Sultan Qaboos University
Journal of Arts & Social Science

جامعة السلطان قابوس
مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية

قراءة في كتاب

«خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية»

تأليف: فهمي جدعان

مراجعة ونقد: جوخة بنت محمد الحارثي

أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس
joka1@squ.edu.om

في أواخر ٢٠٠٧ كنت بمونتريال بكندا في مؤتمر الدراسات الشرق أوسطية، وقد عُرضت على هامش المؤتمر أفلام عدة أتذكر منها فلما وثائقيا لأمينة ودود، الأستاذة الجامعية، المسلمة المثيرة للجدل في أمريكا، وقد تحدثت أمينة في هذا الفلم، كما تحدثت في مؤلفاتها عن أفكارها وآرائها خاصة بشأن المرأة في الإسلام، مستندة إلى خلفية إسلامية تأويلية، وعجبتُ وقتها لماذا لا يناقش المفكرون والمفكرات في العالم الإسلامي أطروحاتها على نحو جاد وموسع؟ وفي السنوات اللاحقة كانت المجلات في بريطانيا تطالعنا بصور تسليمة نسرين وأيان حرسي باعتبارهما من الناجيات من اضطهاد المرأة في العالم الإسلامي ومن المنظرات للحرية، وكنت آمل إضافة إلى كل هذا الصخب الإعلامي والتصوير النمطي أن أقرأ مناقشة جادة لأطروحاتهما، ولهذا كله كان هذا الكتاب المهم للمفكر والأكاديمي فهمي جدعان مفاجأة سارة لي.

كتاب الأستاذ الدكتور فهمي جدعان موسوم بـ "خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية"، وقد صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، في بيروت، عام ٢٠١٠. يتألف الكتاب من مقدمة وستة فصول هي: في النسوية الإسلامية، مرافعة امرأة غاضبة، قفص العذارى، تلفزيون شاذ واجتهاد امرأة مسلمة، العروس الغريبة والأنا الطاردة، معركة التنوير، ويقع الكتاب في ٢٨٠ صفحة.

يتكون عنوان الكتاب من قسمين: "خارج السرب"، و"بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية"، والذي أود التركيز عليه هو القسم الأول الذي يحيلنا إلى وجود سرب بالضرورة، وهذا السرب متجانس بشكل ما، ولكن هناك "خروجا" عليه، والخروج تأتّى- كما بيَّن القسم الثاني من العنوان- من النسوية الإسلامية الرافضة التي خضعت لإغراءات الحرية، فرَفَضتْ وخرجَتْ عن السرب، وجاز إذن تصنيفها بالخروج، ونعتها بأنها في الخارج: "خارج" السرب، فهل كان يُفترَض بهذه النسوية الرافضة أن تكون داخل السرب؟ وهل الخروج عن السرب هو استجابة – غير مشروطة- لإغراءات حرية غير مشروطة؟ أريد أن أقول إن العنوان يحمل حكما معياريا، وكأنه يوجه القارئ منذ اللحظة الأولى لاتخاذ موقف محدد من هذه النسوية الرافضة، باعتبارها خارج السرب المتناغم بالضرورة، وكأن العنوان يصنع قفصا مبدئيا لهؤلاء النسويات الرافضات هو أقرب ما يكون لقفص اتهام مسبق، ونلاحظ أن من معاني السرب في المعجم: القطيع، كما أنها كلمة مربوطة بالأمن في بعض السياقات، فهل الخروج عن السرب "الآمن" إلى إغراء الحرية "الخطر" فرضية مسبقة لبحث فهمي جدعان أم نتيجة من نتائج هذا البحث؟ وإلى أيهما (الفرضية أم النتيجة) يرمي هذا العنوان؟ قد تكون هذه نتيجة من نتائج البحث، لكن وضعها في العنوان يومئ إلى أنها أيضا فرضية مسبقة، ومن ثم ستوجه سير العمل، وسير تفكير المتلقي أيضا لهذا العمل. وإذا أمعنا أكثر في ماهية الخروج عن السرب فإن تساؤلات عدة تعترضنا، أهو خروج عن المجتمع؟ أم خروج عن تقاليد وثقافة هذا المجتمع؟ أم خروج عن الإسلام والقراءات القارة له؟ أم هو خروج –في مستوى آخر- عن العربية؛ كون كل هؤلاء النسويات لا ينتمين إلى العالم العربي ولا يكتبن باللغة العربية؟ وهذا يقودنا لإشكالية أخرى مهمة تتعلق بالمنهج، فالمؤلف لم يوضح لنا مقاييس ومعايير اختياره لنماذجه، ففي اختيار المؤلف الاقتصار في بحث النسوية على تفكير أربع نساء "مغتربات" غير ناطقات بالعربية إيهام بأن التفكير النسوي تفكير "متسلل" وإلا فما القول في التفكير النسوي لدى نساء يعشن في مجتمعاتهن ويُتقِنَّ العربية وينشرن بها؟ وقد أشار الكاتب إشارات عابرة لإحداهن وهي فاطمة المرنيسي، وقد كانت هذه الإشارات مُشيدة بجهود المرنيسي ولكنها لم تناقشها، وكذلك اعتمد وأحال في مراجعه إلى دراسة لنسوية عربية أخرى هي آمال قرامي، في حين يخلو الكتاب من أي نقاش لأطروحاتها، التي انطلقت من منظور تحرري نسوي داخل العالم الإسلامي وباللغة العربية.

ينبني الكتاب إذن على التسليم بوجود "النسوية الإسلامية"، لكن الكاتب يقسم هذا المصطلح العام إلى قسمين رئيسين: النسوية التأويلية، والنسوية الرافضة. وقبل الخوض في الحديث عنهما وتفكيك خطابيهما، يجد الكاتب لزاما عليه أن يبرر الكتابة في هذا الموضوع الشائك، متوقعا هجوما من "المحافظين" الذين استراحوا للوضع القار للمرأة عبر التاريخ الإسلامي، ويصمون أي اجتهاد جديد في هذا الموضوع بوصمة الخروج عن إجماع المسلمين، في أحسن الأحوال، وبالتكفير، في أسوئها. والكاتب إذن – تحرزا- يبرر دراسته بانفتاح المجتمعات بعضها على بعض، وبالحرية الفكرية النقدية، ويصرح بأنه حين يتعلق الأمر بقضايا الإسلام ومشكلاته ومصائره، تصبح المعرفة والجدل النقدي والمكاشفة، بدائل الإفتاء الحاد الأقصى والتحريم، والاحتقار، وإقصاء المخالفين أو مناصبتهم العداء الذي لا يرحم.

يميز الكاتب تمييزا مهما بين "الإصلاحية الإسلامية" التي ارتفعت أصواتها في القرن العشرين مطالبة بفهم مسوغ للنصوص الإسلامية "المشكِلة" على ضمير الإنسان الحديث بشأن المرأة، و"النسوية" التي تحاول تجاوز النصوص أو تعليقها أو تعديل الفهم. وتبعا لهذا التمييز الأولي يخلص الكاتب إلى التمييز الثاني الأكثر أهمية بين "النسوية التأويلية"، و"النسوية الرافضة"، ذاهبا إلى أن الثانية ترفض الدين جملة وتفصيلا، في حين تدعو الأولى إلى الرجوع إلى القرآن نفسه وإعادة قراءته قراءة غير حرفية وغير ظاهرية، ليتبين خطأ القراءة التقليدية "الذكورية" للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة، وقد عززت النسوية التأويلية مناهجها في الاجتهاد باستخدام الآليات اللسانية والتاريخ والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع، وخلصت إلى أن أشكال عدم المساواة بين الرجل والمرأة الشاخصة في الشريعة الإسلامية ليست مظاهر للإرادة الإلهية، وإنما هي تركيبات إنسانية، وعناصر تمييز استخلصها الفقهاء "الذكور" لمنفعتهم. فالنسوية الإسلامية التأويلية هي منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها وتأسيس حقوق النساء بطريقة لا تُخرج أصحابها من حدود الدين. وقد ضرب الكاتب أمثلة لهذا الفكر التأويلي بأطروحات أمينة ودود، وأسماء برلاس، ورفعت حسن، بل إن رجالا ينضوون تحت لواء النسوية التأويلية أبرزهم طارق رمضان المعني بقضية اندماج المسلمين في البيئات والثقافات الغربية التي اختاروا أن يعيشوا فيها وأن يحافظوا على عقيدتهم في الوقت نفسه، غير أن كتاب "خارج السرب" لم يفصل الحديث عن طارق رمضان أو

أي "ذكور" غيره، فهو متجه أساسا لنقد النسوية عبر أطروحات النساء المنظرات لها، ومن الجدير بالذكر أن الفصل الأول من الكتاب المخصص للنسوية التأويلية يبدو غير مشمول نوعا ما بعنوان الكتاب الإقصائي: خارج السرب، فالكاتب "متعاطف" مع أطروحات النسويات التأويليات، ولذا فمسألة بقائهن "داخل" السرب، أو خروجهن عنه غير محسومة.

إذن فصّل الكاتب في فصله الأول الحديث في أطروحات بعض رائدات "النسوية التأويلية" كأمينة ودود التي تقول: "أنا مؤمنة قبل أن أكون نسوية، باسم الإسلام والقيم التي يدافع عنها أناضل من أجل حقوق النساء في أن يعترف بهن من حيث هن كائنات إنسانية"، وهي صاحبة الكتاب المهم: (القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من منظور نسوي)، وقد انطلقت من فكرة اعتماد النص القرآني نفسه من خلال القراءة غير الحرفية، فلا بد – في تقديرها- من أن يؤخذ بالحسبان العلاقة بين العام والخاص والكلي والجزئي، بين الوحي والسياق الخاص. وهذه القراءة للنص القرآني في إطار الجنوسة، تؤكد المساواة بين الجنسين، وتُقصي السلطة الأبوية والتفوق الذكوري، وتؤهل النساء- مثل الرجال- للاجتهاد في تأويل النصوص الدينية.

ومن هؤلاء النسويات التأويليات أسماء برلاس التي تقول: "أغلبية المسلمين تقبل الرؤية الأبوية للقرآن، لكن التاريخ يؤكد لنا أن الأغلبية يمكن أن تخطئ"، وتنجز أسماء برلاس في كتابها "المؤمنات في الإسلام" قراءة للقرآن تدلل فيها على المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، وعلى طبيعة التعاليم الإسلامية المضادة للبطريقية، مبتدئة بتحليل تاريخي للسلطة والمعرفة. هذه القراءة إذن تفهم القرآن استنادا إلى النص المقدس نفسه، لا بالرجوع إلى الممارسات الثقافية الإسلامية أو إلى الصور النمطية التي يقدمها الإعلام الغربي. ومثلها صنعت رفعت حسن التي شاطرت قريناتها من النسويات المسلمات التأويليات الاعتقاد المنهجي بأن العقلية البطريقية قد حكمت التقاليد الإسلامية، وأن أصول الإسلام الماثلة في القرآن والحديث والسنة النبوية والفقه قد وُجِّهَتْ وفقا لهذه العقلية، إذ فُسِّرَتْ هذه الأصول على أيدي "الرجال" الذين احتكروا مهمة تحديد الأحكام والأوضاع الأنطولوجية والسوسيولوجية والأخروية للنساء المسلمات، والعجب –كما ترى رفعت حسن- أن النساء قد رضين بحشرهن في المجال الخاص وإبعادهن عن المجال العام باسم الإسلام، في حين أن هذا – في رأيها- تشويه له. ويُبرز لنا فهمي جدعان أصالة عمل رفعت حسن، فهي من القائلين بأن القرآن هو الوثيقة العظمى لحقوق الإنسان، وفي هذا السياق لا يكون التفاوت بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية إلا نتيجة ظروف تاريخية وثقافية، كما تشدد على أهمية اعتبار القرآن في ضوء "معيار أخلاقي"، يلزم برفض أي استخدام للقرآن من أجل تعزيز الظلم، لأن إله الإسلام عادل. كما يتوسع المؤلف في الجواب التأصيلي الذي ساقته رفعت حسن للسؤال المفصلي: "من أين جاء اعتقاد المسلمين أن المرأة أدنى من الرجل؟"، فالأحاديث التي دعمت هذا الاعتقاد، مثل خلق المرأة من ضلع آدم، ضعيفة إسنادا مناقضة للقرآن متنا.

وقد خصص فهمي جدعان لهذه "النسوية التأويلية" الفصل الأول من كتابه، وعرضها بأسلوب متعاطف معها، متفهم لمنطلقاتها وأطروحاتها، واصفا إياها غير مرة بالمرموقة والأصيلة، ولكنه –مع ذلك- تركنا في فضول وحيرة بشأن آلية التلقي في العالم الإسلامي لهذه الأطروحات العلمية "الأصيلة"، فهل فكر علماء المسلمين في دراسة هؤلاء العالمات ونقدهن؟ وهل فتحن ثغرة في سياج الفقهاء المحكم باعتبارهن فقيهات تأويليات؟ أم ووجهن بتهم جاهزة تربطهن بالنسوية الغربية "البدعة"، وترفض آراءهن جملة وتفصيلا؟ يبدو لي أن استقصاء "التلقي" للنسوية التأويلية في العالم الإسلامي لا يقل أهمية عن استقصاء خطابها نفسه، فليس هو خطابا تنظيريا بحتا وإنما يروم التطبيق المباشر، على النص أولا ثم على الواقع ثانيا تبعا للتأويل الجديد لهذا النص.

وإذا كان المؤلف قد خصص الفصل الأول "الطويل" من كتابه للنسوية الإسلامية التأويلية، فقد خصص الفصول المتبقية لما أسماه بـ "النسوية الإسلامية الرافضة"، مبينا بوضوح أن الهدف من النظر فيها هو الفهم والتقييم النقدي وليس الترويج لدعاواها. ويوضح المؤلف بدقة وحسم أن الاختلاف معطى إنساني وأمر واقعي، من الحكمة ألا تتم مقاربته بفتاوى القتل والتكفير – كما حدث لسلمان رشدي وتسليمة نسرين ونصر حامد أبو زيد- وإنما بالمناقشة والتداول العقلي المعرفي.

لقد نجم تيار "النسوية الإسلامية الرافضة" من اصطدام "النسويات الرافضات" بالحرية في الغرب بعد الخضوع لجملة من الممارسات القمعية في الدول المسلمة. وأولى هؤلاء "تسليمة نسرين"، البنغالية الأصل، القائلة: "منذ سن السادسة أدركت قسوة هذا العالم العظيمة، هذا العالم الذي لا يوجد فيه شيء أعظم شقاء من أن يحيا إنسان ما حياة امرأة"، وقد صدرت فتوى تكفيرية بحقها بعد نشر كتابها (يوميات مختارة ١٩٩١)، فلجأت إلى السويد وواصلت نشاطها في الكتابة، متوجهة بكتابتها إلى "النساء المرهقات، المضطهدات، المسحوقات، المسممات من قبل المجتمع". ونسويتها متجذرة في تجليات الدين في الحياة الاجتماعية اليومية، وفي استخدام الأصوليين للدين في حراكهم الاجتماعي والسياسي ونظرتهم للنساء. وهكذا تُحمِّل تسليمة نسرين الدين ذاته مسؤولية العناء الذي ترزح فيه النساء خارج الفضاء الأوروبي، وتراه مضادا للمساواة، والمجتمع والدولة متواطئان معه في ذلك. وقد نسبت في كتابها الثاني (نثر قذر لفتاة قذرة ١٩٩٣) إلى الدين والمجتمع والدولة، هذا "الثالوث غير المقدس"، كل أسباب الشقاء الذي تعيشه المرأة المسلمة في بنجلاديش. وقد استخدمت نسرين لغة ساخرة هاجية عنيفة في سوقها لعشرات الأمثلة التي تدلل بها على تحمل الدين نفسه – وليس الأصولية والممارسات والتقاليد كما يقول البعض- مسؤولية الظلم الفادح للمرأة، مما قاد لتصريحها المتكرر أنه لا خلاص إلا بإقرار العلمانية والتخلص من سيطرة الأديان على الحياة.

ومن "تسليمة نسرين" إلى "أيان حرسي علي"، الصومالية الأصل، القائلة: "فكرتي المركزية هي أن الدين الإسلامي

والثقافة الإسلامية معاديان للنساء"، ومثلها مثل نسرين، استندت إلى حياتها الشخصية المليئة بالآلام وتسلط الأب وهجر الأم لتتجه إلى العنف اللغوي في الهجوم على الإسلام، وقد صرحت بإلحادها وبرغبتها أن تكون "سبينوزا" و"فولتير" الإسلام، وعلى هذا الوجه رآها كثيرون ووصفوها بأنها وريثة سبينوزا الذي أنكر وجود إله قادر وصرح أن الطبيعة خالقة ذاتها. وقد أقنعت المخرج الهولندي "ثيو فان غوغ" بإخراج فيلمها الاستفزازي المثير للجدل عن الأوضاع المزرية للنساء المسلمات بسبب النصوص الدينية، مما أدى إلى مقتله عام ٢٠٠٤. ويوضح لنا فهمي جدعان أن النسوية التي تتعلق بها "أيان حرسي" لا تعني إعادة قراءة الإسلام والاجتهاد في نصوصه، بل هي نسوية انقلابية رافضة، تنطلق من مفهوم مطلق للحرية الفردية، والإلحاد، وتنتهي إلى الزعم أن الإسلام لا يتوافق مع حقوق الإنسان والفلسفة الليبرالية وأنه ينمي عقلية قروسطية قائمة على مفاهيم القبيلة والشرف والعار والطهارة والخطيئة والخوف، وقد ركزت –خاصة في مقالها (قفص العذارى)- على قضية البكارة والعذرية. ويرى المؤلف أن مشروع أيان حرسي ليس إلا تجسيدا لطموح الأنا الفردي من أجل أن يحقق ذاته، فقد نجحت بشعاراتها الراديكالية ضد الإسلام في اختراق اليمين الهولندي والحصول على مكاسب سياسية، وهي لا تتردد في استخدام أشنع الألفاظ في حق الإسلام والنبي في مقابلاتها الصحفية، ويضرب المؤلف أمثلة عديدة على ذلك، مدللا على مظاهر القسوة والغضب والعنف اللفظي في كتاباتها وتصريحاتها.

أما النسوية الثالثة التي تعرض لها الكتاب فهي "إرشاد منجي"، الأوغندية الأصل، التي أصدرت عام ٢٠٠٣ كتابها (المشكل مع الإسلام اليوم)، وقد ترجم إلى لغات عدة مثيرا جدلا واسعا، ومؤلفته- التي صرحت بمثليتها الجنسية- مثابرة على الظهور في البرامج التلفزيونية المتنوعة ناشطة راديكالية نسوية وناقدة لما يسمى الإسلام الأصولي. ولأن "إرشاد منجي" تضع نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي، فإنها تنهض للنظر في قضايا كثيرة على رأسها "نقد النص القرآني"، ويرى المؤلف أنها غير معدة علميا للخوض في هذا الموضوع حيث تتناوله بخفة ظاهرة. ولكن "إرشاد منجي" تؤكد أنها، من حيث هي مسلمة شابة، كفء لأن تتعاطى ما تسميه "العملية الاجتهادية"، وترى أن التغيير سيأتي من عالم التجارة والاقتصاد، فقدرة المرأة المسلمة على ممارسة التجارة يحول قيمة "الشرف" إلى قيمة "الكرامة"، وهكذا فإنه "حين تتاح الفرصة لحياة أفضل لكل الناس في سياق المبادرة الاقتصادية للنساء، فإن الأولويات تتغير- من القبلية إلى التجارة، ومن شرف الأزواج المعيلين للأسرة، إلى الكرامة المتبادلة بين الرجال والنساء". وبالإضافة إلى التحرير الاقتصادي تركز "إرشاد منجي" على التحرير الإعلامي بتمكين النساء المسلمات من امتلاك وإدارة محطات تلفزة محلية. وأخيرا تبين "إرشاد منجي" أن تفسيرها الخاص للقرآن يقودها إلى ثلاث رسائل: أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء، ووحده يحاسب غير المؤمنين ويوفق بين "التناقضات" في النصوص، وإنسانيتنا تجعلنا أحرارا في التعامل مع مشيئة الله.

آخر نسوية رافضة في كتاب فهمي جدعان هي "نجلاء كيليك"، التركية الأصل، الألمانية الهوية، وتنطوي أبحاثها- وخاصة في كتابيها "العروس الغريبة"، و"الأبناء الضالون- مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم" على أطروحة مركزية تحكم العملين، هي أن الصعوبة في الاندماج – في الغرب- آتية من الثقافة ومن الدين، ولأن هذين مضادان لقيم الأنوار والحداثة، فإنه يتعذر تماما إدراك الاندماج إذا لم تتم زعزعة قواعد هذين الأصلين. فالثقافة التركية "الإسلامية" مضادة لقيم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، وأحد الأمثلة الصارخة الدالة على ذلك هو "العروس المستوردة" التي تُزوَّج قسرا في قريتها في تركيا من رجل يعمل في ألمانيا، حيث ترتبط به في ظروف معيشية بائسة جاهلة تماما لغة البلد الجديد وحقوقها. ولكن نجلاء – في رأي المؤلف- لم تلق بالا إلى دلالة المنهج التأويلي للنصوص الدينية، وأهملت دور بلد الهجرة (الغرب) في معاندة آمال ومطامح المهاجرين، وهذا الدور هو دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يخضع لها المهاجرون.

ويختتم فهمي جدعان كتابه بتخصيص الفصل الأخير الذي عنونه بـ "معركة التنوير" لمناقشة ومحاجة منطلقات ونتائج النسويات الأربع الرافضات اللواتي بسط أطروحاتهن في الفصول السابقة. ويمكن القول إن نقده لهذه الأطروحات يرتكز على ثلاثة محاور: المكان الذي انطلقت منه، وغياب البعد التأويلي لقراءة النص، والجذور النفسية الشخصية. فالمكان هو فضاءات الغرب "الحرة" التي أتاحت لهؤلاء الرافضات مساءلة المقدس والدخول في سجال معه، والمؤلف يعلق بأن الإسلام لم يعد محصورا في الجزيرة العربية، وإنما أصبح "معولما"، وفي رأيي أن صياغة كلمة "معولم" توحي بنوع من "الإكراه" لهذا الإسلام حتى يخرج إلى العالمية، ويُكرَه على اشتراطاتها، وأحسب أن المؤلف يرمي إلى أن الإسلام منتشر عالميا، ولكن لا يمكننا إغفال الحمولة الدلالية السلبية لكلمة "معولم"، وعلى كل حال فهذا الفضاء الغربي فتح الباب للنسويات الرافضات في رأي المؤلف، ولكن ماذا عن النسويات داخل العالم الإسلامي؟ لم يبرر لنا المؤلف منهجه في استبعادهن من دراسته.

هناك أوضاع "دونية" للمرأة في العالم الإسلامي من مظاهرها: تعدد الزوجات، الطلاق التعسفي، تفاوت الإرث والشهادة، الرق والجواري، الخفض...الخ، وهي أوضاع اعتبرتها "الإصلاحية الإسلامية" مجرد شُبَه تلحق بقراءة النص الديني أو الواقع المعيشي وتحتاج إلى تفسير، ولذا فقد نظرت إليها وفق منهج التسويغ والتخريج، أما السلفية أو الاتباعية الإسلامية فتتعلق بمنهج "التسليم بما جاء" من غير جدال، لأن ذلك هو ما أخبر عنه ظاهر النص، أما نسويات الرفض فخرجن عن هذه المنظورات جميعا، فالحل بالنسبة إليهن لا يستند إلى إعادة فهم النصوص، وإنما إلى إحداث انقلاب حقيقي في مقاربة جذور المشكلة: العلمانية الإنسانية عند "تسليمة نسرين"، ومساءلة الدين عند "أيان حرسي"، ونقد الدين والثقافة والنزعة الأبوية عند "نجلاء كيليك". لكن المؤلف يرى أن "العقل" الذي توسلت به نسويات الرفض للتعبير عن منظوراتهن هو العقل الوجداني وليس العقل المعرفي، فبنية الرفض الحاد سببها

الإفراط الانفعالي، وإن كن قد زعمن أن الدين قد شرع العنف بحق النساء، فهن قد مارسن العنف اللفظي، وهذا – في رأي المؤلف- منهج غير سديد؛ لأن العنف اللغوي والاستفزاز المر يشخص بما هو آلية من آليات الثأر والانتقام والإيذاء، التي لا تشجع أبناء الإسلام وبناته على قبول الإصلاح الذي تنشده هؤلاء النسويات. ولقد كان "النقد العلمي" هو الأحق بالاتباع لا الهجاء والقدح، ويقرر المؤلف أن قدرا عظيما من الأمور المرفوضة التي ألمعن إليها، يدخل في باب الشبهات والمتشابه ولا ينحسم القول فيه بالإنكار والتحقير، إنما ينبغي أن يخضع للمراجعة النقدية والتأويل، ولكن النسويات الرافضات لم يميزن بين الدين والثقافة، وصدرن عن قراءة اختزالية غير مدققة غافلة عن التأويل.

غير أن المؤلف لا يناقش هذه القراءات تفصيلا، ويبدو أنه لم يشأ الخوض في النصوص المشكلة، ووجهات التأويل المختلفة لها، التي ألمع أن الحل يكمن فيها، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن الإسلام لم يعد محصورا في الجزيرة العربية، فمدينة الإسلام قد أصبحت كونية، ولم يعد اللجوء للتضليل والتكفير هو النهج الأمثل لحالات خرق الحرية للمقدس، وإنما ذهب إلى أنه ينبغي تعزيز منهج القراءة التأويلية والخروج من القراءات التي تتعلل بظاهر النص وتقليد السلف، والخروج من وهم "الإمامة العربية" للإسلام.

ويسلط المؤلف الضوء على الجذور النفسية للنسويات الرافضات، خاصة على "صدمات" السنين المبكرة من حيوات هؤلاء ودورها في تشكيل الخروج والرفض لديهن، ولكنه يسرف في هذا الجانب دون أن يجيب على سؤال جوهري وهو أن كثيرا من النساء المسلمات غيرهن قد خضعن لظروف شبيهة ثم هاجرن إلى الغرب، دون أن يتحولن إلى رافضات بهذا العنف، فإلى أي مدى تصلح "الظروف الشخصية وخبرات الصبا السيئة" لتفسير الخروج عن "السرب"؟ وماذا عن الرافضات اللائي بقين – من الناحية المكانية على الأقل- داخل السرب؟

على الرغم من أن المؤلف يشير إلى مسؤولية الفقهاء الخاضعين لأحكام ظروفهم التاريخية ومجتمعاتهم الأبوية أو البدوية، فإنه لا يتوسع في هذه النقطة المهمة، وهي التي ينبغي – في رأيي- التركيز عليها، فتفسيراتهم القارة عبر القرون للنص هي التي أدت غالبا إلى إعطاء "الثقافة والممارسات" سلطة المقدس، ومن ثم ألحقت بالنساء ظلما، وأدت لاحقا بنسويات الرفض إلى هذا الخروج الصاخب، فلا بد من وضع الفقهاء في سياقاتهم التاريخية والاجتماعية، والتركيز على منهج حديث يحرر العالم الإسلامي من القراءات القديمة لهؤلاء الفقهاء، فلا يكفي أن نطالب الناس بالتمييز بين الدين والثقافة فالقراءة الحرفية للنصوص أسهمت في صنع ثقافة الواقع.

يمكننا النظر إلى كتاب "خارج السرب" لفهمي جدعان من حيث هو كتاب في تشخيص حاضر الإسلام والمسلمين، وفي تفحص مستقبلهم ومصيرهم، ولا شك أن اعتماده على مبدأ: "الحرية الفكرية ليس لها من راد سوى الحرية الفكرية النقدية"، جعلت الكتاب ثريا في المعلومات والتحليلات وسادا لثغرة كبيرة في هذا النوع من الدراسات، وقد يرى بعض الناس أن الإصلاح الاجتماعي والتعليمي أكثر تقبلاً وفاعلية في الواقع العربي الراهن من الخطابات النسوية الثورية التي لا تستطيع التأثير في المجتمعات العربية والإسلامية، وتبقى في أفضل الحالات رهينة الفضاء الغربي، ولكن هذا لا ينبغي أن يقود إلى التقليل من أهمية دراسة تلكم الخطابات الثورية، وتحليلها، خاصة مع نفوذها في وسائل الإعلام الغربية، وتكريسها صورة الإسلام "العنيف وغير المنصف للمرأة" النمطية التي يجري تعزيزها في الغرب.