بها، ولا سيما عند القائلين بمبدأ الجوْهَرانية Essentialism. ولكن على الأقل في حالتنا هذه، أي دراسة تاريخ المجتمعات التقليدية من منظور جنوسي، فقد يؤدي بنا استخدام مصطلح الجنوسة Gender إلى نتائج مضللة. لنضرب مثالًا على ما نقول:

إن تلك الأرملة الهندوسية التي تحرق نفسها عقب وفاة زوجها (الممارسة الاجتماعية المعروفة باسم السَّاتي Sati practice)، تفعل ذلك طوعًا واختيارًا منها. وذلك على الرغم من أن قوانين الولايات الهندية، بلا استثناء، باتت تجرِّم الآن تلك الممارسة، بغض النظر عما إذا كان هذا باختيار الأرملة الحر، أو نتيجة ضغوط اجتماعية ما، إلا أن معظم الحالات المسجلة عن الانتحار بهذه الوسيلة، منذ استقلال الهند وإلى يومنا هذا، تمت بإرادة الأرملة الحرة، بل ثمَّة حالات موثَّقة بذل فيها ذوو القُربى وسْعَهم لمنع الزوجة من حرق نفسها عقب وفاة زوجها. إن استخدام كلمتي «طوعًا واختيارًا» سيُدخل تلك القضية، حتمًا، في دائرة قضايا الجنُوسة الثقافيَّة. ذاك أن ما فعلَته تلك المرأة الهندوسية يعدُّ انتحارًا في عُرف الدارسين المحدثين المتشبعين بالنظريات الاجتماعية الغربية. أما من وجهة نظر تلك المرأة البسيطة التي أقدمت على الموت على هذا النحو؛ فإنها لم تصنف ما قامت به على أنه انتحار مُطلقًا، وإنما على أنه عمل جليل، أحيت به شريعةَ أسلافها، وقامت بعملٍ من أعمال التقوى، وقدَّمت للمجتمع دليلًا على عفافها، كما التمَست الخلاصَ والغُفران، وفي التحليل الأخير سَعَت نحو حياة أفضل في عالم آخر تؤمن بوجوده. هنا تتجلى تلك الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب ماثلة للعيان، فضلًا عن خصُوصية التجربة التاريخية لكليهما، بحيث يصبحُ جدوى تفعيل النظرية الاجتماعية الغربية في دراسة ظاهرة كهذه وتفسيرها موضع تساؤلاتٍ عِدَّة.

في هذا السياق انتبه بعض الباحثين إلى خطورة انسحاب اصطلاحات المركزية الأوروبية على المجتمعات الشرقية دون الحذر الواجب، كما انتبهوا أيضًا إلى غلواء دراسة التاريخ من منظور جنوسي. فقد ناقشت ليلى أبولُغد، في دراستها "Feminist Longings and Postcolonial Conditions"، تقاطعات النِّسوية مع الحداثة ونشأة الدول القومية وما بعد الكولونيالية في الشرق الأوسط. وحاولت التركيز على إعادة إنتاج مصطلحات الحداثة مقابل المصطلحات غير الحداثية في ثنائيات ضمت الفلسفة مقابل الأنثروبولوجيا، والحداثي مقابل التقليدي، والغرب مقابل اللاغرب

في النظرية الاجتماعية الغربية. وهو الأمر الذي يوحي بقلق منهجي عميق، إزاء رؤية كونية، آخذة بالتشكل، للمجتمعات الإنسانية، عبر التاريخ، من منظور المركزية الأوروبية، وبعدساتها، ومن وحي، بل من واقع، تجربتها التاريخية لا غير.

ويمكن للمرء أن يستشف بعضًا من ملامح هذا القلق المنهجي في تحفظات ليلى أبو لغد الثمانية، التي وضعتها لكبح جماح دراسات الجنُوسة في المجتمعات التقليدية؛ ألا وهي: «التحديد- الخصوصية- الممارسة العملية على الأرض- المكان- الطبقة الاجتماعية- السياق الزمني- تجارب النساء- ديناميات الجنوسة»[٥٩]. لأول وهلة قد تبدو القضية، هنا، أعمق من مجرد رؤية للتاريخ الإسلامي من منظور جنوسي فحسب. إنها، وبحكم الضرورة أيضًا، رؤية لمجتمع شرقي من خلال تحكيم التجربة التاريخية الغربية وحدها.

وفي سياق الحد من غلواء المنظور الجنوسي في تفسير تاريخ المجتمعات قبل الحداثة، فقد حذَّرت باحثاتٌ نسويات مُنصفاتٌ مثل: جون سكوت Joan Scott وكارولين بينوم Caroline Bynum، من أن تفسير حوادث التاريخ من منظور جنوسي معرض -دومًا- لمخاطر التَّحليل بالإسقاط بأثر رجعي Anachronistic analyses وذلك بتأثير الشَّواغل النِّسوية في العصر الحديث[٦٠]. إذ إن المؤرخين النسويين يميلون إلى تصوير العلاقات الاجتماعية تصويرا ملحميًّا، ويجسدون مقاومة النساء للقهر البطريركي، حيث بذلت النساء ما بوسعهن لمقاومة التسلط الأبوي وقِيم الاضطهاد الذكوري في مجتمعهن، ولم يستسلمن لذلك الاضطهاد وذلك على الرغم من التحديات الثقافية واللاهوتية والسياسية والتشريعية التي أعاقتهن[٦١]. مع أن قواعد السلامة المنهجية تقتضي من مؤرخي النسوية -أيا كان السِّياق التَّاريخي المدروس- أن يتجنبوا قراءة النصوص من منظور معاداة المرأة Misogyny أو من منظور يحمل رغبة صريحة في قراءة حوادث التاريخ على أنها تمكينٌ للمرأة سواءً بسواء.

ثمة زاوية أخرى نهت إليها بينلوبي كورفيلد Pe-nelope J. Corfield وهي أن التاريخ من منظور جنوسي، لم ينجح إلا في إثارة المزيد من المشكلات التحليلية بدلًا من تبني قواعد منهجية ثابتة ومستقرة. مثل هذه السمة، بالطبع تعد مؤشرًا صحيًّا على الحيوية. فاستكشاف الجنوسة تاريخيًّا يولّد نقاشات جديدة، بدلًا من مذهبٍ جديدٍ أو حججٍ جديدة، أو إجماعٍ جديدٍ[٦٢]. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من الاعتراف -قبل كل شيء- بأن الجنوسة ليست معطى طبيعيًّا، ولكنها ظاهرة تم بناؤها تاريخيًا واجتماعيًا وفقًا لواقع محلي معين، وهو ما يتجلى في اصطلاح المُنظِّرة النِّسوية البارزة جون سكوت «إنتاج المعرفة الجنوسية». وفي هذا السياق طالبت سكوت مؤرخي النسوية بما هو أكثر بكثير من مجرد تفسير التاريخ جنوسيًّا، فوفقًا لها عليهم سماع تلك الأصوات المتباينة لأولئك الناس الذين عاشوا في عوالم ما قبل الحداثة. وهنا تشير سكوت إلى أن المفهوم النِّسبي للجنوسة بوصفها معرفةً محددةً تاريخيًّا بالاختلاف الجنسي من شأنه السماح لمؤرخي النسوية بتشكيل أداة تحليلية ذات حافة مزدوجة Double-edged analytic tool تُولد طريقة جديدة للمعرفة حول النساء والفوارق الجنسية، ومن ثم يصبح تاريخ الجنوسة ليس مجرد محاولة لتصحيح سجل غير مكتمل للماضي أو حتى استكماله، ولكنه منهج لفهم الكيفية التي يعمل التاريخ بها بوصفه مصدرًا لإنتاج المعرفة الجنوسية[٦٣].

وفي سياق التاريخ الإسلامي -خاصةً- فإن القصور المنهجي الأكبر لقراءة تاريخ «المرأة المسلمة من منظور جنوسيٍّ»، يكمن في نظرة مؤرخي النِّسوية إلى

الإسلام عمومًا على أنه العامل الرئيس في تعريف المرأة المسلمة، وفقًا للاعتقاد الاستشراقي القائل بأن الإسلام لا يتطور، كما لا يتطور المسلمون كذلك، فالمسلمون في الحاضر كأسلافهم في الماضي، كما أن «الشرق ثابت في الزمان والمكان بالنسبة للغرب»[٦٤]. ومن ثم بنى المستشرقون افتراضات أساسية مفادها أن الإسلام عقيدة في جوهره، ومن ثم فالعقيدة هي التي تحدد حياة الناس. يبدو أن مؤرخي النسوية في الغرب والشرق على حد سواء قد سقطوا فريسة غير مقصودة لتلك الواقعية الاستشراقية القائلة بأن الإسلام يدور حول النصوص وليس الناس[٦٥]. وعلى هذا، فقد تركز الجدل حول المرأة في المجتمعات الإسلامية على القرآن والحديث والشريعة. وإذا وقعت معالجة تلك المعاني النصية في سياق تاريخي ما، فغالبًا تكون تلك المعالجة في عصر صدر الإسلام. ومن ثم شَوَّه ذلك النموذج الافتراضي لمجتمع قائم على النص فهمنا للكيفية التي عاش بها المسلمون، ومن ثم افتقرنا إلى دراسات تُعنى بتفاعلات المسلمين وتجاربهم مع تلك الظروف التاريخية المتغيرة التي ألمت بهم[٦٦].

ومن جهة أخرى ضرب ذلك الفصام بين الأدبيات المتعلقة بالمرأة والتنمية، وتلك التحليلات الرمزية للجنوسة صفحًا عن العمل حثيثًا لفهم تلك الصلات بين المتغيرات في النظام المادي والتغيرات في الأيديولوجيات وحساسية التمثيل الجنوسي لتلك المتغيرات. فوصفت المرأة المسلمة -على نحو سطحي تمامًا- بأنها ضحية لثقافتها ولدينها. وتم التغاضي عن التحولات -التي جرت، والجارية على حد سواء- في حياة النساء المسلمات، أو أُسيء فهمها، ولا سيما عندما ينظر إليها فقط من حيث علاقتها بالنص الديني أو مركزها في حركات الإحياء الديني المعاصرة. وأدَّى تركيز مؤرخي النِّسوية على الإسلام بوصفه محددًا رئيسًا لمكانة المرأة على تجاهل دور النظام العالمي والتوسع الرأسمالي في تشكيل العلاقات بين الجنسين في الشرق، فضلًا عن التركيز على النصوص والتقاليد الدِّينية (الثابتة) إلى فِصام حقيقي بين تلك الدراسات في سياق التاريخ الإسلامي، وبين السياقات الأخرى، فغالبًا ما تقوم الدراسات التي تُعنى بإدماج المرأة في النظام العالمي بتحليل تلك التغيرات المادية في حياة النساء دون ربطها بعمليات التحول الدِّيني والثقافي[٦٧].

وعلى الرغم من أن الكتابة التاريخية عن النساء في الإسلام في حقبة ما قبل الحداثة توصف أحيانًا بأنها لم تزل في مهدها، فإن ذلك الحقل العلمي آخذ في النُّمو بلا أدنى شك. ويرى الباحثون المتحمسون لتلك الدراسات، أنها تكشف عن بعض الأوجه المثيرة والقابلة للتحليل من منظور مقارن مع التطورات الجنوسية المناظرة لها في تاريخ النساء في أوروبا خاصة. ووفقًا لهم فإن العديد من الأدوار التي لعبتها الجنوسة في إعادة قراءة التاريخ الأوروبي قد تنسحب على الشرق الأدنى كذلك. ومن ثم يجري العمل في هذا الاتجاه في سياق الدراسات الجنوسية -ولا سيما في سياقات العلوم الاجتماعية والنقد الأدبي- باستخدام أدوات منهجية لا تروق للمؤرخين عادةً، لكنها ماضية إلى غاياتها «وإن كره المؤرخون» كما يرى ديفيد بلانكس David R. Blanks[٦٨].

ومع ذلك كله فإن قراءة التاريخ من منظور جنوسي وتفسيره في ضوئها يظل موضعًا للعديد من علامات الاستفهام، ولا سيما من جهة السلامة المنهجية. فالمؤشر الجنوسي -باعتباره مؤشرًا أو مقياسًا لا يصل إلى نقطة الصِّفر مُطلقًا، ولا يؤشِّر إلا بالسَّلب دائمًا، سواء فيما يتعلق بأوضاع النِّساء تاريخيًّا -أيا كان السِّياق الزمني أو المكاني- أو في سياق العصر الحديث نفسه، بل حتى في سياق المجتمعات الغربية في أوروبا وأمريكا. وهذا يُذكرني بمقولة لطه حُسين: «إن المرآة التي تعكس الظُّلمةَ لا تعكسُ شيئًا».

الخاتمة

تقاطع الخطاب النِّسوي والاستشراق تقاطعًا عميقًا، وارتبط الخطاب النسوي بالخطاب الاستعماري ابتداءً، وذلك على الرغم التناقض الجوهري بين الخطابين ولا سيما على صعيد الغايات والأهداف. وعلى الرغم من ذلك أسهم الخطاب النِّسوي في تبييض صفحة المستعمر، ومن ثم عمل على تبرير المشروع الاستعماري، وإضفاء الطابع الحضاري عليه في التحليل الأخير، بل لم يزل الخطاب النِّسوي يُوظف في خدمة الخطاب ما بعد الكولنيالي على نحو أو آخر.

كما تناولت الدراسة قراءة التاريخ الإسلامي من منظور جنوسي Gender، وعرضت لبعض أوجه الإشكالات المنهجية والنظرية المترتبة على تفسير التاريخ الإسلامي جنوسيًّا. وكذلك بعض أوجه القصور المنهجي التي اعترت مثل تلك الدراسات، وأبرزها اعتبار المرأة كائنا جنوسيًّا. فضلًا عن اعتبارها طائفة اجتماعية متجانسة، إضافةً إلى الاهتمام المبالغ فيه بدراسة النص الديني والانكباب عليه، واعتباره المحدد الرئيس -دون غيره- في العلاقات بين الجنسين عبر التاريخ الإسلامي ككل. وذلك في مقابل الضرب صفحًا عن دراسة الممارسة الاجتماعية، والتطورات التي ألَمَّت على صعيد العلاقات بين الجنسين في السياقين الزمني والمكاني، والتفاعلات الاجتماعية مع الظرف التاريخي الراهن، وتجارب المسلمين والتحديات التي جابهوها وكيف استجابوا لها. وهي الظاهرة التي وجه إدوارد سعيد لها نقدا لاذعًا في دراسته التكوينية عن الاستشراق.

وفي الأخير، فنحن مدعوون إلى إعادة النظر في جدوى تفعيل النظرية الاجتماعية الغربية في دراسة تاريخ المجتمعات الشرقية. إذ تظل دراسة تاريخ مجتمع شرقي من خلال تحكيم التجربة التاريخية الغربية وحدها، وبعدسات المركزية الأوروبية، وفي ضوء خصوصية التجربة الأوروبية مدعاة لتساؤلات عدة، على الصعيد النظري، ولا سيما ما يتعلق منها بإجراءات السلامة المنهجية. ومن ثم فإن الحاجة ماسَّة بالفعل إلى تطوير آلياتنا وأدواتنا ومناهجنا لدراسة الظواهر الاجتماعية الشرقية في سياقها محليًّا، وذلك سبيلًا لتغطية أوجه قصور النظرية الاجتماعية الغربية في دراسة المجتمعات الإسلامية قبل الحداثة، أو تحييدها كليًّا إن أمكن ذلك. وعلى الرغم من أن تحييدها لم يزل أمرًا بعيد المنال، فإن الدوائر الأكاديمية الهندية تسعى إلى تحييد النظرية الاجتماعية الغربية تمامًا في دراسة تاريخ الهند، ولها تجربة لا بأس بها في ذلك، وهي تستحق التأمل والدراسة بالفعل.

الهوامش:

١ عن الشاكرز Shakers ودورهم في التاريخ الأمريكي الحديث على وجه الخصوص انظر:
Stephen J., Historical Dictionary of the Shakers, (Maryland: Scarecrow Press Paterwic, ٢٠٠٨).

٢ عن دورهما في سياق حقوق المرأة في الولايات المتحدة الأمريكية، انظر:
Ward Geoffrey C., Not for Ourselves Alone: The Story of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, (New York: the University of Virginia-A.A. Knopf, ٢٠٠١).

٣ انظر على سبيل المثال ما كتبته سارة جامبل تحت عنوان «نزعة المراجعة» في: النسوية وما بعد النسوية؛ دراسات ومعجم نقدي، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، (القاهرة، منشورات المركز الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ٢٤-٢٨.

٤ Hawthorne Sian., feminism, gender studies, and religion, in: Jones, Lindsay, (ed.), Encyclopedia of Religions, second edition. (Detroit: Macmillan Reference ٢٠٠٥), ٣٠٢٤.

٥ جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ٦٣.

٦ Simone, The Second Sex, (New York: Vintage Books de Beauvoir ١٩٧٣), ٣٠١.

٧ عن الحركة النسوية في أعقاب الحرب العالمية الثانية انظر:
Molony Barbara.; Nelson, Jennifer., Women's Activism and "Second Wave" Feminism: Transnational Histories, (London-NewYork: Bloomsbury Publishing, ٢٠١٧), ١٤٩ ff.

٨ Jackson Ben, Free Markets and Feminism: the neo-liberal defence of the male breadwinner model in Britain, c ١٩٨٠-١٩٩٧, Modern British History Seminar, ١٩ October ٢٠١٧, ١ ff.

٩ عن تلك المتغيرات الاجتماعية التي شهدتها أوروبا (مع التركيز على الحالة البريطانية خاصةً) يمكن الرجوع إلى:
Phillips R., Untying the Knot. A Short History of Divorce, (Cambridge: Cambridge University Press ١٩٩١); L., Road to Divorce: England ١٥٣٠–١٩٨٧ (Oxford: Clarendon Press, ١٩٩٠).

١٠ Ben Jackson, Free Markets, ١-٢.

١١ رصدت بعض الدارسات النِّسويات أن المرأة لم تحصل على حقوق تذكر في مجال قوانين العمل منذ عام ١٩٧٠. وأن دخول الرجال أعلى في المتوسط من النساء بثلاثة أضعاف في كثير من القطاعات والمجالات في بريطانيا، وأن ثمة ردة فعل رجعية على المستوى الأيديولوجي تصور إنجازات النسوية في مجال حقوق المرأة على أنه ماض منتهٍ ونصر زائف. انظر: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ٧٤.

١٢ جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ٨٥-٨٦.

١٣ Hawthorne Sian., feminism, gender studies, ٣٠٢٤.

١٤ ما يزال الباحثون العرب يظهرون اضطرابًا واضحًا في تعريب ذلك المصطلح؛ فمنهم من يفضل مصطلح «الجنسانية»، وبعضهم يميل إلى استخدام مصطلح «الجنسوية» أو «الجنوسة». في حين عربه بعض الباحثين واستخدموه بلفظه اللاتيني مكتوبًا بالحرف العربي ونسبوا إليه كقولهم «جندر» و«جندري» إلا أنني فضلت صيغة «جنوسة»؛ ذاك أنها -اشتقاقيًا- زِنَة «ذكورة» و«أنوثة». وعلى هذا النحو سأستخدم «الجنوسة» ترجمة دقيقة لاصطلاح Gendr على مدار هذه الدراسة.

١٥ Oakley Ann, Sex, Gender and Society, (London: Maurice tample smith ١٩٧٢).

١٦ عن فرضيات ليلى أحمد التي قضت بأن المرأة المسلمة تمتعت بحريةٍ محدودةٍ بسبب تأثر المجتمعات الإسلامية بثقافات بلاد ما بين النهرين تأثرًا كبيرًا ولا سيما في الحقب المبكرة. انظر:
Ahmed Leila., Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. (New Haven, CT: Yale University Press ١٩٩٢); CF, Fatima Mernissi, Women's Rebellion and Islamic Memory (Atlantic Highlands, NJ: Zed Books ١٩٩٦) ولا سيما القسمان الأول والثاني.

١٧ حرصت باربرا ستواسر Stowasser على إثبات وجهة نظرها هذه في أكثر من موضع من دراستها، ولكن انظر خاصة:
Cf, Abbott N., Stowasser Barbara, Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation. (New York: Oxford University Press ١٩٩٤), ٢٢–٢٤.
Abbott, Aishah; Lichtenstadter, Women in the Aiyām ;٢٦–١٠٦ :(١٩٤٢) ١ Islam," Journal of Near Eastern Studies "Women and the State in Early Islam (London: Royal Asiatic Society al-ʿArab; Gertrude Stern, Marriage in Early ١٩٣٩).

١٨ انظر مقدمة القاص لحكاياته في ألف ليلة وليلة، (القاهرة، دار الكتب المصرية، [د.ت]). وانظر أيضًا في هذا السياق -على سبيل المثال- تلك الروايات المعادية للمرأة في: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٤: ٧٨ (ترغيبٌ منسوب لابن المقفع في حجب النساء داخل منازلهن، فإن شدة الحجاب أولى لهن من الارتياب في سلوكهن). وانظر أيضًا: عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير، في: آثار ابن المقفع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩)، ٢٧١ (سخرية من الرجل الذي لا بأس بعقله ويرى رأي المرأة!)؛ أبو بكر الخوارزمي، رسائل الخوارزمي، (القسطنطينية [استنانبول]: مطبعة الجوائب، ١٢٩٧هـ) في غير موضع، ولكن انظر خاصةً: ٦٠ (تعزية لرجل في موت ابنته، ذكر فيها أن وقوع سهم الزمان [أي الموت] على البنات أفضل كثيرًا من أن يقع على الصبيان)؛ ١٧٣ (تعزية منه لأبي علي مسكويه بمناسبة زواج أمه، تمنى فيها الموت سريعًا لأم مسكويه، فالموت للنساء أفضل ستر، والقبر لهن أفضل صهر!). وتجد مجموعة مماثلة لتلك الرسائل في كتاب نشوار المحاضرة للتنوخي. وانظر أيضًا: عبد الرحمن بن نصر الشَيزرى، نهاية الرتبة في طلب الحسبة،

تحقيق السيد الباز العريني، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت)، ١٠٤ (حيث تَم تحذير من تعليم المرأة الكتابة والقراءة وتشبيه للمرأة بالحية التي كلما تعلمت ازداد شرها). على الجانب الآخر انظر أيضًا مقولة الجاحظ ذات الدلالة العميقة: "ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل أن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو بطبقتين أو بأكثر ولكنا رأينا أُناسًا يَزرون عليهن أشد الزراية ويحتَقرونهن أشد الاحتقار ويُبخسونهن أكثر حُقوقهن". عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، رسالة النساء، في: رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ٣: ١٥٢.

١٩ انظر: أسماء سيد، المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام، ترجمة أحمد العدوي، (القاهرة: مدارات، ٢٠١٨)، ٢٨٧.

٢٠ Nadwi Mohammad Akram, al-Muḥaddithāt: The Women Scholars in Islam (London: Interface ,٢٠٠٧).

٢١ محمد بن الحسين السُّلَمي، رسالة ذِكْر النِّسْوة المتعبِّدات الصُّوفِيَّات، تحقيق وترجمة رقية إ. كورنيل Rkia E. Cornell، نشرتها تحت عنوان Early Louisville: Fons Vitae ،Sufi Women, ١٩٩٩) مقدمة كورنيل، ٥٤-٦٠.

٢٢ The Abdallah S. Kamel Lecture Series on Islamic Law and ,Islamic Legal Project Katz Marion Holmes, Ethics, Gender, and the ,Civilization October ٢٠ ,٢٠١٥, ٧.

٢٣ في الواقع فإن أغلب أمهات الخلفاء في العصر العباسي كن جوارٍ أمهات أولاد، انظر في ذلك: على بن أنجب بن الساعي (المتوفى ٦٧٤هـ/١٢٧٥م)، نساء الخلفاء المسمى جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء، تحقيق مصطفى جواد، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣).

٢٤ للوقوف على أغراض شراء الجواري في العصر العباسي، وجوانب من حيل النخاسين لبيعهن، انظر: أبو الحسن بن عَبدون بن سَعدون بن بَطْلان، رسالة جَامعة لفنون نافعة فى شراء الرَّقيق وتَقليب العَبيد، تحقيق عبد السلام هارون، سلسلة نوادر المخطوطات، المجموعة الرابعة، ، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤).

٢٥ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، صيد الخاطر، تحقيق حسن المساحي سويدان، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤)، ١٩١.

٢٦ Judith, The Arab Family in History. "Otherness" and The Study of The Family. in: Tucker, Judith (ed) arab women: old Tucker ,boundaries, new frontiers, (Bloomington: Indiana University Press ,١٩٩٣), ١٩٨.

٢٧ أبو شجاع الروذراوري، الذيل على تجارب الأمم، تحقيق هـ. س. أمدروز، (بغداد: مكتبة المثنى، ١٣٣٣هـ/١٩١٤م)، ١٠٢. وجدير بالذكر أن مسمى هذا المنصب تحول إلى وزير خاتون في العصر العباسي، انظر: مارى بن سليمان النسطوري، أخبار بطاركة كرسي المشرق، ضمن كتاب المَجدِل الكبير، تحقيق هنريكوس جيسموندى، (روما-الفاتيكان: ١٨٩٩) ١٣٣. ولمزيد من التفصيلات المتعلقة بتمكين المرأة اقتصاديًّا وأثر ذلك على نشاط المرأة العمراني في بغداد العباسية، في العصور العباسية المتأخرة، انظر: أحمد العدوي، المؤسسات الوقفية للنساء في بغداد في العصور العباسية المتأخرة ٤٤٧: ٦٥٦هـ/١٠٥٥: ١٢٥٨م، مجلة أوقاف (تحت الطبع).

٢٨ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ١٧: ١٧٣-١٧٤.

٢٩ على بن أنجب بن الساعي، الجَامع المُختصر في عنوان التَواريخ وعُيون السِير، تحقيق مصطفى جواد؛ أنستاس مارى الكرملى، (بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤)، ١١١-١١٢.

٣٠ يوسف رابوبورت، الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، نقله إلى العربية أحمد العدوي، (القاهرة: تراث للبحوث والدراسات، ٢٠١٥)، ٨٨. وانظر انتقاد تاج الدين السبكي الحاد لقبائل البدو، لمنعهم بناتهم من الإرث في: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، (بيروت: دار الحديث، ١٩٨٣)، ٥٥. قارن ما لحظه ابن بطوطة من أن قبائل البجة -التي كانت تسكن قرب ميناء عيذاب على البحر الأحمر- لم تكن تورث الإناث، انظر: محمد بن عبد الله بن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧)، ١: ٢٣٠.

٣١ رابوبورت، المال والزواج والطلاق، ٦١.

٣٢ هو كتاب: العمدة من الفوائد والآثار الصحاح والغرائب في مشيخة شهدة، تحقيق وتخريج وتعليق رفعت فوزي عبد المطلب، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤).

٣٣ هو: جُزء بِيبِي بنت عبد الصَّمد الحارثية، (الكويت: مكتبة الخلفاء، ١٩٨٦).

٣٤ أبرزها: «مجموع في كلام السيدة عائشة الباعونية في التصوف»وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٣١٩ تصوف/تيمور. وهناك من النساء اللائي صنَّفن الكتب في العصر المملوكي ومنهن فيروز بنت المظفر (المتوفاة ٧٤٠هـ/١٣٣٨م)، وعائشة بنت عبد الله بن أحمد الطبري (المتوفاة ٧٦٠هـ/١٣٥٨م). عن النساء ومؤلفاتهن في العصر المملوكي انظر: محمد خير رمضان يوسف، المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن في التاريخ الإسلامي، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠). وعن مؤلفات السيدة عائشة الباعونية خاصةً انظر: عبد الله مخلص، عائشة الباعونية، مجلة المجمع العلمي العربي، ١/٢، ١٩٤١، ٦٦-٧٢. وكانت عائشة الباعونية موضوعًا لعدد من الدراسات التي كتبها ث. إميل هومرين Th. Emil Homerin خاصَّةً، انظر:

Writing Sufi" ;٣٤–٢١١ :(٢٠٠٣) ٧ Mystical Writings of ʻĀ'ishah al-Bā'ūnıyah," Mamlūk Studies Review Homerin, Emil Th., "Living Love: The Emanations of Grace: Mystical Poems ;٩٩–٣٨٩ :(٢٠٠٦) ٣ .no ,٩٦ World Muslim "(١٥٧١/٩٢٢ .Biography: The Case of ʻĀ'ishah al-Bā'ūnıyah (d ,Vitae by ʻĀ'ishah al-Bā'ūnıyah, ed., trans., and introd. Th. Emil Homerin (Louisville: Fons ٢٠١١).

٣٥ ثمة حالة فريدة في تاريخ التراث العربي، وهي شرح سِت العجم بنت النفيس لبعض كتابات ابن عربي، والتي نشرت مؤخرًا. كانت سِتُّ العَجمِ امرأةً أُمِّيَّة عاشت في القرن السَّابع الهجري/الثَّالث عشر الميلادي، ومن ثم لم تتمكَّن بنفسها من الكتابة، فدوَّن زوجُها خواطرها فيما يتعلق بتفسير رسالة محيي الدين ابن عربي (المتوفى ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) المسماة المشاهد القدسية، ونشره باسم زوجته دون أدنى حرج! انظر: سِتُّ العجم بنت النفيس، شرحُ المشاهد القُدسية، تحقيق بكري علاء الدين؛ سعاد الحكيم (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٤).

٣٦ Gender and Knowledge: ,١٩ .David R., Gendering History, Europe and the Middle East, Journal of Comparative Poetics, No Blanks ,of Gender Perspectives to Intellectual Formations Contribution (١٩٩٩), ٤٤-٤٥.

٣٧ California Press Quarters. Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period (Berkeley: University of Ebrey P., The Inner ,١٩٩٣), ١٢٠–١٢٤.

٣٨ Kazemi, Farhad, Gender, Islam, and Politics, in: Social Research, Vol ٦٧, No ٢ (SUMMER ٢٠٠٠), ٤٥٤.

٣٩ Chowdhury, Najma and Nelson, Barbara, "Redefining Politics: Patterns of Women's Political Engagement from a Global Perspective." in: Barbara Nelson and Najma Chowdhury (Eds). Women and Politics Worldwide. (New Haven: Yale University Press ,١٩٩٤), ٣.

٤٠ Cf, Farid Esack, History and Politics of Islamic Feminism ;٢٤٣ ,Ahmed Leila, Women and Gender in Islam Comparison of the A Works on Islam and Gender by Amina Wadud and Kecia Ali, Journal of Gender and Religion in Africa Vol ١٨ .No ٢ (Dec ٢٠١٢) .Suppl, ٩٢.

٤١ Leila Ahmed, Women and Gender in Islam ,٢٤٣ .Cf, Esack, History and Politics of Islamic Feminism ,٩١.

٤٢ تتجلى نظرة الاستشراق الكلاسيكي للمرأة المسلمة من منظور مقارن بأوضاع نظيرتها الأوروبية في كتابات صمويل زويمر Samuel. Zwemer، انظر على سبيل المثال:
Zwemer, Samuel M., Moslem Woman, (London: the central committee on the united study of foreign Missions ,١٩٢٦).
قارن أيضًا خروجًا على هذا النمط التقليدي الذي يمثله زويمر، عند جون س. مِل، الذي وجه نقدًا حادًّا للمسيحية والإسلام فيما يتعلق بالخطاب الديني ووضع المرأة في النظرية والممارسة في كلتا الديانتين، انظر: جُون ستيوارت مل، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ٩٤-٩٥.
وانظر أيضًا في هذا السياق وصف جُوستاف لُوبون للصورة الذهنية الأوروبية للمرأة المسلمة في أدبيات الاستشراق بـ«الأوهام الأوروبية»، وهو توصيفٌ مُلهم حقًّا. انظر: جوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ٣٩٧.

٤٣ إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ٣٢٦.

٤٤ Kathleen M. McIntyre, All of Their Customs are Daughters of Their Religion': Baptists in Post-Revolutionary Mexico ,١٩٢٠s– present, in: Gender & History, Vol ٢٥.No ٣ November ٢٠١٣, ٤٧٧–٤٩٧. ٤٩١

٤٥ Kazemi, Gender, Islam, and Politics ,٤٥٥.

٤٦ Hawthorne, gender and religion ,Sian, ٣٣١١.

٤٧ Esack, History and Politics of Islamic Feminism, ٩١-٩٢.

٤٨ Abu-Lughod Lila, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." American Anthropologist ١٠٤, no. ٣, (٢٠٠٢): ٧٨٤.

٤٩ Chakravorty, Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in: Patrick Williams and Laura Chrisman (Eds.) Colonial Discourse and PostColonial Theory: A Reader, (London/New York, Columbia University Press ,١٩٩٤), ٩٣.

٥٠ Ahmed Leila, Women and Gender in Islam ,٢٤٦-٢٤٧. Cf, Esack, History and Politics of Islamic Feminism, ٩٢.

٥١ Rhouni Raja, "Deconstructing Islamic Feminism: A Look at Fatima Mernissi," in Gender and Islam in: Margot Badran (ed) Africa: Press Rights, Sexuality, and Law, (Stanford, CA: Stanford University ,٢٠١١), ٦٩.

٥٢ Sa'diyya Shaikh, "Transforming Feminism: Islam Women and Gender Justice," in Omid Safi (Ed.) Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism, (Oxford: Oneworld ,٢٠٠٣), ١٥٥. Cf, Farid Esack, History and Politics ,٩٠.

٥٣ Shaikh, "Transforming Feminism", ١٤٩-١٥١. Cf, Esack, History and Politics of Islamic Feminism, ٩٣.

٥٤ Badran, Margot, "Islamic Feminism: What's in a Name?" Al-Ahram Weekly Online ١٧-٢٣ January ٢٠٠٢ Issue no ٥٦٩ http:// ١/٥٦٩/٢٠٠٢/weekly.ahram.org.eg/htm.cu</.

٥٥ Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution ,٢٠٠٣) ,NewYork: William morrow company ,١٩٧٠)
في مواضع مُتعددة بالكتاب، ولكن انظر على وجه الخصوص الفصل التاسع، Dialectics of cultural history، صفحات ١٧٠-١٩١.

٥٦ وقعت أنا شخصيا في ذلك الخطأ المنهجي في أُوليات خطواتي العلمية، فكانت أطروحتي في الماجستير بعنوان: «المرأة في العراق خلال عهدي البويهيين والسلاجقة»، سعيت من خلالها إلى دراسة تاريخ المرأة في ذلك العصر المذكور آنفًا، دون أن أفطن -وأنا إذ ذاك في مستهل حياتي العلمية- إلى أن المرأة ليست طائفة متجانسة يمكن دراستها على نحو عام في سياق موحَّد.

٥٧ Scott Joan, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", American Historical Review, vol ٩١, no. ٥ (١٩٨٦), ١٠٥٦.

٥٨ Scott, Joan, "Gender: A Useful Category ,١٠٦٧.

٥٩ Abu Lughod L., "Feminist Longings and Postcolonial Conditions," in: L. Abu Lughod (ed.), Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East (Princeton: Princeton University Press ,١٩٩٨), ٢٢.

٦٠ Scott Joan, "Gender Analysis Category for Historical Useful A ;١٠٥٥ ,Bynum, Caroline, Holy Feast and Holy Fast (Los Angeles: University of California Press ,١٩٨٧), ٨–٩.

وعن قلق منهجي مماثل فيما يتعلق بالنِّساء المسلمات في التاريخ الإسلامي، انظر:
Meisami, "Writing Representation in Medieval Islam, (New York: Medieval Women: Representations and Misrepresentations," in: Julia Bray (ed.) Writing and Routledge ,٢٠٠٦), ٧٤.

٦١ الطريف في هذا السياق أن روزاليند مايلز R. Miles في دراستها الموسومة: «تاريخ النساء في العالم» أنهت كتابها بمقطع من أغنية بوب حماسية حديثة، يقول: «يمكنني فعل أي شيء ليس منه بدٌّ.... فأنا قوية... وأنا لا أقهر.... ذلكم أني أمرأة!»، انظر:
R., The Women's History of the World (London, Paladin Miles, ١٩٨٩), ٢٨٨.
وأغنية البوب المذكورة أعلاه، هي من غناء هيلين ريدي Helen Reddy. قارن أيضًا:
Britain: Transactions of a Conference of Corfield Penelope J., History & the challenge of gender history, in: Constructions of Gender in C١٨ North West Branch of the British Society for Eighteenth-Century Studies, Nov ١٩٩٥ (١٩٩٦), ٣-٨.

٦٢ Penelope J. Corfield, History & the challenge, ١٠.

٦٣ Scott, Gender and the Politics of History (New York: Columbia University Press, ١٩٩٩), ٩-١٠. Cf, Blanks, Gendering History, ٥٢.

٦٤ ادوارد سعيد، الاستشراق، ١٩٢.

٦٥ سعيد، الاستشراق، ١٦٩.

٦٦ Bernal Victoria, Gender, Culture, and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in a Sudanese Village, Comparative Studies in Society and History, Vol. ٣٦, No. ١ (Jan., ١٩٩٤), ٣٧.

٦٧ Bernal Victoria Gender, Culture, and Capitalism, ٥٩.

وتجدر الإشارة إلى أن دراسة إهواء أونج Aihwa Ong تُعد استثناء مهم في هذا السياق، لا سيما في الأدبيات المتعلقة بالنساء المسلمات، انظر:
(Ong Aihwa, Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia. (Albany: State University of New York Press ١٩٨٧.
كما تجدر الإشارة أيضا إلى دراسة صبا محمود Saba Mahmood عن المرأة المصرية وحركة الإحياء الديني، والتي أثارت فيها التفكير نقديًا حول الكيفية التي ترتبط بها المرأة المسلمة المعاصرة بالمُثُل النِّسوية الغربية Western feminist :
Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton: Princeton University Press, ٢٠٠٥).

٦٨ Blanks David R., Gendering History, ٥٦.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية والمعربة:

- أحمد العدوي، المؤسسات الوقفية للنساء في بغداد في العصور العباسية المتأخرة ٤٤٧: ٦٥٦هـ/١٠٥٥: ١٢٥٨م، مجلة أوقاف (تحت الطبع).
- إدوارد سعيد، الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦
- أسماء سيد، المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام، ترجمة أحمد العدوي، القاهرة: مدارات، ٢٠١٨
- ابن بَطْلان، أبو الحسن بن عَبدون بن سَعدون (المتوفى ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، رسالة جَامعة لفنون نافعة في شراء الرَقيق وتَقليب العَبيد، تحقيق عبد السلام هارون، سلسلة نوادر المخطوطات، المجموعة الرابعة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي الطنجي (المتوفى ٧٧٩هـ/١٣٧٧م)، رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧.
- أبو بكر الخوارزمي، جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس (المتوفى ٣٨٣هـ/٩٩٣م) رسائل الخوارزمي، القسطنطينية [استنانبول]: مطبعة الجوائب، ١٢٩٧هـ
- بيبي بنت عبد الصمد، بيبي بنت عبد الصمد الهروية الهرثمية (المُتوفَّاة ٤٧٧هـ/١٠٨٤م)، جُزء بِبِي بنت عبد الصَّمد الحارثية، الكويت: مكتبة الخلفاء، ١٩٨٦.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري، (المتوفى ٢٥٥هـ/٨٦٨م)، رسالة النساء، في: رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، صيد الخاطر، تحقيق حسن المساحي سويدان، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤
- ------، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١
- جُون ستيوارت مل، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٨
- سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية؛ دراسات ومعجم نقدي، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، القاهرة، منشورات المركز الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢
- ابن الساعي، علي بن أنجب بن عثمان الخازن البغدادي (المتوفى ٦٧٤هـ/١٢٧٥م)، الجَامع المُختصر في عنوان التَواريخ وعُيون السِير، تحقيق مصطفى جواد؛ أنستاس مارى الكرملى، بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤.
- ------، نساء الخلفاء المسمى جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء، تحقيق مصطفى جواد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣.
- السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٧٧١هـ/١٣٧٠م)، معيد النعم ومبيد النقم، بيروت: دار الحديث، ١٩٨٣
- سِتُّ العجم بنت النفيس بن أبي القاسم (المتوفاة ٦٨٦هـ/١٢٨٧م)، شرحُ المشاهد القُدسية، تحقيق بكري علاء الدين؛ سعاد الحكيم دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٤.
- السُّلَمِي، محمد بن الحسين بن محمد الأزدي النيسابوري الشافعي (المتوفى ٤١٢هـ/١٠٢١م)، رسالة ذِكْر النِّسْوة المتعبِّدات الصُّوفِيَّات، تحقيق وترجمة رقية إ. كورنيل Rkia E. Cornell، نشرتها تحت عنوان Early Sufi Women، Louisville: Fons Vitae, ١٩٩٩
- أبو شجاع الروذراوري، ظهير الدين محمد بن الحسين بن عبد الله الوزير (المتوفى ٤٨٨هـ/١٠٩٥م)، الذيل على تجارب الأمم، تحقيق هـ س. أمدروز، بغداد: مكتبة المثنى، ١٣٣٣هـ/١٩١٤م
- شهدة الدينورية، شهدة بنت أحمد بن الفرج الدينوري الإبري (المتوفاة ٥٧٤هـ/١١٧٨م) العمدة من الفوائد والآثار الصحاح والغرائب في مشيخة شهدة، تحقيق وتخريج وتعليق رفعت فوزي عبد المطلب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤.
- الشَيزرى، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله التبريزي (المتوفى ٥٨٩هـ/١٠٩٣م)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق السيد الباز العريني، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت
- عائشة الباعونية، عائشة بنت يوسف بن أحمد (المتوفاة ٩٢٢هـ/١٥١٦م) مجموع في كلام السيدة عائشة الباعونية في التصوف»، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٣١٩ تصوف/تيمور.
- عبد الله بن المقفع، (المتوفى ١٤٢هـ/٧٥٩م) الأدب الكبير، في: آثار ابن المقفع، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩
- عبد الله مخلص، عائشة الباعونية، مجلة المجمع العلمي العربي، ١/٢، ١٩٤١،
- ابن قتيبة الدينوري، بد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري الكوفي المروزي (المتوفى ٢٧٦هـ/٨٨٩م)، عيون الأخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- مارى بن سليمان النسطوري، (المتوفى بعد ١١٣٠م) أخبار فطاركة كرسي المشرق، ضمن كتاب المَجدِل الكبير، تحقيق هنريكوس جيسموندى، روما-الفاتيكان: ١٨٩٩
- مجهول، ألف ليلة وليلة، القاهرة، دار الكتب المصرية، د.ت.
- محمد خير رمضان يوسف، المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن في التاريخ الإسلامي، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠.
- يوسف رابوبورت، الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، نقله إلى العربية أحمد العدوي، القاهرة: تراث للبحوث والدراسات، ٢٠١٥.

المراجع الأجنبية

- Abbott N., Aishah; Lichtenstadter, Women in the Aiyām al-'Arab; Gertrude Stern, Marriage in Early Islam London: Royal Asiatic Society, 1939
- ----------, "Women and the State in Early Islam," Journal of Near Eastern Studies 1, 1942.
- Abu-Lughod Lila, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." American Anthropologist 104, no. 3, 2002
- ----------, "Feminist Longings and Postcolonial Conditions," in: L. Abu Lughod ed., Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Ahmed Leila., Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- Badran, Margot, "Islamic Feminism: What's in a Name?" Al-Ahram Weekly Online 17-23 January 2002 Issue no. 569 <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm/>.
- Bernal Victoria, Gender, Culture, and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in: a Sudanese Village, Comparative Studies in Society and History, Vol. 36, No. 1 Jan., 1994.
- Blanks David R., Gendering History, Europe and the Middle East, Journal of Comparative Poetics, No. 19, Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations, 1999.
- Bynum, Caroline, Holy Feast and Holy Fast Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Chakravorty, Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in: Patrick Williams and Laura Chrisman Eds. Colonial Discourse and PostColonial Theory: A Reader, London/New York, Columbia University Press, 1994.
- Chowdhury, Najma and Nelson, Barbara, "Redefining Politics: Patterns of Women's Political Engagement from a Global Perspective." in: Barbara Nelson and Najma Chowdhury Eds. Women and Politics Worldwide. New Haven: Yale University Press, 1994,
- Corfield Penelope J., History & the challenge of gender history, in: Constructions of Gender in C18 Britain: Transactions of a Conference of North West Branch of the British Society for Eighteenth-Century Studies, Nov. 1995 1996,
- de Beauvoir Simone, The Second Sex, New York: Vintage Books, 1973.
- Ebrey P., The Inner Quarters. Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period Berkeley: University of California Press, 1993.
- Farid Esack, History and Politics of Islamic Feminism: A Comparison of the Works on Islam and Gender by Amina Wadud and Kecia Ali, Journal of Gender and Religion in Africa Vol. 18 No. 2 Suppl. Dec. 2012.
- Fatima Mernissi, Women's Rebellion and Islamic Memory Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1996.
- Hawthorne Sian., feminism, gender studies, and religion, in: Jones, Lindsay, ed., Encyclopedia of Religions, second edition. Detroit: Macmillan Reference. 2005.
- Homerin, Emil Th., "Living Love: The Mystical Writings of 'Ā'ishah al-Bā'ūnıyah," Mamlūk Studies Review 7, 2003.
- Homerin, Emil Th., "Writing Sufi Biography: The Case of 'Ā'ishah al-Bā'ūnıyah d. 922/1571," Muslim World 96, no. 3, 2006.
- Homerin, Emil Th., Emanations of Grace: Mystical Poems by 'Ā'ishah al-Bā'ūnıyah, ed., trans., and introd. Th. Emil Homerin Louisville: Fons Vitae, 2011.
- Jackson Ben, Free Markets and Feminism: the neo-liberal defence of the male breadwinner model in Britain, c. 1980-1997, Modern British History Seminar, 19 October, 2017.
- Julie Scott Meisami, "Writing Medieval Women: Representations and Misrepresentations," in: Julia Bray ed. Writing and Representation in Medieval Islam, New York: Routledge, 2006.
- Kathleen M. McIntyre, All of Their Customs are Daughters of Their Religion': Baptists in Post-Revolutionary Mexico, 1920s—present, in: Gender & History, Vol.25 No.3 November 2013.
- Katz Marion Holmes, Ethics, Gender, and the Islamic Legal Project, The Abdallah S. Kamel Lecture Series on Islamic Law and Civilization, 20 October, 2015.
- Kazemi, Farhad, Gender, Islam, and Politics, in: Social Research, Vol. 67, No. 2, SUMMER 2000.
- Miles R., The Women's History of the World London, Paladin, 1989.
- Molony Barbara.; Nelson, Jennifer., Women's Activism and "Second Wave" Feminism: Transnational Histories, London-NewYork: Bloomsbury Publishing, 2017.
- Nadwi Mohammad Akram, al-Muḥaddithāt: The Women Scholars in Islam London: Interface, 2007.
- Oakley Ann, Sex, Gender and Society, London: Maurice tample smith, 1972.

- Ong Aihwa, Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia. Albany: State University of New York Press.
- Paterwic Stephen J., Historical Dictionary of the Shakers, Maryland: Scarecrow Press, 2008.
- Phillips R., Untying the Knot. A Short History of Divorce, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rhouni Raja, "Deconstructing Islamic Feminism: A Look at Fatima Mernissi," in Gender and Islam in: Margot Badran ed, Africa: Rights, Sexuality, and Law, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- Sa'diyya Shaikh, "Transforming Feminism: Islam Women and Gender Justice," in Omid Safi Ed. Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism, Oxford: Oneworld, 2003.
- Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Scott Joan, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", American Historical Review, vol. 91, no. 5 1986
- ----------, Gender and the Politics of History, New York: Columbia University Press, 1999
- Stone L., Road to Divorce: England 1530–1987 Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Stowasser Barbara, Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation. New York: Oxford University Press, 1994.
- Tucker Judith, The Arab Family in History. "Otherness" and The Study of The Family. in: Tucker, Judith (ed.) arab women: old boundaries, new frontiers, Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Ward Geoffrey C., Not for Ourselves Alone: The Story of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, New York: the University of Virginia- A.A. Knopf, 2001.
- Zwemer, Samuel M., Moslem Woman, London: the central committee on the united study of foreign Missions, 1926.