STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 4, Number 4, 1997

ISLAM AND MEDICAL SCIENCE:
EVIDENCE FROM MALAYSIAN AND INDONESIAN *FATÂWÂ*
M. B. Hooker

ISLAMIC LEGAL LITERATURE
AND SUBSTANTIVE LAW IN INDONESIA
Nur Ahmad Fadhil Lubis

AN EMPIRICAL ASSESSMENT
OF DIVORCE LAW REFORM IN INDONESIA
Mark Cammack

INDONESIANS IN SAUDI ARABIA:
WORSHIP AND WORK
Laurence Husson

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 4, Number 4, 1997

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastuhu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munhanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Donald Potter

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursamad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

Emzi Netri

Al-Tafkîr al-Islâmî 'an Taḥrîr al-Mar'ah bi Indûnîsiyâ

Abstrac: *The generally weak position of women in Muslim society has given birth to a movement and thought among Indonesian Muslims concerning women's emancipation. Prominent figures have criticized Muslim understanding of women's position inherited from generation to generation for inferior and subordinate position of women in society. According to these figures, Islam is God's mercy for all and, as such, Islam cannot possibly treat men as special while regarding women as having a lower status. Although critical of how Islam understood women's status, their conceptualization and articulation of the problem has differed according to the historical period and context in question.*

*Women's inferior place in Muslim society, for example, can be seen in the "*kitab kuning*" (or yellow books—Islamic classical texts that have become yellow because of age). The* kitab kuning, *widely used by traditional* kiyai *and* 'ulamâ' *(religious scholars/leaders) of the* pesantren *(Islamic boarding school), have a sufficiently clear albeit not absolute point of view which regards women's status as below that of men. An illustration of this viewpoint is the text* Uqud al-Lujayn fî Bayân Ḥuqûq al-Jawzayn, *by Nawawî al-Bantanî, a text widely read in the* pesantren *of Java. In many matters, this text stresses a wife's duty to her husband rather than the other war round. The men are positioned as the subject of the text, women as the object. According to the text, one of the main duties of women is to serve their husbands in bed. Refusal of sex with her husband represents a woman's great sin. Nawawî, basing his opinion on the Qur'ân and ḥadîth, greatly stressed an attitude of a woman's total obedience and enslavement to her husband.*

Indonesian responses to an opinion such as that held by Nawawî can be divided into three phases. The first phase occurred between the end of the 19th century and the beginning of the twentieth. The second phase was in the 1960s and 1970s and the third phase after the 1980s.

The first phase of Indonesian Muslim discourse represents that of pioneer thinkers. Attention during this period was directed to the improvement of urgent and basic problems that women confronted including in areas of education, freedom from traditional discrimination, and improvement of individual

and social status in marriage—especially regarding the issue of polygamy. Although Muslim aspirations for emancipation were not as strong as those held by secular women's groups, figures such as Rohana Kudus and Rahmah el-Yunusiyyah quite clearly demanded improvement of opportunities for women. Beginning with "iqrâ" or the command to read the Qur'ân, Rohana Kudus explained that reading and writing was not the special right of men, but also a basic right that women should receive. From a youthful age, she was already active struggling for women's education. In addition, she discussed political rights for women using women's achievements internationally as a model on which to base her ideas. She was strongly opposed to the practice by the Dutch in the Indies of keeping "second wives" and improper treatment of women workers on Deli plantations.

The second phase of Muslim discourse concerned the theme of women and development. This period was marked by Indonesian women's efforts to gain what is called "partnership in development." One figure representative of this second phase of struggle was Zakiah Darajat. Zakiah rejected the opinion that women cannot involve themselves in national development and wider social activities, or that they should be restricted from the same rights and duties of men to demand knowledge. Roughly during this period, Indonesian intellectuals began to use the term feminism and gender in established scholarship.

The third phase possessed its own specific character, as there was greater articulation of emancipation by exponents of Muslim thought. They intensively sought to hold Muslim dialogue in relation to women's social reality. They criticized religious interpretations responsible for gender injustice. Prominent figures during this period were Wardah Hafidz, Budhy Munawar Rachman and Mansour Faqih. They were convinced that certain religious understandings represented social constructions. Wardah Hafidz, for instance, has argued that verses of the Qur'ân or ḥadâth that give the impression of lowering women's status must not be seen solely in normative terms but should also be viewed from historical/cultural/social/political context. For Wardah and like-minded thinkers, there existed an urgent need for reinterpretation of religious values, coinciding with the need for economic, political, and legal or structural transformation that would permit women to become the subject of social behavior and discourse. According to Wardah, there was a need to socialize more just religious understandings that took into account the interests of women's groups.

These three historical phases were interrelated, as each phase spawned the next. Muslim thought regarding emancipation began with a conviction that all that is at fault concerning male/female relations must be corrected. Yet, in each historical period there has never been an unsurpassed interpretation of male female social and individual relations.

Emzi Netri

Al-Tafkîr al-Islâmî 'an Taḥrîr al-Mar'ah bi Indûnîsiyâ

Abstraksi: *Posisi perempuan yang umumnya lemah dalam masyarakat telah mendorong lahirnya pemikiran dan gerakan emansipasi perempuan dari kalangan Muslim Indonesia. Para tokoh utamanya menggugat pemahaman Islam tentang perempuan yang diwariskan dari satu generasi ke generasi karena dinilai bertanggung jawab atas inferioritas dan posisi subordinatif perempuan di tengah-tengah masyarakat. Menurut keyakinan mereka, Islam adalah rahmat bagi semua. Karena itu, Islam tidak mungkin mengistimewakan laki-laki dan merendahkan perempuan. Semua tokoh ini kritis terhadap pemahaman Islam dalam hubungannya dengan posisi perempuan, sekalipun artikulasi pemikirannya dalam menanggapi persoalan tersebut berbeda-beda sesuai dengan perbedaan zaman dan konteksnya.*

Pemahaman Islam yang memberi tempat rendah pada perempuan misalnya dapat dilihat dalam "kitab kuning". "Kitab kuning" yang meluas dipakai kiyai dan ulama tradisional dengan basis pesantren, memandang bahwa kedudukan perempuan berada di bawah laki-laki. Penggambaran demikian dapat dilihat misalnya dalam kitab 'Uqud al-Lujayn fî Bayân Ḥuqûq al-Jawzayn, *karya Nawawi al-Bantani, yang merupakan salah satu kitab yang banyak dibaca di pesantren-pesantren di Jawa. Dalam banyak hal, kitab tersebut banyak menekankan kewajiban isteri atas suami daripada sebaliknya. Laki-laki dalam kitab ini diposisikan sebagai subyek, sedangkan perempuan sebagai obyek.*

Respons atas pemahaman semacam itu, di Indonesia, apabila dilihat dari temanya, dapat dibagi kepada tiga gelombang. Gelombang pertama

terjadi akhir abad ke-19 dan awal abad 20. Gelombang kedua ialah kurun 1960-an dan 1970-an dan gelombang ketiga adalah periode pasca tahun 1980-an.

Diskursus Islam gelombang pertama merupakan pikiran-pikiran pelopor dan penggagas. Pada periode ini perhatian tertuju pada perbaikan persoalan mendesak dan mendasar bagi perempuan meliputi pendidikan, pembebasan dari diskriminasi tradisi dan perbaikan status individual dan sosial dalam perkawinan seperti kasus poligami. Walaupun aspirasinya tidak sekuat dari perempuan golongan sekuler, tokoh gerakan gelombang ini seperti Rohana Kudus dan Rahmah el-Yunusiyyah dengan sangat jelas menuntut perbaikan kesempatan bagi perempuan. Rohana Kudus bertolak dari "iqrâ" atau perintah membaca dalam al-Qur'an, menegaskan bahwa tulis-baca bukanlah hak istimewa pihak laki-laki, akan tetapi juga hak mendasar yang harus diterima perempuan.

Diskursus Islam gelombang kedua berkisar tema perempuan dan pembangunan. Periode ini ditandai oleh usaha perempuan Indonesia untuk memperoleh apa yang disebut "mitra dalam pembangunan". Salah seorang tokoh yang dapat disebut ialah Zakiah Daradjat. Tokoh ini menolak anggapan sementara orang yang berpandangan bahwa perempuan tidak dapat berkiprah dalam pembangunan nasional atau dalam lapangan sosial lebih luas. Juga terhadap pandangan yang membatasi perempuan dari hak dan kewajibannya untuk bersama laki-laki menuntut ilmu. Yang penting dicatat, lebih kurang pada periode inilah iklim intelektual Indonesia mulai menggunakan istilah feminisme dan gender sebagai istilah teknis keilmuan.

Gelombang ketiga memiliki kekhasan karena pada masa ini eksponen pemikiran Islam tentang emansipasi lebih artikulatif. Mereka dengan intens berusaha mendialogkan Islam vis-a-vis *realitas sosial perempuan dan segala sesuatu yang terkait dengannya. Mereka menggugat penafsiran-penafsiran keagamaan yang telah bertanggung jawab atas ketidakadilan gender. Tokoh terkemuka periode ini di antaranya ialah Wardah Hafidz, Budhy Munawar Rachman dan Mansour Faqih. Mereka umumnya meyakini, pemahaman keagamaan tertentu pada dasarnya merupakan kontruksi sosial. Bagi tokoh-tokoh gelombang ketiga, reinterpretasi nilai-nilai agama sangat mendesak dilakukan, namun pada saat yang sama juga harus dilakukan transformasi struktur ekonomi, politik dan hukum yang memungkinkan perempuan sebagai subyek.*

إيمزى نيترى

التفكير الإسلامى عن تحرير المرأة باندونيسيا

لقد حاول آدينى (Adeney) أن يقسم تاريخ تحرير المرأة باندونيسيا إلى ثلاث موجات: الأولى تتمثل فى الفترة ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والثانية تتمثل فى الفترة ما بين الستينات والسبعينات من القرن والثالثة فى فترة ما بعد الثمانينات[1]

وتمكن ملاحظة التفكير الاسلامي باندونيسيا عن المرأة من خلال تلك الموجات الثلاثة؛ وانطلاقا من اطروحة آدينى يحاول هذا البحث أن يلقى الضوء على واقع التفكير الاسلامى حول تحرير المرأة والمساواة فى تاريخ الفكر الاسلامى، وسيثبت كيف أن التفكير حول تحرير المرأة والمساواة قد شغل صفحات من التاريخ جيلا بعد جيل - على الأقل فى حدود الوعي والروح الفكرى الكامن وراء الموضوع - وكان ذلك يمثل سلسلة من التطورات التى يربط بعضها ببعض دون انفصال.

بيد أنه فى هذا التمهيد ينبغى التركيز أولا على الآراء المتناثرة فى الكتب التراثية عن المرأة وعلاقتها بالمساواة؛ وهو فى غاية من الأهمية

لأن الكتب التراثية مسئولة إلى حد ما عن الصبغة السلبية مع ما لها من نزعة تفريقية فى طبيعتها.

ففى احدى مقالاته كشف مصدر ف. مسعودى (Masdar F. Mas'udi) عن مدى توسع الكتب التراثية فى الحديث عن المرأة، تلك الكتب التى اشتهر استخدامها بشكل واسع ومعتمد عليها لدى الشيوخ والفقهاء التقليديين فى معاهدهم التراثية المتأصلة كانت تتبنى رأيا واضحا فى أن مكانة المرأة أقل من الرجال؛ لكن طبقا لمصدر مسعودى ليس ذلك الرأي على إطلاقه لأن الواقع يقضى أن الكتب التراثية ترى مكانة المرأة مساوية لمكانة الرجال حينا، بل تراها أرفع من الرجال حينا آخر.[٢]

وفى تعليقه على رأي مصدر مسعودى وبكلام فيه نبرة النقد يصرح مارتن فان بروينيسن (Martin Van Bruinessen)،[٣] أنه يبدو رأي مصدر غير مبالغ فيه، بل فى محاولة لتقديم أمثلة أضاف مارتن أن ما كشف عنه مصدر مسعودى حول موقف الكتب التراثية من المرأة قد لا يكون بهذه الدرجة من السلبية بحيث تقوم باختيار الأحكام الشرعية لاستخدامها عن قصد ضد المرأة؛ وطبقا لمارتن فإننا عندما نقوم بالاطلاع على مزيد من الكتب التراثية يبدو أننا سنكتشف كثيرا من المواقف الأكثر تأثيرا، ومع ذلك فقد أتبع مارتن آراءه بعدة ملاحظات وهي:

أولا: أنه يتفق مع مصدر مسعودى فى رأيه بأن الكتب التراثية بكل محتوياته ليس كلها حقيقة ملزمة بل هي تعكس ثقافة العصر والمكان الذين ألفت فيهما والمتطلبات الثقافية والرأي العام، ومن

هنا فإن محتويات الكتب التراثية قد تكون تأليفا وجمعا بين التعاليم الاسلامية الاساسية أي تعاليم القرآن والسنة وبين الثقافات المحلية؛

ثانيا: أن تطبيق الأحكام الشرعية فى الحياة الواقعية قد يأتى أكثر توسعا وأكثر مرونة مما صورت فى الكتب التراثية؛

ثالثا: يرى مارتن أن الأنظمة واللوائح الأخرى التى تضر بالمرأة كثيرا ما لم يتم الالتزام بتطبيقها حرفيا.

وبصرف النظر عن هذه الحقائق فإنه يبدو أن مارتن أعاد ما سبق أن قال به مصدر مسعودى وهو أن الآراء المتناثرة فى الكتب التراثية عن المرأة كانت غير منصفة وهي رجالية فى نزعتها لأن مؤلفيها كانوا رجالا؛ ومن الأمثلة على ذلك ولو لم يكن ممثلا للكتب التراثية خير تمثيل الكتاب الذى ألفه الشيخ نووى البنتانى بعنوان *عقود اللجين فى بيان حقوق الزوجين* الذي يمثل احدى الكتب التى يكثر تداولها فى المعاهد التراثية بجاوه، وهذا الكتاب الذى يرجع تاريخ تأليفه إلى القرن التاسع عشر الميلادى يحتوى على أربعة مباحث هي واجبات الزوج نحو الزوجة، وواجبات الزوجة نحو الزوج، فضل صلاة المرأة فى بيتها، وحرمة النظر إلى الأجنبية أو الأجنبى.

وطبقا لما عرضه بودى منور رحمان (Budhy Munawar Rachman)[4] يعكس الكتاب آراء البنتانى كرجل عن المرأة، ففى كثير من الأحيان يرفع من قدر الرجل ويجعل له الفعالية فى الوقت الذى يحط فيه من قدر المرأة ويجعل لها المفعولية.

وأما مارتن فقد ركز اهتمامه بصفة خاصة -فى عرضه على الكتاب- على ملاحظة أهم واجبات الزوجة عند البنتانى ألا وهو خدمتها لزوجها فى السرير، فضلا عن أن رفض الزوجة لرغبة زوجها الجنسية يعد كما يرى البنتانى من الكبائر.

إن أثر الرجولية فى كتاب *عقد اللجين* يظهر أيضا فيما يقوم به مؤلفه من التركيز على واجبات الزوجة نحو الزوج عندما عقد الكلام عن حقوق الزوجين وواجباتهما أكثر من واجبات الزوج نحو الزوجة، وبالاستناد الى النصوص : القرآن وخاصة السنة[٥] يرى البتنانى ضرورة خضوع الزوجة لزوجها خضوعا تاما وانقيادها له انقياد الأمة لسيدها، وللتدليل على ذلك أورد أحاديث نبوية مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم:

> والواقع أن المواقف التى تضر بمكانة المرأة لم تظهر فقط فى المحاولات التى من شأنها إعطاء صبغة سلبية لطبيعة المرأة إنما تتمثل أيضا فى اعتبار الكتب التى ألفتها المرأة غير معتمد عليها، وإذا سلمنا فرضا بصحة ما لاحظه مارتن من عدم اعتبار الكتب التى تؤلفها المرأة معتمد عليها فإن كتاب تطويعات جمال الدين (*Perukunan Jamaluddin*) خير مثال على ذلك فيما يبدو، فقد ورد فى أولى صفحاته "من تأليف العالم العلامة المفتى جمال الدين بن المرحوم العالم الفاضل الشيخ محمد أرشد البنجرى" وهو فى الحقيقة من تأليف بنت أخيه اسمها فاطمة.

وبما أنه لا يوجد تعليل لماذا أسند تأليف الكتاب إلى جمال الدين فقد افترض مارتن أن إخفاء اسم المؤلف الحقيقى ليس إلا لأنه امرأة، تمشيا مع الرأي السائد أن التأليف من وظائف الرجل؛ ورغم هذا الاتجاه العام الملاحظ فى الكتب التراثية عن عدم الانصاف للمرأة هناك بعض

الكتب فيما يبدو أكثر انتصارا للمرأة -على حد تعبير مارتن- ففى هذا الصدد تمكن الاشارة إلى كتاب حكم *جماع* (Hukum Jima') وهو كتاب ترجمه إلى اللغة الملايوية من نسخة الأصل بعنوان *اللباب* احد الفقهاء المعروفين بغزارة الانتاج العلمى الذى سبق عصر البنتانى بأربعة قرون وهو الشيخ احمد بن سليمان كمال باشا الاستطنبولى مع الهوامش والحواشى التى أضاف اليها العلماء الآخرون من أمثال الشيخ الرزوق من افريقيا الشمالية.[٦]

وبنفس الموضوعات التى عالجها كتاب *عقود اللجين* يتطرق كتاب حكم الجماع إلى الكلام على علاقات الزوجين ومازال كذلك يرى الرجل أرفع شأنا من المرأة، والفرق بين الكتابين أن كتاب حكم الجماع كان يهتم أكثر بعرض واجبات الزوج لا بواجبات الزوجة، ويتمثل ذلك الاهتمام فى قوله بضرورة قيام الرجل بخدمة زوجه على أحسن وجه وأن يتجنب إكراهها وأن يحاول أن يوفر فى البيت أكبر قدر من الاستقرار ويهتم كذلك باحتياجات زوجته ومتطلباتها.

الموجة الأولى

وتمهيدا لتفصيل الكلام حول تحرير المرأة والمساواة فى هذه الفترة من الموجة الأولى يجدر نقل ما قاله براره بريد (Baroroh Baried)[٧] بأنه يجب النظر إلى الحركة النسائية والوعي النسائى فى اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين فى إطار الحركة التجديدية الاسلامية فى هذه البلاد، ويمضى براره قائلا إن الحركة التجديدية الدينية فى تطورها اللاحق تؤثر المرأة المسلمة باندونيسيا.

إن التفكير الاسلامى حول تحرير المرأة والمساواة فى هذه الفترة من الموجة الأولى يمكن أن ينظر إليه كمحاولات رائدة وأفكار مبكرة، وهذا يتمثل فى بداية ظهور الوعي النسائى بتحرير المرأة والمساواة فى حدود مفهوم التحرير والتنوير للنساء خاصة إذا كان المقصود هو التفكير من أجل توضيح مكانة النساء وعلاقتهن بالرجال فى الحياة الاسرية والاجتماعية.[٨]

وهو كتفكير رائد لا عجب ان كان التفكير فى هذه الفترة يركز الاهتمام الأول على إصلاح القضايا الضرورية والأساسية للمرأة، وذلك يشمل التربية، والتحرر من التفرقة الجنسية والاستقلال من الاستعمار، وقليل من الكلام حول تحسين الظروف الفردية والاجتماعية الخاصة بالزواج -وعلى الأخص قضية تعدد الزوجات- والمجتمع.[٩]

والذى تجدر ملاحظته أيضا أنه طبقا لما ذكره زين العابدين أحمد (H. Zainal Abidin Ahmad) [١٠] أن تحرير المرأة باندونيسيا بالذات كان يجرى أكثر أمانا مما فى الغرب ولم يؤثر بدرجة كبيرة على أسس الحياة الاجتماعية، وذلك لا لشئ إلا لأن فى فلسفة حياة الشعب الاندونيسى عناصر قابلة لآمال المرأة فى التحرير؛ ومع ذلك فهناك ملاحظة تقدم بها هوارد م. فيدرسفيل (Howard M. Federspiel) حول هذا الموضوع لا يمكن تجاهلها، ويذكر فيدرسفيل نقلا عن بلومبرجر[١١] قوله إن الموقف الاسلامى عن دور المرأة فى المجتمع كان قد نوقش فيما نوقش من الموضوعات منذ الثلاثينيات بين العلمانيين[١٢] الذين يريدون نظاما فى الزواج أكثر تحررا للمرأة وبين الاسلاميين الذين يرون كثيرا من جوانب الحركة النسائية قد تعددت حدود الشرع، وأضاف فيدرسفيل أنه على

الرغم من أن المؤيدين لدور المرأة فى المجتمع كان معظمهم من أوساط العلمانيين إلا أن هناك فرقا من المسلمين يرغبون فى أن تؤدى المرأة دورا أكثر بروزا وإن كان ذلك بتفسير مختلف وباستقبال ليس على وتيرة واحدة، بل كان يتسبب فى نشوء خلاف واختلاف بين المسلمين أنفسهم.[١٣]

ويمكن عرض أفكار الشخصيات الذين تورطوا فى ذلك على سبيل المثال منهم روحانا قدس (Rohana Kudus)، وكارتينى (Kartini)، ونيائى أحمد دحلان (Nyai Ahmad Dahlan)، وراسونا سعيد (Rasuna Said)، ورحمة اليونسية (Rahmah El-Yunusiyah)، وأحمد حسن (Ahmad Hassan)، ومنور خليل (Munawar Cholil).

ويمكن اعتبار روحانا قدس التى ولدت فى ٢٠ ديسمبر ١٨٨٤م بمدينة غيدانج (Gedang)، بوكيت تينجى (Bukittinggi) رائدة تحرير المرأة من المسلمات، بل فى التمهيد لكتابه بالعنوان الذى يحمل اسمها وضعها تامر جايا (Tamar Djaya) فى مقدمة رواد الصحافة النسائية وذلك بصحيفتها سونتنج ملايو (Sunting Melayu) التى صدرت لأول مرة فى يوليو ١٩١٢م وكانت اولى الصحف التى تختص بالاهتمام بالقضايا النسائية، كما أن مدرسة آماي ستيا (Amai Setia) وروحانا سكول (Rohana School) كانتا تمثلان إسهاما من روحانا فى سبيل تربية المرأة وتنويرها والرفع من قدرها، وكانت هذه المؤسسات هي التى أصبحت امتدادا لها ووسيلة فى نفس الوقت لنشر أفكارها عن المرأة فى المجتمع.

ولقد كان مثيرا ان تنطلق فى أفكارها من أولى الآيات القرآنية التى تحمل مفهوم القراءة بمعنى ضرورة الاطلاع والقلم بمعنى الكتابة، وهي

الآيات التى كانت مرجعا لها فى جهودها لتعليم المرأة القراءة والكتابة اللتين – فى نظرها– ليستا امتيازا للرجال فحسب بل حق للمرأة على السواء، ولذلك فقد اعتبرتهما وسيلتين لا بد منهما لتوسيع آفاق المرأة ومن ثم تنويرهن، وحتى عندما لم يبلغ من العمر إلا عشر سنين قد بدأت روحنا بجمع البنات فى سنها لتعلم القراءة والكتابة، ولم تكتف هذه الشخصية – التى يقال طبقا لتامر جايا أنها مازالت لها صلة القرابة بآغوس سالم (Agus Salim) – بتعليم القراءة والكتابة والعلوم الأخرى لالمرأة بل تعرضت كذلك إلى القضايا السياسية الخاصة بالمرأة، وينعكس ذلك فى مقالاتها المتمكنة فى صحيفة سونتينج ملايو؛ وكانت الحركات النسائية خارج البلاد التى اعتبرتها روحنا قد تقدمت بخطوة اكثر مما فى اندونيسيا قد جعلتها نموذجا لأفكارها، علاوة على أنها كثيرا ما تستثير المرأة مثلا بالمقارنة بين التقدم الذى حققه الرجال فى مختلف نواحى الحياة باندونيسيا من ناحية وبين ما حققته المرأة من ناحية أخرى.

ومن القضايا التى كانت مثار اهتمام روحنا هو الاستعباد الخفي على المرأة الذى يتمثل فى نشوء ظاهرة الزوجات والسرارى للهولنديين من المواطنات وما تعرضت له العاملات المزارعات فى ديلى (Deli) من معاملة غير لائقة ، ولم يظهر هذا عند المشرفين الهولنديين فحسب بل عند المشرفين الاندونيسيين أيضا.

وأما الرائدة الأخرى من رواد حركة التحرير النسائية التى تجدر الاشارة إليها فهي كارتينى (Kartini) صاحبة مجموعة الرسائل *Door Duisternis tot Licht* التى ترجمها أمير بانى (Amir Pane) بعنوان Dari

Gelap Terbitlah Terang (طلوع النور من الظلام) بينما ترجمتها هاريـاتى سوديبو (Haryati Sudibyo) بعنوان Dari Gelap Menuju Cahaya من الظلام إلى النور؛ وعلى الرغم من الجدل القائم حول مـا إذا كـانت تنطلـق فـى أفكارها بدافع من النظرة الاسلامية أم لا ؟ فإن الكاتبة تعتبرها احدى رواد حركة التحرير النسائية باندونيسيا، وهذا الاعتبار قائم على افتراض منصور سـوريانيجارا[١٤] (Mansur Suryanegara) – وهـو مـا يقـر بـــه المفكـــرون الآخرون أيضا فيما يبدو – من أن كارتينى كانت فى حركتها تحـاول أن تنطلق من مفهوم المساواة فى الاسلام[١٥] وإن لم يظهر ذلك فى البداية إلا أن السبب يرجع إلى أن الاسلام الذى يعرف إلى كارتينى كان نصيا بحتـا او كان أكثر قدسية على حد تعبيرها، ممـا أدى إلـى "عـدم جـواز تفسـير تعـاليم القـرآن إلينـا" كمـا قـالت (رسـالة إلـى إي ش. آبندنـون E.C.) (Abendanon ، ١٥ اغسطس ١٩٠٢م) ولم تكن ترجمـة القـرآن جـائزة، وبعدما تمكنت كارتينى من التعرف على تعاليم القرآن من خلال الترجمة استطاعت أن تفهم شيئا من التعاليم الاسلامية كما عبرت عنه فـي احـدى رسائلها "بأن القلب المظلم أصبحى مضيئا" فاكتشفت بالتـالى مـا أسـمته جواهر القرآن وأسراره.

ولم يكن وعي كارتينى بتخلف المـرأة منفصـلا عـن الدهشـة التـى أصيبت بها عندما تشاهد أحوال النساء الاجنبيات ومـن خـلال مراسـلتها مع المرأة الغربية من أمثـال ستيلا (Stella) وآبندنـون والسـيدة فـان كـول (Ny. Van Kol)، وكان حبها للاطلاع بحيث لم يقع كتـاب فـى يدهـا إلا تناولها بلهف يجعل رحلتها العلمية تتشـابك مـع آراء المفكريـن الكبـار، كما تتشابك من خلال مراسلاتها بالنساء الغربيات مع الحرية التى تتمتعن

بها فى الغرب، علاوة على أنها تتمتع بعدد من المعارف التى تعالج بها مشاكل العصر الذى عاشت فيه، ثم صاغتها فى أفكار وخطط للارتقاء بمستوى المرأة، ولربما كان هذا هو الذى دفع بمنصور سوريا نيجارا إلى وضع كارتينى فى صفوف رواد حركة النهضة الوطنية الاندونيسية.

وحقيقة أفكار كارتينى ونضالها كانت إلى حد ما، مشابهة لما قامت به روحنا قدس، والفرق بينهما ربما كان فيما يتعلق بالعصرية، حيث كانت روحنا تفضل الصحف وإنشاء المدارس للبنات كوسيلة لنشر الأفكار؛ وفيما يتعلق بموضوع المساواة وتحرير المرأة تميزت كارتينى – بصرف النظر عن فكرة الارتقاء بمستوى المرأة وتحررها- بأنها وضعت الأساس للمرأة أن تتخلص من ضيق الطائفية، ويتمثل ذلك فى محاولتها للتنازل عن المستوى الراقى الذى تعيش فيه إلى مستوى العامة كمرأة عادية من عوام الناس.

والشخصية الأخرى التى يجدر إبرازها أيضا هي رحمة اليونسية (Rahmah el-Yunusiyyah) التى كان ميلادها يسبق وفاة كارتينى بأربعة سنوات تقريبا وبالتحديد فى ٢٠ ديسمبر ١٩٠٠م، وكانت معروفة فى وقت لاحق بكونها مؤسسة المعهد الدينى للبنات بادانج بانجانج (Perguruan Diniyah Putri Padang Panjang)،[١٦] وهذه الشخصية التى ذهبت مع زميلتها راسونا سعيد (Rasuna Said) إلى تلقى الدروس الخاصة عند الشيخ عبد الملك أمر الله (Syekh Abdul Malik Amrullah) ، والد حمكا (Hamka)، لعدم ارتياحهما للدروس التى عقدت عند المدرسة التى أنشأها أخوها، تعتبر صورة للمرأة المثالية ذات آمال كبيرة وتتمتع ببعد النظر؛ وليس تصوير شخصيتها على هذا النحو مبالغا فيه، حيث أن

أفكارها تنطق كيف أنها سبقت عصرها، فقد استطاعت على سبيل المثال أن تأتى بأفكار مبتكرة ومتقدمة ريثما شاهدت واقع المرأة الذى اعتبرته محزنا للغاية؛ ومن أفكارها التى جعلتها تحتل الصدارة مع مفكرى تحرير المرأة هو رغبتها الكبيرة فى الارتقاء بمستوى المرأة التى تراها غارقة فى الجهل إلى المستوى اللائق بهن.

ولكن كيف تخطط رحمة لتغيير أوضاع المرأة؟ يبدو أنها تنطلق من فكرة أن المرأة يجب أن تحتل مكانتها وتؤدى دورها كما يقرر لها الاسلام، فهي ترى أن وظيفة ليست مجرد زوجة تقع على عاتقها مسئولية الولادة بل كانت تعتقد أن الوسيلة المثالية التى تستطيع بها المرأة أن تقوم بواجبها على نحو إيجابى هي التربية، وهي ترى أن هناك توافقا بين تعليم المرأة وتحسين أوضاعها، فكما قالت إنه مادامت المرأة غارقة فى الجهل فإن أوضاعها لن تتحسن،[١٧] ولذلك يجب أن يفسح المجال للمرأة لكي تتعلم كما هو الرجال، وهو أمر فى غاية من الأهمية لأن حق التعلم بين المرأة والرجل سواء.

وفيما يتعلق بتعليم المرأة لم تكن رحمة ترضى بالنظام التعليمى المختلط لأن هناك كثيرا من القضايا الخاصة بالمرأة لا يمكن معالجتها او الكلام عنها بهذا النظام، ومن أجل ذلك استهدفت إنشاء معهد خاص للبنات،[١٨] وينعكس طموحها القوي لإنشاء المعهد فى الحوار الذى أوردته مجلة فيمينا (Fémina) الصادرة ١١ ابريل ١٩٧٨ بينها وبين شقيقها الأكبر زين الدين لاباي اليونسى حيث قال لها: "ألست خائفة من النساء أن يعارضنك هن ومجلس العرف المحافظ على التقاليد فى هذه البلاد؟ فقالت مجيبة : "إنى أستطيع بمشيئة الله أن أواجهن ومجلس

العرف، لأنه إذا لم أبدأ الآن فإن قومى يظل فى الجهالة، ويجب أن ابدأ وانا متأكدة أن مهمتى تتطلب تضحية كثيرة".[١٩]

وقد تحقق لها ما كانت تتمناه فيما يبدو بعد جهود مضنية بعدما استطاعت أن تنشئ المعهد الدينى للبنات بمدينة بادانج بانجانج، وهو معهد يستهدف -كما أرادت له رحمة أن يكون- تنشئة البنات على أساس من القيم الاسلامية ليصبحن أمهات ملتزمة ومتمكنة وتتمتع بالمسئولية تجاه رفاهية المجتمع وتقدم الوطن عبادة لله سبحانه وتعالى.

ولعل ما سبق استعراضه كفيلا ببيان الأفكار التى شغلت الشخصيات حول المساواة وتحرير المرأة فى طور الموجة الأولى، بيد أن الباحثة تود أن تلقى ضوءا على موقف الرجال من هذه القضية خاصة بعدما انتشرت الأفكار الداعية إلى المساواة وتحرير المرأة.

وفى حدود ملاحظاتنا كان أحمد حسان (ولد سنة ١٨٨٧م) أبرز من تصدى للقضية ممثلا لتيار المحافظين، فقد انطلق من مفهوم الآيات: ٢٤-٣١ من سورة النور ليتحدث عن مكانة المرأة عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وطبقا لفيدرسفيل (Fiderspiel) كان هذا الرجل الذى يقال إنه تناظر مع منور خليل (Moenawar Cholil) وحسبى الصديقى (Hasbi Ash-Shiddieqy) حول دور المرأة فى المجتمع، يصرح بأنه لا يجوز اختلاط الرجال والنساء فى الحياة، ولا يعنى هذا فى نظره أن أحد الجنسين فى درجة أقل من الآخر أو التقليل من شأنه، بل هداية اسلامية للمرأة ومحاولة فى نفس الوقت للرفع من قدرها[٢٠]، ويبدو أن أحمد حسان كان يبنى رأيه فى هذا الصدد على ما جرى عليه الأمر فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم حيث لا يجوز للمرأة أن تخرج من بيتها إلا

لضرورة قصوى؛ كأن تذهب إلى السوق، ولأداء فريضة الحج، أو لأداء واجبات دينية تقتضيها أن تكون مع الرجال؛ وفى معارضته للفتوى الذى أصدره مجلس العلماء لمجلس شورى المسلمين (ماشومى[Masyumi]) فى يونيو ١٩٥٦م، يتساءل أحمد حسان عن صحة الفتوى بجواز سفر المرأة إلى خارج البلاد دون محرم.

ويرى أحمد حسان علاوة على ذلك أنه من حيث وجهة النظر الدينية لا يجوز للمرأة أن تؤم صلاة الجماعة، بالاضافة إلى عدم جواز أن يكون النبي من المرأة، كما لا يجوز لها أن تتولى القضاء وأن تتزعم قيادة الأمة، إذ هناك اختلاف فى الطبيعة بين الرجل والمرأة يقتضى أن يكون للمرأة عالمها منفصلا عما للرجل وغير قابل للتسامح بينهما؛ ولذلك فللرجل وظيفته وللمرأة دورها؛ ولعل هذا هو الأساس الذى استند إليه أحمد حسان فى تصريحه فى *المرأة المسلمة: مجلسها ومنبرها Perempuan Islam di Dewan dan Podium* بأن الاسلام يمنع صراحة تشبه المرأة بالرجال وبالعكس، وبالتالى فمهما حاولت المرأة أن تحتل عضوية فى مجلس رئاسة مثلا - وهو موقف يراه أحمد حسان تشبها منها بالرجال - فهو تصرف لا يمكن السكوت عليه.

والشخصية الأخرى الذى يجدر إبرازه كذلك هو الشيخ الحاج منور خليل (١٩٠٨-١٩٨١م) من خلال مؤلف له بعنوان قيمة المرأة (*Nilai Wanita*)، فعلى الرغم من أن فى رأيه نزعة إلى اعتبار درجة المرأة أقل من الرجل، يعكس الكتاب نظرة الرجل للمرأة والعلاقة بين الرجل والمرأة يعتبر أكثر تقدما بالنسبة إلى العصر الذى ألف فيه، ففى تمهيده لهذا الكتاب الذى ألفه حوالى سنة ١٩٥١م، يذكر المؤلف أن المقصود

منه هو بيان مكانة المرأة فى المجتمع، وكان يهمه أن يتعرض لتأليفه لأن الجدل فى الموضوع عاد محتدما بعدما انجلت آثار الثورة.

وطبقا للبحث الذى أجراه جوهان ميولمن (Johan Meuleman)،[٢١] فإن هذا الكتاب الذى يتجه فى مرجعه ضد المجتمع الامريكى والاوربى يستند فى معالجته لقضية المساواة ودور المرأة على القرآن والسنة وتفسير الفخر الرازى ومحمد عبده؛ وفى محاولته لبيان مكانة المرأة فى الاسلام يستهل منور خليل كتابه بالحديث كثيرا عن مكانة المرأة فى الأديان وعند الشعوب.

والآن كيف ينظر المؤلف إلى المرأة ؟

يبدو أن المقاييس التى كان يستخدمها منور خليل فى تحديد طبيعة المرأة ما زالت خلقية، بحيث تختلف النساء عن الرجال اختلافا خلقيا من حيث رجاحة العقل وحصافة الفكر، وبالتالى فهما مختلفان فطريا، ولله فى ذلك حكمة؛ فالمرأة فى نظر منور خليل نوع من الانسان، جلده رقيق، وضلوعه ضعيف، ويختلف بناؤه الجسدى وتركيبه عن الرجال[٢٢]، ويضيف قائلا إن المرأة خلقها رب العالمين زوجا للرجال وهي جزء مكمل للنظام الذى أراد الله، ولذلك فإن حياة الرجل لا تستقر بدون المرأة وبالعكس[٢٣]، ومن هنا رأى منور خليل أن الرجل والمرأة يكمل أحدهما الآخر ويتقاسمان الأهمية، وبينهما علاقة جسمانية وروحانية متميزة، وهذا طبيعة الجنس البشري. وأما عن دور المرأة فى المجتمع فقد رأى منور خليل، مع شئ من التحفظ، أنه لا فرق بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات فى المجالات الاجتماعية والسياسية[٢٤]، وعليه فليس هناك حجر على المرأة أن تقوم بأي نشاط مادام ذلك لصالح

المجتمع حقا، ومع ذلك هناك شروط يراها منور خليل ضرورية ويجب مراعاتها؛ منها ألا تنتهك المرأة فى نشاطها الأحكام الشرعية، وأن تحافظ على طبيعتها النسائية، ومنها التزامها بستر عوراتها، ومراعاة الحدود الخاصة بالاختلاط، وعدم إهمال واجباتها المنزلية.

الموجة الثانية

يبدو أن الملاحظات التى تقدم بها آدينى جديرة بوضعها فى الاعتبار ونحن نتحدث عن القضية فى هذه الفترة من الموجة الثانية؛ ففيما قدمها لكتاب الدين وآمال الشعب لاحظ آدينى أنه فى هذه الفترة فقط تستطيع المرأة أن تبذل جهودا مكثفة للحصول على ما أسماه آدينى "دور الشريكة فى التنمية"؛[٢٥] ومن الظاهر أن ما لاحظه آدينى كان هو الخلفية الكامنة وراء الكلام عن المساواة وتحرير المرأة فى هذه الفترة وكان مثار الاهتمام أيضا.

وبالاضافة إلى ذلك هناك أمر آخر فيما ذكره آدينى خليق بتعليل السؤال لماذا كان الفكر الاسلامى يهمه أن يتطرق إلى الكلام عن قضايا تحرير المرأة والمساواة والعلاقة بين الرجل والمرأة فى تلك الفترة بالذات؛ وطبقا لهذا الباحث كانت الظاهرة العالمية التى تبرز فى ذلك العصر هي نشوء الوعي الروحى لدى النساء؛ ولعل ذلك النشوء هو الدافع القوي لظهور أفكار رامية إلى التحقيق مرة أخرى كيف ينظر الاسلام إلى المرأة، لما كان يظهر فى سطح الواقع أن المرأة لم تحصل بعد على درجة كافية من الحماية، ولم تتمتع بما كان يدعو إليه الدين من ضرورة الاهتمام بها.

والحاج عبد الملك كريم أمر الله المشتهر باسم حمكا (Hamka) (١٩٠٨-١٩٨١م) هو الشخصية الفكرية التى تجدر الإشارة اليه ونحن نتحدث عن القضية فى هذه الفترة من الموجة الثانية، فقد كانت سلسلة مقالاته التى نشرت دوريا فى مجلة بانجى مشاراكات (Panji Masyarakat)، ثم نشرت مجموعتها فى كتاب بعنوان *مكانة المرأة فى الاسلام* (*Kedudukan Perempuan Dalam Islam*) تصلح أن تكون أساسا لإبراز آرائه عن المرأة؛ فانطلاقا من مفهوم الآيات القرآنية ٧١-٧٢ من سورة النساء يستهل حمكا مناقشاته حول مكانة المرأة فى الاسلام، فذهب إلى أن الاسلام بشكل واضح وصريح يضمن للمرأة مكانتها الرفيعة والراقية، وبنفس الوضوح والصراحة أيضا يبين الاسلام الحقوق والواجبات للنساء، تماما كما بينها للرجال؛ ولعل ما ذهب إليه من أنه ليس للرجل فقط أن يتزعم وتنقاد له المرأة، بل على العكس من ذلك تستطيع المرأة أن تقود الرجال، بعضهم أولياء بعض، يعد ابتكارا منه جديدا، حيث لم يسبقه أحد فى ذلك من قبل، لكن للأسف أنه لم يتعرض لبيان أكثر تفصيلا لرأيه.[٢٦]

وأبعد من ذلك يذهب هذا العالم الكبير إلى أن هناك وظائف مشتركة بين الرجال والنساء فى تنمية المجتمع، تشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والزكاة وما الى ذلك، وقد تفطن إلى أن فريضة الزكاة الواجب أداؤها على النساء لتنبئ عن حقيقة هي أنهن يستحقن أن تكون لهن أموال خاصة بهن؛ ولكن كيف كان حمكا ينظر إلى العلاقة بين الرجل والمرأة؟

يبدو أنه كان يعتقد أنـه على الرغـم مـن تقدير الاسلام للمرأة مكانتها بنفس ما قدرها للرجل، فإن لكـل واحـد منهـا دورا خاصـا وفـق طبيعته، وذلك لأن الجنس البشـرى فـى نظـره هـو حصيلـة فعاليـة الرجـل وانفعال المرأة، تلك الحصيلة التى تجعل من الحياة انسـجاما فـى الاسـرة والمجتمع؛ وكان هذا هو الأساس الذى بنى عليه حمكا رأيه فيما بعد من أن الرجال قوامون علـى النسـاء كمـا أشـارت إليـه الآيـة ٣٤ مـن سـورة النساء، ولذلك يجب على الرجـال أن ينفقـوا على زوجـاتهم؛ ومـن هنـا فليس من المعقول عند حمكا أن يوجد فى العصر الحديث من يرى عـدم جدوى القول بضرورة انقياد المرأة للرجل، كما أن مـن غـير المفهـوم أن يتجاهل الرجل عن مسئولياته تجاه قيادة المرأة؛ وفى هذا الصدد يبـدو أن مفهـوم القيـادة عنـد حمكـا ليسـت بمعنـى السـيطرة، إنمـا هـي علاقـة المشاركة.

ومن الشخصيات التى ينبغى الحديث عن آرائها فى هـذا الإطـار هي الدكتورة زكية درجات، فقد كان لهـا مواقفهـا مـن قضيـة المسـاواة والدور الذى يجب على المرأة أن تقوم به، كما هي واضحـة فـى مؤلـف لهـا بعنـوان *الاسـلام ودور المـرأة* (*Islam dan Peranan Wanita*)، وطبقـا لميولمن[٢٧] كان هذا الكتاب من القلة القليلة المنتشرة التى تتحـدث باسـم المرأة عن المرأة فى اندونيسيا.

والموضوع الأساسـى الـذى يشـكل المحـور الرئيسـى فـى هـذا الكتاب هو دور المرأة فى الأسرة والمجتمع والدين، وبالتـالى حقهـا فـى التعليم مثلما للرجل، والمنهج الذى تسير عليه فـى معالجـة الموضوعـات التى تتعرض لها ينبئ عن تخصصها فى علم النفس، فلا عجب أن تحـاول

زكية أن تجمع فيه بين المنهجين الدينى والنفسانى، الذين على أساسهما توصلت إلى القول بضرورة عدم بقاء المرأة فى البيت دائما، وأن تبذل جهدا على العكس من ذلك فى تطوير قدراتها والقيام بتجديدها، بيد أن الكاتبة ترى أن هذا التجديد يجب أن يتوافق مع طبيعتها النسائية.[٢٨] ومن مواقفها كذلك معارضتها لما يزعم به البعض -بناء على مواقف معينة- بأن المرأة لا تستطيع بشكل أوسع أن تقوم بخدمات فى المجالات الاجتماعية، كما كانت تعارض بنفس الحدة كل من يروم فصل المرأة عن حقها فى التعليم.

تلك هي المواقف من الشخصيتين الفكريتين التى يمكن أن تمثل الاتجاهات الفكرية فى هذه الفترة من الموجة الثانية، وهناك حقيقة أخرى تجب ملاحظتها وهي أنه فى هذه الفترة بالذات أصبحت الحركة النسائية والمساواة مصطلحا فنيا متكاملا يحتل مكانته فى التفكير الاسلامى باندونيسيا، وكما كشف عنه بودى منور بدأ مصطلح الحركة النسائية معروفا فى اندونيسيا منذ فترة السبعينيات، وبدون أن يدخل فى التفاصيل ذكر أن تلك المصطلحات عادت مشهورة بفضل المقالات العلمية المنشورة فى الدوريات والصحف، وأضاف أنه إلى أواخر الثمانينيات مازال الأمر فى الواقع أنه ماكاد يمر على سمع المجتمع الحركة النسائية حتى يتملكه الخوف، بل لا يندر أن ينظر إليها نظرة ازدراء حيث يزعم أنها نقل مباشر للحركات النسائية التى تستهدف مجرد تحرير المرأة من البيت، علاوة على أنها تعتبر غير مناسبة للبيئة الاندونيسية التى تختلف فى ثقافتها عن الغرب.

وبذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المعالجة الاسلامية لقضية المساواة وتحرير المرأة، خاصة فيما بعد فترة الثمانينيات، كانت تجيش بأفكار وجهود تستهدف ترسيخ العناصر الثلاثة للحركة النسائية وما تتبعها من أسس ومبادئ، حتى يستطيع المجتمع أن يتقبلها، على الأقل أن ينظر إليها بمزيد من الانصاف؛ وفى هذا الصدد حيث كان المقصود هو النظر إلى الحركة النسائية بمزيد من الانصاف، هناك أمر فى غاية من الأهمية ينبغى إلقاء الضوء عليه والتأكيد عليه، وهو أن الحركة النسائية فى اندونيسيا -كما كان يظهر عند دعاتها - كانت بصورتها الرقيقة الراقية، ولم تكن تنحو منحى التطرف، ولا هي تسير على منوال الحركات النسائية المتطرفة فى الغرب؛ وكما أشار إليها آندرى فيلارد[٢٩] على سبيل المثال، أن ما دعت إليه الحركة النسائية الاندونيسية تختلف عما دعت إليه الحركات النسائية فى الغرب وفى الشرق الأوسط أيضا، بل هي وسط بينهما يركز الاهتمام على الحصول على تفسير اسلامي أكثر تفتحا وتحررا.

الموجة الثالثة

من الظاهر فى تطور التفكير الاسلامى باندونيسيا عن قضية المساواة وتحرير المرأة، أن لهذه الفترة من الموجة الثالثة خصائصها واستراتيجيتها المميزة، خاصة ما كان يظهر واضحا فى فترة ما بعد الثمانينيات، وهذا كلام لا ينشأ عن فراغ بل على حقائق هي:

أولها أنه إذا كان التفكير الاسلامى عن قضية المساواة وتحرير المرأة، سلسلة من الحلقات المتصل بعضها بعضا، فإننا نرى أن القضية قد أصبحت متأصلة فى هذه المرحلة من الموجة الثالثة؛

وثانيها أن هذه الفترة تختص بجهود ظهرت مبذولة لإجراء الحوار وجها لوجه بين الاسلام والواقع الاجتماعى للنساء مع ما له من الأمور المتعلقة به، ومن ثم فقد جرى فى هذه الفترة اختبار دقيق لنظرة الاسلام كدين وموقفه من قضية المساواة وتحرير المرأة وعلاقة النساء بالرجال؛

ثالثها كانت المعالجة الفكرية فى هذه الفترة متصلة بموضوع المعاصرة؛ وإذا كانت المعاصرة أي الآن تعنى تمهيدا للعصر الذى يليه، فإن لتلك المعالجة أهمية بالغة، خاصة فيما يتعلق بالبحث عن رؤية دقيقة لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع النسائى فى المستقبل.

إن الدعوات إلى إعادة النظر فى تحديد ماهية النساء وفى الآراء الدينية التى تعتبر كل هذه المدة ثابتة وبصفة نهائية، كانت هي الطابع العام فى هذه الفترة من الحديث عن المعالجة الاسلامية لقضية المساواة وتحرير المرأة، وفيها بالذات كانت تلك المعالجة تتصل اتصالا مباشرا بالأفكار الأجنبية، ومن هنا فلا عجب أن اولئك المفكرين الذين اعتبروا مناضلين ومجاهدين لصالح النساء، من أمثال امينة ودود (Amina Wadud) ومظهر الحق خان (Muzhar ul-Haq Khan)، وميرنسى (Mernissi)، وأصغر على (Asghar Ali) ورفعت حسن (Riffat Hasan)، يحتلون المكانة المتميزة فى هذا المضمار، وقد يكون فى ذلك تعليل لماذا كانت الأفكار الخارجية تشارك فى توجيه الفكر الاسلامى باندونيسيا وهو بصدد القيام

ببذل الجهود من أجل تعديل المفهوم الفقهي والكلامى السائدين فى المجتمع، ذلكما المفهومان الذين كان الأثر الرجالي ظاهرا فيهما، متجهين إلى تعميق السيطرة الأبوية؛ وهو مفهوم كما يقول دوام راهارجو (Dawam Raharjo) مازال ينبئ عن طابع الهيمنة للرجال[٣٠]؛ وكما كشفت عنه مروه داود[٣١] (Marwah Daud) أنه مهما يكن الأمر فالحقيقة هي أن كلا من الرجال والنساء على حد سواء، وبنفس المستوى، يملك عنصرى الاحساس والفكر الذين يجب أن يسيرا بانسجام تام.

ويبدو أن هذه الحقيقة -وإن كانت التفسيرات مختلفة ومتنوعة- هي الأساس الفكرى الذى كان يريد أن يطوره أولئك الذين يتورطون فى المناقشات والحوار حول قضية تحرير المرأة والمساواة باندونيسيا؛ وكانت هي المحور الرئيسى الذى يطبع الاتجاه الفكرى فى هذه الفترة من الموجة الثالثة؛ ومن الأسماء الذين نستطيع أن أبرازهم فى هذا الصدد ورده حافظ (Wardah Hadfidz)، ففى إطار النضال النسائى من أجل التحرير والمساواة كانت أكثر الدعاة حرصا على الدعاية للحركة النسائية باندونيسيا، لأن الحركة النسائية عندها هي المفتاح فى تحرير المرأة والنضال من أجل المساواة، وقد كانت وردة -التى استطاعت هي وزميلاتها أن تأتي برفعت حسن إلى اندونيسيا- ترى أن الحركة النسائية يمكن أن تلعب دور الفكر المضاد، حيث تستطيع أن تقوم بمعارضة التقاليد الثابتة فى المجتمع ومقاومتها[٣٢]، فبالحركة النسائية يكون النضال من أجل التحرير والمساواة - التى كانت تعنى عندها محاولة لإيجاد بدائل لأسس الحياة بحيث يتمكن فيها المرء أن يحدد الاختيارات عن وعي وحرية[٣٣]- محققا، ومن أجل تحقيق ذلك ترى وردة أنه قد آن

الأوان للنساء أن يكن العنصر الفاعل لأنفسهن، وبعبارة أخرى كانت تعارض أية صورة من صور إزالة شخصية المرأة، ومن هنا فلا عجب أن تقول فى حوار لها نشرته علوم القرآن "بأنه إذا كان هناك من يقول إن على المرأة أن تكون كذا، فإن أول عمل نقوم به هو لماذا كان على المرأة أن تكون كذا".[٣٤]

إن الفكرة المميزة التى قدمتها هذه الشخصية هي إبرازها بشكل واضح وجلي، فكرة المساواة بين الرجل والمرأة مكانة وجنسا،[٣٥] ويبدو أنها فى ذلك تتأثر كثيرا بتلك الحركة الإصلاحية التى تنبنى على لاهوتية التحرير وروحها، والتى تستهدف هدم البناء العقدى والمفاهيم الدينية ذات الصبغة الرجالية، وتستهدف كذلك إزالة كل صورة من صور التبعية للرجال حتى تستطيع المرأة أن تتساوى مع الرجل فى الحياة؛ وهكذا فبالمنظور اللاهوتى للتحرير تكون التبعية للرجال - بما فى ذلك الآثار الناجمة عن سوء الفهم للنصوص الدينية - أمرا سلبيا، وبالتالى يجب هدمه.

وإذا كان هناك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنبئ عن التقليل من قدر النساء، فلا ينظر إليها نظرة معيارية فحسب، بل يجب النظر إلى القرائن أيضا، "فعندى - كما تقول وردة - ان الوحي ليس أمرا نفهمه فهما حرفيا فقط بل يجب اعتبار القرائن".[٣٦]

ولكن كيف يمكن تحقيق المساواة عند وردة؟

إن ذلك ليتطلب ترسيخ المفاهيم الدينية الأكثر إنصافا للمرأة وتضع فى اعتبارها مصالح النساء، وهو أمر مهم فى نظرها لأن قضايا المرأة التى نشأت خلال هذه المدة كانت من خلال ترسيخ المفاهيم

الخاطئة بما فى ذلك القيم الدينية؛ ومن تلك المفاهيم عند وردة هو القول بأن الرجل مالك زمام الأمور وله حق الامتياز على النساء، وأن الظهور فى الحياة العامة إنما هو حكر على الرجال، وليس للنساء فيه حظ ونصيب؛ وهذا هو الذى تم ترسيخه لدى الرجال حتى أصبح الأمر وكأن النساء جزء من أملاك الرجال، وأنهن جزء من حياتهم الداخلية[٣٧]، فكان هذا الوضع: وضع المرأة فى الجانب الداخلي لحياة الرجل هو الذى عارضتها وردة فيما يبدو، لأن ذلك يعتبر صورة من صور إذلال المرأة.

ثم إنه على الصعيد السياسى ترى وردة ضرورة وضع قضايا المرأة كجزء من عملية إرساء الديموقراطية وتطبيق حقوق الانسان، وهذا هو الوضع المناسب ، لأنه إذا تطرق الكلام إلى المساواة وتحقيق أسس العلاقة بين الرجل والمرأة على نحو أكثر عدالة، فهو كلام فى الحقيقة يتجه إلى إيجاد علاقة أكثر عدالة بين الأفراد سواء على المستوى الاسرى أم الاجتماعى، وهذا فى نظرها من قوالب الديموقراطية إذا تحقق فقد تحققت الديموقراطية بمعناها الأولي والأساسى الذى هو علاقة تبادل فى الاحساس والتقدير والاحترام.

وأما الاسم الآخر الذى تجدر الإشارة إليه فهو راتنا ميجاوانجى (Ratna Megawangi)، وإذا كانت وردة تستلهم أفكارها كثيرا من الحركة النسائية، فالظاهر أن راتنا تلجأ إلى الفكر المضاد للحركة[٣٨]، وبالتحديد روح الفكر المضاد الذى يوجه كثيرا من النقد إلى الحركة النسائية الحديثة، الأمر الذى كثيرا ما أفضى بها إلى التعرض للاتهام بأن أفكارها

تأتى ضد الحركة النسائية، وهي من أنصار المذهب الداعى إلى بقاء الأمهات تؤدى دور ربة البيت.

ولربما كان تأثرها بالأفكار المضادة للحركة النسائية هو الذى جعلها تقول بأنه ليست المسألة فى وجود فرق بين الذكر والأنثى مسألة بناء اجتماعي بحت، إنما هو فرق جوهرى إلى حد ما؛ وفى رأيها - بدون السير على منوال الحركة النسائية التى تنزع إلى القيام بالتغييرات الجذرية من الخارج -كانت الروحية المضادة للحركة النسائية توجه الانسان أكثر إلى الوعي الروحي والارتقاء بالهمة إلى إيجاد مجتمع أفضل، وليس بمثل تلك التغييرات التى اعتبرتها طريقا فاشلا[٣٩]؛ وكان التغيير الداخلى المقصود هو تعميق الوعي بالترابط بين بنى الانسان بعضه بعضا، وبينهم وبين العالم المحيط بهم، وكذلك بالتركيز على النقطة الجوهرية المشتركة على الرغم من الفروق الموجودة، وترى راتنا أن منزع الحركة النسائية إلى كل ما فيه فروق، هو الذى أدى إلى ظهور منزع انفصالى فى الاشياء بعضها عن بعض، الانفصال بين أفراد الانسان وبينهم وبين الطبيعة.

ذلك ان الانسان يتجه عقديا إلى تصور الاله وعبادته على أنه إله ذكر، وليس إلاها انثى، وبالتالى فقد اتجه الانسان إلى تهذيب نفسه بصفات توافق ما عليه الاله الذكر، كأن يتصف بالهيمنة والفعالية والمفارقة والاستقلالية وبعيدا عن إمكانية السيطرة عليه، وعلى العكس من ذلك يتجاهل ما عليه الاله الانثى من صفات كالرحمة والرعاية والتوحد والتسليم والتفويض وما إليها من صفات.

وهذه الفكـرة كمـا أضـافت راتنـا قائمـة علـى افـتراض أن تلـك الصفات كلها متوفـرة لـدى كـل انسـان أصـلا، وإلـى هـذا الحـد تكـون محمودة، وهي تصير مذمومة إذا ما أصابتها سـلبية، كـأن ينشـأ مثـلا فـى صفات الذكورة نزوع إلى الهيمنة والسيطرة، والكبرياء وتأليه النفس وفـى صفات الانوثة نزوع إلى التسليم والتفويض واتخاذ كل موقف مـن شـأنه أن يحط من قدر الانسان وهو الارتباط بالمادة والتمسك بالأمور الدنيوية والوقوع فى ظلام الجهل والاتصاف بالصفات المذمومة.[٤٠]

وفى هذا المسـتوى فقـط اسـتطاعت راتنـا أن توجـه نقدهـا إلـى الحركة النسائية التى تتعرض فى النهاية لاتخـاذ المواقـف المنحطـة وتقـع فريسة لصفات الأنوثة السلبية، وترى أن الحركة النسائية تحاول أن تجعل الهيمنة للنساء ويسيطرن على الرجال؛ ومثل هذه المحاولة لن تسـطيع أن تحقيق للحياة نظاما أفضل، بل على العكس من ذلك تؤدى فقـط إلـى مـا أسمته راتنا بالتشبه بالرجال.

ومن هنا فهي ترى -تابعـة فـى ذلـك رأي موراتـا (Murata)- أن المنهج الذى ينبغى استخدامه فى فهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التى ينبئ ظاهرهـا عـن الحـط مـن قـدر المـرأة، ألا نقتصـر علـى المعنى الحرفي لها، بل يجب التفطن إلى المعانى الباطنة والتأويلية.[٤١]

ومن الأمثلة التى يمكن أن تقدم لذلك هـو الآيـة ٣٤ مـن سـورة النساء (٤) التى ينبئ ظاهرها عن تفوق الرجـل درجـة أعلـى مـن النسـاء، ولكن إذا ما فهمناها وتفطنا إلى الباطن كان الرجل المشار إليه هـو ذلـك الذى ترقى إلى المقام الروحي الذى استضاء بنـور المعرفـة فينقـاد لـه مـن دونه اعنى النفس والجسد.

وخلافا لموقف راتنا التى تكتفى فى معالجة قضايا النساء بالتربية الروحية وتقويم الباطن، يذهب بودى منور رحمان (Budhy Munawar Rahman) – مع احترامه لأطروحة موراتا التى وافقت عليه راتنا– إلى أنه لا يمكن إيجاد حل لمشاكل المرأة والمساواة بالاكتفاء بالمعالجة الروحية؛ وكما يرى بودى منور صحيح أن فيما طرحه موراتا ونقلت عنه راتنا نظرة رومانسية ومفعمة بالروحية العالية، إلا أنه من وجهة النظر التحليلية تنشأ المشكلة عندما يكون البناء الهيكلي متصل بالأمور الاجتماعية وأصبح الأمر فى علاقة مع القوة والسيطرة، فى صالح الرجل حيث يحتل درجة أعلى ومقاما أكرم من المرأة، وإذا كان الأمر كذلك، فإذا ما تناولنا المعانى التى تكمن وراء فكرة الاستحياء الأنثوى الت هي المفهوم الذى وضوعه الفقه (الاسلامى) للمرأة، فلا يعنى أننا نقوم بإزاحة الصفات الخاصة التى تميزت بها النساء، إنما المشكلة فى الطبيعة المفروضة عليهن فرضا نهائيا بكل ما لها من خصائص الحياء الأنثوى فى الوقت الذى يفرض فيه على الرجال أن يقبلوا تلك الصورة للمرأة.[٤٢]

فالمسألة إذن تكمن فى هذه الصورة التى فرضها فقه المرأة على النساء، كأن يكون دورهن الرئيسى محصورا فى البيت، بناء على حيائها الأنثوي، فضلا عما فى الفقه من عدم الانصاف فى تقدير المرأة وعلاقتها بالقوة والسيطرة، وهنا يجد التحليل الاجتماعى والأنثوي فعاليته وجدواه فى توعية النساء بأنهن قد عوملن كإنسان آخر، تماما كما نشاهده فى الآراء الفقهية القديمة[٤٣]، هذه الآراء التى تضع الرجل فى المدار الرئيسى – حيث ينظر الرجل إلى المرأة من خلاله– تتعارض عند بودى مع المساواة التى قررا القرآن الكريم فى الاية ١٣ من سورة الحجرات؛

وبالتالى كان تعديل المنهج فى تفسير النصوص الدينية أمرا ضروريا، ويمثل أهم مفتاح تستهدفه الحركة النسائية فى مواجهة مع نزعة المحافظين الذين يدافعون عن الآراء التقليدية التى تعتبر مكانة المرأة درجة ثانية.

ويرى بودى بالإضافة إلى ذلك ضرورة إيجاد نظام عقدي لمفهوم المرأة، إننا -كما يقول - لفى أمس الحاجة إلى إعادة النظر فى الآراء الدينية المتعلقة بالمرأة، تلك الآراء التى ظلت حتى الآن متأثرة بتميز الرجال،[٤٤] وتلك نتيجة من النتائج التى توصل إليها بودى منور فى احدى أبحاثه؛ وهذه المهمة التى نقوم بها لإعادة النظر فى الآراء الدينية -كما يرى بودى- لا تستهدف تحرير المرأة المسلمة فحسب، بل تحرر الرجال أيضا من الموقف الدينى غير المنصف، الذى لا يفسح المجال لمساواة المكانة بين الرجل والمرأة فى نظر المجتمع والقانون والدين.

ومن الشخصيات التى يجدر إبرازها كذلك هو منصور فقيه (Mansour Faqih) الذى يرى -كما ذهب إليه بودى- أن الآراء الدينية تتعرض اليوم لتحديات جديدة، لأنها تشجع على الظلم على المرأة وإذلالها؛ ولكن كيف يتم معالجة هذه القضية عند فقيه؟

إنه يستهل معالجته ببيان أن القرآن كمرجع أساسى للمجتمع الاسلامى وطبقا للآية الأولى من سورة النساء، يضع الرجل والمرأة على حد سواء فى مكان واحد وبشكل عادل،[٤٥] فالاسلام يقدر مبدئيا ومعياريا للمرأة مكانتها بل يوظفها، لأنهما مخلوقان مما أسماه فقيه بالنفس الحية (من نفس واحدة) بحيث لا يتفوق أحدهما على الآخر؛ ولكن كيف يمكن تعديل هذه الآراء الدينية والتقاليد والأفكار بل العقيدة

السائدة فى المجتمع التى تنظر إلى المرأة على أنها درجة أقل من الرجل، مع هذه المحاولات التى تستهدف الاحتفاظ بها والدفاع عنها؟

إنه يتبنى فى ذلك نفس المنهج الذى سار عليه بودى من تحليل المساواة الجنسية كوسيلة لعلاج القضية؛ فهو منهج مناسب ودقيق فى نظره، لأن المسائل الناجمة عن قضية المساواة وتحرير المرأة تنشأ أصلا من البناء الاجتماعى، ولذلك فإنما يحتاج إليه كمبدإ أساسى هو العدالة، فكل ما لا يتوافق مع هذا المبدإ فلا بد من هدمه.

والذى يهم إبرازه من هذا الرجل رأيه فى ضرورة قيام حركة التحول النسائية التى تعتبر عنده عملية تستهدف إيجاد علاقة بين أفراد الانسان تكون بصفة مبدئية أفضل وأكثر ابتكارا، وتتسع لتشمل العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والايديولوجية والبيئية، بما فى ذلك العلاقة بين الرجل والمرأة، وهذا النوع الأخير مهم عنده خاصة من أجل توظيف المرأة، الهدف الذى تجاهلته العملية التجديدية التى استهدفتها سياسة الحكومة فى عهد النظام الجديد، ولهذا عرف عن منصور فقيه موقفه الناقد للعمليات التنموية التى اعتبرها قد تجاهلت النساء وطرحتهن على الجانب وليس لهن اعتبار إلا فى إطار الجهود من أجل فعالية التنمية، ومن أجل هذا حاول منصور فقيه جاهدا أن يجعل من نفسه متحدثا باسم التنمية والمساواة.

ومن ناحية أخرى يظهر أن الجهود الرامية إلى تحرير المرأة وتحقيق المساواة كما سبقت الاشارة إليه لم تلق قبولا جماهيريا لدى المجتمع الاسلامى، بما فى ذلك النساء أنفسهن؛ وهذا واضح فى مظاهر انتشار المذهب المحافظ الجديد الذى كتب له من الانتشار فى اندونيسيا

ما لا يمكن التقليل من شأنه، فالتقدم الذى شهده نشر الكتب الذى يستخدمه هذا المذهب لترويج أفكاره، وكذلك كثرة الدراسات وتوسع الأفكار التى تستهدف إعادة المرأة إلى البيت، ثم هذا التحفظ فى السماح للاختلاط بين الرجل والمرأة، ومحاولة تحديد الدور الذى يلعبه كل من الرجل والمرأة من جديد، بناء على ما اعتبروه من التعاليم الاسلامية الصحيحة، كل ذلك يمثل أدلة صادقة على وجود هذا المذهب وقوته.

ويمكن أن يكون الإطار الفكرى الوارد فى ملحق كتاب عنوانه *ملحمة كارتينى، صراع ايديولوجى* (*Tragedi Kartini, Sebuah Pertarungan Ideologi*) والذى يعالج موضوعا رئيسيا هو *إلى أين تحرير المرأة؟* (*Emansipasi Mau Kemana*)، مثالا واضحا لما قلنا، ففى مستهل هذا الكتاب الذى ألفته آسمى كريمة (Asma Karimah)[٤٦] تصرح الكاتبة أن حركة تحرير المرأة تزداد تشبها يوما بعد يوم بالاتجاه التحررى الغربى؛ ثم ان مصطلح تحرير المرأة فيما ترى الكاتبة ليس له وجود فى القاموس الاسلامى، فلا يستخدمه إلا الغربيون وإلا المتغربون.

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد الأفكار التى دعت إليها كريمة فيما يتعلق بدور الرجل والمرأة مشابهة لما قدمها أحمد حسان الذى أسلفنا القول فيه؛ وهذا واضح على سبيل المثال فيما تذهب إليه من أن لكل من الرجل والمرأة طبيعة وبالتالى دورا مختلفا، فلا يمكن لهما التبادل، وإن اية محاولة لهدم هذا النظام لتعنى هدم القيم الاسلامية والاسس الاجتماعية.

وأما فيما يتعلق بدور المرأة الرئيسى فقد كتبت كريمة تقول إن المرأة هي المهد الذى تستمر من خلاله حياة الجنس البشرى؛ فهي

تحمل وتلد وترضع وترعى وتحافظ وتربى الأولاد؛[٤٧] فإذا كان لا بد على المرأة أن تعمل خارج البيت فإنه يجب أن يتوافق ذلك العمل مع ما لها من طبيعة الحياء الانثوي، وأن تراعى فى عملها عدم الاختلاط بالرجال.

إن *ملحمة كارتينى* مجرد واحد من الكتب الكثيرة التى تنتظم تحت مظلة المذهب المحافظ الجديد؛ وهل يعتبر ذلك حركة مقاومة ضد الحركة النسائية؟ إن من الواضح وجود انزعاج لدى المدافعين عن الحركة النسائية كما كشف عنه موقف وردة حافظ مثلا من مظاهر انتشار المذهب المحافظ الجديد فى الأيام الأخيرة؛ فقد رأوا أن الأسس الفكرية التى يقوم عليها المذهب المحافظ الجديد منافية للعقل، وهي فى نفس الوقت خيبة أمل للحركة النسائية.

إن الموجات الثلاثة التى مرت عليها المناقشة كانت فى حقيقة أمرها سلسلة متصلة حلقاتها وغير منفصلة بعضها عن بعض، إذ تؤدى حلقة إلى ما بعدها؛ والخط الفكرى الرئيسى الذى يمكن الخروج من تلك الموجات الثلاثة هو أن التفكير الاسلامى عن تحرير المرأة والمساواة ينطلق دائما من فكرة أن شيئا ما خطأ ينبغى تقويمه فى واقع حياة المرأة وعلاقتها بالرجل؛ ولذلك كان تعديل المنهج الذى يتم به تحديد طبيعة المرأة شرعا وعلاقتها بالرجل هو القاسم المشترك الذى اتفق على ضرورة القيام به؛ ويبدو أن المسائل التى كانت محل النزاع تتغير وفقا للتطورات وتحديات العصر؛ وهناك أمر آخر ينبغى ملاحظته وهو أنه لا تنفرد رؤية تفسيرية واحدة بالموقف تجاه قضية تحرير المرأة والمساواة.

الهوامش

١. فرانسس س. آدينى (Frances S. Adeney)، روحية المرأة فى عصر ما بعد التحديث (Spritualitas Perempuan Pada Era Post Modern) فى : الدين وآمال الشعب (*Agama dan Aspirasi Rakyat*)، (يوغياكرتا: Dian Interfidei، ١٩٩٤) ص. ٨٢.

٢. مصدر ف. مسعودى (Masdar F. Mas'udi)، المرأة فى صفحات الكتب التراثية (Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning)، فى : المرأة المسلمة فى الدراسات النصوصية.

٣. مارتن فان بروينيسن (Martin Van Bruinessen) الكتب التراثية (*Kitab Kuning*) ، (باندونج: Mizan، ١٩٩٥) ص. ١٧٥.

٤. بودى منور رحمان (Budhy Munawar Rachman): الاسلام والحركة النسائية: من المركزية إلى المساواة، فى: الحديث حول الحركة النسائية (Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan, dalam *Membincang Feminisme*)، (سورابايا: Risalah Gusti، ١٩٩٦) ص. ١٨٥.

٥. للوقوف على مزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر على سبيل المثال مفهوم البنتانى لحقوق الزوج على زوجته، فى : محمد على حسن عمر (M. Ali Hasan Umar) ترجمة نضد عقود اللجين، (سمارانج: Toha Putra، ١٩٩٢)، ص. ٢٢-٥٧.

٦. مارتن: المرجع السابق، ص ١٧٩.

٧. براره بريد (Baroroh Baried)، الاسلام ... *Islam* ، ص ١٣٢-٣.

٨. انظر: ف.د. هولمان (F.D. Holleman)، مكانة قانون المرأة الاندونيسية وتطورها فى الهند الهولندية (*Kedudukan Hukum Wanita dan Perkembangannya di Hindia Belanda*)، (جاكرتا: Bharata ، ١٩٧١)، ص. ٣٧-٣٨.

٩. انظر على سبيل المثال : كوانى (Kowano)، تاريخ نصف قرن المرأة الاندونيسية (*Sejarah Setengah Abad Wanita Indonesia*)، (جاكرتا: Balai Pustaka، ١٩٧٨) ص. ٢؛ وانظر أيضا: آ.ك. برينغوتو (Pringgono) ، تاريخ الحركات النسائية (*Sejarah Pergerakan Wanita Indonesia*)، (جاكرتا: Dian Rakyat، ١٩٨١)، ص. ٢٧٢.

١٠. زين العابدين أحمد (Zainal Abidin Ahmad) تطوير التربية الاسلامية والدفاع عنها فى اندونيسيا (*Memperkembang dan Mempertahankan Pendidikan Islam di Indonesia*) ، (جاكرتا: Bulan Bintang، ١٩٧٨) ص. ٢٧٢.

١١. هوارد م. فيدرسفيل (Howard M. Fiederspiel) المرأة فى صفحات الكتب التراثية (Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning) فى : المرأة المسلمة فى الدراسات النصوصية والعصرية (*Wanita Islam di Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*) (جاكرتا: INIS، ١٩٩٣) ص. ١٥٥.

١٢. يبدو أن يكون رأي باهدر جوهان (Bahdar Djohan) ممثلا لإحدى الفرق العلمانية فى النظر إلى تحرير المرأة، وتنعكس احدى تلك الآراء فى خطاب له بمناسبة انعقاد المؤتمر الأول للشباب الاندونيسى عن مكانة المرأة فى المجتمع الاندونيسي، وطبقا لهذا المفكر ان معالجة قضايا المرأة فى اندونيسيا لها أهمية بنفس الأهمية لكثير من الآمال السياسية والاقتصادية، وعلى كل رجل له حس قومى أن يصوت للمسائل المطروحة الخاصة بالمرأة؛ ولمزيد من التفصيل انظر : باهدر جوهان (Bahder Johan) فى أيدى المرأة (*Di Tangan* Wanita)، (جاكرتا: Idayu Press، ١٩٧٧) ص. ٢٣.

١٣. ويتمثل ذلك فى الخلاف القائم بين أحمد حسن وبين منور خليل، وبينه وبين حسبى الصديقى؛ أنظر: هوارد فيدرسفيل: المرجع السابق، ص. ١٩٢.

١٤. منصور سوريانيجارا (Mansur Suryanegara) اكتشاف التاريخ (Menemukan Sejarah)، (باندونج: Mizan، ١٩٩٤) ص. ١٧٧-٨٣.

١٥. إن كارتينى التى كثيرا ما صورت على أنها النموذج الأصلى للمرأة المتطلعة إلى المعرفة كانت تود أن تتعلم الاسلام وفى طريقها إلى الالتزام الكامل بالشريعة الاسلامية، بيد أنها كانت تعيش فى صراع مع المحافظين الذين يحصرون أنفسهم بالمفاهيم الدينية الضيقة غير المشجعة، فقد كانت تسأل أستاذها عن معنى أية من آيات القرآن ولم تتلق جوابا بقدر ما كانت تتعرض للزجر.

١٦. يعتبر هذا المعهد مدرسة خاصة للبنات المسلمات وهي الأولى من نوعها، زارها فضيلة الشيخ عبد الرحمن تاج، رئيس جامعة الأزهر فأصبحت نموذجا لقيام الأزهر بإنشاء كليات البنات حتى يفسح الأزهر المجال للمرأة أن تتعلم.

١٧. انظر: أمين الدين رشاد (Aminuddin Rasyad)، رحمة اليونسية وزين الدين لاباي (Rahmah el-Yunusiyah dan Zainuddin Labay) (جاكرتا: Pengurus Perguruan Diniyah Putri Padang Panjang Perwakilan Jakarta، ١٩٩١)، ص. ٩٩

١٨. انظر على سبيل المثال : لجنة الكتاب للجامعة الاسلامية الحكومية شريف هداية الله (Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah)، الموسوعة الاسلامية الاندونيسية (Ensiklopdi Islam Indonesia)، (جاكرتا: Djambatan، ١٩٩٢)، ص. ٨٠٤

١٩. رحمة اليونسية (Rahmah el-Yunusiyah)، مجلة فيمينا (Femina) عدد ١٣١، ١١ ابريل ١٩٧٨، والنص فى رحمة اليونسية: المرجع السابق، ص. ٢٤٠.

٢٠. نقلا عن فيدرسفيل: المرجع السابق، ص. ١٩٠.

٢١. جوهان ميولمن (Johan Meulemen)، تحليلات حول الكتب التى تتحدث عن المرأة المسلمة باندونيسيا (Analisis Tentang Buku-Buku Tentang Wanita Islam Yang Beredar di Indonesia) فى : المرأة السلمة فى الدراسات النصية والعصرية (*Wanita Islam Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*)، (جاكرتا: INIS، ١٩٩٣) ص. ١٩٢.

٢٢. منور خليل (Moenawar Cholil)، *قيمة المرأة* (*Nilai Wanita*) الاصدار الجديد، (سولو: Ramadhani، ١٩٩٤)، ص. ١١.

٢٣. انظر: المرجع السابق، ص. ١١.

٢٤. المرجع السابق، ص. ١٣٣.

٢٥. آدينى: المرجع السابق، ص. ٨٤.

٢٦. حمكا (Hamka)، *مكانة المرأة فى الاسلام* (*Kedudukan Perempuan Dalam Islam*)، (جاكرتا: Pustaka Panjimas، ١٩٩٦)، ص. ٨.

٢٧. انظر: جوهان ميولمن ، التحليلات (*Analisis*)، ص. ١٨٠.

٢٨. المرجع السابق، ص. ٢٠٥.

٢٩. آندرى فيلارد (Andree Feillard)، ظهور الحركة النسائية الاسلامية فى أفكار النخبة فى اندونيسيا (*The Emergence of a Muslim Feminist Movement in the Intellectual Elite in Indonesia*)، ص. ١٢؛ سيتم نشره كاملا فى ستوديا اسلاميكا (هذه الدورية)؛ هناك أمر مثير فيما ذكره هذا الباحث الفرنسى أثناء تحليله للحركة النسائية الاسلامية فى اندونيسيا وهو أنها مازالت فيما أسماه حالات جنينية متناثرة يعوزها وحدة تنظيمية، وهي مازالت تبحث لها عن انموذج اندونيسي؛ ويلاحظ فيلارد أن من النماذج الاندونيسية للحركة النسائية ظهور فكرة استخدام كلمة: perempuan (النساء) بدل كلمة: wanita (المرأة) التى تحمل معنى ينبئ عن كونها موضوعا للاتصال الجنسى.

٣٠. دوام راهارجو (Dawam Raharjo)، النساء فى احاديث (الناس)dalam (Perempuan pembicaraan) فى *علوم القرآن* (*Ulumul Qur'an*) مجلد ٦، ١٩٩٤.

٣١. مروه داود ابراهيم (Marwah Daud Ibrahim)، علم الكلام وتحرير المرأة والفكر المتعالى (*Teologi, Emansipasi dan Transendensi*)، (باندونج: Mizan، ١٩٩٤) ص. ١٣٤؛ وانظر لها أيضا: المرأة الاندونيسية: لماذا لا تكون زعيمة فى المستقبل؟ (Perempuan Indonesia:

المرأة (Mely G. Tan) في : ميلي غ. تان Pemimpin Masa Depan? Mengapa Tidak?) *الاندونيسية: ولم لا تكون زعيمة المستقبل؟* (*Perempuan Indonesia Pemimpin Masa Depan ?* (، (جاكرتا: Sinar Harapan ، ١٩٩١)، ص. ١٣.

٣٢. انظر مقالتها على سبيل المثال بعنوان الحركة النسائية كفكر مضاد Feminisme Sebagai Counter-Culture، في افتتاح لمجلة علوم القرآن *Ulumul Qur'an* (العدد ٥، مجلد ٦، ١٩٩٤) ص. ٣.

٣٣. كما كشفت عن ذلك في مقالتها: التنظيمات الاسلامية، اتجاهها وتطويرها (Organisasi Islam, Arah dan Pengembangannya)، في *المرأة* (*Wanita*)، ص. ١٤١.

٣٤. الحركة النسائية: الأطروحة الجديدة للفكر الاسلامي (Feminisme: Agenda Baru Pemikiran Islam)، في : علوم القرآن (العدد ٣، مجلد ٦، ١٩٩٥)، ص. ١٠٩.

٣٥. يبدو أنها بناء على هذا الاتجاه يقال إنها أكثر الناس انزعاجا بظهور التيار المحافظ الجديد باندونيسيا في هذه الأيام.

٣٦. الحوار (*Wawancara*) ، ص. ١١٣.

٣٧. المرجع السابق: ص. ١١١.

٣٨. انظر على سبيل المثال مقالتها بعنوان : نهضة النساء من خلال الحركة النسائية (*Kebangkitan Perempuan melalui feminisme*) ، (Kompas ، ٦ يونيو ١٩٩٦)، ص. ٤-٥.

٣٩. راتنا ميجاوانجي (Ratna Megawangi)، تطور الحركة النسائية، اليوم والغد وعلاقته بالتفكير الاسلامي (Perkembangan Feminisme Masa Kini dan Mendatang Serta Kaitannya Dengan Pemikiran Keislaman)، في: احاديث في الحركة النسائية، قضية المساواة من المنظور الاسلامي (*Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam*) ، (سورابايا: Risalah Gusti، ١٩٩٦) ص. ٢١٧.

٤٠. راتنا ميجاوانجي: المرجع السابق، ص. ٢٢١.

٤١. راتنا ميجاوانجي في تمهيدها للاصدار الاندونيسي لكتاب ساشيكو موراتا (Sachiko Murata) بعنوان تاوية الاسلامية *The Tao of Islam*، (باندونج: Mizan، ١٩٩٦) ص. ١٠.

٤٢. بودي منور رحمنا (Budhy Munawar Rahman): الاسلام والحركة النسائية، من المركزية إلى المساواة (Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan) في : أحاديث في الحركة النسائية، مرجع سابق، ص. ١٩٧-٨ ، وانظر مقالة له بعنوان إعادة بناء فقه المرأة (Rekonstruksi Fiqh Perempuan) في : *إعادة بناء فقه المرأة* (*Rekonstruksi Fiqh Perempuan*)، (يوغياكرتا: Ababil، ١٩٩٠) ص. ٣٠.

٤٣. بودى منور رحمان، المرجع السابق، ص. ٣٠-١.

٤٤. بودى منور رحمان، فى : أحاديث الحركة النسائية، مرجع سابق، ص. ٢٠٥.

٤٥. منصور فقيه (Mansour Faqih)، مكانة المرأة فى الاسلام: نظرة تحليلية من حيث الذكورة والأنوثة (Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender)، فى : أحاديث الحركة النسائية، مرجع سابق، ص. ٥٠.

٤٦. آسمى كريمة (Asma Karimah)، *ملحمة كارتينى، صراع ايديولوجى (Tragedi Kartini, Sebuah Pertarungan Ideologi)*، (جاكرتا: Hanifah، ١٩٩٤) ص. ٥.

٤٧. آسمى كريمة، المرجع السابق، ص. ٤.

إيمزى نيترى طالبة فى الدراسات العليا الجامعة الاسلامية الحكومية إمام بونجول (Imam Bonjol) بادانج، سومطره الغربية.