

5

سلسلة استراتيجيات معرفية

نحن ومساءلة المرأة

الجزء الثاني



نحن ومسألة المرأة. الجزء الثاني / تأليف مجموعة من المؤلفين ؛ اعداد وتحرير السيد محسن الموسوي، علي محمد بور ابراهيم ؛ ترجمة مجموعة من المترجمين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1441 هـ. = 2020.
2 مجلد ؛ 24 سم.- (سلسلة استراتيجيات معرفية ؛ 5)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625904
1. المرأة في الإسلام. 2. الإسلام وحقوق المرأة. أ. الموسوي، محسن، معد. ب. إبراهيم، علي محمد بور، معد. ج. العنوان.

LCC : BP173.4 .N34 2020

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرست الكتاب

7.....مقدّمة المركز

- النسويّة الإسلاميّة

8.....أحمد عبد الحليم عطية

- الإسلام في مواجهة النسويّة

28.....محمد لغنهاوزن

- نظريّة المعرفة النسويّة نحو رؤية أكثر عمقاً لحلّ مشكلات المرأة

55.....ليزا سعيد أبوزيد

- إيديولوجيا الجندر غموض في المفهوم وسوء في التوظيف

83.....إعداد فريق «حركة المظاهرة لأجل الجميع» - فرنسا

- النموذج الإسلاميّ لتحليل مسائل المرأة والأسرة

105.....حسين سوزنجي

- الخطاب القرآنيّ للرجل فيما يخصّ حقوق المرأة

144.....سوسن الشريف

- مرجعيّة المرأة المسلمة بين الجواز وعدمه

177.....نادين يحفوفي

فهرست الكتاب

- شبّهات وردود حول قضايا المرأة المسلمة

204 عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

- صورة المرأة المسلمة في مرآة الاستشراق

221 محمود كيشانه

- مسار انهيار الأسرة في الغرب

244 محمد سميعي

- دراسة ونقد كتاب دوائر الخوف

321 لنصر حامد أبو زيد- مرتضى رستگار

- نقد الخطاب الغربيّ تجاه المرأة من منظور النهضويّين العرب

352 غيضان السيد علي

- الإنتلجنسيا الغربية والمرأة، قراءة في مشروع: إمام عبد الفتاح إمام

378 بن دوه شريف الدين

- عبد الوهاب المسيري ونقد الخطاب الغربيّ تجاه المرأة

396 عماد الدين عشاوي



هذا الكتاب المجلد الثاني من مجموعة «نحن ومسألة المرأة» الذي يُعدُّ محاولة للوصول إلى رسم منظومة معرفية إسلامية في ما يرتبط بمسألة المرأة، بحيث تكون منسجمة مع الواقع ومتطلّبات العصر، ومن خلال هذه المنظومة يتمُّ تحديد وظائف وواجبات كلِّ من المرأة والرجل مع قطع النظر عمَّا يمليه علينا الغرب ودوائر حقوق الإنسان المنبعثة من ثقافة أُخرى.

وقد اشترك في إعداده مجموعة باحثين؛ وذلك في إطار السعي لتبيين دور المرأة في الإسلام وما لها وما عليها، والإجابة على ما طرحته الحركات النسوية من شبهات، وهو بحاجة إلى المزيد من الاهتمام، بل تأسيس مركز تخصصي بهذا الخصوص.

ونحن إذ نُقدِّم هذا الجهد المعرفي إلى القراء الكرام، نشكر جميع العاملين على إنجازه، ونخصُّ بالذكر سماحة السيّد الدكتور محسن الموسوي، والأستاذ علي محمد بور إبراهيم، حيث قاما بإعداد هذا الكتاب وتحريره، كما نشكر كلَّ من ساهم في المتابعة والترجمة والتصحيح والإخراج.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الأمين وآله الميامين.

المولد الرضوي

(11 / ذو القعدة / 1440هـ)

السيّد هاشم الميلاني

النسوية الإسلامية

قراءة في النقد ونقد النقد

أحمد عبد الحليم عطية^[1]

مقدمة

في هذا البحث يستقرئ الباحث المصري البروفسور أحمد عبد الحليم عطية القضية الجندرية في تداعياتها على المجتمعات العربية والإسلامية. وبعد أن يعرض إلى شواهد مما تناوله مفكّرون وعلماء اجتماع عرب من معالجات نقدية في هذا المضمار، يمضي إلى تفكيك عدد من وجهات النظر المشار إليها، لينظر إليها بعين النقد.

ما هو حال النسوية الإسلامية وهي تتواجه ثقافياً وحضارياً مع الجندرية الغربية ونظرياتها والآثار السلبية التي ترتبت على هذه المواجهة؟

الحديث عن النسوية الإسلامية ينقلنا إلى مجالٍ جديدٍ، يؤكّد رواده على أنّه يجمع بين مطالب الحركة النسوية كما تحدّدت في الغرب وكما ظهرت في الثقافة والفكر العربيين من جهةٍ وبين الدراسات الدينية سواءً المسيحية أو الإسلامية من جهةٍ ثانيةٍ. وفي هذا السياق، وهو حديث يتابع تطور الحركة النسوية في الغرب ويسعى في الوقت نفسه إلى دعم وجوده

[1] باحثٌ ومفكّر وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

في إطار الإسلامية والمصادر الأساسية للتشريع في الدين الإسلامي، حيث يلتقي مع تصورات ومفاهيم التوجهات النسوية الغربية، وينشغل بقضايا المرأة المسلمة التي تعيش في الغرب ومشكلاتها. ويشارك في هذه الاتجاهات نسوياتٌ مسلماتٌ غيرُ عربياتٍ يسعين لتمييز أنفسهن عن النسوية الغربية ويدركن الاختلافات بينهن وبين غيرهن. لقد وُجد شكلاً من النقد: نقدٌ وجهته النسويات المسلمات لأنفسهن، ونقدٌ تقدمه الناشطات المسلمات من غير النسويات للنسوية الإسلامية. ومهمة هذا البحث بيان بدايات النسوية الإسلامية، وتوجهاتها وأهم أعلامها والأفكار التأسيسية لها والانتقادات التي تقدمها والتي تُقدّم لها.

ولاً: النسوية الإسلامية الراضة والمرفوضة

من الكتب الفلسفية القليلة التي تناولت النسوية الإسلامية، كتاب فهمي جدعان «خارج السرب: بحثٌ في النسوية الإسلامية المبكرة والراضة»^[1]. يميز جدعان في هذا العمل بين «الإصلاحية الإسلامية» وروادها في الفكر العربي الحديث، التي ازدهرت في القرن الماضي وتسعى لإيجاد فهمٍ عصريٍّ للنصوص الإسلامية وبين «النسوية» التي تحاول تجاوز النصوص أو تعديل الفهم التقليدي لها. وعلى أساس هذا التمييز يخلص إلى تمييزٍ آخر مهم بين «النسوية التأويلية»، و«النسوية الراضة»، حيث ترفض الثانية الدين بشكلٍ عامٍّ، في حين تدعو الأولى (النسوية الإسلامية) إلى الرجوع إلى القرآن وإعادة قراءته قراءةً غيرَ حرفيةٍ، ليتبين خطأ القراءة «الذكورية» التقليدية للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامّة. وقد عززت النسوية التأويلية مناهجها في الاجتهاد باستخدام الآليات اللسانية، والتاريخ، والتحليل الأدبي، وعلم الاجتماع. فالنسوية الإسلامية التأويلية هي منهجٌ في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها وتأسيس حقوق النساء بطريقة لا تخرج أصحابها من حدود الدين^[2].

وعلى الرغم من أن ما يطلق عليها جدعان النسوية الراضة، جعلها خارج السرب، فإنَّ

[1] فهمي جدعان: خارج السرب: بحثٌ في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية.

[2] جوخة بنت محمد الحارثي: قراءة في كتاب «خارج السرب: بحثٌ في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية»، تأليف فهمي جدعان، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان، عدد 6، 2014، ص 136.

هذه التسمية مزدوجة الدلالة، فالقول بأنها رافضة يعني أنها رافضة للتفسيرات التقليدية، وهذا التفسير لا يجعلها تختلف عن قراءة النسويات الإسلاميات، وهناك رافضة بمعنى كونها خارج النصوص الدينية، ومع هذا فمن المهم الإشارة إليها بإيجازٍ على النحو التالي:

يذكر جدعان ضمن ما أطلق عليه «النسوية الإسلامية الرافضة»، «تسليمة نسرين»، البنغالية الأصل، وأعمالها (يوميات مختارة 1991)، «النساء المرهقات، المضطهدات، المسحوقات، المسلمات من قبل المجتمع». تُحمل تسليمة نسرين الدين ذاته مسؤولية العناء الذي تزرخ فيه النساء خارج الفضاء الأوروبي، وتراه مضاداً للمساواة، والمجتمع والدولة متواطئان معه في ذلك. وقد نسبت في كتابها الثاني «نثر قذر لفتاة قذرة 1993» إلى الدين والمجتمع والدولة، هذا «الثالوث غير المقدس»، كل أسباب الشقاء، الذي تعيشه المرأة المسلمة في بنغلاديش.^[1]

والثانية «أيان حرسى علي»، الصومالية الأصل، والتي ترى أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء، وقد استندت في ذلك الرفض إلى حياتها المليئة بالألام وتسلط الأب وهجر الأم لتتجه إلى العنف اللغوي في الهجوم على الإسلام. ويوضح جدعان أن النسوية التي تتعلق بها «أيان حرسى» لا تعني إعادة قراءة الإسلام والاجتهاد في نصوصه، بل هي نسوية انقلابية رافضة، تنطلق من مفهوم مطلق للحرية الفردية، والإلحاد.

والثالثة هي «إرشاد منجي»، الأوغندية الأصل، صاحبة كتاب «المشكل مع الإسلام اليوم»، 2003 الذي أثار جدلاً واسعاً، وهي ناشطة راديكالية نسوية وناقدة لما يسمى الإسلام الأصولي، وإن كانت تضع نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي، فإنها تنهض للنظر في قضايا كثيرة على رأسها «نقد النص القرآني». وهي تبين 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 أحراراً في التعامل مع مشيئة الله.

وتنطوي أبحاث «نجلاء كيليك»، التركية الأصل، الألمانية الهوية وخاصة في كتابها «العروس

[1] فهمي جدعان، مصدر سابق.

الغريبة»، و«الأبناء الضالون- على دفاع من أجل تحرير الرجل المسلم» على أطروحة مركزية تحكم العملين.

يناقش جدعان في الفصل الأخير من كتابه «معركة التنوير» ويحاجج منطلقات ونتائج النسويات الرافضات. ويرتكز نقده لهذه الأطروحات على ثلاثة محاور من المهم التأكيد عليها: المكان الذي انطلقت منه، وغياب البعد التأويلي لقراءة النص، والجذور النفسية الشخصية. فالمكان هو فضاءات الغرب «الحرّة» التي أتاحت للنسويات الرافضات مساءلة المقدس والدخول في سجال معه^[1]. ما يجعلنا نتساءل عن مدى إسلامية أو دينية هؤلاء النسويات، وبتفق مع جدعان في نقده لكتابتهن الرافضة تماماً للإسلام بحيث لا تكفي عبارة خارج السرب، لاختلافهن عن توجهات نسوية أخرى اختلافاً جذرياً هي ما يطلق عليها نسوية تأويلية.

يختلف عمل جدعان عن كثيرٍ من الكتابات التي تتناول النسوية الإسلامية، فهو ليس عملاً تاريخياً يتناول النشأة والبدایات والتكوين ولا عملاً يعرض لتطور المؤلفات التي قدمتها النسويات، بل هو تحليلٌ فلسفيٌ لجهود النسويات الإسلاميات وتعريفٌ بها وبأهدافها، بينما تختص الكتابات المختلفة للنسويات بترجمة ونشر البحوث المختلفة لهن وترجمة الأعمال التي تدور حول النسوية والدراسات الدينية إلى العربية للتعريف وبيان الأهداف والغايات التي تسعى لتأكيدھا النسوية الإسلامية.

تحدّد أميمة أبو بكر أهداف النسوية الإسلامية في دراستها «المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش»، إذ نشرت في مجلة الديمقراطية موضحةً أنّ المشروع النسوي الإسلامي في عمومہ يهدف إلى: (أ) تطوير وتأسيس رؤية إسلامية تتسم بالعدل والمساواة بين الجنسين. (ب) تبني منهجية نقدية في تنفيذ وتمحيص الموروث الذكوري السلطوي للمعارف الدينية. (ج) إعادة بناء وإنتاج معرفة «مساواتية» في مجال علاقات النوع تطبق مبادئ العدل والقسط القرآنية والهدي النبوي، أي إنّه مشروعٌ معرفيٌ إصلاحيٌ «بنائيٌ». إنها نسويّةٌ تنبع من المثل الإسلامية العليا، وتصب في مصلحة الدين الإسلامي، واجتهاد نسوي في نطاق الدين الإسلامي وبه^[2].

[1] فهمي جدعان: خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

[2] أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص152.

ثانياً: توجهات وتعريفات

ظهر مصطلح النسوية لأول مرة في فرنسا أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر على يد أوبرتين أوكليير^[1] في كتابها المواطنة،^[2] الذي ندت فيه بالسلطة الذكورية، وطالبت أوكليير بتمكين المرأة كجزء من وعود الثورة الفرنسية. وأيضاً المؤرخة النسوية كارين أوفين^[3]. وبدأ المفهوم في الارتحال إلى إنجلترا مع العقد الأول من القرن العشرين ثم إلى الولايات المتحدة. ولم يمرَّ عقدٌ إلا وكان المفهوم قد شقَّ طريقه إلى دول العالم الإسلامي، بادئاً بمصر من خلال ظهور مصطلح «النسائية»^[4].

والنسوية الإسلامية تيارٌ يُحدّد توجهاته وغاياته بشكلٍ واضحٍ ومتميِّزٍ ومختلفٍ عن التيارات النسوية الأخرى على النحو التالي: نشطت في السياق العولمي حركة «مساواة» العالمية التي انبثقت عن المنظمة النسائية الماليزية «أخوات في الإسلام» منذ عام 2008. في مصر والعالم العربي ظهر هذا الاتجاه منذ التسعينيات في دراساتٍ بالعربية، تُظهر اختلاف التوجه عن مشروع الإسلام السياسي، وفكره المحافظ النمطي بشأن علاقات النوع، وعن سطحية وانغلاق الفكر السلفي، وعن الفكر الأبوي التقليدي للمؤسسة الدينية الرسمية، والأجندة الليبرالية الغربية في توظيف واستخدام حركات النقد الذاتي لصالح إيديولوجيا «استشراقية» كولونيالية وعنصرية. وعن الفكرة العلمانية المتطرفة حول إقصاء المرجعية الدينية تماماً في أمور قضايا المرأة وغيرها^[5].

وتقدّم لنا أميمة أبو بكر تحديداً للمشروع النسوي في الإسلام: مثال على القراءة الأفقية للتيار النسوي الإسلامي وتذكر أن: وثق المؤرخ والمحدّث شمس الدين بن محمد السخاوي لعشراتٍ من عاملات الحديث، اللاتي درّسن الحديث في القاهرة، ودمشق، وبغداد، وفي رحاب الحرمين الشريفين، وأن كثيراً منهن كُنَّ: «ذات فهمٍ وعقلٍ - كانت عاقلةً - مستوية العقل

[1] Hubertine Auclert

[2] la Citoyenne

[3] Karen Offen

[4] المصدر نفسه.

[5] أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص 155.

- توصف بعقلٍ ورياسة - كانت من سَرَوَات نساء زمانها عقلاً وديناً». وهناك أيضاً نص من نصوص ابن عربي يتعامل فيه مع مفهوم «وللرجال عليهن درجة»، في كتابه «القطب والنقباء عقلة المستوفز» لا كمفهومٍ سلطويٍّ أو تراتبيٍّ، ولكنه فقط إشارة إلى عامل الزمن والأسبقية في الخلق بدون دلالات أو تأويلات تكرس لسلطةٍ أو نقصانٍ ما: آدم له عليها - حواء - «درجة» في الإيجاد» فقط، و«الأبدال» ممكن أن يكونوا من النساء، بل إن مفهوم «الإنسان الكامل» خليفة الله تعالى في العالم «ليس مخصوصاً بالذكورية فقط فكلما في صورة الكامل من الرجال والنساء».

وتقدم أميمة أيضاً مثلاً على القراءة الرأسية: عودةً لمصطلح «الرياسة» المستخدم بكثرة عند السخاوي (وقبله العسقلاني في الدرر الكامنة) «كانت رئيسة...»، «ذات رياسة». يبين جورج المقدسي أن مفهوم الرياسة في هذا السياق يشير إلى تحقيق الامتياز والتفرد في مجال التخصص والوصول إلى منزلة الرياسة العلمية، أو خلو الساحة من أي منافسٍ آخر.. إلخ. ثم نجد ابن رشد لا يمتنع أن يكون بين النساء «حكيماًت أو صاحبات رياسة»^[1].

وتضيف أميمة أبو بكر ظواهرَ وخطاباتٍ أخرى مختلفةً عن المنظور الفقهي التأويلي المحدد، نجد تأريخاً لتحرك الصوفيات في الدوائر الصوفية - خارج المجال الرسمي أو السياسي المؤسسي - في فضاءٍ أو مساحةٍ لإثبات الوجود والتمكين وممارسة سلطة الصوت المعارض للمجادل المقاوم للإقصاء من المجال «الاتجاه السائد» التقليدي. وتؤكد على إسلامية توجهها وما تهف إليه وهو أن نصوص هذه النظرية الإسلامية الأكثر اتساقاً مع الرؤية القرآنية الشاملة، والهدي النبوي الشريف، والمسار الإلهي الذي بدأ مع الوحي ولا يزال.

يعرّف بعضهم النسوية بأنها «منظومةٌ فكريةٌ أو مسلكيةٌ مدافعةٌ عن مصالح النساء، وداعيةٌ إلى توسيع حقوقهن»، ويعرفها معجم ويبستر على أنها «النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهي تسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة، وتعرّف الكندية «لويز تزناب»

[1] أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 141.

النسوية بأنها «انتزاعٌ وعيٍ فرديٍّ في البداية، ومن ثمَّ وعيٍ جمعيٍّ تتبعه ثورةٌ ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة». وقد انشغلت الموجة النسوية الأولى والتي هدفت إلى معالجة عدم المساواة الاجتماعية والقانونية التي كانت تعاني منها المرأة في القرن 19 في أوروبا، بقضايا التعليم والتوظيف وقوانين الزواج^[1].

وارتبط ظهور الموجة الثانية من النسوية بصدور كتاب **كيت ميليت**^[2] عن السياسات الجنسية^[3]، إلا أن العديد من الأفكار التي أثرت على الموجة الثانية من الحركة النسوية، والأفكار التي سعت بعض النسويات لمواجهتها وتحديها، يمكن تتبع أصولها إلى: كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» ل**فردريك انغلز**، ودراساته هو و**ماركس** في هذا الإطار، التي تبرز بشكلٍ واضحٍ أن النظام الأبوي البطريركي الذي قام على سيطرة وتفوق واضطهاد الرجل للمرأة ليس من الصفات المميزة للطبيعة البشرية.

من الموضوعات التي كثيراً ما يهتم بها هذا الفرع من النسوية: تأثير النظام الأبوي على القمع الذي تتعرض له المرأة، فعلى العكس من حركة تحرير المرأة، تؤمن النسوية الراديكالية بأن السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (رجلاً أو امرأة)، وترى أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه، ولذلك يجب القضاء عليه لا على المستوى السياسي والقانوني فحسب بل على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضاً^[4].

وقد ركزت الموجة النسوية الثانية على الأطر الفلسفية، وقد لاقت انتشاراً داخل المجتمعات الغربية، إلا أنها لم تحظ بالقدر نفسه من القبول داخل المجتمعات الإسلامية إلا من بعض المظاهر السلوكية، وهو الأمر الذي دفع بتلك الحركات النسوية للاندماج مع بعض التيارات الفكرية الأقوى من أجل إيجاد أرضية جديدة تستطيع من خلالها التغلغل داخل المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا تعد النسوية الإسلامية أحد تجليات الموجة النسوية الثالثة.

[1] أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 142.

[2] Kate Millett

[3] Sexual Politics, 1970

[4] أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 145.

والموجة النسوية الثالثة: مصطلحٌ يصف تجدد الاهتمام بالدعوة النسوية من جانب النساء اللاتي لا يردن أن يوصفن بتسمية ما بعد النسوية، وتتميز هذه الموجة بالرغبة في معالجة صور الخلل الاقتصادي والعنصري إلى جانب «قضايا المرأة». لم تحقق الموجة النسوية الثالثة، ولم تنجح حتى الآن في كسب التأييد الحماسي الذي تحقق للموجة النسوية الثانية في أوجها^[1].

ثالثاً: توضيحات وانتقادات

يُعدّ مفهوم النسوية الإسلامية مفهوماً حديثاً إذا ما قورن بالنسوية بشكل عام. وترجع بدايات ظهوره إلى تسعينيات القرن العشرين لدى عدد من الباحثات المسلمات من أمثال: أفصانه نجم أبادي، ونيرة توحيدي، وزيبا مير حسيني، وعلى يد العديد من النساء والرجال في صحيفة زنان، صحيفة طهران النسائية، التي أسستها (شهلا شركت) في 1992، التي ترى أنّ حل مشكلة المرأة يكمن في تطوير أربعة مجالاتٍ هي: الدين، والثقافة، والقانون، والتعليم. كما استخدمت مي يماني، الباحثة السعودية، المصطلح في كتابها «الإسلام والنسوية» عام 1996. واستخدمه كلٌّ من يشيم أرات^[2] وفريد أكار^[3] في مقالاتهما، فضلاً عن نيلويفر غويله^[4] في كتابها «الحدائث الممنوعة»، الذي نشر بالتركية 1991 وبالإنجليزية في 1996، للإشارة إلى نموذجٍ معرفيٍّ نسويٍّ جديدٍ آخذٍ في الظهور في تركيا. واستخدمت الناشطة النسوية شميمة شيخ في جنوب أفريقيا المصطلح ذاته في تسعينيات القرن المنصرم.^[5] إذًا، كانت التسعينيات عقد النسوية الإسلامية في العديد من البلدان الإسلامية.

إنّ أول ما انعكس عليه هذا المفهوم الجديد كما ترى نورهان عبد الوهاب، هو محاولة

[1] Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, (Oxford: one world, n.d), p. 242.

[2] Yechim Arat

[3] Feride Acar

[4] Nilüfer Göle

[5] تستعرض نورهان عبد الوهاب في دراستها «النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع»، بداية صك هذا المفهوم في السياق الغربي، ثم انعكاسه عند إسلامي ومسلمي دول الجنوب تنظيراً وتفعيلاً. ثم بحث معضلات النسوية الغربية في التعامل مع المرأة المسلمة في الغرب، ومثيلاتها التي تواجهها المرأة المسلمة في واقعها المسلم في دول الجنوب. وتفتح أفق جديد للقضايا المأزومة كقضية المرأة وعلاقتها بالرجل ودورها في المجالات المختلفة. نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية، إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، (ص21، 22).

تقديم قراءةٍ جديدةٍ للقرآن، كمحاولةٍ لتبيئته داخل السياق الإسلامي. في هذا الإطار، قامت العديد من الباحثات المسلمات بوصف ما وجدنه من مساواةٍ جندريةٍ في القرآن والعدالة الاجتماعية المرتبطة بها على أنها نسويةٌ إسلاميةٌ، كما حاولت أخريات الابتعاد عن هذا المصطلح بتقديم قراءةٍ أنثويةٍ للقرآن وغيره من النصوص المقدسة. مع ملاحظة أن الأساس النسوي له الأولوية عند هؤلاء لا الإسلام، ومن هنا فإنهن لا يفضلن تسمية النسوية الإسلامية بل يرفضنها ومع هذا فحين تتماس قضاياهن مع الإسلام يؤكدن على إسلامية توجههن إلى الإسلام^[1].

تؤكد عبد الوهاب أن دعاة النسوية دائماً ما احتفظوا بمساحةٍ للدين داخل تنظيراتهم، وأن الخطاب النسوي المؤسس في مصر استطاع أن يركز على الخطاب الإصلاحية الإسلامي والخطاب العلماني القومي. وتشير إلى أن كثيراً ما يعرض النسويون العلمانيون (أو نسويون بدون إضافات) أطروحاتٍ إسلاميةٍ في مطالبتهم بحقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية بالتوازي مع الخطاب القومي. فعندما يلتمسن أيّ تغييراتٍ في ما هو سائدٌ بشأن الشخصية الإسلامية عادة ما يقدمن أطروحاتٍ إسلاميةً تعزز مطالبهن.

فهناك من بين المدافعات عن النسوية الإسلامية من ترى نفسها بالضرورة إسلامية. ذلك أن العديد ممن انخرطن في مفصلة خطاب النسوية الإسلامية ومارسناه قد أكدن هويتهم الإسلامية. بينما أحجم العديد من منتجي خطاب النسوية الإسلامية أو التفسير القرآني الجندري الجديد عن تعريف أنفسهم بنسويين/نسويات إسلاميين/إسلاميات: مثل فاطمة مرنيسي، صاحبة كتاب «المرأة والإسلام: تحقيقٌ تاريخيٌ وعقدي» (نشر أولاً بعنوان الحريم السياسي في 1978، وبالإنجليزية عام 1991)، منتجة النص المؤسس للنسوية الإسلامية التي لا ترى أنها نسويةٌ إسلاميةٌ، فهي نسويةٌ علمانية^[2].

يستخدم النسويون الإسلاميون الخطاب الإسلامي باعتباره خطاباً أساسياً، وإن لم يكن الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. فثمة ركائز «إسلامية» لهذا الخطاب مشتقة من القرآن والسنة النبوية. ويرى أصحاب هذا الاتجاه

[1] نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، ص22.

[2] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص23.

أنَّ القرآن أكد المساواة بين سائر بني البشر، وإن كان الفقه الذكوري قد انتهك المساواة بين الرجل والمرأة والتي بلغت أوجها في القرن التاسع وتشبعت بالأفكار الأبوية التي سادت تلك الفترة. فهذا الفقه الأبوي، الذي استطاع ليّ عنق الرسالة، هو إذاً السبب في الوضع الذكوري للشريعة الآن. ولم تسلم الأحاديث النبوية هي الأخرى من هذه المشكلة^[1].

تكمن أولويات النسوية الإسلامية كما تبين نورهان عبد الوهاب، في التعامل المباشر مع النص المؤسس للإسلام، وهو القرآن الكريم. كما عند (أمينة ودود، رفت حسن، وفاطمة ناصيف)، على الرغم من ذهاب أخرياتٍ إلى البحث في القوانين الداعمة للشريعة (مثل عزيزة الحبري اللبنانية، وشاهين ساردار علي الباكستانية)، في حين طرقت نسوياتٌ أخرياتٌ باب الحديث الشريف (كالمغربية فاطمة المرنيسي، والتركية هدايت توكسال). وتُظهر عدة مناهجٍ نذكر منها على النحو التالي:

أولاً: استدعاء بعض آيات القرآن التي ارتبطت بتفسيراتٍ مغلوطةٍ، كتلك المتعلقة بالخلق أو أحداث الجنة وما فيها من سيادة النظرة الذكورية وعلوها على وضع المرأة ومكانتها.

ثانياً: الاستشهاد بالآيات التي توضح بشكلٍ لا لبس فيه المساواة بين الجنسين.

ثالثاً: تفكيك الآيات التي تهتم بإبراز الاختلاف بين الرجل والمرأة على نحوٍ يُبرر هيمنة الرجل وسيطرته.

توضح نورهان عبد الوهاب أن التفسير النسوي يُلقي بظلاله على العديد من الآيات ليبرهن أن الأصل في الأمور هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة. إذ تقول الآية:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^[2]

أي إنها اعترفت بالولاية والمسؤولية لكلا الجنسين؛ الرجل والمرأة^[3].

[1] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 25.

[2] سورة التوبة، الآية 71.

المتعمّن في متن المقالات التي قدمتها النسوية زهية جوירו «القصاص في النصوص المقدسة- قراءة تاريخية»، و«الإسلام الشعبي»، و«مؤسسة الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ»؛ يلاحظ أنّ الكاتبة اتخذت لنفسها منهجاً تاريخياً نقدياً خاصاً، فقارعت حجج الفقهاء بحجج تاريخية- سوسولوجية، واعتمدت على التأويل لتجتهد هي بدورها في تفسير مقاصد بعض الأحكام التي تحدّثت عنها في الكتاب.

فهي إذًا تفكّك البنى الذكورية ضمن المنظور الإصلاحى الاجتهادى المقاصدى واعتماداً على مقدّمات هذا الفكر التأويلي الذي قدّمت له الكاتبة أهم أسسه ولخصت أهم نماذجه ممثلاً خاصة في ما قدّمته أمينة ودود^[1].

وتلخّص زينب التوجاني الأسس التي تبني عليها زاهية جوירו عملها في نقطتين أساسيتين:

أولاً: التمييز بين الظاهرة القرآنية والفقّه والقراءة التقليدية المعهودة.

ثانياً: دحض فكرة أنّ القرآن يقيم تمييزاً أنطولوجياً بين الرّجل والمرأة.

وتظهر فكرة استخدام المنظور النسوي في التأويل لاستقراء العدل والمساواة من النصوص. في مقالة «الهرمينوطيقا غير الأبوية للقرآن». تتناول هند مصطفى المدارس والتيارات النسوية المختلفة في الغرب مع تقييم وتحليل إيجابيات وإنجازات الفكر النسوي الغربي وبعض الإشكالات التي ينطوي عليها وبناءً على التفاعل والاستفادة من تجارب تلك المدارس في النشأة والتطور تطرح صياغة لخطاب نسوي بديل يستلهم مفاهيم قرآنية مساواتية حول الإنسان والنوع، مشيرة إلى بعض جوانب القصور في التنظير النسوي الإسلامي لافتقاده صفة الفعالية على الأرض.^[2]

[1] وانطلاقاً من هذه الأسس قدّمت زهية جوירו مقالاتها في الفتوى وفقه النساء، مثل: زهية جوירו، الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء، دار مسكلياني للنشر، ط 1، 2014. زهية جوירו، القصاص في النصوص المقدسة، قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، 2007. زهية جوירו، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، 2007. زهية جوירו، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، دراسة في فتاوى ابن رشد الجدي، بيروت، دار الطليعة، 2014. زينب التوجاني: ميلاد جديد، قراءة في كتاب «الوَأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء» لزهية جوירו، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، ص 92.

[2] أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الديمقراطي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الديمقراطي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفو Kvinfo، ص 8.

قدّمت آمنة ودود قراءةً تفسيريةً للآيات المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النصّ القرآني، سعيًا منها للتصدّي لما أطلقت عليه القراءة الذكورية التي طغت كما ترى على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصورٍ، وكانت هذه القراءة -في نظرها- السبب في تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين. كما انشغلت بمسائل التّأويل وآياته، على أساس أنها المدخل المناسب لفهم نسويٍّ للخطاب الإلهي. (ص 4) انطلاقًا من القول بضرورة قراءة النصّ الدينيّ، في ظلّ شرط توافر البنية المسبقة للفهم، الذي يقف على طرف نقيض مع الفكر الدّاعي إلى التحرّر من الحكم المسبق.

ترفض آمنة ودود كلّ قراءةٍ تدّعي الموضوعيّة، والكمال، وحيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى، وسندها التّأويلي، في ذلك، تجاوز الادّعاء الزائف بالموضوعيّة والحياد^[1].

رابعاً: توجهات وإشكاليات

يمكننا التعرّف على القضايا التي تتناول النسوية الإسلامية إذا ما تصفحنا أجزاء العمل الجماعي الذي قامت بتحريره أميمة أبو بكر والذي يقع في أربعة أجزاء، تعرض للموضوعات التالية:

الجزء الأول: النسوية والنشاط النسائي في العالم العربي، ويشمل دراساتٍ من قبيل: هل من ربيعٍ سعوديٍّ على هامش الربيع العربي؟ وما هو موقع السؤال النسوي في هذا السؤال؟ ومثّل: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية: منظمات النساء غير الحكومية في مصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان.

الجزء الثاني: الوعي النسوي والحوار في السياق الأوروبي، وتعرض فيه بشكلٍ أساس إلى مسألة تمكين النساء المسلمات في ألمانيا لـ كاترين كلاوزين، و«بين المسيحية والقرآن» التعاون بين النساء الكاثوليكيات والنسويات الإسلاميات في إيطاليا لـ آنا فانتسان، و«النسوية الإسلامية في الخطاب الفرنسي السياق الأوروبي ما بعد الكولونيالي لـ مليكة حميدى.

[1] إيمان المخينيني: نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017، ص 6.

الجزء الثالث: ويتناول الفكر الإسلامي القانوني: نظريته وممارسته. ومن ضمن موضوعاته: من أين نأخذ شرع الله؟ قضية قيادة المرأة السياسية: رؤية جديدة لحوارٍ قديمٍ. وتأملاً في بعض القراءات النقدية للفقه الإسلامي في أدبيات النسوية الإسلامية ودلالاتها في السياق المصري.

الجزء الرابع: ويتوقف عند خطاباتٍ وتفسيراتٍ جديدة. مثل: نحو صياغة خطابٍ نسويٍّ جديد: قراءة نقدية. ومبادئ المساواة في الطلاق من المنظور القرآني، والتفسير المعاصر للقوامة، وبيبلوغرافيا اتجاهاتٍ عامةٍ وأساسيةٍ «لنسويةٍ إسلاميةٍ» عربية المنشأ، ولم نحتاج إلى نسويةٍ من منظورٍ إسلاميٍّ، وأيضاً الأبعاد المعرفية لنسويةٍ إسلاميةٍ، وأن تكوني نسويةً أوروبيةً مسلمةً: تصالح الهويات. ونتوقف في الفقرة التالية عند مقدمة هذا العمل.

للإجابة عن السؤال التالي: لِمَ نحتاج إلى نسويةٍ من منظورٍ إسلاميٍّ؟ توضح لنا أميمة أبو بكر في مقدمة الكتاب الذي أشرفت على تحريره «النسوية الإسلامية: آفاقٌ جديدةٌ للمعرفة والإصلاح»، أن فكرة المطالبة بحقوق النساء من خلال الإحالة إلى القيم والمبادئ الإسلامية - أي الجمع بين الوعي النسوي والمنظور الإسلامي - شملت عدداً من رائدات العمل النسائي في المنطقة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. لقد تطورت الفكرة في العقدين الأخيرين في العالم الإسلامي من خلال تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية التي تساوي بين البشر جميعاً رجالاً ونساءً وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالةٍ وتكافؤٍ فرصٍ وشراكةٍ على أرض الواقع بين الجنسين.

تضيف أميمة أبو بكر أن الدافع الرئيسي وراء توجهات البحث النسوي الإسلامي اليوم، هو تفعيل المبادئ والمقاصد العليا لإنتاج معرفةٍ نسويةٍ في نطاق الإسلام وبه، معرفة كما تذكر تنقض الأبوية السلطوية والتحيز في خطاباتٍ وتفسيراتٍ التراث. ويتم ذلك عن طريق استخلاص معانٍ فاعلةٍ محددةٍ من مبادئ الحقوق الإنسانية المتضمنة في النص القرآني، لبناء نظامٍ من الإصلاحات القانونية. وتضيف أن النسوية الإسلامية هي نسويةٌ تأويليةٌ وهو ما يظهر في أغلب الدراسات التي تحتوي على النسوية والمنظور الإسلامي كافقاً جديدةً للمعرفة والإصلاح، أي إنَّ «أساس ومنطق التغيير يأتي مباشرةً من القرآن ذاته». إن مركزية القرآن هذه

والتكليف الإلهي للبشر جميعاً بمسؤولية تجسيد وتحقيق المثل الأخلاقية في الحياة الدنيا هما أساس المشروع التأويلي للنسوية الإسلامية^[1].

تهدف النسوية الإسلامية إلى بلورة وتعزيز الحوار بين عالم الشمال والجنوب، بين المجتمعات الأوروبية والعربية، حيث بإمكان النسويات المسلمات أن يدفعن التيار الأساسي السائد لدى النسويات في الغرب إلى مراجعة علاقتهن المضطربة مع الدين وإعادة التفكير في بعض الأفكار الجامدة بشأن استحالة الوصول إلى الوعي النسوي التحرري بالدين أيضاً، أو ما يعرف بنظريات «التحديث-العلمنة» التي تربط بين التقدمية والحدثة وبين سقوط المرجعيات الدينية.

يستهل القسم المعني بالدراسات النسوية الإسلامية، في كتاب «النسوية والدراسات الدينية» بدراسة عزيزة الحبري: «دراسة في تاريخها الإسلامي: أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟»، وهي تقدم عرضاً تاريخياً للأبوية بوصفها نظاماً اجتماعياً قبل ظهور الإسلام، ثم اتجاه الإسلام لتقويضها في أغلب تشريعاته. وتدلل على هذه الأطروحة بمناقشة ثلاث مشكلات أساسية، كما حدّتها، ترى أن الأبوية هي التي خلقتها وعقدتها، ألا وهي: تعدد الزوجات، والطلاق، وسيادة الرجال على النساء^[2].

والبحث الثاني، «هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟»، وهو صادرٌ عن منظمة (أخوات في الإسلام) في ماليزيا، حيث يناقض البحث قضية المساواة بين الرجل والمرأة، من خلال المشكلات التي نجدها في تفسير القرآن الكريم في ما يتعلق بهذه القضية.

وتناقش الباحثة رفعت حسن في: «النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية»، التأثير السلبي للأبوية في تراث الدين الإسلامي وحياة النساء، وتدعو إلى دحض الأسس الفقهية المغلوطة التي تغذي معاداة المرأة وتفوق الرجل، ثم تطبق ذلك على ثلاثة افتراضاتٍ دينيةٍ خاطئةٍ تتمحور حول قصة الخلق لتعارضها من خلال إعادة التفسير: إن الله سبحانه خلق الرجل أولاً ثم

[1] أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدمايكي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الدمايكي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كينفو Kinfo، ص4.

[2] أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 83/84، 2013، ص 553.

خُلقت المرأة من ضلعه، وإنَّ المرأة هي السبب الرئيس في الخروج من الجنة، وإنها خلقت من أجل الرجل لا ككائنٍ مستقلٍّ.

أما الدراسة الرابعة «القرآن والجنس/الجندر والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة»، للباحثة أسماء برلس، فهي تسعى إلى إثبات تناقض الخطاب القرآني مع الأبوية وخلوه من عناصر الكراهية للنساء.^[1]

خامساً: تعقيبات وانتقادات

يتضح لنا مما سبق وجود عدة اتجاهاتٍ للنسوية الإسلامية، وما يهمنا هو بيان السمات الخاصة بها والتوجهات العامة لها. وقد لاحظنا من خلال ما تم عرضه من نقدٍ موجهٍ إلي النسوية الإسلامية، أنه يوجد شكلان من النقد: الأول، نقدٌ من داخل النسوية الإسلامية لبيان قدراتها وما أنجزته وما لم تستطع إنجازه، ونقدٌ آخر من اتجاهاتٍ أخرى نطلق عليها تمييزاً لها عن الأولي اتجاهاتٌ إسلاميةٌ نسويةٌ، تسعى لتجاوز وبيان حدود النسوية الإسلامية. وتكمن مهمتنا في هذه الفقرة بيان كلا النقيدين: نقد النسوية من داخلها، ونقد الإسلامية النسوية لها. فهي مثلاً تعدّ الآية في قوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^[2]

من المقولات المؤسسة في القرآن لمفهوم العلاقة بين الرجل والمرأة. وتنطوي كلمة «سكون» على ألفةٍ أعمقٍ تستمد من التحقق الجنسي والصفاء الذهني. ويُعد استخدام هذه الكلمة في القرآن دلالةً على أن الإسلام يتوقع أن تكون العلاقة الجنسية/الزوجية مبنية على الحب المتبادل وهي نظرة ثورية للغاية^[3].

[1] أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 556.

[2] سورة الروم: الآية 21.

[3] المصدر السابق.

وفي سياق نقد التفسيرات القرآنية التي تهمل السياقات التاريخية والاجتماعية، تأتي دراسة آمنة داوود «بحث في القرآن والجنسانية»، حيث تطرح فكرة تجاوز التطبيق الحرفي لبعض عبارات القرآن بسبب ارتباطها بنسبية السياق الزمني الضيق والمحدد للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وتقترح منهجيةً جديدةً للخروج من مأزق التعامل مع النصوص الصريحة التي تسمح مثلاً بالضرب وسيادة الرجال في أمورٍ كثيرة^[1].

نقد النسوية للنسوية

على الرغم من أنّ النسوية الإسلامية يمكن أن تؤدي دوراً مهماً في تحسين حياة الفرد والمجتمع، إلا أنها غير مرشحة لأن تلعب هذا الدور على الأمد البعيد. ولعلّ هذا ما يُبرر التناقض الذي تعيشه المرأة المسلمة مغتربةً عن وطنها الأم، حيث تجلب معها ممارسات اعتادت عليها من ثقافتها الأصلية، فرضت عليها وعاشتها باسم الإسلام. وقد يقول قائل أنّ النسوية الإسلامية هنا تساعد مثل هؤلاء النسوة على فك الارتباط بين العادات والتقاليد وبين الإسلام. وهو ما يعني أنّ جلّ ما تستطيع النسوية الإسلامية تقديمه هو محاولة تقديم طرق إسلامية في فهم المساواة الجندرية، والتمكّن من مزيد من الفرص الاجتماعية، وتطوير إمكانياتهن الخاصة^[2].

ويؤكّد البعض أن دواعيات النسوية لم يستطعن الفكاك من أسار المنهجية الإسلامية التقليدية بأدواتها البحثية في الاجتهاد والتفسير جنباً إلى جنب مع الأدوات الخاصة باللغويات، التاريخ، النقد الأدبي، الاجتماع، الأنثروبولوجي.. إلخ. ويظهر ذلك في مقاربتهم للقرآن، فقد أضفن فقط تصوراتهن النسوية، معللات غيابها في السابق بسيطرة التفسيرات الأبوية التي تتسم بالمركزية الذكورية.

من ضمن ما تعاني منه النسوية الإسلامية، ليس فقط كونها ردّ فعل، لكن ردّ الفعل لا يمكنه المبادرة، وبالتالي عدم تمكنه من صياغة رؤية متكاملة. يتضح ذلك في عدم درايته بما

[1] أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 556 - 557.

[2] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 25.

تعاني منه المرأة المسلمة المغتربة، إذ إنّ مشكلتها ليست مشكلة جندر/نسوية فقط، إذ يضاف إليها أزمة العنصرية^[1].

ويمكن القول ونحن نتفق مع هذا تماماً أنّ من ضمن الإشكاليات التي تواجه النسوية الإسلامية، أنها لا تسعى إلى تقديم أيّ تصوراتٍ على المستوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة أو حتى على مستوى المجتمع المدني. ويرى هؤلاء أنّ النسوية الإسلامية ما تزال في العديد من جوانبها إيديولوجيا نخبويةً، وحتى إذا أمعنا النظر في التقدم التشريعي الذي أحرزته، إن وجد في بعض الحالات، فإنها بذلك قد طغت على المشكلات الاقتصادية والمجتمعية التي تعانيها المرأة. قد يرى البعض أنّ المشكلة الحقيقية في هذه الأمور هو أنها ما تزال تشرعن الإسلام كنظامٍ يصلح لحكم الحياه السياسية، وأنّ النسوية الإسلامية بهذه الطريقة لن تستطيع أن تبرز تقدماً ملموساً ما دامت لا تتخذ المعايير العالمية مرشداً لها بعيداً عن القرآن كنصّ مقدّسٍ ومؤسّسٍ.^[2]

النسوية ونقد النقد

إن قضية المرأة شكلت -وما زالت- وسيلةً من وسائل الحرب على الإسلام، تلونت فيها بموجات الاستعمار التي اجتاحت العالم الإسلامي والعربي. والنسوية الإسلامية موجةً جديدةً من هذه الحرب على الإسلام، تستهدف تطويع الإسلام وقيمه ومفاهيمه بحيث يتلاءم ومفاهيم وقيم الحضارة الغربية. ويحذر أحمد عمرو من الموجات المختلفة من النسوية. ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظرٍ عرقيةٍ أو إثنيةٍ أو نوعيةٍ تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية^[3].

وهناك نسوية الحداثة الإسلامية: تنظر الحركات الإسلامية والناشطات والدعايات

[1] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 24.

[2] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 27.

[3] يستشهد الكاتب بمثال لتوضيح وجهة نظره عن النسوية الإسلامية هو ربما الفقيه، التي تقول: «أنا أصوم طبعاً، وهذا جزء من ديانتي؛ لأيّ أريد أن أكون محترمة» إجابة عما طرحه عليها الصحافي نيراج واريكو، من موقع «فري برس» الأمريكي الإخباري، عبر الهاتف. فازت ربما فقيه، اللبنانية الأصل بلقب ملكة جمال الولايات المتحدة، وصف شقيقها صياهما بأنه من باب الواجب الديني، ولا يتناقض مع مشاركتها بالمسابقة «كما أن الصيام يُضفي على الإنسان جمالا روحياً. هذا المشهد عند أحمد عمرو شديد الرمزية؛ حيث يجمع بين المتناقضات، يشير بدلالة مركزية إلى نموذج المسلم المتعايش مع الحضارة الغربية -بالمفهوم الغربي- بكل قيمها ومفاهيمها. أحمد عمرو: المصدر السابق، الموضوع السابق.

الإسلاميات بوجهٍ عامٍّ إلى مفهوم النسوية نظرة استهجانٍ وازدراءٍ، لأنهم ينظرون إلى النسويين كعلمانيين، بينما يعتقدون بضرورة متابعة قضية حقوق المرأة عبر تطبيق الشرع الإسلامي بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة.

ويميّز أحمد عمرو بين نوعين من النسوية الإسلامية، ويقول: في دراسة أجراها مركز كارنيغي حول المرأة في الحركات الإسلامية، تبين أن الناشطات في التيارات الإسلامية يتبنين رأياً يؤكد على تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة، ويرفضن رفضاً تاماً فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركة نسويةٍ تُوصَف بالإسلامية، ويرين أن «الإسلام والنسوية مصطلحان متناقضان»، وكشفت المقابلات التي أجراها عن رفض وازدراء لمفهوم النسوية الغربية التي يفسرنها كحركة لتحرير النساء من كل القيود الاجتماعية، والواجبات تجاه الأسرة والمجتمع، ما يؤدي إلى الفردية المفرطة والخروج عن تعاليم الإسلام. تقول الباحثتان أميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي:

«أن كل النساء اللاتي أجرينا المقابلات معهن هن ناشطاتٌ اكتسبن مراكزَ وشرعيةً واحتراماً ضمن الحركات التي ينتمين إليها، ومن هنا شعورهن بالقوة والثقة، بيد أنهن رفضن رفضاً تاماً فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركةٍ نسويةٍ إسلامية»^[1].

هناك إذًا مقارنةً ثالثةٌ لحقوق المرأة في العالم الإسلامي، تختلف عن كلٍّ من مقارنة الغرب التقليدية، ومحاولة الإسلاميين إنشاء مفهومٍ مختلفٍ لحقوق المرأة مشتق من المبادئ الإسلامية، وهي محاولة بعض منظمات المسلمات إظهار مواءمة المفهوم الغربي لحقوق المرأة مع الإسلام، علمًا بأن العديد من هذه المنظمات نشأت في الغرب، وهي غالبًا ما توجه نقدًا لاذعًا للتاريخ الإسلامي وتفسيره السائد.. كما تعتبر هذه المجموعات التوفيق بين المفهوم الغربي لحقوق المرأة وبين الإسلام مهمًا لأسبابٍ عمليةٍ، «فأبى نسويةٍ لا تبرر نفسها ضمن الإسلام محكومةً بأن يرفضها باقي المجتمع، وهي بالتالي تهزم نفسها بنفسها».

في هذا السياق ظهر في بداية التسعينيات ما اصطُح على تسميته بالنسوية الإسلامية. كبديل عن النموذج الغربي، يصبغ نفسه بالصبغة الإسلامية، بدعوى ذاتية مشكلات العالم

[1] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق.

الإسلامي والجذور الثقافية التي تنبثق عنها، بالإضافة إلى غلبة الاتجاهات النسوية الراديكالية على مجمل الحركة النسوية.

ويتلخَّص الموقف النقدي من النسويَّة الإسلاميَّة في عدة نقاط، نتوقف عند بعضها كالتالي:

أولاً: إن الفكرة المركزية التي انطلقت منها جميع المذاهب النسوية هي الحد من / أو القضاء على السيطرة الذكورية بجميع تجلياتها، سواءً الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية.

ثانياً: الموجة النسوية الثانية، وتوابعها في العالم الإسلامي، من أهم وسائل الهجمة الاستعمارية الثانية، والتي عُرِفَت بالغزو الفكري الذي اجتاحت العالم الإسلامي في أواخر القرن العشرين.

ثالثاً: هناك تطابقٌ شبه كاملٍ مع قرارات المؤتمرات والاتفاقيات الدولية -مثل مؤتمرات بكين واتفاقية السيداو- مع الأطروحات النسوية، خاصة في ما يتعلق بحرية المرأة في جسدها، وشكل الأسرة التي لم تعد تتكون من رجلٍ وامرأةٍ فقط، وحرية الإجهاض.

رابعاً: شكلت نسوية الحداثة الإسلامية رأس الحربة في الحرب الغربية على المفاهيم الإسلامية وهي تمثل تجلياً شديداً للوضوح للهدف من تلك الحرب. إذ تسعى نسوية الحداثة الإسلامية في الأخير إلى التماهي مع مسلمات الحضارة الغربية من خلال ما يدعى أنه تفسيرٌ نسويٌّ جديدٌ للإسلام.

خامساً: هناك تناقضٌ أيديولوجيٌّ بين مطلق فكرة النسوية، والإسلام، فمصطلح «النسوية» يحمل مضامينَ أيديولوجيةً مركزيةً، أبرزها المساواة التامة التي تقود إلى فضح التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب والوعي، ومن ثم يفترض أنَّ هناك صراعاً أو نزاعاً.

إن الإسلام لا يعرف الصراع بين الرجل والمرأة، فالإسلام كعقيدةٍ وشرعيةٍ لا يميِّز نوعاً على نوعٍ ولا عرقاً على عرقٍ، ولا شعباً على شعبٍ، ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية^[1].

[1] نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 27.

المصادر والمراجع

1. أبو بكر أميمة، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013.
2. أبو بكر أميمة، المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018.
3. أبو بكر أميمة، النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كينفوKvinfo.
4. جدعان فهمي، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
5. الحارثي جوخة بنت محمد، قراءة في كتاب «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية»، تأليف فهمي جدعان، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان، عدد 6، 2014.
6. عبد الوهاب نورهان، النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016.
7. عمرو أحمد، النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011.
8. المخينيني إيمان، نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017.
9. Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, (Oxford: one world, n.d),

الإسلام في مواجهة النسويّة

تناظرٌ مفارق في الرؤية والأهداف^[1]

محمد لغنهاوزن^[2]

مقدّمة

تهدف هذه المقالة للمفكّر والباحث الأميركي محمد لغنهاوزن إلى تظهير رؤيةٍ فلسفيةٍ كلاميةٍ تشكّل مدخلاً لمقاربة موضوع النسويّة من وجهة نظرٍ إسلاميةٍ. وفي هذا السياق تمضي المقالة في نقاشٍ معمّقٍ حول التصورات الكلية للفلسفة النسوية الغربية بالمقارنة مع الفلسفة الإسلامية لتثبت التقابل بين النظريتين وعدم إمكان التوفيق بينهما. ومن ثم يتطرق الباحث إلى النهضة النسائية الإسلامية.

أدّت النسوية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى تحيّراتٍ أساسيةٍ في الفكر الغربي، أثّرت أكثر من غيرها من الحركات الاجتماعية على الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعية. في هذه النهضة (النسوية) ننظر إلى الثورة الجنسية والحرية بوصفها ثورةً على قيود الفضيلة. وقد أدت هذه النهضة إلى تشجيع المطالبة بحرية المثلية الجنسية وقوننة أوضاعهم المدنية والاجتماعية. وكان من نتيجة ذلك التخفيف من القيود الرقابية على المطبوعات وزيادة نشر ما كان يعد نشره مستهجنًا قبل ذلك.

[1] المصدر: لغنهاوزن، محمد، «الإسلام في مواجهة النسويّة تناظرٌ مفارق في الرؤية والأهداف» (Islam Vs Feminism)، في كتاب المرأة و قضاياها، ص 96-65، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، 2008.

[2] أميركي مسلم، أستاذ في الفلسفة الغربية وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم-إيران.

وفي الحديث عن الآثار المترتبة على هذه الحركة يمكن الإشارة إلى تفكك الأسرة بمعناها التقليدي، وزيادة معدلات الطلاق، وارتفاع نسبة المواليد غير الشرعيين بحيث وصلت في البلاد الأسكندنافية إلى نصف عدد الولادات وفي أميركا إلى الثلث.

تم كسر الكثير من القيود والقواعد التي كانت تتحكم بالسلوك الجنسي بصورة متسارعة ومدهشة، ولم تقتصر «الثورة الجنسية» على إلغاء الرقابة، بحيث أوصي أصحاب الفنادق بعدم التدخل في «الأمر الشخصية» للنزلاء بعد أن كانوا ممنوعين من استضافة غير الأزواج في غرفة واحدة. وواجهت المحاكم مسائل وقضايا ترتبط بالزواج أو شبه الزواج حول قواعد الملكية لهذا النوع من الأشخاص المرتبطين ببعضهم. وقد نتج عن كل ذلك آثار سيئة على طبيعة ومفهوم الأسرة^[1].

وفي ظل هذه الأجواء ازداد حضور النساء في أماكن العمل وميادين السياسة والجامعات، ما جعل النسويين يجدون بسهولة من يستمع إلى خطابهم الصريح. ولم تكن التحولات المذكورة أعلاه صنعة الحركة النسوية والنسويين وحدهم، بل كان للشباب الناقم على المؤسسات الاجتماعية القديمة وتأييد الفكر اليساري أثر عظيم في إيجاد هذه التحولات. وبتقدير أن النسوية تهدف في ما تهدف إليه من خلال رفض ربط الدور الاجتماعي بالذكورة والأنوثة، إلى تدمير كيان الأسرة وإشاعة المثلية وغيرها من العلاقات الجنسية غير المشروعة.

ولم تنج اللغة وطرائق التعبير الأدبي من سطوة النسوية، حيث نجح التيار النسوي في إنشاء لغة لا تميز فيها على أساس الجنس، أي لغة غير جنسية^[2] ونتيجة ذلك كانت زيادة استخدام ضمير المؤنث بشكل ملفت، في المسرحيات والإعلان التجاري وغير التجاري كإعلانات التوظيف في المؤسسات الحكومية وغيرها، وكان ذلك من أبرز الأبواب التي نفذت منها النسوية إلى الأذهان.

عملت النسوية على الترويج لمبادئها خارج العالم الغربي مستفيدة من القدرات المتاحة لها، وفي سبيل الوصول إلى هذا الهدف عملت على تضييق الثقافات المحلية للبلدان المستهدفة

[1] W.V. Quine, *Quiddities*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, Pp.207- 208.

[2] Non Sexist Language

بدعايتها. ولم يكن الأمر بهذه السهولة، بل قاومت هذه الثقافات وما زالت تقاوم ومن بينها الثقافة الإسلامية. ولذلك كان لزاماً علينا في هذه المقالة الإشارة -رغبةً منا في الوضوح ورفع الإبهام- إلى الحركة النسوية وانقسامها وتاريخها وأهدافها وماهيتها. وقبل ذلك لا بدّ من الحديث عن التصور الإسلامي لدور المرأة لنخلص من ذلك بمقارنةٍ بين الإسلام والنسوية نثبت فيها عدم التلاقي بين الفكرين.

النسوية، لمحةً تاريخيةً موجزةً:

التمييز بين النسوية وغيرها من الحركات النسائية.

منذ أن ارتكب الإنسان الخطيئة الأولى والمرأة واقعةً تحت ضغط أمواجٍ من الظلم وهي ما زالت تجاهد للإفلات من نيره. ويمكن تسمية كلِّ تحركٍ يهدف إلى رفع الظلم والحيثف اللاحق بالمرأة عبر التاريخ بـ «نهضة النساء». وبهذا المعنى يمكن عدّ الإسلام واحدةً من المحاولات الهادفة إلى تحقيق ذلك الأمر المهم من خلال الأوامر والنواهي التي أقرتها الشريعة الإسلامية لرفع الظلم عن المرأة. ولا يخفى أن المرأة الغربية لا تنظر إلى الإسلام بهذه النظرة وتقتصر النظرة الغربية وصف «نهضة المرأة» على المحاولات الغربية الهادفة إلى تطوير وضع المرأة في المجتمع الغربي.

إن الثورة الصناعية التي شهدتها الغرب في القرن التاسع عشر وارتفاع معدلات الهجرة من الريف باتجاه المدن حوّل المرأة إلى قوةٍ عاملةٍ خارج إطار الأسرة، بينما كانت في الريف تعمل داخلها وتشارك سائر أعضاء الأسرة في الكسب وتحصيل لقمة العيش. في ذلك العهد كانت المرأة محرومةً من أيِّ نشاطٍ سياسيٍّ، وما تجدر الإشارة إليه أن حقوق الإنسان التي دعت إليها الثورة الفرنسية هي حقوق الرجل وحده، والتحول الأساس الذي حصل إثر ذلك في عصر الأنوار هو توجُّع المرأة إلى الخلاص من استعباد الرجل والاستقلال عنه وأخذ فرصٍ مساويةٍ لفرص الرجل في السياسة والعمل والاقتصاد والتعليم.

تعرف النسوية غالباً بأنها حركةٌ تهدف إلى إعطاء المرأة حقوقاً مساويةً لحقوق الرجل.

والأمر الأكثر لفتاً للانتباه في النسوية هو تجاوز هذه الحركة مسألة المساواة وسعيها إلى ما هو أكثر من المساواة أمام القانون، أي إلى إعدام كلّ الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار الاجتماعية المبنية على الاختلاف في الجنس بينهما. وهذا ما يميز النسوية عن غيرها من التيارات والحركات النسائية^[1]. ومع ذلك، فإن الحركة النسوية تشمل في من تشمل عدداً كبيراً من الكتاب والناشطين المختلفين في كثير من المسائل الفلسفية والسياسية والأخلاقية، ولا يجمعهم سوى شعار إزالة الفروقات المبنية على الجنس. وبناءً عليه فرمّا يمكن اعتبار النسوية فرعاً من الحركة المطالبة بحقوق المرأة، على الرغم من وجود شيءٍ من الغموض عند بعض الكتاب في استخدامهم لمصطلح النسوية^[2].

وسوف نركّز في ما يأتي من هذه المقالة على النسوية في بُعديها السياسي والكلامي (الإلهيات) على الرغم من وجود أبعادٍ أخرى تستحق الاهتمام مثل: البعد النفسي، والقانوني، والنقدي والأدبي.

النسوية والاشتراكية:

رّمّا يكون الفرنسي تشارلز فوريي^[3] (1772-1837) هو أول من استخدم مصطلح «النسوية»^[4].

وتبنى أتباع هنري دو سان سيمون^[5] فكرة أصالة الخنثى^[6] وبناءً على الأصل آمنوا بأن الوجود الإنساني انطلق من موجودٍ يحمل خصائص الأنوثة والذكورة. ورفض النسويون الاشتراكيون تقسيم العمل على أساس الجنس ودعوا إلى تقاسم مراكز العمل مناصفة بين الرجال والنساء.

[1] وقد عرّف معجم دودن (Duden) الألماني النسوية بأنها: تيار في داخل الحركة النسائية يسعى إلى تطوير فهم جديد للمرأة، وهدم الفوارق التقليدية في الدور الاجتماعي لكل من الجنسين.

[2] Feminism

[3] Charles Fourier

[4] Feminisme

[5] Henri de Saint-Simon

[6] Androgyny principle

وبعد تغلب الماركسية على غيرها من الاشتراكيات ألفت هذه الكلية بطلابها على النسوية، وقد طرح أنغلز تصوراته حول الموضوع في كتابه «أصل العائلة» عام 1844م. وقد دعا أنغلز في كتابه هذا إلى نبذ فكرة العائلة وإلى شيوعية الجنس والأطفال لكي لا يبقى سلطةً لفردٍ آخر.

وعلى الرغم من فقدان الاشتراكية لكثير من بريقها في الآونة الأخيرة، إلا أن الفكر الاشتراكي ما زال له من يؤيده ويدعو إليه في الجامعات حتى الأميركية منها. ويلاحظ المتتبع للفكر اليساري ميلاً منه نحو النسوية وتأييداً لها كما يلاحظ وجود آثارٍ ماركسيةٍ في معظم الكتابات النسوية.

وربما يكون الدرس الأكثر أهميةً الذي استفاده النسويون من الماركسية هو استخدام أسلوبها في الجدل، وقد نفذت النسوية إلى عقول الكثيرين وتحولت إلى ما يشبه الإيديولوجيا، حيث إنك تجد في بعض المراجع المحترمة من الناحية العلمية أنها لا تقتصر في حديثها عن النسوية على التوصيف، بل تدعو إلى رفض كلِّ تمييزٍ جنسيٍّ بين الرجل والمرأة. وعلى أيِّ حالٍ تبدو هذه النزعة الإيديولوجية بوضوحٍ في كثيرٍ من الكتابات النسوية، ومن ذلك أنهم يبررون أفكارهم بواسطة مفاهيم ماركسية كصراع الطبقات وغيرها من المفاهيم المشابهة.

الفلسفة النسوية:

ربما يمكن القول من دون أي تردد: إن أشهر الفلاسفة النسويين على الإطلاق هي سيمون دو بوفوار^[1] (1908-1986). فقد نشرت عام 1949 كتاب «الجنس الثاني» وحللت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسسٍ وجوديةٍ - ماركسيةٍ. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية اختيار الإنسان لماهيته، تدّعي دو بوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته أيضاً، ويؤمن بأن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنه حرّر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما يعطي هذه الحرية للمرأة، ولذلك فإنه يعتقد بأن الأنوثة تمثل سداً في وجه التحول إلى إنسانٍ حقيقيٍّ.

وقد انتقد النسويون المتأخرون دو بوفوار لتحقيرها لجسد المرأة ورأوا أنها تريد «ترجيلها»، على الرغم من اعترافهم بأن ما طرحته دو بوفوار من أفكار كان له أثره المهم على الكتابات

[1] Simon de Beauvoir

النسوية اللاحقة، مثل: تمييزه بين الجنس والجنوسة^[1]. وقد استفاد النسويون المتأخرون من أفكار ميشيل فوكو وجاك دريدا لتحليل موضوعاتٍ كثيرةٍ ترتبط بالمرأة كعلم نفس المرأة والظلم السياسي اللاحق بها وما شابه ذلك، ومن أبرز ما استخدموه من طرائقِ هذان العلمان الجينالوجيا^[2] من فوكو والتفكيك^[3] من دريدا. بينما نجد أن سيمون دو بوفوار انطلقت من فلسفة سارتر الوجودية.

وعلى أيِّ حالٍ لم يقتصر تعاطي النسويين مع الفلسفة على الاستفادة منها فحسب، بل كان لهم مواقفٌ وآراءٌ في كثيرٍ من القضايا الفلسفية ولذلك نجد كثيراً من القراءات النسوية لموضوعاتٍ عدةٍ من قبيل: القراءة النسوية لتاريخ الفلسفة، فلسفة العلم النسوية، نظرية المعرفة النسوية، الفلسفة السياسية النسوية، الأخلاق النسوية، وحتى الأنطولوجيا النسوية. ويشار في هذا المجال إلى تأسيس الرابطة الفلسفية النسائية عام 1972 ونشرها لمجلة «هيئاتنا» تيمناً بإحدى الفيلسوفات اليونانيات.

وقد وضع النسويون نصب أعينهم هدفين من دراستهم لتاريخ الفلسفة: الأول منهما هو السعي لكشف التوجه الذكوري أو المعادة في تاريخ الفلسفة بدءاً من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى جون راولز. وكان لديكارت السهم الأوفى من النقد في هذا المجال^[4].

والهدف الثاني هو تظهير دور المرأة في العمل الفلسفي، وكان من نتائج السعي لهذا الهدف نشر كتاب في ثلاثة مجلدات بعنوان: «تاريخ النساء» لـ «ماري إلن وايت»^[5].

وأما الاتجاه النسوي في فلسفة العلم وعلم المعرفة فقد كان يهدف إلى إبطال دعوى حيادية العلم تجاه الجنوسية وإبراز الخلفية الجنوسية في كثير من مؤلفات العلماء وآثارهم. وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه إثبات أن النظرة إلى العالم بنظرةٍ أنثويةٍ من شأنه أن يعطينا نتائجَ علميةً مختلفةً عن النظرة الذكورية.

[1] Sex - Gender

[2] Genalogy

[3] Deconstruction

[4] A.NYE, *Philosophy and Feminism: At the Border*, (New York, 1995).

[5] Marry Ellen Waith, *A history of Women Philosophers*, 3 Vols, (Dordecht, 1987- 1991).

وفي فلسفة الأخلاق يهتم النسويون بالبعد السياسي للمسألة، وبعبارةٍ أخرى ينظرون إلى السلطة أكثر من نظرهم إلى الحُسن والقُبْح الأخلاقيين، وغالباً ما يُوجّهون نقدهم للأخلاق التقليدية؛ لأنهم يرون أنها أنتجت أو برّرت سلطة الرجل على المرأة. ومن ذلك دعوة آليسون جاجر^[1] إلى ضرورة أن تقترح فلسفة الأخلاق برنامجاً لتخليص المرأة من سيطرة الرجل^[2].

ولقد طرحت السحاقيات النسويات فلسفة الأخلاق النسوية على ضوء هذه القضية وهي: أن المرأة لا يمكن أن تؤسس لعلاقةٍ مع الرجل دون أن تقع تحت سلطته وفي قبضته، ولذلك فإن الهدف الأساس والأسمى هو بناء فلسفة الأخلاق على أساس البحث عن الحرية ومعرفة الهوية الذاتية للإنسان، لا على أساس الفضيلة وأيضاً على قاعدة الاختيار لا على قاعدة الواجب والتكليف^[3].

وعلى الرغم من أن ليس كل النسويين مثليين إلا أن المثلية كانت بمثابة مؤشّر بارزٍ على رفض الدور التقليدي لكلٍّ من المرأة والرجل.

ووجه النسويون انتقاداتهم لكلٍّ من يؤمن بوجود أخلاقٍ خاصةٍ بالرجال وأخرى للنساء. وقد نالت سهام النقد عالمة نفس الأخلاق المعروفة كارول جيلغان^[4] التي رأت أن طريقة الاعتناء والمتابعة أكثر انسجاماً مع التنمية الأخلاقية للبنات، في مقابل أستاذها لورانس كولبرغ^[5] الذي اعتمد هذه الطريقة لشرح وتوضيح كيفية التطوّر الأخلاقي للبنين^[6].

ورأى النسويون أن التمسك بهذه الطريقة تكرر النظرية التقليدية القائلة بوجود فرق بين الرجل والمرأة. ومن هنا فضّت النسوية أيّ تصورٍ يميز بين الرجل والمرأة في فلسفة الأخلاق؛

[1] Alison Jagger

[2] Allison Jagger», *Feminist Ethics* ,in: L. Becker and C. Becher, eds, *The Encyclopedia of Ethics*, (New York, Garland, 1992).

[3] Sarch Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics*.

[4] Carol Gilligan

[5] Lawrence Kohlberg

[6] Carol Gilligan, *in a different voice: Psychological the oryand woman's development*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

لأن دعوة المرأة إلى وضع الأمومة في أولوياتها سوف يجهض كل محاولةٍ للتخلص من عقلية المجتمع البطريركي الذكورية. ومن هنا يمكن القول إنَّ الرسالة الأخلاقية للنسوية تختصر في إعادة النظر في التاريخ الفكري للإنسانية لنقد ومحاربة كلِّ توجهٍ ذكوريٍّ فيه أو كل توجهٍ يُعطي للمرأة خصوصياتٍ تختلف عن خصوصيات الرجل.

النظرية السياسية للنسوية:

بدا أن النظرية السياسية للنسوية مع الماركسية، حيث يرى ماركس وأنغلز أن النظام الطبقي هو أصل كلِّ المظالم الاجتماعية. والنظام العائلي هو انعكاسٌ لهذا النظام الرأسمالي وتقويضٌ للنظام العائلي المتفرع منه.

ونجد أن بعض النسويين تبنوا الموقف الماركسي من العائلة بحرفيته، بينما نجد آخرين رأوا أن النظام العائلي هو الأساس والمنطلق للنظام الرأسمالي وليس نتيجة له، ولذلك نجد أن كيت ميليت،^[1] وهي من الأعضاء الناشطين في حركة تحرير المرأة، تصرّح بأن بناء الظلم الاجتماعي في المجتمع الإنساني يتأسس على سلطة الرجل لا على الرأسمالية.

وفي التأريخ لتطور الحركة النسوية، يتبنى بعض الباحثين أن هذه الحركة مرت بمراحل ثلاثة هي:

المرحلة الأولى: الحركات الاشتراكية وحركة تحرير العبيد في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ومن الآثار الفكرية التي تعود إلى هذه المرحلة يشار إلى كتاب أنغلز «أصل العائلة»، وكتاب جون ستيوارت مل «خضوع المرأة» وكتابات ومحاضرات إيمان غولدمن الأميركية من أصل روسي. وربما يُدخل بعضهم في نطاق هذه المرحلة كتابات دو بوفوار أيضًا. ومن هنا فإن النسوية في هذه المرحلة ليست سوى حركةٍ سياسيةٍ اجتماعيةٍ.

المرحلة الثانية هي للنسوية التي طُرحت في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين، والسمة البارزة في هذه المرحلة هي التطرف، فبينما كان يسعى نسويُّو المرحلة

[1] Kate Millit

الأولى إلى رفع حالات التمييز القانوني بين الرجل والمرأة نجد أن أهل المرحلة الثانية يرون الحديث عن دور اجتماعي للرجل وآخر للمرأة من مخلفات المجتمع البطريكي ولذلك لا بد من التخلص منه ومن كل المفاهيم المشابهة له.

المرحلة الثالثة من مراحل النسوية تعود في تاريخها إلى العقد الثامن والتاسع من القرن العشرين وتميزت هذه المرحلة عن سابقتها في أنّ النسويين المتقدمين كانوا يتحدثون عن حقوق المرأة وتحريرها بشكل كليّ وعمّ، بينما في المرحلة الثالثة نجد كثرة الحديث عن أنواعٍ مختلفةٍ من التأييد يختلف باختلاف الملل والأعراق والطبقات، وينظرون إلى هذا الأمر بوصفه لازماً طبيعياً لرفض التصورات التقليدية حول المرأة. ومن هنا يعتقد مؤسسو هذه المرحلة ضرورة إبدال الشعار الواحد حول تحرير المرأة بشعاراتٍ عدةٍ، فالحرية عندهم بمثابة تنوعٍ للفرص الموجودة لتحقيق علاقاتٍ جنسيةٍ مختلفةٍ وأدوارٍ مرتبطةٍ بالجنس كذلك.

ويمكن تقسيم الحركة النسوية على أساسٍ آخر، فتكون الأقسام على النحو الآتي: النسوية الليبرالية، النسوية المتطرفة، النسوية الاشتراكية، نسوية ما بعد الحداثة. وترتد الأولى في جذورها إلى مؤلفات ماري والستون كرافت^[1] (-1757 1797) وجان ستوارت مل^[2] (1806-1837-) اللذين يطالبان بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. في العقد السادس من القرن العشرين وضع النسويون الليبراليون في أميركا نصب أعينهم مجموعة من المطالب وسعوا للحصول عليها، وهذه المطالب هي:

حق الإجهاض، الدفاع عن حقوق الأم الموظفة، تيسير سبل الحصول على دور الحضانة للأطفال، الحصول على تمثيلٍ نسائيٍّ أكبر في الدولة والسوق والجامعة. وقد أفضت هذه المطالبات إلى سنّ مجموعةٍ من القوانين في مجال التوظيف تعتبر الأنوثة والانتماء إلى أقليةٍ مرجحاً من المرجحات الوظيفية، والهدف من هذه القوانين هو الحدّ من سوء توزيع الوظائف. والخلفية التي انطلقت منها النسوية الليبرالية هي المشاركة في الإنسانية بين الرجل والمرأة، بينما تنطلق النسوية الراديكالية من خلفيةٍ مختلفةٍ تماماً تُمجّد وتُبرز الاختلاف الموجود بين تجارب كلٍّ من

[1] Mary Wollstone Craft

[2] John Stuart Mill

الرجل والمرأة، ولذلك يرى هؤلاء أنّ ضرب تجارب المرأة أدى إلى تلوّن كلّ شيءٍ ثقافيٍّ وأدبيٍّ إلى العلم والقانون والسياسة بلونٍ ذكوريٍّ مدافعٍ عن حقوق الرجل وحاكٍ عن عواطفه ومشاعره. وبالنسبة إلى النسوية الاشتراكية فقد تكلمنا عنها في ما مضى من هذه المقالة فلا نعيد. وأما نسوية ما بعد الحداثة فيبدو أنها تسمية أخرى للمرحلة الثالثة من مراحل النسوية المشار إليها سابقاً.

اللاهوت النسوي (الانتوي)

بدأت موجة اللاهوت النسوي مع بداية العقد السابع من القرن الماضي من خلال مجلة كونسيليوم^[1]. وانعقدت المؤتمرات الأولى للبحث في هذا الشعار في أميركا. وبعد ذلك دعا المجتمع العالمي للكنائس إلى مؤتمرٍ في برلين حول «الجنسانية»^[2] أي التمييز على أساس الجنس، وبعدها طبعت ماري دالي^[3] كتابها «أبعد من الله الأب»^[4].

وترتبط فكرة لاهوت النسوية بلاهوت التحرير بروابطٍ وثيقةٍ على مستوى التاريخ والتنظير، وكلا المفهومين متأثرٌ بالماركسية على الرغم من تصديهما لنقدها. وهذان المفهومان ينظران إلى الدين بوصفه وسيلةً من وسائل تحرير الإلهيات النسوية تنقسم إلى شعبتين معتدلةٍ ومتطرفةٍ في الأولى يسعى أصحابها إلى مقارنة الأديان بشكلٍ مختلفٍ لتزال عناصر ترجيح كفة الرجل على المرأة، بينما تتجاوز الثانية ذلك لتتوصل إلى رفض محورية الرجل في الأديان وتُبدّل عبادة الإله والإيمان به بعبادة الآلهة (المؤنثة) بل حتى السحر.

ومن المجالات التي أخذت قسطاً من الاهتمام العلمي للنسوية المعتدلة تاريخ الكنيسة، لذلك تدّعي إيزابيت شوسلر فيورنزا^[5] أن المسيحيين الأوائل كانوا يعتقدون بالمساواة بين الرجل والمرأة، ولكن عندما بدأت تشكيلات الكنيسة تأخذ طابعها الرسمي بدأ التمييز لمصلحة الرجل ثم سرى ذلك إلى أبحاث اللاهوت^[6].

[1] Concilium

[2] Sexing

[3] Mary Daly

[4] Mary Daly, *Beyond God the Father*, Toward a Philosophy of women's Liberation, (Boston, 1973).

[5] Elisabeth Schuss Fioranza

[6] Elisabeth Grossman, In Memory of Her: A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins, (New York, 1983).

إن المنهج الذي اعتمد عند سوشلر فيونزا هو منهجٌ اجتماعيٌّ بشكل عام، ويعتمد على لاهوت التحرير. ويمكننا عد النتائج التي انتهت إليها هذه الأفكار النقدية معتدلةً نسبيّةً، ومن بين هذه الأفكار يُشار إلى ضرورة انتهاء النقد النسوي إلى إجراء عملية إصلاحٍ في الكنيسة^[1] والنسويون الذين اعتمدوا طرائق التحليل النفسي كانوا عادةً أكثر تطرفاً. ومن بين هؤلاء تجدر الإشارة إلى كريستا مولك^[2] التي تعدّ من أتباع مدرسة سي. جي. يونغ^[3] وتعتقد بأن الدين الذي يعطي للرجل سلطةً لا بدّ أن يضمحل فيه البعد الأنثوي.

وعلى ضوء هذا التصور اعتبر أنبياء بني إسرائيل عصاة وثواراً في وجه الإلهة العظمى^[4]. وقد تبنى النسويون الذين أخذوا بالتحليل النفسي رفض نظرية «المساواة النسوية»^[5] وروجوا في مقابلها لمركزية المرأة^[6] وهؤلاء وصلوا في تطرفهم إلى نبذ المسيحية ورفضها بدل إصلاحها. وعلى الرغم من كون هؤلاء أقليةً في مقابل الآخرين إلا أنّهم كانوا ذوي تأثيرٍ كبيرٍ في الحركة النسوية العالمية.

ومن أشهر النسويات في مجال اللاهوت الراهبة السابقة في الكنيسة الكاثوليكية ماري دالي التي تُدعى أحياناً أم اللاهوت النسوي. وهي المرأة الأميركية الأولى التي حصلت على درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة فرايبورغ، وكتابها الأول هو: «الكنيسة والجنس الثاني» الذي يعكس بوضوح الكثير من أفكار ونظريات سيمون دو بوفوار وهي في هذا الكتاب تصنف بين المعتدلين، حيث تدعو إلى إصلاح الفكر المسيحي لينسجم مع نظرية المساواة. إلا أنها تجاوزت تيار الاعتدال في أشهر كتبها المعنون: بـ «*Beyond Good The Father*»، حيث تُثبت في هذا الكتاب أنّ اللاهوت المسيحي مؤسسٌ على توجهٍ ذكوريٍّ، وبالتالي فهو لا يقبل الإصلاح. وفي هذا الكتاب تطرح شعارها المشهور: «إذا كان الله مذكراً فالذكر هو الله»^[7] وهي تعتقد

[1] يشار في هذا المجال إلى شخصيات من قبيل:

Elisabeth Grossman, Rosemary Reuther, Cathrina Halkes, Elisabeth Molt Mann Wendel

[2] Christa Molack

[3] C.G. Young

[4] The Great Goddess

[5] Equality Feminism

[6] Feminism Gynocentric

[7] Mary Daly, *Beyond God the Father*, Toward a Philosophy of women's Liberation, (Boston, 1973). Pp.19.

بأن سلطة الذكر وتفوقه لازمٌ من لوازم عقيدة التثليث المسيحية، حيث إن الشخص الثالث في الثالوث المقدس هو الابن والأول هو الأب، ومن هنا فإنها تدعو إلى اعتبار الله كائناً غير شخصيٍّ يمثل مركز الوجود والناظم لأجزائه. وهذا يذكرنا بتصوّر بول تيليخ عن الله.

وتقطع دالي في كتابها «*Gyn Ecology: The Meta ethics of Radical Feminism*» كلَّ صلةٍ لها بالمسيحية وتحل محلَّ الإله الإلهة وتعمل على تمجيدها ومدح الاعتقاد بالسحر الذي كان سائداً في العصر الأمومي، وفي هذا الكتاب تدعو بصراحة إلى العلاقة بين المرأة والمرأة، وترفض بشكلٍ قاطعٍ فكرة كون الرجل مُكملاً للمرأة وبالعكس. وتتجاوز كل هذه الأفكار في كتابها «الشهوة المحض»^[1] وتتبنى كون الشهوة فضيلةً تمكّن الإنسان من الوصول إلى السلطة الكاملة.

وعلى الجانب الفرنسي يُشار إلى لوس إيريجراي ومؤلفاتها في اللاهوت النسوي، وهي تُبشر في كتاباتها بالمجتمع الذي تولد فيه نسويةٌ جديدةٌ وامرأةٌ متحررةٌ بالكامل من سلطة الرجل وليس مجتمعها المثالي هو مجتمع المساواة فحسب. وهي أيضاً مثل دالي تختلف مع المسيحية لأجل فهمها لفكرة الثالوث وللطابع الذكوري الكامل فيه. وعلى الرغم من إيمانها بحاجة المرأة إلى الإله إلا أنها ترفض مفهوم الإله المقبول في الأديان الإبراهيمية.

وبحسب لوسي إيريجاري يبقى احترام الإله قائماً ما دام المرء غافلاً عن كون الله قناعاً يستر سيطرة الذكر على العائلة وأما بعد الالتفات إلى هذه المسألة فإنه سوف ينكشف للمرء أن الذكر استفاد من فكرة الإله لبسط سلطته على المرأة وممارسة الظلم عليها، وعندها لا بد من الشك في الله بدل اعتباره غير مذكرٍ ولا مؤنثٍ كما يصوره لنا الليبراليون.^[2] ولذلك تعتقد بأن الإله المؤنث هو وحده الذي يمكّنه تحرير المرأة وإسعادها مع سائر أفراد المجتمع.^[3] ولا أدعي أن كلَّ النسويين متطرفون إلى هذا الحد، ولكن على أيِّ حالٍ فإنَّ غير هؤلاء يمكن اعتبارهم من المعتدلين بالقياس إلى هؤلاء فحسب. وفي الحقيقة، إنَّ معتدلي اللاهوت النسوي يقبلون التوجهات الكلية العامة النسوية ومن ذلك: رفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة،

[1] The Pure Lust

[2] Luce Irigaray, *Sexes and Genealogy*, ER. Gillianc. Gill, (New York: Colombia, University Press, 1993).

[3] Ibid. P.72.

قبول فكرة العائلة غير التقليدية (المثلية) مع أولاد أو من دون أولاد، الأم العازبة، وأيضا قبول الهرمونيقيكا الهادفة إلى كشف مكامن التمييز على أساس الجنس في النصوص الدينية. وبناءً على الأمر الأخير فهم يدعون إلى إعادة كتابة النصوص الدينية بهدف إبدال التعبير عن الله من صيغة المذكر بصيغةٍ مشتركةٍ أو صيغةٍ ذكوريةٍ أنثويةٍ من قبيل الموارد التي يُشار فيها إلى الله بوصفه «أبونا» فيقترحون استبداله «أما وأبونا»...

التعارض بين الإسلام والنسوية:

وفي تقييم العلاقة بين النسوية والإسلام لا يَسَعُنِي رَفْضُ أَيِّ أَرْضِيَّةٍ مَشْرُوكَةٍ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ، ولكن الاختلاف واقعٌ في كثيرٍ من الأصول والقيم. ومن المشتركات يمكن أن يُشار إلى الاشتراك في نَبْذِ أَيِّ ظَلَمٍ أَوْ حَيْفٍ يُمارَسُ على المرأة فهي صاحبة السلطة على نفسها وأموالها ولها حق التصرف في ما كسبت، وكذلك يُشار إلى الرفض المشترك لمقولة «الله الأب». ومن موارد الاختلاف والتضاد هو أن الإسلام ينظر إلى المرأة بعد العبودية لله أماً وزوجةً وكذلك يختلفان في مقولة الله الأم فالله ليس ذكراً ولا أنثى^[1].

الشعارات المتضادة بين الإسلام والنسوية

ترفض النسوية كما تقدم فكرة التكامل بين الرجل والمرأة وأما الإسلام فيؤكد هذا المفهوم على أساس الدور الاجتماعي الذي يلعبه الطرفان. والنسوية ترى في الزواج وسيلةً لتسلُّط الرجل على المرأة، بينما نرى أن الإسلام يدعو الرجل والمرأة إلى إقامة مؤسسة العائلة على أساس الزواج ويشرِّع من القوانين ما يحفظ لكلٍّ من الطرفين حقوقه ويحدّد له واجباته، وتعطي القوانين الإسلامية سلطةً للرجل في إدارة العائلة الأمر الذي لا تقبل به النسوية بأيِّ حالٍ.

تعتقد إليزابيت مولتمن وندل بأنّ جوهر اللاهوت البطريركي هو سلطةٌ تدل على الارتباط بين العقل والجسم: «سلطة الإدارة اللاشعور، سلطة التاريخ على الطبيعة وتفوق الرجل على المرأة»^[2].

[1] بمعنى أن هذه الأوصاف لا تتناسب مع مقامه عز وجل.

[2] Elisabeth Motmann Wendel, «Werkstatt ohne angst», forum Religion, 334, 1987/, Cited in Manfred Houke, God or Goddess? Pp.95.

والإسلام يرى ضرورة التسليم والانقياد الكامل وفق مشيئة الله ولكن لا يقع على الإنسان في هذا التسليم وأثره أيّ ظلمٍ بل هو يتكامل من خلاله، بينما يعتقد النسويون بأن المرأة تتكامل من خلال تحرّرها وعدم خضوعها ولذلك فهم يرون أن الفضيلة هي: حرية التعبير وإرضاء الميول والرغبات. وأما الفضيلة في الإسلام فهي الفناء في الله والوصول إلى مقام لقائه وكبح الميول غير المشروعة.

التكامل، العائلة، الجنوسة:

يعترض الكثير من مفكّري أوروبا على الإسلام، أنه يقبل الجنس ثم يضع له القيود. وفي العصر الفيكتوري كان يُنظر إلى الإسلام على أنه دينٌ شهوانيٌّ حيث يعد القرآن المؤمنين بتلبية كثير من رغباتهم في الآخرة، وانقلبت هذه النظرة في العصور اللاحقة مع فرويد وغيره وصار الإسلام بنظرهم متزمتاً في قيوده التي يفرضها على الجنس. وهاتان النظرتان إلى الإسلام نجدهما في الكتابات النسوية، ويرجع الاختلاف بين النسويين إلى اختلاف التصور الراجح في عصر كلّ كاتب. مثلاً: يرى بعض النسويين أن الدعارة عملٌ مجازٌ ولذلك هم يفضلون تسمية العمالة الجنسية^[1] بدل الأسماء التي تطلق على هذا الصنف من النساء، بينما يرى آخرون أن الدعارة والصناعة الجنسية^[2] هي تجسيدٌ فاقعٌ لإذلال المرأة. ومن هنا فإننا نجد بعض النسويين يطالبون بتغيير المجتمعات الإسلامية للوصول إلى تحرير المرأة جنسياً وآخريين يطالبون بتقييد حرية الرجل في هذه المجتمعات.

وأما عن موقف الإسلام من الجنس، فلا شك في أنه يعترف بهذا البعد من الشخصية الإنسانية، ولا يرى في الشهوة رذيلة كما يبدو من بعض النصوص الدينية المسيحية. ولكنه مع ذلك يشرع عدداً من القيود على تلبية هذه الغريزة والاستجابة لها. وميِّز بين الرجل والمرأة في هذه القيود فيعطي للرجل حق تعدّد الزوجات ويمنع المرأة من تعدّد الأزواج. ولا ننكر أن الرجل قد يسيء استخدام هذا الحق في بعض الأحيان، بحيث يكون في ممارسة هذا الحق ظلماً يلحق المرأة، ولذلك عندما ينظر النسويون إلى الواقع الاجتماعي للمسلمين يُحمّلون الإسلام

[1] Sexual Worke

[2] Sexual industry

مسؤولية هذه الممارسات الخاطئة. ولكن نقول في الرد على هذه الدعوى وما شابهها: إننا نلاحظ الأمر عينه يحصل في المجتمعات غير الإسلامية من شيوعية وليبرالية ومسيحية وغيرها، أفهل يصح القول: إن كل هذه القوانين تبيح ظلم المرأة؟ بل حتى لو وُجد مجتمع خالٍ من أي قانونٍ ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة، فسوف يظلم بعض الرجال النساء. ولذلك أعتقد أن المشكلة لا تكمن في القانون بقدر ما تكمن في أخلاقيات الرجل الذي يسيء استخدام القانون لمصلحته وتوصلاً به إلى مقاصدٍ غير مشروعة.

وعلى الرغم من كل التشريعات التي أعطت للمرأة الأميركية حقوقها وحريتها، لا بد من النظر بعين الريبة والشك إلى دعوى أن وضع المرأة الحالي أفضل من وضعها السابق؛ حيث تظهر الإحصاءات أن معدّل الفقر بين النساء أعلى منه بالقياس إلى ما مضى ويزيد في الفقر سهولة إجراءات الطلاق وتحميل الأم مسؤولية إعالة الأطفال. وحذراً من هذه المآزق أقرّ الشرع الإسلامي مجموعةً من التدابير أساسها قوامة الرجل على العائلة مع ضوابط تحول دون تجاوز الرجل حدوده خلال ممارسته لهذا الدور. ولكن مع ذلك حفظ الإسلام للمرأة حقها في المناورة لتحول دون سيطرة الرجل الكاملة على الطلاق. ويبدو لي أن هذه التدابير هي أفضل بدرجاتٍ من التشريعات الغربية التي، وإن أعطت للمرأة شيئاً من حقوقها ولكن نتج عنها قصر عمر العائلة بحيث صار متوسط عمر الزوجات في الغرب إلى خمس سنواتٍ تنتهي في الغالب بعلاقةٍ جديدةٍ خارج مؤسسة الزواج.

دور المرأة في الإسلام:

إنّ من أهم الأدوار التي أعطيت للمرأة في المصادر الإسلامية هي دور الأمومة والزوجية، على الرغم من أننا لا نستطيع حصر دور المرأة بهذين الأمرين، بل فتح الإسلام في وجه المرأة كثيراً من أبواب المجتمع لتحقيق ذاتها من خلالها، وذلك في الاقتصاد والتجارة والعمل كما في مثال السيدة خديجة عليها السلام زوجة النبي صلى الله عليه وآله وفي السياسة كما في مثال السيدة فاطمة عليها السلام بنت النبي صلى الله عليه وآله. نعم منع الإسلام المرأة من احتلال بعض المناصب كما في إمامتها للرجال في الصلاة.

ويعتقد الغربيون أنّ القيود التي فرضت على العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام تؤدي

بالضرورة إلى منع المرأة من ممارسة دورها في السياسة والاجتماع وأقدم نموذجاً يكشف خطأ هذا التصور وهي حادثة مورغان شوستر عن حوادث سنة 1911 في طهران حيث يقول:

في تلك الأيام المظلمة بدأت تروج بعض الشائعات عن وجود ضعفٍ في المجلس النيابي الإيراني في مقابل تهديدات روسيا لإيران، يومها خرجت مجموعة من النساء الإيرانيات مدفوعاتٍ بالحماس وحب التضحية في سبيل الوطن من حصار أسوار البيوت قاصدات إلى المجلس النيابي متجلبباتٍ بالثوب الأسود والخمار الأبيض. تجمدت النسوة أمام البرلمان وطالبن بلقاء رئيس المجلس فما كان منه إلا أن استجاب لرغبتهن واجتمع بهن. في هذا الاجتماع شهرت كل واحدة منهن مسدساً كانت تخفيه تحت ثيابها وكشفن عن وجوههن وهددن المجلس ورئيسه بأنهن سوف يقتلن أبناءهن وأزواجهن ثم ينتحرن إن بدا من النواب ضعف أو خور في مواجهة العدو الخارجي.^[1]

وعلى أي حال ليست هذه هي المرة الوحيدة في التاريخ الإسلامي، فقد كانت المرأة ذات فعلٍ في التاريخ الإسلامي في كثير من عصوره على الرغم من عدم تصديها للقيادة بشكل مباشر. وبالنظر إلى القرآن الكريم يتبين لنا أن المسألة ليست مسألة تاريخ فحسب، بل القرآن مليءٌ بالآيات الداعية للمرأة للقيام بدورها الاجتماعي والسياسي، وضمن لها الأجر والثواب على ذلك وجعل المعيار والدافع إلى القيام بالعمل هو رضا الله لا المنفعة الشخصية المؤقتة. وقد مجد الإسلام نموذجين للمرأة العاملة وقد يكون ذلك بهدف بيان القدوة الصالحة وهما: مريم عليها السلام وقضية حملها من دون زوجٍ ودعوته إلى تحمّل اللوم والعتاب من قومها، والثانية هي زوجة فرعون التي اشترت بالروح إيمانها بموسى.

بلى لقد أولى الإسلام عنايةً خاصةً لدوري الزوجية والأمومة وهذا ما يثير حفيظة النسويين؛ لأن مشروعهم الأساس هو تحرير المرأة من هذين الدورين، ففي التحرر منهما يكمن تقدم المرأة باعتقادهم ولذلك على المرأة أن تحقق ذاتها في ميدان العمل والعلاقات الجنسية غير التقليدية. وفي المقابل يهتم الإسلام بالزواج ويرى فيه مصلحةً للأكثرية الساحقة من نساء العالم مع عدم رفضه أو تحقيره لممارسة الأعمال التجارية أو الاجتماعية. ولا تختلف المرأة

[1] W. Morgan Shuster, *the strangling of Persia*, Pp. 197- 198.

كثيراً عن الرجل في ممارستها لدورها الاجتماعي فهما يمارسان معاً أدوارهما بشكلٍ متكاملٍ فلا زوجة دون زوج، ولا أم من دون أب...

اختلاف الإسلام والاشتراكية:

تدعي الاشتراكية نهاية عصر التقليد وحلول نظامٍ جديدٍ للقيم الممثلة تتساوى فيه الحقوق والواجبات والفرص بشكلٍ كاملٍ ومتطرفٍ، الأمر الذي يرفضه الإسلام ويرى فيه افتئاتاً على حقوق عددٍ من المواطنين.

ولا يخفى ما بين الرؤيتين المادية الاشتراكية واللامادية الإسلامية من تعارضٍ. ويتجلى التعارض في أوضح صورته عندما ننظر إلى الرؤية النسوية الاشتراكية التي ترى في العائلة التقليدية رمزاً من رموز الاستغلال الطبقي، بينما يقدر الإسلام العائلة ويدعو إلى بنائها والمحافظة عليها. وتتشرك التيارات النسوية ذات الميل الاشتراكي في الدعوة إلى هدم صرح العائلة التقليدي ورفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، والإسلام يخالف كل هذه التصورات ويقف منها موقف الرفض.

التعارض بين الإسلام والفلسفة النسوية:

يقف الإسلام موقفاً رافضاً من كثيرٍ من القيم الأخلاقية التي تروج لها النسوية سواءً في ذلك نسوية المساواة بين الرجل والمرأة أم نسوية مركزية المرأة. حيث يُروج النسويون لفكرة الاختيار الحر بعيداً عن أيّ نمطٍ أو دورٍ محددٍ ترسمه الآداب والتقاليد والأعراف للرجل والمرأة. والعدالة في الإسلام هي عبارة عن وضع الأشياء في مواضعها ولا تعني بالضرورة المساواة. وتعيين مصداق العدالة بحسب التصور الإسلامي يحتاج إلى بصيرة نافذة وتأملٍ وسبرٍ لأغوار حياة النماذج المعصومة في التاريخ وهي حياة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

والفكر الفلسفي الإسلامي كغيره من الأبعاد الفكرية والثقافية هو انعكاسٌ لمفهوم التوحيد، ومن هنا ينظر إلى جميع جوانب الوجود بوصفها تجلياً للتوحيد، والعقل وظيفته الأساس فهم

التوحيد والدفاع عنه. وفي المقابل فإن أصحاب الفكر الفلسفي النسوي يسرون في الاتجاه المعاكس تماماً، فهم بدل السعي لكشف وجوه الاشتراك في الوجود يشتغل على كشف مكامن الاختلاف، وبدل العمل لتحقيق علاقةٍ عاديةٍ بين الرجل والمرأة على ضوء العقل ومقتضياته، تجدهم يعملون بوحى عواطفهم ومشاعرهم ويرون أن العقل هو وسيلةٌ من وسائل سيطرة الرجل على المرأة ويستخدمون مصطلح «Logo-Centrism» كنوعٍ من الإهانة.

يسعى الفيلسوف المسلم والفلسفة الإسلامية للتغلب على أهواء النفس ومشتهاياتها بينما نجد أن الفلسفة النسوية تروج للمرأة المثالية التي تتأمل في تجاربها الذاتية لكشف جذور الظلم الذي يمارس عليها من خلال التمييز الجنسي، ويدعون المرأة للخلاص من نير ظلم الرجل ولو بإطلاق العنان للميول والرغبات والأهواء.

يسعى الإسلام ويضع نصب عينيه القرب من الله تعالى والتسليم لإرادته، ويحاول أن تكون هذه الروحية هي الروحية الحاكمة على العلاقات الاجتماعية هذه العلاقات المحكومة لمعيار العدالة الذي على ضوئه تتحقق مقتضيات الوجدان الأخلاقي، والعادات الاجتماعية، وأوامر الله الواضحة الصريحة. وأما النسوية فلا وجود عندها لمفهوم الأوامر الإلهية، والسعي كل السعي يكون لإحداث ثورة في الأخلاق والانتفاض على تقاليد المجتمع لأجل تحرير المرأة وإطلاق سراحها من سيطرة الرجل.

الإسلام والفلسفة السياسية النسوية:

في النظرية السياسية الإسلامية ينظر الإسلام إلى الظلم بوصفه معصيةً لله وخروجاً عن إرادته، والحاكم الذي يستولي على السلطة بالغضب إرضاءً لميوله وأهوائه هو عاصٍ لله بالدرجة الأولى ويتفرع عن هذه المعصية الظلم الواقع على الرعايا والمحكومين... بينما نرى أن الفلسفة النسوية في مجال السياسة تروج لكون تسليم المرأة لإرادة الرجل هي المعصية الأولى وبالتالي فإن رفع أشكال الظلم الاجتماعي مرهون لثورة المرأة على سلطة الرجل.

ولما كان هدف الإسلام الأول هو تقريب الإنسان من الله كان من البديهي اعتبار الهدف

الخاص بالنظام السياسي الإسلامي تأمين الأجواء والظروف الملائمة لتحقيق الهدف الأساس وهو القرب عبر العبادة وغيرها من الطاعات، وهذا عمل يحتاج إلى توازنٍ وانسجامٍ اجتماعيٍّ تامٍّ بين الأفراد والمؤسسات بل والعادات والتقاليد الاجتماعية. ولا تهدف الفلسفة السياسية النسوية إلا إلى الحرية ونبذ كل القيود المؤسسة على التفاوت في الجنس بين الرجل والمرأة وإقامة نظامٍ اجتماعيٍّ وعائليٍّ جديدٍ لا يلحظ أيَّ قوامةٍ لأحدٍ على أحد.

الإسلام واللاهوت النسوي:

لا وجود لفكرة الثالوث المقدس في الإسلام وبالتالي لا أب ولا ابن وهذا هو أحد الفروقات الأساسية بين المسيحية والإسلام وعندما يعبر القرآن عن الله يعبر عنه بصيغة المذكر ومع ذلك لا مجال لتوجيه الانتقادات النسوية للتصور الإسلامي عن الله.

ومن جهةٍ أخرى لا مجال لفكرة الإلهة النسوية،^[1] فالله في الإسلام ليس أنثى وليس له بنتٌ ولا ولدٌ. ولكن بعض الأبحاث الكلامية حول صفات الله تشير إلى صفاتٍ ذكوريةٍ وصفاتٍ أنثويةٍ بل ربما تتقدم بعض هذه الأخيرة على سابقتها.^[2]

ويشير **ولفسون**^[3] في بعض أبحاثه عن الكلام الإسلامي^[4] إلى أن إمكان المقارنة بين الأبحاث الكلامية الإسلامية حول صفات الله وبين بعض أبحاث التثليث، وعليه فليس فقط لا يوجد في علم الكلام الإسلامي توجيهٌ ذكوريٌّ ضدَّ المرأة، بل إنَّ في بعض الصفات الإلهية ما ينسجم مع احترام المرأة وتقديرها مثل: تقدم صفة الرحمة على صفة الغضب عنده سبحانه وتعالى.^[5]

النسوية بوصفها امبريالية ثقافية:

لقد تحولت النسوية لمدةٍ طويلةٍ إلى أداةٍ من أدوات الحرب الاستعمارية ضد الشعوب

[1] Goddess

[2] Sackiko Murata, *The tao of Islam*, especially, Part 2.

[3] Wolfson

[4] H.A. Wolfson, *the Philosophy of the Kalam*, Cambridge Harvard, 1976.

[5] Sakiko Murata, *The tao of Islam*, Pp. 55, 203- 222.

الأخرى، حيث كان يجري العمل على استخدام الشعارات النسوية لتضعيف الثقافات المحلية وفتح أبواب البلاد في وجه الثقافات الوافدة^[1].

لقد كانت المعرفة الغربية بالإسلام ضعيفةً قبل القرن العشرين، وكانت ترجع في الكثير من أسسها وأركانها إلى رواهب الحروب الصليبية. وواحدةً من الوسائل التي أُستخدمت في الهجوم على الإسلام مسألة موقف الإسلام من الجنس وما يتعلق به من تعدد الزوجات وحجاب المرأة. وقد ظل كثيرٌ من الأوروبيين يعتقدون حتى القرن الثامن عشر أن المرأة لا روح لها بحسب التصور الإسلامي.

وحاولت دوائر الاستعمار الغربي طوال القرن التاسع عشر وخاصةً بريطانيا الاستفادة من هذه الأفكار الخاطئة للتشويش على الثقافة الإسلامية والترويج لبرامجها الخاصة. ومن الاعتقادات التي كانت رائجةً في العصر الفيكتوري أن قمة التكامل البشري تقع في بريطانيا ولذلك من الطبيعي أن يحكم الشعب البريطاني غيره من الشعوب الأقل تطوراً. وقد استفاد المستعمر من النهضة النسوية التي كانت في أوان تشكلها واستخدم شعاراتها للقول بأن المسلمين يظلمون نساءهم، ولذلك لا بد من تحضيرهم واستبدال ثقافتهم بثقافةٍ جديدةٍ.

والأمر عينه استخدم في وجه الحضارات الأخرى، ومن الأفكار التي جرت محاولات لترسيخها أن التخلف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية يعود إلى تصوراته حول المرأة والقوانين التي يطبقها عليها، حيث نُظر إلى الحجاب بوصفه إهانةً لها ووجّهت لهذا الأمر أكثر سهام النقد وعليه فإن الخطوة الأولى في سلّم الترقّي الاجتماعي، باعتقادهم، تكمن في تغيير لباس المرأة واستبداله باللباس الأوروبي.

يقول فنصل بريطانيا في مصر (من عام 1882 إلى 1907) «الإسلام يذل المرأة ويحتقرها والمسيحية تعلي من شأنها» ومن المفارقات المضحكة أن هذا القنصل كان من الدعاة الأوائل والمؤسسين لجمعية رجالية تهدف إلى منع المرأة من حق الانتخاب. وعلى أي من النقاط

[1] لقد عالجت الباحثة ليلي أحمد هذا الموضوع بالتفصيل في كتابها *Woman and Gender in Islam* فمن أراد فليراجع.

البارزة في دعاواه حول الإسلام ووضع المرأة في مصر أن تطور المرأة المصرية مرهوناً بخلع الحجاب للحاق بركب التمدن الغربي الذي يبشر به الاستعمار^[1].

وقد ركزت البعثات التبشيرية المسيحية على وضع المرأة لتبرير عملها في العالم الإسلامي، ومن المؤسف أن ذلك تم تحت حماية ورعاية المستعمر، وروجت النسوية الغربية أيضاً لفكرة نبد الأحكام الإسلامية الخاصة بالمرأة.

تكتب ليلى أحمد:

«مضافاً إلى بعثات التبشير المسيحي ورجال الدولة، وُجد الكثير من المفكرين، ومنهم المقيمون في مصر، الذين روجوا للفكرة عينها ومنهم النسويون الأوروبيون الذين حموا ودافعوا عن هدى الشعراوي دعوا الفتاة المسلمة إلى تبني التصور الغربي للحجاب واعتبروا أن الخطوة الأولى في معركة تحرير المرأة هي رفض المفهوم التقليدي للحجاب»^[2].

وما زالت أصداء هذه الفكرة تتردد حتى عصرنا هذا عند كثيرٍ من النسويين المعاصرين الذين جعلوا مسألة الحجاب أكبر همهم.

وقد تلقف دعوات النسوية في أكثرها حدة مجموعة من الطبقة الحاكمة في المجتمعات الإسلامية وأكثر هؤلاء هم ممن تلقى تعليمه في المدارس الأوروبية ومنهم: آتاتورك ورضا شاه، اللذان تمسكا بشعارات النسوية وجعلها في رأس أولوياتهما، ووافقا التصور الاستعماري القائل بضرورة إبدال الثقافة الوطنية بالثقافة الأوروبية الوافدة. والفرق الوحيد بينهم وبين المستعمرين أنهم كانوا يصرون على تنفيذ هذه السياسات بشكل مباشر وبأيديهم وربما بقسوة أشد. وكانوا يعتقدون أن السبيل إلى الحضارة والرفي يمر بتعميم النموذج الذي تعلمته الطبقة الاجتماعية الحاكمة من الغرب ويقع اللباس الغربي في رأس قائمة السلوكيات الجديدة ولذلك منعوا اللباس التقليدي في بلدانهم.

[1] مصدر سابق، ص 152-153.

[2] Leila Ahmed, op. cit, p.154.

أصدر رضا شاه عام 1936م، مرسوماً تحت عنوان «تحرير المرأة» ينص على منع الحجاب. وأعطيت المرأة عام 1963م، حق المشاركة في الانتخابات، وفي قانون «حماية العائلة» مُنح من تعدد الزوجات، وأعطيت المرأة حق حضانة الأولاد في حالة الطلاق. وقد تغيرت أغلب هذه القوانين بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران انسجاماً مع أحكام الإسلام.

والعلاقة بين النسوية والإمبريالية الثقافية تبدو واضحةً في هذا النص للسيدة ساشتيكو مراتا، حيث تقول: أعتقد أن وجهة النظر النسوية حول كثير من الأمور التي وجهت النسوية الغربية نقدها إليه من الإسلام والمجتمع الإسلامي، وجهة النظر هذه تقوم على رؤيةٍ كونيةٍ غريبةٍ عن الرؤية الكونية التي تصدر عنها الأحكام الإسلامية. وتظهر معظم الانتقادات التي وُجّهت ذات طابعٍ أخلاقيٍّ إصلاحيّ، وبالتأمل في هذه الإصلاحات التي كانوا يسعون إليها يظهر بوضوح أثر المقاييس الغربية فيها. وهي في جوهرها تدعو إلى فكرةٍ واحدةٍ ألا وهي فرض قيم جديدة، وهي عبارة أخرى عن نقل قيم الرجل الأبيض وتحميله مسؤولية إصلاح العالم، ولم يُعد يقال لنا أن الصلاح والنجاة في اتباع الدين المسيحي بل في العلم^[1]

وتتابع الكاتبة وتقول ما حاصله: إن اعتقاد النسوية أن أي طاعةٍ للرجل وانقيادٍ له رذيلةٌ وظلمٌ للمرأة لا بدّ من التنديد به ورفضه. هذه النقطة تستحق من المسلمين وقفة تأمل ليسألوا أنفسهم: هل يمكن القبول بهذه القيم الأخلاقية المضادة لدينهم؟ إن الإسلام له سلسلة من المقررات والضوابط الأخلاقية والفقهية التي شرحها عرفاء الإسلام وفقهاؤه وحكماؤه عبر القرون، ولا ننفي وجود الظلم في المجتمعات الإسلامية، بل النقطة الأساس هي: أن مشكلات المجتمع الإسلامي وهمومه لا يمكن أن ترتفع باعتماد قيم الثقافة الغربية.

إن الجنس المذكر كما الجنس المؤنث سيُفّ ذو حدين، وكلٌّ من الجنسين له خصوصياته وقيمه المثبتة والسالبة، ولا يمكن تلطيف التصور البطريكي إلا بالنظر إلى إيجابيات العنصر النسائي في المجتمع. ولا يتمكن المسلمون من القيام بهذا الأمر إلا إذا حاولوا ذلك بوصفهم مسلمين لا مقلدين للغرب فحسب^[2].

[1] Sachiko Murata *The Tao of Islam*, p.4.

[2] Ibid, p. 323.

النتيجة:

أ. نضال الإسلام في مقابل النسوية:

على الرغم من إمكان الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً لإثبات الاختلاف الجوهرى بين الإسلام والدعوة النسوية، إلا أن الاختلاف بين الاثنين لا يقتصر على تفسير الشريعة أو على طبيعة وحدود الحقوق التي ينبغي أن تعطى للمرأة، بل الاختلاف يعود إلى مجال جذورٍ أعمقٍ تتعلق بالمسائل الأساس في مجال الميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والأخلاق والسياسة والإلهيات.

فالمرأة المسلمة لا ترى في النسوية بدعةً غريبةً ترتبط بالمرأة الغربية المرفهة فحسب، بل تمثل النسوية لها إيديولوجيا لم تقدم للمرأة سوى حريةٍ مزعومةٍ حولتها إلى شبه رجلٍ وأداةٍ جنسيةٍ^[1] له.

والمرأة المسلمة ترى الحجاب رمزاً لعفتها واحترام الإسلام لإنسانيتها بينما يرى معظم الحركات النسوية في الحجاب رمزاً لسيطرة الرجل على المرأة في المجتمعات الإسلامية.

ب. النهي عن الظلم في الإسلام:

لم ينة الإسلام عن شيءٍ كما نهى عن الظلم. وقد اهتم الإسلام بالموارد التي تتم ممارسة الظلم على المرأة فيها وخصها بالذكر وأبرزها. ولكنه تحدّث بشكلٍ عامٍّ أيضاً ووضع معياراً واضحاً لتمييز العدل من الظلم وهو الوجدان الأخلاقي للفرد المسلم، وإلى جانب هذا الوجدان أوضحت الشريعة معيار صحة الفعل ولم تكتف بالصحة بل ميزت بين صحة الفعل وبين كونه مطلوباً، ولذلك لا يمكن اعتبار كل فعل صحيح بنظر الشرع مطلوباً له ومندوباً إليه. ومثال ذلك من العبادات أن الفرد المسلم يمكنه أن يأتي بصلاةٍ جامعةٍ لشرائط الصحة ولكنها مع ذلك قد تكون مكروهة.

ج. سوء الاستفادة من الإسلام لممارسة الظلم:

لقد عرفت بعض المجتمعات الإسلامية مواردٍ من ممارسة الظلم على النساء وبأشكالٍ

[1] Sex object

مختلفة، فحُرمت المرأة نتيجة وضعها الاجتماعي من بعض المواقع والمنافع التي ينبغي أن تُعطى لها بحسب الشريعة الإسلامية، ومثال ذلك أن بعض الناس يستغل دعوة الإسلام إلى تقنين الاختلاط بين الرجل والمرأة لمنع المرأة من التعلم كما حصل في أفغانستان. وفي بعض الأحيان يستفاد من اسم الشريعة وظاهرها لممارسة الظلم على المرأة مع أن ذلك يؤدي في كثير من الأحيان إلى تجاوز روح الشرع ومقاصده الأصلية. وهذه الموارد كثيرة بحيث لا نجد ضرورةً للإشارة إليها.

وقد استندت الدعوات النسوية إلى هذا النوع من الممارسات لتبرير الدعوة إلى حذف الشريعة نفسها من المجتمعات الإسلامية، ولكن لا بد من القول بوجود وسائل أخرى لرفع الظلم عن المرأة وأهم وسيلة من هذه الوسائل هي الرجوع إلى روح الشريعة وجوهرها الأصيل، وعدم السماح لكل مغرض باعتبار الشريعة إطاراً فارغاً تمارس من خلاله كل الأعمال السيئة والصالحة باسم الإسلام.

وعلى المسلمين أن يُنشطوا في داخلهم الإحساس بضرورة إصلاح الوضع الحالي لمجتمعاتهم بقدر ما يهتمون بألفاظ الشريعة وظاهرها. ويبدو لي أن فقدان البصيرة موجوداً عند الطرفين: النسويون وأولئك الذين يتمسكون بمشجب الشريعة من أجل تبرير تصوراتهم الظالمة عن المرأة. وذلك لأنّ كلاً من الطرفين لا يرى غيرَ ظاهرٍ من أمر الشريعة فحسب.

وهذا من الأمور التي التفت إليها الشهيد مطهري حيث يقول:

«إن هذه القسوة والظلمات ما هي إلا نتيجة للتصورات التي يحملها بعض الناس ويحملونها للدين وهي أكثر ضرراً بالإسلام من الدعاية التي يمارسها الغرب»^[1].

ولذلك فهو يدعو إلى تشكيل مؤسسة تهدف إلى تحرير المرأة المسلمة والنهوض بواقعها ولكن نهضةً إسلاميةً بيضاء، لا على غرار النهضة الغربية السوداء^[2].

[1] Ibid. p.306.

[2] مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص.59.

نهضة المرأة المسلمة:

يمكن إطلاق تسمية «نهضة المرأة المسلمة» على كل المحاولات الإسلامية الهادفة إلى رفع الظلم والحييف عن المرأة، حيث قامت محاولات عدة في المجال الإسلامي لتحقيق هذا الأمر الأساسي والمهم وقد كانت بعض هذه المحاولات انعكاساً للنسوية الغربية.

ولم يكن واضحاً تمام الوضوح الأفق الذي يحكم كثيراً من هذه المحاولات هل هو الإسلام والفكر الإسلامي أو النسوية الغربية وأفكارها بغطاء إسلامي. وفي بعض الأحيان يصعب التمييز بين التيارين فبعض المهتمين بشؤون المرأة المسلمة يعتقدون بأن التفسير الصحيح للإسلام هو ذلك الذي يؤدي إلى المساواة بين الرجل والمرأة. ومن جهة أخرى هناك تيارٌ يؤمن بعدم وجود أيِّ داعٍ أو مبررٍ لإصلاح الفقه الإسلامي أو تبديل بعض أحكامه. ومن هنا يمكن القول بوجود توجهاتٍ مختلفةٍ بين المهتمين بقضايا المرأة المسلمة منهم من هو مخالفٌ للنسوية الغربية ويسعى بجد للبحث عن الفهم الصحيح للإسلام وللفقه الإسلامي ولتعاليم النبي محمد ﷺ، ومنهم من يتلبس بلباس الأحكام الإسلامية من أجل إجراء وتنفيذ برامج النسوية الغربية ولو على حساب الإسلام وأحكامه ومقرراته في الفقه والأخلاق.

وقد التفت دعاة النسوية إلى أن المرأة المسلمة هي في الغالب وفيه للإسلام ومتعلقةٌ بأهداب تعاليمه، ويوجه بعضهم هذا الأمر بأن المرأة المسلمة قد تكون مخدوعةً وغير عالمةٍ بأن كثيراً من أحكام الإسلام التي تحترمها هي ضدها وتؤدّي إلى خلاف مصلحتها ومن هؤلاء ليلى أحمد^[1] ولا شك في غرابة هذا التبرير، فأياً امرأةً مسلمةً لا تعرف بتفاوت الحصة بين الرجل والمرأة في الإرث.

وعلى أيِّ حالٍ يعترف بعض النسويين بأن بعض الوقائع الاجتماعية أو السياسية التي حصلت في بعض المجتمعات الإسلامية انتهت إلى نتائج كانت في صالح المرأة كالثورة الإسلامية في إيران فإنها نقلت المرأة الإيرانية من حالٍ إلى حالٍ^[2].

[1] ليلى أحمد، مصدر سابق.

[2] Haleh Afshar, «Woman and politics of fundamentalism in Iran», in: Haleh Afshar, ed. Woman and politics in the third world, Pp. 126.

ويبدو أن هالة أفشار تعتقد بأنه إذا كان الإسلام يحقق شعارات النسوية فليكن ذلك باباً من أبواب المصالحة معه ولا ضير عندها في ذلك. وتشارك مع أفشار الكاتبة الإيرانية زيبا مير حسيني حيث تقول:

«... ودليلي هو أنه وبخلاف ما كان يقال سابقاً أو ما زال يقال حتى الآن، فإن الثورة الإسلامية حملت شيئاً من الحرية للمرأة بمعنى أنها مهّدت الطريق لوعي نسوي عام»^[1].

ويبدو من هذا النص لزيبا مير حسيني اتفاقها مع زميلتها هالة أفشار حول عدم المنع من المصالحة مع الإسلام. ويبدو كذلك أنها تعتبر كل محاولات تحسين وضع المرأة نسوية، سواءً أحملت الإيديولوجيا النسوية أم الإسلام...

وعلى أيّ حالٍ، في الختام يمكننا التفاؤل والاستبشار بكل محاولات رفع الظلم عن المرأة شرط أن يُتخذ موقفٌ من كلّ هذه الموضوعات المطروحة بالبحث ولا يضعف بنية العائلة المسلمة ولا يخل بالطاعة المبنية على المحبة والعشق لله تعالى.

[1] Ziba Mir – Hosseini, *Woman and Politics in Past* – Khomeini Iran, in: Haleh Afshar, *Woman and politics in the Third World*, Pp. 143.

المصادر والمراجع

1. مطهري مرتضى ، نظام حقوق المرأة في الإسلام.
2. A.NYE, *Philosophy and Feminism*: At the Border, (New York, 1995).
3. Allison Jagger», *Feminist Ethics* ,«in: L. Becker and C. Becher, eds, The Encyclopedia of Ethics, (New York, Garland, 1992).
4. Carol Gilligan, *in a different voice*: Psychological the oryand woman's development, (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
5. Elisabeth Grossman, *In Memory of Her: A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins*, (New York, 1983).
6. Elisabeth Motmann Wendel», *Werkstatt ohne angst* ,«forum Religion, 334 ,1987/, Cited in Manfred Houke, God or Goddess?.
7. H.A. Wolfson, *the Philosophy of the Kalam*, Cambridge Harvard, 1976.
8. Haleh Afshar», *Woman and politics of fundamentalism in Iran* ,«in: Haleh Afshar, ed. Woman and politics in the third world.
9. Leila Ahmed, op. cit.
10. Luce Irigaray, *Sexes and Genealogic*, ER. Gillianc. Gill, (New York: Colombia, University Press, 1993).
11. Marry Ellen Waith, *A history of Women Philosophers*, 3 Vols, (Dordecht, 1987- 1991).
12. Mary Daly, *Beyond God the Father, Toward a Philosophy of women's Liberation*, (Boston, 1973).
13. Sackiko Murata, *The tao of Islam*, especially, Part 2.
14. W. Morgan Shuster, *the strangling of Persia*.
15. W.V. Quine, *Quiddities*, (Cambridge: Harvard University Press, 1987).
16. Ziba Mir – Hosseini, *Woman and Politics in Past – Khomeini Iran*, in: Haleh Afshar, Woman and politics in the Third World.

نظريّة المعرفة النسويّة

نحو رؤية أكثر عمقاً لحلّ مشكلات المرأة

ليزا سعيد أبوزيد^[1]

مقدّمة

تعدّ الفلسفة النسويّة، والتي تبحث في الأسس والجذور المعرفيّة والتاريخيّة التي أدّت إلى اختفاء المرأة من ميادين الفكر والفلسفة والعلم، من أبرز التيارات الراهنة في الفلسفة.

وقد جاء البحث النسويّ محللاً ومدقّقاً لمعرفة أسباب غياب المرأة وسيطرة الرجل على ميادين العلم والمعرفة. ومن خلال فحص النسويّات الدؤوب، توصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ حركات تحرير المرأة والأنشطة النسويّة والمنظّمات الحقوقيّة... كلّها قليلة الثمار، ما لم يتم تحرير المرأة على المستوى المعرفيّ؛ حيث يستهدف هذا التحرير الأساس الجذريّ المكوّن لكلّ صور الظلم وأشكال التهميش الظاهر تجاه النساء.

ومن خلال هذه النتيجة التي انتهى إليها الفحص والتقصّي النسويّين، وجدنا أنّ إشكال تردّي وضع المرأة على المستوى المدنيّ والحقوقيّ إنّما مردّه إلى جذور معرفيّة قابعة في عمق ثقافة قديمة في الوجدان البشريّ قَدَم الحضارة الإنسانيّة ذاتها. ومن خلال هذه النتيجة، عملت النسويّة على إنتاج نظريّة جديدة للمعرفة. وما كان يتسنّى لها

[1] باحثة أكاديمية، حاصلة على ماجستير في الفلسفة المعاصرة والإبستمولوجيا من كليّة الآداب، قسم الفلسفة، جامعة القاهرة. الاهتمامات البحثيّة: دراسات المرأة والجندر.

ذلك إلا عبر الفحص الدقيق لنظرية المعرفة الكلاسيكية قبلاً، والتي من خلالها يستطيع بيان أن النظرية القائمة استثنت الخبرة النسوية؛ لأنها تقوم على العقلانية والحيادية والموضوعية... هذه الصفات التي تتنافى وطبيعة المرأة كما تصوّرها الرجال وصورها.

ومن خلال هذا البحث، سوف تحاول الباحثة عرض نظرية المعرفة النسوية وتحليلها وتوضيح الجديد الذي امتازت به هذه النظرية عن نظيرتها الكلاسيكية. كما سوف تحلّل المقولات النسوية الجديدة التي هزّت أركان نظرية المعرفة الكلاسيكية متمثلة في العقلانية والموضوعية والحيادية. كذلك سوف تحاول توضيح القيمة الخفية للعوامل الذاتية، كالحب والشعور والرعاية، والتي تلمّستها النسوية في بناء نظرية المعرفة الجديدة. كما أننا سوف نعرض لرائدات نظرية المعرفة النسوية، وكيف أثرن في الحركة النسوية، وما الصعوبات التي واجهتهنّ، وما المطروح وما المتوقع؟ وكذلك عرض للنسوية الإسلامية ومحاولتها إنتاج معرفة دينية بديلة.

وفي النهاية سوف تحاول الباحثة تقديم رؤية تحليلية ونقدية؛ تكشف من خلالها: هل استطاع حقاً شعار نظرية المعرفة النسوية - وهو «إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع» - تقديم صور مغايرة للواقع من أجل تغييره؟!

مدخل

يعدّ مبحث المعرفة أحد مباحث الفلسفة الثلاثة الرئيسة وهي: الوجود والمعرفة والقيم، وللمعرفة أهميّة عظمى في عصرنا الراهن، باعتبارها بمثابة القلب والمركز للمباحث الفلسفية؛ ذلك أنها تهتم بأكثر جوانب الإنسان أهميّة وأكثر جوانب الحياة تأثيراً، وهو التشكّل المعرفي للإنسان، والتي تنبني استناداً إليه البنية الفكرية للمجتمع ككل، وهذه تحديداً نقطة الاهتمام النسويّ ومشغله الحقيقيّ، وهو البنى الفكرية للمجتمعات التي تتشكّل حياة النساء من خلالها.

تتناول نظرية المعرفة الكلاسيكية بالدراسة مصادر المعرفة وحدودها التي يكتسبها الإنسان، ويتمحور اهتمامها على تبرير المعتقدات حتى نصل إلى درجة كبيرة من الموثوقية يتمّ اعتمادها

كمعرفة يقينيّة، وكذلك تقديم الحجج القويّة للردّ على المشكّكين في إمكانيّة قيام معرفة من الأساس، فكان الاهتمام الكلاسيكيّ ينصبّ على دحض آراء المتشكّكين والاهتمام بموضوع المعرفة ووضع أسس يقينيّة للمعرفة بشكل عامّ، وقد سيطر الاتجاه الوضعيّ في الفلسفة على وضع الأسس والشروط لإنتاج معرفة يقينيّة، ولكن كيف تشكّل الوضع الوضعيّ في الفلسفة؟

نشأت الوضعيّة وتطورت اعتماداً على حركتي العقلانيّة^[1] والتجريبيّة^[2] والتي اتخذت من العقل رسولاً ومن التجربة العمليّة والملاحظة أداة للعمل، فالفكر العقلانيّ قائم على ثنائيّة ديكارت في الفصل بين العقل والجسد لكلّ منهما حدوده المتميّزة، على أن يكون الجسد أدنى مكاناً من العقل. وتقوم التجريبيّة على الملاحظة الموضوعيّة والمحايدة التي يمكننا من خلالها الوصول إلى نتائج عالميّة قابلة للتحقق من صدقها في كلّ مكان وزمان إذا ما انطلقنا من الحياد التامّ وفصلنا الذات عن الموضوع. وبناءً على ذلك جاءت الوضعيّة لتؤمن ولترسخ وجوداً واقعيّاً موضوعيّاً وحقيقة مطلقة في انتظار من يكتشفها، ولكي يتمّ اقتناص هذه الحقيقة المطلقة، فإنّ على الباحث أن يتحرّى الموضوعيّة ويركز على الموضوع وينحّي ذاتيّته جانباً ويستبعد القيم تماماً، وذلك من أجل إنتاج معرفة عامّة شاملة تطبّق في كلّ زمان ومكان^[3]

كذلك ترسخ في الأذهان أنّ المعرفة الحقّة هي المعرفة العامّة والكونيّة، واليقين يتوقّف حيثما فصلت الذات عن الموضوع، والباحث الحقّ هو الباحث الموضوعيّ والمحايد، وكذلك ترسخ أنّ إنتاج المعرفة يقتصر على الأكاديميين؛ إذ يتمّ اعتبارها موضوعاً أكاديميّاً بالأساس.

ومن بيئة فلسفيّة كهذه، وعبوراً على جسر متين من الفكر الفلسفيّة الأصيلّة مهّدت لمرحلة جديدة من مراحل الفلسفة وُسّمت بما بعد الحداثة، خرجت الفلسفة النسويّة تبحر وتتحرّى وتدقّق وتحلّل في نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة تحديداً؛ ذلك أنّ نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة، وما تتمخّض عنه من مضامين، لم تعتدّ بخبرة المرأة المعرفيّة، ولم تعتدّ بكونها عارفة أصلاً، وذلك مادامت تتصف بضعف نزوعها نحو الحياد والعقلانيّة، وعدم قدرتها على فصل الذات عن

[1] Rationalism

[2] Empiricism

[3] وإحفاقاً للحق، فهذه الطريقة هي طريقة عمل العقل البشريّ أصلاً، الذي ينزع إلى الكليّة ويرغب فيما هو عام وثابت؛ لكي يستطيع أن يعمل عليه، وأن يضع بعض الثوابت لتكون لديه أرضيّة صلبة للعمل.

الموضوع، فكانت المعرفة الكلاسيكية التي تشمل النساء لا تعبر عنهن، ولم يتم إنتاجها من خلالهن، بل تم فرضها عليهن بالشكل الكلاسيكي الوضعي المتداول، مما أدى إلى هيمنة ذكورية واضحة في المجال المعرفي على وجه العموم والمجال الفلسفي على وجه الخصوص.

وتهدف النسوية، كفكر وكمارسة وحركة سياسية، إلى إحداث تغيير اجتماعي يعمل على تحقيق المساواة بين الجنسين. بيد أن اللافت للنظر أنه لم يتوقف على علاقات النوع فحسب، بل تجاوز ذلك إلى فكرٍ_وهنا نبدأ في الحديث عن الجانب الفلسفي للنسوية_ يدعو إلى العدالة والتوازن بين علاقات القوى بوجه عام، وقد انعكس ذلك بشكل واضح في البحوث الاجتماعية التي غابت عنها النساء كباحثات أو كمبحوثات (كعينة للبحث)، وليس النساء فقط، بل الآخر المهتمش على العموم. فلقد قدّم الفكر النسوي، وللمرة الأولى، تحليلاً معمقاً يوضح خطورة عدم التوازن والامتيازات لطرف معيّن عن الأطراف الأخرى، ودعا إلى العدالة والتوازن من أجل بحوث أكثر دقة وأكثر موضوعية من الموضوعية المعهودة.

وقد انطلقت الفلسفة النسوية للعمل على محورين مهمين:

المحور الأول: إعادة قراءة النصوص الفلسفية الأمّ والمؤسسة للفكر الفلسفي عموماً، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، والبحث عن المرأة ومكانتها في التراث الفلسفي.

المحور الثاني: إعادة إنتاج مقولات فلسفية جديدة تعتدّ بخبرة المرأة المعرفية في المجال الفلسفي إلى جانب الخبرة الذكورية.

وقد تمثّلت نظرية المعرفة النسوية في المحور الثاني، وهو إعادة الإنتاج للمقولات الجديدة، وضمّ خبرة المرأة إلى الإنتاج المعرفي. ولكن هل لنا أن نجيب عن سؤال: لماذا أولت النسوية الاهتمام بنظرية المعرفة تحديداً؟ نعم، يمكننا ذلك؛ إذ تعدّ نظرية المعرفة، وعقب التحوّلات الكبرى التي حدثت في ميدان العلوم مطلع القرن العشرين، والفيزياء والرياضيات تحديداً، وما خلّفته هذه التحوّلات من هزّات وشروخ عميقة في كيان العقل الإنساني وما ينتجه من معرفة، تعدّ نظرية المعرفة منذ ذاك الحين هي المبحث الأكثر جذرية من مباحث الفلسفة

الثلاثة كما أسلفنا القول، وذلك بعدما كان مبحث الوجود هو ما يحتلّ هذه الموقع. ولما كانت النسويّات يبعين البحث في الجذور^[1]، ومن ثمّ يكون العلاج من الجذور أيضاً، كان الحريّ بهنّ أن يتّجهن صوب نظريّة المعرفة؛ ليرين من موقع مكين كيف وعلى أيّ أساس يرى الإنسان العالم؟ وعليه، وقبل البحث عن علاجات للمشكلات المعرفيّة البادية على السطح المجتمعيّ والفكريّ، كان عليهنّ معالجة الأسس التي قامت عليها هذه الظواهر.

ويتمثّل الهدف من نظريّة المعرفة النسويّة في إنتاج معرفة بديلة تستطيع تغيير الواقع الاجتماعيّ في مقابل المعرفة السائدة التي ترسّخ لجوانب الظلم والتهميش للمرأة.

وتقوم المنهجية التي اتخذها الفكر النسويّ على فحص نظريّة المعرفة الكلاسيكية وتحليلها من كلّ جوانبها المختلفة؛ وذلك من أجل معرفة الوسائل والعقبات التي تقف حجر عثرة في طريق خبرة النساء المعرفيّة. كما تحرص مناهج البحث النسويّ على الربط المستمر بين كافة أشكال التمييز، والمساحات التي تتقاطع فيها قضايا النوع والأصل والعرق والانتماء الطبقيّ والمكانة الاجتماعيّة وغيرها من الفئات والعناصر التحليليّة^[2].

1. تحديد المصطلح

يمكن تعريف نظريّة المعرفة النسويّة^[3] على أنها إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع الذي أهملته نظريّة المعرفة الكلاسيكية، ولكن نظراً إلى أنّه لا يوجد تعريف واضح ودقيق ومحدّد بشكل كبير؛ لأنّها ببساطة تعبر عن مجموعة متنوّعة من المواقف النسويّة تتعدّد وتتنوّع بتعدّد المواقف حول المعرفة، وهذا ما أكّده كلّ من «ليندا ألكوف» و«إليزابيث بوتتر» في مقدّمة كتابيهما عن «الإبستمولوجيات النسويّة» على عدم تحديد معنى المصطلح بدقّة فتقولان:

«لقد استخدمت المنظرات النسويّات المصطلح بشكل مختلف للإشارة إلى «طرق

[1] نقطة مهمّة هنا ينبغي توضيحها، وهي أنّ الفكر النسويّ يضمّ النساء والرجال، ولكنّ النساء هنّ العنصر الأكثر فاعليّة، كما أنني أعتقد أيضاً أنّهنّ الأنسب في هذه الموضوعات؛ لأنّ عنصر المعايضة - وبحسب مبادئ الفكر النسويّ - مهم للغاية كتعبير دقيق عن الحالة والوضع المبحوث. ولذلك نعبّر عن العنصر النسويّ بالنساء فنقول: «نسويّات» كما نستخدم عادة ألفاظ وعلامات التأنيث.

[2] شارلين ناجي هيسي - باير باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسويّ ممارسة وتطبيقاً، ترجمة هالة كمال، المركز القوميّ للترجمة، العدد 2356، الطبعة الأولى، 2015، ص 9.

[3] feminist epistemology

المرأة في المعرفة»، أو «خبرة المرأة»، أو ببساطة «معرفة المرأة»، وكلها غريبة عن الفلاسفة المهنيين ونظرية المعرفة التقليدية، أي أنه غريب على نظرية المعرفة بشكل عام»^[1]

كما تعرفها فيلسوفة النسوية الشهيرة «لورين كود»^[2] (1937) بقولها:

«في حين تقوم نظرية المعرفة الكلاسيكية بدراسة وتحليل شروط وطبيعة المعرفة وتقويم الأدلة وأساليب البحث، وكذلك تبحث في تبرير المعتقدات ودحض الشكّ، تهتم نظرية المعرفة النسوية، بنفس القدر، بموقع وذات العارف في العملية المعرفية، وكذلك سياسة عمل الجندر/الموقع الاجتماعي في المعرفة»^[3]

وتعرفها «ساندرا هاردنج»^[4] (1935) بقولها:

«إن نظرية المعرفة النسوية هي نظرية حول المعرفة، حول من يستطيع أن

يعرف، ويعرف ماذا وتحت أي ظروف يمكنه أن يعرف؟»^[5]

كما تعرّف المنهج على أنه «طريقة أو تكنيك لجمع وتحليل المعلومات»^[6]

وتقدّم «جينوفا»^[7] (1983)) تحليلاً للمعرفة بشكل عام، وتقول بأن أي معرفة تستند دوماً إلى عناصر ثلاثة تتمثل في العارف والموضوع وسير عملية المعرفة نفسها، وتؤكد أيضاً أن مشكلة الفلسفة الغربية تتمثل في كونها تأخذ أحد العناصر وتعطيه الأولوية الكبرى، في حين تؤكد «رنج»^[8] (1987) على أن العناصر الثلاث مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، ولا تفضيل

[1] Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology*, In: *Feminist Epistemologies*, Linda Alcoff and Elizabeth Potter (ed), Routledge, New York and London, 1993, (P1-P14).P1.

[2] Lorraine Code

[3] Code, Lorraine, *Epistemology, Feminist*, In: *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, London and New York, 2000, (P157-P159).P157.

[4] Sandra Harding

[5] Joey Sprague, Diane Kobryniewicz, *A Feminist Epistemology*, In: *Handbook of the Sociology of Gender*, edited by Janet Saltzman Chafetz, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, 1999, (P25-P43), P25.

[6] Ibid.

[7] A. C. Genova

[8] Ring

لإحداها على الآخر؛ لأنّ كلّاً منها يقوم بدور معيّن يتصل مع ما يقوم به الآخر.^[1] ولذلك يمكننا ببساطة أن نقول بأنّ نظريّة المعرفة النسويّة هي التي تهتمّ بدراسة تأثير الجندر على عمليّة المعرفة، وتعطي الأهميّة للذات العارفة كما الموضوع، وترتبط عناصر العمليّة المعرفيّة الثلاثة ببعضها، كما تؤكّد على موقع العارف وخلفيّةه الاجتماعيّة وتؤمن بأنّ كلّ ما سبق يساهم ويؤثّر بشكل كبير في عمليّة المعرفة.

2. دور نظريّة المعرفة في الفلسفة النسويّة

ولكن السؤال الآن: لماذا نظريّة المعرفة النسويّة؟ لقد شكّلت نظريّة المعرفة تحديداً - من بين مباحث الفلسفة جميعاً - اهتماماً جليّاً لدى الفلسفة النسويّة؛ ذلك أنّها تُعدّ مجالاً بالغ الثراء من حيث أنّه يمكنه من عرض وتحليل موضوع المرأة في المعرفة، وهذا ما أكّدته لورين كود في تحليلها لموضوع نظريّة المعرفة النسويّة بأنّ نظريّة المعرفة فرصة جيدة للغاية للنسويّات، وعليهنّ الاستفادة من كلّ جوانبها؛ فمن خلالها تستطيع النسويّات تحليل بنية الأفكار السائدة عن النساء في المجتمع وفهمها، كما استطعن إخراج المعرفة من إطارها الأكاديميّ المحدّد؛ إذ كان يسود اعتقاد لدى غير المختصّين في الفلسفة مفاده أنّ مبحث المعرفة مبحثٌ خاصٌّ بالفلاسفة دون سواهم، ولا يتجاوز القاعات الأكاديميّة للفلسفة. على أنّ النسويّات استطعن أن يربطن المعرفة بالحياة اليوميّة وواقع حياة النساء المهمّشات، فتقول كود:

«إنّ المعرفة الموثوقة جزء لا يتجزأ من الممارسات النسويّة لتطوير التحليلات المستنيرة حول القمع والتهميش الاجتماعيّ والسياسيّ، وكذلك الانخراط في المشاريع التحرّريّة في المجتمع.

وإذن، يجب على النسويّات أن يعرفن خبرات النساء وظروف حياتهنّ، ليس بشكل سطحيّ، ولكن في انعكاساتها الاجتماعيّة الهيكلية، وأن يكشفن عن الأسباب الكامنة حول غياب النساء - كعارفات ومعروفات^[2] - في المعرفة عموماً، حيث لا تزال المرأة يتمّ اعتبارها في منزلة أدنى في المعرفة والسلطة لما تتطلبه هذه الأنشطة من

[1] Ibid. P25-P26.

[2] أي كونهنّ ذوات عارفة، قادرين على إنتاج المعرفة الموثوقة، وكمعروفات بمعنى إمكانية كونهنّ يصلحن موضوعاً للمعرفة. ببساطة كون النساء يستطعن أن ينتجن معرفة مثل الرجل وكذلك يمكن دراستهنّ باعتبارهنّ موضوعاً معرفياً.

معرفة الهياكل الاجتماعية بشكل جيّد بما فيه الكفاية لإظهار كيف يحافظ النظام القائم على التوزيعات الهرمية للسلطة والامتيازات. وهكذا فإنّ نظرية المعرفة هي أساس النظرية النسوية^[1].

وإذن، ومن خلال فحص المقولات المعرفية الكلاسيكية وتوضيح كيف أنّ نظرية المعرفة النسوية تقدّم رؤية جديدة ومهمّة للمعرفة عموماً تضمن بها وجود الخبرة المعرفية للنساء على وجه الخصوص، وكذلك من خلال وضع الاعتبار للآخر المهمّش سواء أكانت المرأة أو الطبيعة أو الملونين وغيرهم، وكذلك العمل على توازن القوى والسلطة في المعرفة. نقول من خلال كلّ ذلك، قامت نظرية المعرفة النسوية بالعمل على محورين:

المحور الأوّل: نقد المقولات المعرفية الكلاسيكية مثل العقلانية والموضوعية والحيادية القيمة، وعزل الذات عن الموضوع، ونقد الثنائيات والتفكير الثنائيّ عموماً.

المحور الثاني: وهو الانتقال من النقد والتحليل إلى تقديم الجديد، فنجد مثلاً: الموضوعية القوية، وموقع العارف، والبين-ذاتية، وإدخال القيم إلى المعرفة.

3. معالم نظرية المعرفة النسوية

قدّمت النسويّات تحليلاً ونقداً للمقولات المعرفية السائدة في خطوة أولى منها لبناء الجديد، فنجد مثلاً:

نقد الثنائيات

قدّمت الفلسفة النسوية، بتحليلها موضوع الثنائيات المتضادة (مثل: ذكر/ أنثى، عقل/ جسد، كليّ/ جزئيّ، موضوعية/ ذاتية، ثقافة/ طبيعة... إلخ)، قدّمت شكل موضوع الثنائيات المتضادة كعنصر رئيس للفلسفة النسوية، وذلك من منطلق الثنائية ذكر/ أنثى، والتي من خلال تحليلاتهنّ أوضحت كيف أنّ التفكير الثنائيّ تفكير ذكوريّ طبقيّ يقوم على عنصرية الفصل الحادّ بين موضوعات متصلة أصلاً، ولكن هل يوجد تعريف دقيق للثنائيات؟ نجد مثلاً تعريف للورين كود في الموسوعة الشهيرة الخاصة بالمصطلحات النسوية:

[1] Ibid.

«النثائيات هي تقسيم مفاهيمي قائم على نوعين متنافيين، يتميّز أحدهما عن الآخر تميّزاً جذرياً وحاداً إلى حدّ بعيد، فنجد مثلاً ثنائيات مثل الذكر/ الأنثى والعقل/ العاطفة، يتميّز فيها الحدّ الأوّل تميّزاً جذرياً عن الحدّ الثاني»^[1].

كما أننا نجد دوماً، وللغرابة، أنّ الحدّ الأوّل يعود إلى الذكر، والحدّ الثاني الأقلّ منزلة يعود إلى الأنثى أو يعبر عنها. وتتابع نانسي جاي أهميّة الجنوسة وتأثيرها على عمليّة التفكير الثنائيّ، فوجدتها تعود إلى منطق أرسطو الذي حصر الموجودات في فئتين فقط: إمّا أن تكون «أ» أو لا «أ»، والذي من خلاله تمّ تأسيس فكر النثائيات، وأصبح الفكر الثنائيّ يقوم على التقسيم الحادّ، مثل: روح/جسد، موضوعي/ذاتي، عقل/عاطفة، كليّ/ جزئيّ، معلوم/ مجهول... وهكذا.

نقد العقلانيّة

يتمّ اعتبار صفة العقلانيّة من أساسيات نظريّة المعرفة الكلاسيكية حتى تكون المعرفة موثوقة ومعتمداً بها في الوسط العلميّ، ولكن من يمتلك صفة العقلانيّة؟ ولماذا تقع داخل ثنائيّة العقلانيّ/ العاطفيّ؟ وجدت النسويّات أنّ صفة العقل والعقلانيّة إنّما يشار بها إلى الرجل في مقابل اتصاف النساء بأنهنّ عاطفيّات، وعلى ذلك كانت النتيجة الطبيعيّة أنّ الرجل المتّصف بالعقلانيّة هو وحده ذو المعرفة الموثوقة، ومعرفة المرأة مشوبة بالعاطفة، مما يعني أنّها أقلّ موثوقيّة.

ولقد انقسم العمل النسويّ هنا إلى جهات متعدّدة ومختلفة، من نقد وتحليل لصفة عقلانيّة إلى إعادة تقويم الأنوثة والعاطفة، فنجد منهنّ من عملت على تحليل ثنائيّ عقلانيّ/ عاطفيّ وأنّ هذه الثنائيّة ليست منفصلة ومتضادّة، والأبحاث التي تتوخّى العقلانيّة عليها أنّ تضع العاطفة والسياقات الاجتماعيّة الأخرى في الاعتبار، وقدّمت النسويّة نقداً وتحليلاً لصور العقلانيّة في الفكر التقليديّ، فنجد «جينيفيف لويدي»^[2] (1941) من خلال كتابها *رجل العقل، الذكر والأنثى في الفلسفة الغربيّة* أنّها تتبعت صفة العقلانيّة في التاريخ الفلسفيّ الغربيّ، ووجدت أنّها صفة ذكوريّة بالأساس، وتكشف عن التحيز الجنسيّ في الفلسفة ضدّ المرأة.^[3] وكان

[1] Code, Lorraine. *Encyclopedia of Feminist Theories*. Rutledge, London and New York, 2000, P135.

[2] Genevieve Lloyd

[3] Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, the University of Minnesota Press, First edition 3rd printing 1989 Printed in the United States.

من بين الانتقادات القويّة في هذا الصدد أيضاً تلك التحليلات التي قدّمت العقلانيّة باعتبارها «استعارة ذكوريّة منشأها الرجل»، فقدّمت سوزان بوردو^[1] (1947-) وجينيفيف لويد تحليلاً للطرق التي تعمل بها استعارات الذكورة في بناء المثل العليا للعقلانيّة والموضوعيّة، استناداً إلى المناقشات النسويّة لموضوع نظريّة العلاقات (بوردو)، ودور التجسيد الرمزيّ والاستعارة في المشاريع المعرفيّة الحديثة، فوجدن أنّ عمليّات الخيال الرمزيّ متورّطة في ميتافيزيقا الذاتيّة والموضوعيّة، وفي توصيف المشاكل المعرفيّة التي تتبعها تلك الميتافيزيقا. ونتيجة العمل الذي قامت به المؤرّخات النسويّات، اتضح أنّ المثل العليا للعقل والموضوعيّة والاستقلاليّة وعدم الاهتمام الذي يعمل في افتراضات حول الاستقصاء، فضلاً عن فكرة أنّ المشاكل الدائمة للمعرفة هي محايدة بين الجنسين، ومع العلاقات الجنسانيّة أيضاً.^[2]

وليس هذا فحسب، وإنّما أيضاً أسطورة التفوّق العقليّ للرجل على المرأة قدّمتها الدكتورة ميليسا هاينز،^[3] وهي عالمة متخصصة في موضوعات الوراثة والمحدّدات الاجتماعيّة والفروق بين الجنسين. فقد حلّلتها في كتابها جنوسة الدماغ^[4] (2004) على نحو ما قدّمتها المترجمة بقولها:

«إنّه على الرغم من الاختلافات والفروق البادية بين الجنسين بيولوجياً ونفسياً، والاختلافات في الدماغ والهرمونات وطريقة عملها والإدراك والعمليّات الفكرية، إلّا أننا في النهاية نجدتها ليست بالشكل المتوقّع الفاصل والحادّ الذي يظنّه كثيرون، ولكّتها في النهاية تؤوّل إلى لا شيء، فقد جرت العادة على وصف الفروق بين الرجال والنساء، والصبيان والبنات، والذكور والإناث، على أنّها فروق جنوسية إذا ما كانت المحدّدات ذات طبيعة اجتماعيّة، وفروق جنسيّة إذا ما كانت المحدّدات ذات طبيعة بيولوجيّة. لكن عند قراءة هذا الكتاب يتوصّل المرء إلى الرأى المعاصر السائد في

[1] Susan Bordo

[2] Marianne Janack, *Feminist Epistemology*, In *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
http://www.iep.utm.edu/fem-epis/.

[3] ميليسا هاينز هي عالمة أعصاب وأستاذة في قسم علم النفس بجامعة كامبريدج. وهي تدرس تطورات جنوسة الدماغ، وتركز بشكل خاص على تطورات المخ والسلوك في مرحلة قبل وبعد الولادة، ونشرت لها جامعة أكسفورد كتابها المهم والشهير «جنوسة الدماغ» عام 2004.

[4] Brain Gender

الأوساط العلميّة والاجتماعيّة من أنّ هذه الفروق هي في الواقع غير ذات معنى»^[1].

ولكن البيئة والظروف الاجتماعيّة هي التي تؤثّر بشكل ملحوظ، وهذا ما أدّى إلى الوضع القائم الذي تؤوله الفلسفة الغربيّة على أنّه تفوّق ذكوريّ وقدرات عقليّة للرجل يستأثر بها من دون المرأة.

ولقد تمّ تفعيل التحليلات النسويّة لموضوع العقلانيّة وتوضيح الأهميّة لموضوع العاطفة على عدّة مستويات في الدراسات الاجتماعيّة والنفسيّة، فوجد على سبيل المثال في فلسفة الأخلاق النسويّة

«يجادل المنظّرون بأنّ العواطف المرتبطة بالرعاية والعلاقات مهمّة لتنمية الإدراك الأخلاقيّ والمداولة الأخلاقيّة، وهم بذلك يشكّون في مدى كفاية النظريّات الأخلاقيّة التي تضع مفاهيم المنطق الأخلاقيّ بشكل كبير من حيث التكوين وتطبيق المبادئ الأخلاقيّة المجرّدة»^[2]

وهكذا اتخذت النسويّات من إعادة تقويم الوضع الراهن في الفلسفة فرصة تقديم صور مغايرة مثل إعادة الاعتبار للعواطف الإنسانيّة في مقال العقلانيّة المجحفة.

الذاتية والموضوعيّة

ومن العناصر التي تشابكت مع الفكر النسويّ في نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة بشكل كبير هي فصل الذات عن الموضوع توجيهاً للموضوعيّة المطلقة والوصول إلى حقائق يقينيّة عامّة، فقدّمت النسويّة تحليلات فلسفيّة استطاعت من خلالها إعادة الاعتبار للذات في مقابل الموضوع ورفض فكرة الحقيقة الموضوعيّة المطلقة، وتنب عنها النسبيّة والتعدّديّة والاختلاف. وقد استعانت في ذلك بتحولات ما بعد الحداثة، وكذلك الثورات العلميّة والبيولوجيّة والجبر اللاخطيّ والمنطق الغائم وغيرها.

[1] ميليسا هاينز، جنوسة الدماغ، ترجمة ليلي الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 353، يوليو 2008، من مقدمة بقلم المترجمة، ص 7.

[2] Phyllis, Rooney, emotions/rationality, In *Encyclopedia of Feminist Theories*, Ibid, P152.

كانت البداية مع ديكارت وفكرته عن الوعي والجسد، حيث مثل الوعي الرجل، والجسد المرأة، وأوضح كيف أن الوعي يعلو على الجسد وفي مرتبة أشرف منه. ونجد أيضاً ميتافيزيقا أرسطو التي حطت من شأن المرأة لكونها كائنًا أرضياً أقل مكانة.

وقدّمت لورين كود تحليلاً عن العارف ووضعه في نظرية المعرفة أوضحت من خلاله كيف أن عملية الفصل القائمة في النظام الكلاسيكي قد أضرت بنتائجه، ولم تصل إلى الموضوعية والحيادية المعلنة، كما أوضحت كيف تنظر نظرية المعرفة الكلاسيكية للعارف كونه كياناً منعزلاً ومنفصلاً ومجرداً، فتقول كود: «إنّ العارف قابل للتبديل والتغيير، بينما موضوع المعرفة محدّد وثابت»^[1]، كما أكّدت على وجود علاقة ديناميكية بينهما يجعل من الفصل بين العارف وموضوعه خطأً جسيماً.

كذلك قدّمت بعض النظريات النسوية تحليلاً لموضوع الحيادية باعتباره مجرد قناع يخفي التحيز الذكوري البادي في التاريخ الفلسفي، وقد طرحت هذه الفكرة ساندر هاردنج، حيث بيّنت أنه:

«من منظور النظرية والبحث النسويين، فإنّ الفكر التقليدي هو الذي يتّسم بالذاتية، وذلك في انحرافه بفعل النزعة الذكورية، وهذه دعوة النسويين على استعداد للدفاع عنها على أساس من الموضوعية التقليدية».^[2]

وهذه النزعة الذكورية التي أدّت إلى تعظيم الموضوع وفصله عن ذات العارف هي السبب فيما آلت إليه نظرية المعرفة الكلاسيكية من تناقضات وثغرات، ولكن النسويات قدّمن تحليلاً لتبيان أهمية الذات مع الموضوع وكونهما في علاقة مترابطة، وكذلك قيمة الحيادية وكيف أن إدخال القيم وإعادة الاعتبار للعاطفة والشعور أدّى إلى إثراء نظرية المعرفة.

ولم يتوقّف الأمر على فصل الذات والموضوع، وإمّا وصل إلى أنّ الذات نفسها تختلف وتتعدّد وتتنوّع. وهذا ما أكّده أفلاطون في محاورته عن العلم حين قال:

[1] Code ,Lorraine ,*What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Cornell University Press1991 ., P31.

[2] Ibid.

«يمكن للشخص نفسه أن يعرف ولا يعرف الشيء نفسه، ذلك أنّ الإنسان ليس ذاتاً واحدة، بل هو عدد لا نهائياً من الذوات، ولكلّ ذات من هذه الذوات إحساسها الفرديّ الحقيقيّ بالنسبة لها في لحظة معيّنة، لكن إذا لم يكن يوجد اختلاف بين الأفراد فيما يتعلّق بما يحصلون عليه من حقائق، فذلك لأنّ لكلّ حقيقة النسبيّة، إلا أنّ هناك اختلافاً في قيمة معرفتهم ومدى نفعها، ذلك لأنّ حال الفكرة كحال النبات لا يجوز أن يتفاوت قدر أيّ كائن منهما عن الآخر في الوجود، بل يفوق بعضه البعض الآخر في الصحة أو في النفع»^[1]

وإن كان هذا يحدث للذات الواحدة فما بالنا بالذوات المختلفة!؟

4. أهمّ أفكار نظريّة المعرفة النسويّة

- العارف المتموضع والمعرفة المتموضعة^[2]

بعدها قدمت النسويّات رؤى نقدية للموضوعيّة والعقلانيّة وفصل الذات عن الموضوع، كان عليهنّ أن يوضحن أهميّة العارف ووضعه في العمليّة المعرفيّة، والذي يبرّر لكونه جزءاً أصيلاً غير منفصل كما كان يعتقد النظام الكلاسيكيّ في المعرفة، ومن ثمّ أصبحت نظريّة المعرفة النسويّة تتميز بكونها نظريّة لمعرفة متموضعة أو موقعيّة، بمعنى أنّ من أساساتها أن يتمّ وضع العارف وموقعه في الحساب. وليس هذا فقط وإنما يشمل أيضاً الخلفيّة الاجتماعيّة والثقافيّة المحيطة به؛ إذ تؤثر هذه الخلفيّة في المعرفة المنتجة، سواء أقبلنا بذلك أم لم نقبل. فقد تبين أنّ فكرة عزل الذات عن الموضوع هي فكرة غير دقيقة وتؤديّ إلى التشكّك في درجة الموضوعيّة والحياديّة، لا كما يزعم منظرو نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة كونها تعدّ عوامل مهمّة للموضوعيّة.

وقد استعانت النسويّة بالدراسات النفسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي توضح بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الذات العارفة ليست منفصلة عن موضوعها، وأنّها تؤثر بشكل كبير في اختيار زاوية الرصد، ومن ثم صياغة الرؤية والتحليل، مما يعني أنّ التأثير لا مفرّ منه، ومن هنا يمكننا القول:

[1] أفلاطون، فيثاغورس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، ص 12.

[2] Situated Knowledge

«إنّ إبستمولوجيا الموقعية النسوية هي نوع فريد من فلسفة بناء المعرفة التي نتحدثنا في سبيل: 1) رؤية وفهم العالم عبر عيون وتجارب النساء المقهورات، 2) تطبيق رؤية ومعرفة النساء المقهورات على العمل الاجتماعي والتغيير الاجتماعي. وتتطلب إبستمولوجيا الموقعية النسوية التحام المعرفة بالممارسة، فهي تجمع بين كونها نظرية لبناء المعرفة من ناحية، ومنهجاً للبحث من ناحية أخرى، أي إنّها تشكل مدخلاً لبناء المعرفة ودعوة للفعل السياسي»^[1]

ومما دعم الآراء النسوية بخصوص العارف وموقفه في العملية المعرفية _دراسة معمقة قدّمها لورين كود في كتاب مهمّ لها يتناول موضوع إعادة بناء المعرفة بشكل عامّ «ماذا يمكننا أن نعرف؟ النظرية النسوية وبناء المعرفة (1991)»^[2] تعرض فيه لنظرية المعرفة النسوية كنموذج تطوريّ، حيث طرحت كود تساؤلاً بخصوص جنوسة العارف، متسائلة فيه: هل جنوسة العارف مهمة من الناحية المعرفية؟ فكان الرد التلقائيّ المتوقّع آنذاك بالنفي؛ لأنّ جنس العارف أو العارف نفسه لا يعتدّ به في العملية المعرفية، ولكن ما حدث خالف التوقّعات، حيث بدأت الردود شيئاً فشيئاً تأتي بالإيجاب لا النفي، وتمّ طرح إمكانية أن تؤثر الجنوسة في عملية إنتاج المعرفة، كما تمّ تناول الموضوع بشكل مطوّل في الوسط الأكاديمي، وحدثت جلجلة بين المنظرين الكلاسيكيين من جانب والمناظرات النسويات من الجانب الآخر، ولكن جاءت النتيجة الأخيرة لكود من تحليلاتها

«تؤكد على أنّ العارف مسؤولٌ عن المعرفة التي ينتجها، بل ويشكّلها، وهذه المسؤولية تقع على شقين: المسؤولية المعرفية والمسؤولية الأخلاقية. وأخصّت اهتماماً كبيراً لخبرات النساء، بل ليس النساء فقط، وإنّما المهتمّشون والمقهورون، هما أيضاً ينتجون معرفة تحمل طابعاً اجتماعياً لهم وتعبّر عنهم»^[3]

[1] شارلين ناجي هيسي-باير باتريشا لينا ليفي، مرجع سابق، ص 99.

[2] *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge.*

[3] *Is The Sex of the Knower Epistemology Significant. In Code, Lorraine, What Can She Know? Ibid, (P1 –P26).*

الموضوعيّة القويّة^[1]

الموضوعيّة القويّة تمّ تقديمها كافتراح قوي من فيلسوفة العلم النسويّة ساندرّا هاردنج لتعالج به المشكلات البادية في الموضوعيّة الكلاسيكيّة، والتي تمّ على إثرها استبعاد خبرة المرأة من المجال المعرفيّ العلميّ كونها مشوبة بالعاطفة. فقد قدّمت هاردنج الموضوعيّة القويّة كمقولة بديلة عن نظريّتها الكلاسيكيّة، وهذه الموضوعيّة لا تعترف بذاتيّة العارف وعوامل الجنوسة فحسب، وإمّا تنطلق من خلالهما، كما أنّها لا تعتدّ بفكرة الحقيقة الواحدة وإمّا تنطلق من مبدأ التعدّد والاختلاف، فتقول هاردنج:

«الموضوعيّة القويّة هي القضية المتعلّقة_ وببساطة متناهية_ بأن نتعلّم رؤية

أنفسنا كما يرانا الآخرون»^[2]

أن نعترف بأنّ ظروف العارف تؤثر به، وأنّ هذا العارف نفسه يشكّل المعرفة انطلاقاً من هذه المؤثرات؛ وبالتالي فالاعتراف هنا هو ما يدعم الحقيقة، أو على أقلّ تقدير أقرب صورة للحقيقة... لا النفي والتهرّب من الواقع وعزل العارف واستبعاد ذاتيّته.

إدخال القيم

وانطلاقاً مما أسّس له النظام الكلاسيكيّ للمعرفة من مفاهيم ومقولات، من فصل ذات العارف، والموضوعيّة النقيّة، جاء أيضاً موضوع تحييد القيم واستبعادها، وهو ما أطلقوا عليه الحياديّة القيمية^[3]، أو استبعاد القيم^[4] والذي يصل بنا في النهاية إلى نتائج بحثية غريبة عن المجتمع الذي نشأت فيه، وربما تتعارض مع تقاليده وظروفه، وفي النهاية يصل بنا إلى معرفة موجّهة متحيّزة جنسياً وعرفياً وطبقياً، وهذا ما حلّته **دونا هارواوي**^[5] (1944)، حيث استطاعت أن تثبت أنّ موضوع تحييد القيم كان ذريعة الرجل للتحيز الجنسيّ الممنهج، وليس الرجل فقط، وإمّا يشمل التحيز الطبقيّ والعرفيّ أيضاً، حيث جاءت صورة الرجل الغريّ الأبيض المغاير جنسياً

[1] Strong Objectivity

[2] نقلًا عن، شارلين ناجي، المرجع السابق، ص 36.

[3] Value-neutrality

[4] Value-free

[5] Donna Haraway

كنموذج محتذى^[1]، مما أدى إلى تهميش الفئات الأخرى المختلفة، تقول هاراوي:

«إن تنحية موقع العارف والتشديد على الحيادية القيمة هي ذريعة الرجل الأبيض، وهي خير تمثيل على المركزية الذكورية في إنتاج العلم والمعرفة».^[2] وبخلاف ما شيده النظام الكلاسيكي من استبعاد للقيم، جاء البحث النسوي محملاً بالقيم، وهذا ما أكدته الفيلسوفات النسويات حين أعلن: «أن تكون نسوياً، فهذا يعنى أن تنتج بحثاً محملاً بالقيم».^[3]

النسوية

إن من أهم المقولات الجديدة التي أدخلتها نظرية المعرفة النسوية هي: «النسوية»^[4]، والتي تعتمد على أن الطريق للوصول للحقيقة نسبي ولا يوجد طريق واحد أفضل مما عدها، مما يدعم المقولات السابقة أيضاً، نسوية فكرية تحترم الآخر الثقافي والآخر المهمس وتضعهم في الاعتبار.

ولو انطلقنا من تعريف رولان أومنيس لنظرية المعرفة، فنجده يقول:

«نظرية المعرفة كما أفهمها هي مخطّط يهدف إلى أن يفسر لنا كيف يمكن للوعي البشري أن يعرف العالم، العالم الذي يطيع القوانين الخاصة به. وعلى هذا فالأمر مباراة بين العالم والوعي».^[5]

والوعي الإنساني في بدايته كان بسيطاً للغاية، ومن السهل على المنظرين الكلاسيكيين للمعرفة ضبطه في حدود وأطر معينة، ولكن هذا الوعي الآن أصبح معقداً للغاية، وفي

[1] التمييز في الفلسفة الغربية عموماً، في الغالب ما يكون المعيار للرجل المناسب هو غربي وأبيض ومتعلم ومغاير جنسياً، وذلك عكس ما نعتقد بأن الغرب يرحب بالحرية الجنسية كالمثلية وغيرها، إلا أن ذلك غير صحيح بالشكل الذي نعتقد، هم يسمحون بذلك، ولكن المعيار الأفضل هو الطبيعي والمعتاد المغاير جنسياً، ولو لم يكن الأمر كذلك لماذا تطالب المثلية بالغاء التمييز؟ فإن كانت مقبولة إلا أنه مازال ينظر إليها على أنها وضع غير طبيعي.

[2] Code. L. Epistemology, Feminist. In: *Encyclopedia of Feminist Theories*. Ibid, P170-P72.

[3] Ibid, P171.

[4] Relativism

[5] رولان أومنيس، فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة أحمد فؤاد باشا وبنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 350، أبريل 2008، الكويت. ص 346.

ظَلَّ تطوّر النظريّات العلميّة والفسيوولوجيّة ونظريّة الكواتم وما تبعها من تطوّرات على التفسيرات الخاصّة بالدماغ، لم تعد الفكرة مطروحة من الأساس؛ ولذلك أمست النسويّة، على الرغم من عيوبها المتعدّدة، الحلّ الأمثل في نظريّة المعرفة.

وعلى صعيد آخر، وفي عالم تملؤه الهيمنة والتحكم والاستعمار والإمبرياليّة الثقافيّة، تصبّ حصائله في النهاية لمصلحة مهيمن واحد يدّعي القوة والمعرفة ليقود العالم، وينوب عن الآخرين الذين يراهم غير مؤهلين لذلك، أليس هذا نوعاً من أنواع الهيمنة المعرفيّة؟ ونجد فيلسوف العلم الشهير فيرأبند يؤكّد على الفكرة نفسها بقوله:

«إنّ النسويّة التي أقدمها هنا ليست عن المفاهيم، وإنّما هي عن العلاقات الإنسانية، إنّها تتعامل مع المشكلات التي تنشأ عن صراع الثقافات المختلفة أو الأفراد، مع العادات والأذواق المختلفة».^[1]

لذلك اتخذت النسويّة من النسبوية ذريعة ضد الهيمنة الذكوريّة في المعرفة أولاً، ثم الهيمنة الثقافيّة والسلطة المعرفيّة لطرف واحد يرى في نفسه المثال المحتذى؛ وذلك لتعيد الاعتبار للمرأة والآخر المهمّش.

وللنسويّة أشكال متعدّدة، فنجد مثلاً النسويّة الثقافيّة، وهي مرتبطة بفلسفة الحضارة وفي العلاقات والتداخلات بين الثقافات المختلفة، وتدعو إلى احترام الآخر الثقافي، وهذه الأكثر قبولاً سواء أكان في المجال النسويّ أم في المجال الأكاديميّ العام. ونجد أيضاً النسويّة المعرفيّة، وهي تعني ذلك التوجّه الفكريّ القائل بنسبيّة الحقيقة، وهذه من الموضوعات الجدليّة بين النسويّات أنفسهنّ، حتى لقد دار جدل كبير حول قبول النسويّة المعرفيّة كمعلم من معالم نظريّة المعرفة النسويّة، فنجد مثلاً لورين كود تؤكّد على أنّ نظريّة المعرفة النسويّة يجب أن تكون نسويّة رغم كلّ شيء^[2]، وفي الجانب الآخر ترفض هاردنج النسويّة المعرفيّة وتقول: إنّ إبستمولوجيّات الموقف النسويّ تدعو إلى الاعتراف بنسبيّة تاريخيّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة، ولكن ليس من أجل نسبيّة أحكاميّة أو نسبيّة معرفيّة.

[1] خالد قطب، أنسنة العلم، مقال جديد في العقلانيّة العلميّة، نيويوك، القاهرة، ط 1، 2018، ص 204.

[2] Code. L. *Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations*. New York: Routledge, 1995, P185.

وكذلك أنّ نجد هيلين لونجينو أيضاً تحدّر من أن التخفيف من الحدود التجريبيّة/ النظرية، لا يؤدي بنا إلى نسبيّة جامحة^[1] والعديدات انتقدن النسبيّة المعرفيّة، ولكن اتفقن على أنواع النسبيّة الأخرى التي تهتمّ بمعالم نظريّة المعرفة النسويّة.

5. رائدات نظريّة المعرفة النسويّة

كما أوضحنا من قبل، فإنّ نظريّة المعرفة النسويّة عبارة عن مجموعة متنوّعة من المواقف النسويّة تجاه نظريّة المعرفة تتعدّد وتتنوّع بتنوّع النظرية نفسها؛ لذلك فالنسيّات اللائي قدّمن مساهمات فعّالة ومؤثّرة في نظريّة المعرفة كثرات، ولكن سوف نحاول العرض لبعض ممن قدّمن مساهمات لافتة وعميقة بحقّ، فنجد مثلاً:

لورين كود^[2]

وهي أستاذة متميزة بجامعة يورك في تورنتو بكندا، تعمل على الإيستمولوجيا وعلاقتها بالجنس والأخلاق، من مؤلفاتها التي لاقت شهرة كبيرة: ماذا يمكننا أن نعرف؟ النظرية النسويّة وبناء المعرفة بجامعة كورنل (1991)، وكذلك المسؤوليّة المعرفيّة (1987)، جامعة براون)، كما حرّرت كود الموسوعة الشهيرة للمصطلحات النسويّة موسوعة النظريّات النسويّة (2000، روتليدج). وقدّمت كود تحليلاً قوياً لنظريّة المعرفة الكلاسيكيّة، والذي عرضت من خلاله لنظريّة المعرفة النسويّة وكأنّها مرحلة تطوريّة للنظريّة القائمة تحاول أن تعالج ما بها من قصور، أيّ كنموذج إرشاديّ جديد يعيد ويطوّر في النظرية القائمة، وفي الواقع كان لهذا المدخل دور فعّال للغاية في قبول نظريّة المعرفة النسويّة في البداية في الوسط المعرفيّ الكلاسيكيّ. ولم تكتفِ كود بهذا، بل قدّمت العديد من المعالم المميّزة للنظريّة النسويّة نذكر منها أنّها أوّل من طرح تساؤلاً بخصوص جنوسة العارف وعلاقته ومدى تأثيره في المعرفة المنتجة، كما قدّمت كود دعوة في مقدمة لكتاب اكتشاف الواقع: رؤى نسويّة لنظريّة المعرفة والميتافيزيقا والمنهج وفلسفة العلم (1983) لساندرا هاردنج وميريل هينتيكا، وصفت بأنّها دعوة ثوريّة لفلسفة النسويّة، وقالت عنها باميللا سو أندرسون:

[1] Ibid.

[2] Lorraine Code (1937)

«وكانت هذه الدعوة دعوة إلى اقتلاع صور التشويه والشرور القائمة على التحيز الجنسي، الكامنة في «صميم» التفكير العقلانيّ المجرد الذي يقف حصناً منيعاً لا تخترقه القيم الاجتماعية «وإلى» تحديد كيفية تشكيل الرؤى الذكورية لجوانب الفكر التي يفترض أنها محايدة كلّ المحايدة فيما يتعلّق بالنوع»^[1]

وبهذه المساهمة فتحت الباب على مصراعيه للدراسات الجنوسية في المعرفة.

ومن الموضوعات المستجدة التي طرحتها كود في نظريّة المعرفة النسويّة كان مفهوم «النسويّة المعرفيّة» كمعلم مميّز لنظريّة المعرفة النسويّة، وعلى الرغم من الجدالات الكثيرة التي خاضتها كود، إلاّ إنّها استطاعت أن تقدّم طرحاً قوياً للنسويّة المعرفيّة وابتكرت مصطلحاً جديداً وهو «النسويّة المقيّدة»^[2] لتعالج به معضلة النسويّة في المعرفة. وتؤكّد كود على أهميّة النسويّة في المعرفة بقولها:

«المعرفة نوعياً متغيّرة، فبعض المعارف تكون أفضل من أخرى، النسويّة هي الاختيار الجيد، حيث إنّها تضع في اعتبارها الاختلافات النوعيّة تلك وتقوم بتحليل تأثيرها على عمليّة المعرفة»^[3]

لذلك ساهمت كود بدور تحليليّ ونقديّ لنظريّة المعرفة النسويّة من خلال نقد نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة وتقديم نظريّة المعرفة النسويّة كبديل متطورّ وإثبات جنوسة العارف وتأثيره على عمليّة المعرفة وإضافة النسويّة كتوجه مميّز لنظريّة المعرفة النسويّة.

ساندرا هاردنج^[4]

وهي فيلسوفة أمريكيّة معاصرة من الفيلسوفات النسويّات المتخصّصات في العلم وفلسفته، قدمت العديد من المساهمات النسويّة الجادّة بخصوص المنهجية النسويّة وتطوير

[1] بامبلا سو أندرسون، النسويّة والفلسفة، في: سارة جامبل (محرره)، النسويّة وما بعد النسويّة، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القوميّ للترجمة، العدد 483، الطبعة الأولى، 2002 (ص 219-ص 231)، ص 220.

[2] Mitigated Relativism

[3] Code, Lorraine, *What Can She Know?* Ibid. P4.

[4]- Sandra Harding, 1935.

طرق البحث النسويّ، تعمل على الإستمولوجيا والمنهج والعلم والتكنولوجيا وكذلك الدراسات الاستعماريّة. وتؤمن هاردنج بأنّ حياة المهّمّشين من النساء والملوّنين والعالم الثالث جديدة بالبحث والتحرّي. من أشهر مؤلفاتها: هل العلم متعدّد الثقافات؟ مذاهب بعد استعماريّة ونسويّة وإستمولوجيّة (1998 بجامعة إنديانا) وكذلك لمن العلم؟ لمن المعرفة؟ التفكير من حيوات النساء (1991 بجامعة كورنل). وعرضت هاردنج لفكرة: «الوعي المزدوج» والتي استطاعت من خلالها أن تبرهن على أنّ للمرأة امتيازاً معرفياً عن الرجل، وأنّ لها طرقاً مختلفة للمعرفة، تقول هاردنج:

«الوعي المزدوج الذي ينطلق من حيوات النساء اليوميّة باعتبارهنّ منتميات إلى فئة مقهورة سيؤدّي إلى مقولات معرفيّة «أقلّ محدوديّة وتشويهاً» من البحث الذي ينطلق من «حيوات الرجال المنتمين إلى فئات مسيطرة»^[1]

فالمرأة باعتبارها فئة تمّ تهميشها تمتاز بموقع معرفيّ مختلف مكّنها من معرفة مختلفة برؤية جديدة. «إنّ هذا النمط الفريد» من أنماط الرؤية

«أي تلك القدرة على معرفة توجهات وتصرفات الفئة المسيطرة وفهمها، وكذلك معرفة وفهم توجهاتهنّ إنّما هي قدرة تضع النساء في موقع مميز يمكن من خلاله تغيير المجتمع إلى الأفضل».^[2]

كما طرحت هاردنج ولأوّل مرة مصطلح الموضوعيّة القويّة الذي يجمع بين الموضوعيّة الكلاسيكيّة وموقع العارف وذاته، بحيث تكون الموضوعيّة حقيقيّة وأكثر قرباً من الباحث والواقع المعيش، وتعرفها هاردنج:

«الموضوعيّة القويّة هي القضية المتعلّقة _وببساطة متناهية_ بأن نتعلّم رؤية أنفسنا كما يرانا الآخرون»^[3]

وهذا أدّى إلى إثراء نظريّة المعرفة النسويّة بحجج قويّة تدعم رؤاها ومنطلقاتها.

[1] شارلين ناجي هيسي وباير باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسويّ، مرجع سابق، ص 38.

[2] المرجع السابق.

[3] شارلين ناجي هيسي وباير باتريشا لينا ليفي، مرجع سابق، ص 36.

هيلين لونجينو^[1]

هي فيلسوفة أمريكية علميّة، تهتمّ بالتفاعلات الاجتماعيّة والقيم في البحث العلميّ، وتعتبر لونجينو من أقطاب نظريّة المعرفة النسويّة التي عملت على القيم والجانب الاجتماعيّ في المعرفة أو ما يسمى بنظريّة المعرفة الاجتماعيّة. ولهيلين لونجينو العديد من المؤلّفات المهمّة أشهرها **مصير المعرفة** (2002 بجامعة برينستون) قدّمت فيه تحليلات معمّقة عن مفهوم الموضوعيّة العلميّة، واستطاعت من تحليلاتها أن تبيّن الأبعاد الاجتماعيّة التي تؤثر في عمليّة إنتاج المعرفة. وفيه أيضاً حاولت تحليل ثنائيّة عقليّ/اجتماعيّ ونقدها؛ وذلك لتوضيح أهميّة الجانب الاجتماعيّ ودوره المهم في العلم والمعرفة العلميّة، وطالبت بأن يتم وضع الدراسات الاجتماعيّة للعلم في الاعتبار، كما دافعت لونجينو عن التعدديّة في المعرفة.^[2] ولقد انصبّ اهتمام لونجينو أكثر بالعلم والمعرفة العلميّة، ولكنها أصرت على البحث والتحريّ في الجوانب الاجتماعيّة المهملة التي تتشابه مع فلسفة العلم والمعرفة العلميّة.

نجد أيضاً العديدات من اللائي عملنّ على موضوعات متفرّقة في نظريّة المعرفة النسويّة مثل: الحياديّة -الشعور والعاطفة - جويس ماكارل نيلسين، والتداخل بين المعرفة والجسد والعاطفة - هيلين لونجينو وأليسون جاجر، كما نجد أيضاً أيفلين فوكس كيلر، وليندا ألكوف، وإليزابيث بوتر، ودونا هاراواي وغيرهن.

6. النسويّة الإسلاميّة وإعادة إنتاج المعرفة عن المرأة

هدف المشروع النسوي الغربيّ في إعادة بناء نظريّة المعرفة لتغيير واقع النساء من الأولويات النسويّة، والذي انتقل بدورة إلى النسويّة في كلّ بقاع العالم لفهم البنى والهيكل الاجتماعيّة في مجتمع ما تلك البنى والهيكل التي أدّت إلى الصورة السائدة عن المرأة في هذا المجتمع أو ذلك.

وقد وجدت النسويّة الإسلاميّة أنّ المشكلة الحقيقيّة التي تعاني منها النساء المسلمات

[1] Helen Longino(1944)

[2] Longino, H. E. *The Fate of Knowledge*. Princeton University Press. 2002; Longino, H. E. *Science as Social Knowledge*. Princeton University Press. 1990.

تعود إلى التأويلات والتفسيرات الدينيّة التي تشكّل الأفكار عنهن؛ لذلك وجدنا أنّ الحلّ لتحقيق العدل ورفع الظلم عن المرأة المسلمة يكون من خلال إعادة إنتاج المعرفة عن المرأة، وبالطبع فإنّ المقصود بالمعرفة هنا هو المعرفة الدينيّة، وذلك من خلال نقد النصوص الدينيّة وتحليلها وإظهار خبرة المرأة ومكاناتها، ولكن ما هي النسويّة الإسلاميّة أصلاً؟ تعرفها هالة كمال على أنّها:

«الجهد الفكريّ والأكاديميّ والحريّ الذي يسعى إلى تمكين المرأة انطلاقاً من المرجعيّات الإسلاميّة، وباستخدام المعايير والمفاهيم والمنهجيات الفكريّة والحركيّة المستمدّة من تلك المرجعيّات وتوظيفها إلى جانب غيرها».^[1]

وهي التي تهتمّ بدراسة دور المرأة في الدين الإسلاميّ وتوضيحه من أجل تغيير الصور المنمطة عن النساء المسلمات في العالم لمحاولة تحسين الوضع القائم. وتعتمد النسويّة الإسلاميّة على المرجعيّة الإسلاميّة، وتنطلق من القرآن والسنة، وتؤمن النسويّة الإسلاميّة بأنّ الرجال والنساء متساوون في الإسلام، ولكن لكلّ منهما دور مختلف عن الآخر، فإذا كان الرجل مثلاً مسؤولاً عن الجانب الاقتصاديّ، فالمرأة مسؤولة عن الأسرة وتربية الأطفال. كما تؤكّد النسويّة الإسلاميّة أنّ تحقيق العدالة بين الجنسين لا يكون في تخلي المرأة عن إسلامها، بل بأن تطالب بالامتيازات التي أكّد عليها الإسلام، إلا أنّها تزعم -أي النسويّة الإسلاميّة- أنّ رجال الدين وتفسيراتهم وتأويلاتهم هي التي تقف حائط صدّ أمام هذه العدالة.

ولقد انصبّ اهتمام النسويّة الإسلاميّة على إعادة تأويل النصوص الدينيّة بما يتزامن مع حقوق المرأة، وتقديم تأويلات حديثة تتفق بشكل كبير مع العصر والثقافة الحاليين، وتضمن من خلالها تحقيق العدالة الجندرية، ومن ثمّ نستطيع تغيير واقع النساء المسلمات. وقد ظهرت العديد من المجالات التي تتناول هذه المشكلات البحثية، حيث تقوم الباحثات بالبحث في التراث الإسلاميّ وتوضيح صورة النساء الحقيقيّة والأعمال والبطولات التي كنّ يقمن بها، وكيف أنّها كانت تعمل مع الرجل، إلا أنّ التاريخ كان يُظهر الجانب البطوليّ

[1] أماني صالح، الأبعاد المعرفيّة لنسويّة إسلاميّة، في: النسويّة والمنظور الإسلاميّ: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، تحرير أميمة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013، القاهرة، ص 10-18، ص 10.

للرجل فقط، بينما تتوارى المرأة خلف بطولات الرجال الباهرة. كما أكّدت النسويّة الإسلاميّة على أنّ رجال الدين تعمّدوا إظهار بطولات الرجل، وقليلًا ما أظهرها شيئًا عن النساء إلا ما يتوافق مع رؤيتهم المجتمعيّة، ذلك على اعتبار كون النساء زوجات يقبعن في المنزل يربّين الأطفال وتدور حياتهن حول هذه الغايات فقط، ولكن كتابة التاريخ بالشكل الذي هو عليه الآن يُعدّ مثالًا صارخًا على الأبويّة والذكوريّة التي تحكّم وتتحكّم في مصير النساء. ونجد مثالًا على هذه الدراسات _الأعداد الثلاثة لمجلة المرأة والحضارة، والتي أصدرتها مؤسسة المرأة والحضارة في مصر^[1] كما نجد المشروع الذي قدّمته حركة «مساواة» الحركة العالميّة من أجل المساواة والعدالة في الأسرة المسلمة، وقدّمت على سبيل المثال قضيّة «القوامة والولاية»، كأول مشروعاتها لإنتاج المعرفة النسويّة، والتي توصلت من خلال مجموعة من الأبحاث إلى تقديم صورة بديلة أكثر عدلًا من الصورة الدينيّة التي صدرها رجال الدين على حدّ قولهن.^[2]

وقد اتخذت النسويّة الإسلاميّة من المنهج النقديّ والتحليليّ وسيلة للبحث في التراث واستخراج المقولات التي شكّلت وتشكّل حيوات النساء، ومن ثمّ العمل على إنتاج معرفة بديلة عنها، والكشف عن التحيّز الذكوريّ القابع في قلب التفسيرات السائدة التي لا تمتّ للدين من قريب ولا من بعيد، وإثما تصبغها صبغات مجتمعيّة ترسخ للأبويّة القائمة. وهكذا تعتقد النسويّة الإسلاميّة أنّ المعرفة النسويّة هي أوّل الطريق للإصلاح الحقيقيّ لوضع النساء المسلمات اللائي يخضعن للعديد من صور الظلم باسم الدين، بل وأكّدن على أنّ لدى المرأة خبرة معرفيّة تؤهلّها إلى العمل في الدراسات الدينيّة والمشاركة في التأويل والتفسير، لا سيما الآيات التي تتحدّث عن النساء وقضايا المرأة. وتقول نظيرة زين الدين:

«للمرأة الحقّ في أن تشترك في الاجتهاد الشرعيّ تفسيرًا وتأويلًا، بل إنّها أولى من الرجل بتفسير الآيات القائم فيها واجبها وحقّها؛ لأنّ صاحب الحقّ والواجب أهدي إليها من غيره سبيلًا»^[3]

[1] هي نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، أخر عدد صدر منها هو العدد الثالث، أكتوبر 2002.

[2] زيبا مير حسيني، وملكي الشرماني، وجانا رامينجر (محررات) القوامة في التراث الإسلامي: قراءات بديلة، ترجمة رنده أبو بكر، مساواة، 2016.

[3] نظيرة زين الدين، 1928، نقلًا عن أميمة أبوبكر، النسويّة والدراسات الدينيّة، ترجمة رنده أبو بكر، سلسلة ترجمات نسويّة (2)، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012، ص 9.

7. رؤية تحليلية نقدية

نظريّة المعرفة النسويّة (المشروع الغربيّ)

كان المنطلق الأول لنظريّة المعرفة النسويّة _ كما أسلفنا العرض _ إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع؛ لأنّ المشروع النسويّ الغربيّ استطاع البرهنة على أنّ المعرفة المنتجة معرفة ذكوريّة تقوم على هيمنة الرجل وسيطرته وكونه الأفضل والأصلح والأكثر قدرة على إنتاج المعرفة. تمّ تنحية خبرة المرأة جانباً لكونها أقلّ مكانة وأنأى عن الموضوعيّة، وتشوبها العاطفة، ولكن ماذا عن نظريّة المعرفة النسويّة كنموذج مهيمن على المعرفة النسويّة عموماً؟ تمّ سكّ المشروع المعرفيّ النسويّ ليعبّر عن النساء عموماً، ولكن أيّ نساء؟ والخاضعات لأيّ ثقافة؟ أكّدت النسويّة الغربيّة على جنوسة العارف وموقعه من العمليّة المعرفيّة، ولكنّها لم تضع العارفين في الاعتبار كما قدّمت، وانطلقت هي أيضاً من نقد وتحليل بناء مهيمن قائم يتّأسس على الرجل ليحكم العالم ويفرض ثقافته ومعرفته على العالم أجمع كونه النموذج المثاليّ والأعلى، إلى إنتاج معرفة مهيمنة أيضاً تتّأسسها النساء، وترى أنّها تعبّر عن كلّ نساء الأرض، ولم تضع في اعتبارها أنّها بهذا الشكل مجرد إعادة إنتاج للنظام القائم.

لقد عملت النسويّة الغربيّة على تجاهل النسويّة في كلّ بقاع الأرض، ونظرت إليها على أنّها آخر، كما فعل الرجل بالضبط بإزاء المرأة في المشروع النسويّ الغربيّ، حتى حينما بدأت تدرك ذلك وتفرد مساحة له من خلال ما أسمته: النسويّة متعدّدة الثقافات أو النسويّة الكونيّة^[1] والتي عرفها البعض الآخر على أنّها نسويّة الهوية^[2]، وهي التي تؤكّد على خصوصيّة النساء الأخريات في كلّ بقاع الأرض، وتضع ظروفهن وموقعهنّ في الاعتبار، ولكن على الرغم من كلّ ذلك، فقد ظلّت معضلة أن تكون هناك نسوية عالمية تعبّر عن كلّ النساء قائمة، كما ظلّت فكرة أن تكون هناك نظريّة للمعرفة تعبّر عن كلّ النساء قائمة أيضاً، وكذلك تظلّ النسويّة الغربيّة فعلاً هي الأساس وهي المركز، وأشكال النسويّة الأخرى في العالم تمثّل الأطراف. وهكذا تظلّ معضلة المركز والأطراف تهيمن على الفكر الغربيّ حتى النسويّ فيه.

[1] global feminism multicultural

[2] identity feminism

المعرفة النسويّة الإسلاميّة

لاقت النسويّة الإسلاميّة العديد من الدراسات والاهتمام البحثي والتحليلات أكثر من الموضوعات المطروحة داخلها أصلاً، وهذا ما أكّده هالة كمال بقولها: إنّ الحديث عن مفهوم وظاهرة «النسويّة الإسلاميّة» يفوق بكثير في واقع الأمر الجهد المبذول في بناء النسويّة الإسلاميّة ذاتها! وأنها مجرد شذرات متفرقة وجهود مشتتة.^[1]

وتقوم المعرفة النسويّة على إعادة قراءة التراث، واستخراج ما يمكن أن يساهم في تحسين وضع المرأة المعرفي. والهدف من كلّ ذلك هو تغيير واقع النساء المسلمات. ولكنّ السؤال هنا هو: ما الجديد الذي أتت به النسويّة الإسلاميّة؟ أليس مجال عملها موجوداً أصلاً في الدراسات الدينيّة والحركات الإصلاحية التي تقوم على تجديد النصّ والخطاب الدينيّ والتأويلات والتفسيرات لآيات القرآن الكريم، كمحاولة لعصرنة التفسير القائمة حول النصّ الدينيّ؟ إنّ هذا لقائم بالفعل، وهو تجديد المعرفة الدينيّة، فالمشكلة - حسب اعتقادنا - ليست مشكلة المرأة وحدها، كما أنّها ليست مشكلة الرجل؛ فمشكلة المرأة والرجل إنّما تتفرع من مشكلات جمّة خلفها لها تراث من التفسير.

ويقوم بهذا الجهد المتخصّصون في هذا المجال - مجال النصوص الدينيّة - بغضّ النظر عن «النوعيّة»، سواء أكان رجلاً أم امرأة، يتشارك فيه الجنسان من المتخصّصين في هذه المعارف. فالموضوع لن يحلّ في اعتقادنا - بأن تأخذ المرأة الجزء الخاصّ بها وتطالب بتحسينه من ناحية، ويأخذ الرجل الجزء الخاصّ به ويتمسك بما فيه لصالحه من ناحية أخرى، (فإنّ ذلك مآله أن يتفسّخ المجتمع إلى جزأين لا سبيل إلى التأمه ثانية). لن يتغيّر الواقع، بل سوف تتشابك وتتعدد صورته أكثر فأكثر، فنحن لا نرى أنّ الموضوع هنا نسويّ أو غير نسويّ وإنّما هو موضوع عامّ وشامل. وبالفعل هناك العديد من المشاريع التي تعمل على النصوص وتفسيراتها عموماً وليس ما يتعلّق بالمرأة فقط.

كانت النسويّة الإسلاميّة ترى أنّها بفتحها لهذه الملفات قد استطاعت أن تحصل على مكاسب لا بأس بها في القوانين، والحصول على بعض الحقوق من المجتمع المدنيّ. ولكنها

[1] هالة كمال، مرجع سابق، ص 10.

ما رأت أنّ هذه الحقوق وثيقة الصلة بإنتاج المعرفة... والذي نراه من خلال الخطر وعظم التأثير أنّه يعيد هيكله الوعي والبنى الفكرية والاجتماعية الجامدة. فما الفائدة بأن تحصل المرأة المسلمة على ميزة ما من المجتمع بألوان الضغوط الحركية، ثم تسمي ميزات صورية سطحية على الورق؟ إنّ التغيير يجب أن يأتي من المجتمع، وليس من القوانين، القوانين تلي نداءات المجتمع ومطالبه وليس العكس. وليس أدلّ على ذلك من أنّ أكثر القوانين الحديثة في مجتمعاتنا العربية والتي تنتصر لبعض حقوق المرأة غير مفعلة واقعية، نظراً لألوان من الالتفاف عليها لا حصر لها، وواقع الحال يثبتنا بأنّ النساء يتعرّضن لكثير من المشكلات التي تمّ عمل قوانين لها يومياً في الواقع العمليّ دون جدوى.

المصادر والمراجع:

1. أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة.
2. أميمة أبو بكر (محرره) النسويّة والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، مؤسّسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2013.
3. أميمة أبوبكر (محرره) النسويّة والدراسات الدينية، ترجمة زنده أبو بكر، سلسلة ترجمات نسويّة (2)، مؤسّسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2012.
4. أوما ناربان وساندرا هاردنج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد استعماريّ نسويّ، ترجمة ميني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جزآن عدد 395 ديسمبر 2012.
5. بول فيراند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة ودراسة محمّد أحمد السيّد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة عدد 28، القاهرة، 2017.
6. بيار بورديو، الهيمنة الذكوريّة، ترجمة سلمان قعفرانيّ، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت، أبريل 2009.
7. بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونياليّة: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وآخرون، تقديم كرمة سامي، المركز القوميّ للترجمة، مصر، العدد 1681، ط 1، 2010.
8. خالد قطب، أنسنة العلم، مقال جديد في العقلانيّة العلميّة، نيوبوك، القاهرة، ط 1، 2018.
9. خديجة العززيّ، الأسس الفلسفيّة للفكر النسويّ الغربيّ، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، لبنان، يونيو 2005.
10. دنكان بريشارد، ما المعرفة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون، الكويت، ال عدد 404، سبتمبر 2013.
11. رولان أومينيس، فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة أحمد فؤاد باشا وميني طريف الخولي، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، العدد 350، أبريل 2008، الكويت.
12. زيبا مير حسينيّ، وملكي الشرمانيّ، وجانا رامينجر (محرّرات) القواميّة في التراث الإسلاميّ: قراءات بديلة، ترجمة زنده أبو بكر، مساواة، 2016.
13. سارة جامبل (محرره)، النسويّة وما بعد النسويّة، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القوميّ للترجمة، العدد 483، الطبعة الأولى، 2002.
14. شارلين ناجي هيسي- بايير باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسويّ ممارسة وتطبيقاً، ترجمة هالة كمال، المركز القوميّ للترجمة، العدد 2356، الطبعة الأولى، 2015، القاهرة.
15. ميليسا هاينز، جنوسة الدماغ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 353، يوليو 2008.
16. ميني الخولي، نحو توطين المنهجية العلميّة في العالم الإسلاميّ. رؤية فلسفيّة في قضايا فكريّة، عالم الفكر، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 43، العدد 2، (أكتوبر-ديسمبر) 2014.
17. Alcoff, Linda Martín, *Real Knowing* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1996).
18. Bordo, Susan, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, (Albany: SUNY Press 1990).

19. Code .Lorraine(ed), *Encyclopedia of Feminist Theories*, Rutledge, London and New York, 2000.
20. Code .Lorraine, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Cornell University Press 1991 .
21. Code, L. *Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations*, New York: Routledge 1995 .
22. Code.L. *How Do We Know? Questions Of Method In Feminist Practice* In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice, Burt.S. And Code.L. (ed), University of Toronto Press 1995..P13-P44.
23. Collins, P.H. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman 1990..
24. *Feminist Philosophy*, London and New York: Routledge 1996 .
25. Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, (Cambridge, MA: Harvard University Press 1982 .).
26. Haraway, D.J. (1990) 'Situated Knowledges', in Haraway, Simians, Cyborgs and Women, New York: Routledge.
27. Haraway, Donna, "Situating Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" *Feminist Studies* 14(1988) 99-575 .).
28. Harding, S. *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1986 .
29. Hartsock, N. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston: Northeastern University Press 1983 .
30. Jaggar, A. 'Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology', in A.Garry and M. Pearsall (eds) *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in*
31. Janet Saltzman Chafetz, Kluwer (ed), *Handbook of the Sociology of Gender*, Academic/Plenum Publishers, New York 1999 .
32. Keller, E.F.A *Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, New York: W.H. Freeman 1983 .
33. Linda Alcoff and Elizabeth Potter (ed), *Feminist Epistemologies*, Routledge ,New York and London, 1993 .
34. Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, the University of Minnesota Press, First edition 3rd printing 1989 Printed in the United States.
35. Longino, H. E. *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, 1990.
36. Longino, H. E. *The Fate of Knowledge*, Princeton University Press, 2002.
37. Lugones, M. 'Playfulness, World-Travelling and Loving Perception', in A.Garry and M.Pearsall (eds) *Women, Knowledge and Reality*, Boston: Unwin Hyman 1989 .
38. Rose, H. 'Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences' 1983 .

إيديولوجيا الجندر غموض في المفهوم وسوء في التوظيف

إعداد فريق «حركة المظاهرة لأجل الجميع» - فرنسا^[1]

مقدّمة

قد يكون العنصر الجوهرى في هذه المقالة هو التركيز على غموض المفهوم ورماديته وتعدّد استعمالاته في الأوساط الفكرية والأكاديمية. واللافت في هذا المضمار أن الوسط الثقافى الغربى حيث وُلدت الحركة الجندرية وتحوّلت إلى تيارٍ عارمٍ، ظلّ اللتباس والاضطراب في التفسير والتأويل والتوظيف هو الحالة السائدة.

هذه المقالة تضيء على «الجندرية» كمفهومٍ إيديولوجيٍّ تحوّل في فترةٍ قياسيةٍ إلى موضوع تجاذبٍ بين المدارس الفكرية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

منذ خريف سنة 2012، كان معارضو قانون «الزواج للجميع» يعلمون أنّ هذا الكفاح لا يقتصر على رفض قانونٍ جائرٍ. كانت الرهانات في كلّ التظاهرات تذهب إلى ما هو أبعدُ، بما أنّ الأمر كان يتعلّق بالطعن أيضًا في تعميم المساعدة الطبية على الإنجاب (PMA)، وفي تشريع

[1] المصدر:

La Manif Pour Tous «L'idéologie du genre, (2013), Retrieved October 06, 2019, from link: <http://www.lamanifpourtous.fr/wp-content/uploads/201607/LMPT-L-ideologie-du-genre.pdf>.

- ترجمة: عماد أيوب.

إعداد حركة «المظاهرة لأجل الجميع» La Manif Pour Tous، حركة اجتماعية تأسست سنة 2012م في فرنسا، للدفاع عن الغيرية الجنسية.

المعدّل التراكمي (GPA) والإلغاء الإرادي للتساوي بين الجنسين. والأمر الأخير شكّل -على نحو تحذيريٍّ وطريفٍ- هدفًا للشعار القائل «نريد الجنس، لا الجندر».

بعد استئناف التدريس سنة 2013، أُكِّدَت الوقائع اهتمامات المتظاهرين في السنة المنصرمة: تفكيك (أو تدمير) مُقَوِّلات الجندر دخل إلى المدارس الابتدائية، وبرزَ بين الأنشطة ما قبل المدرسية في مدارس فرنسا كافةً. وظهر هذا التفكيك في دور البلديات التابعة لمدينة عِدَّةٍ من بينها باريس. وبالتالي ليس استئناف التدريس سنة 2013 يُشبه ما قبله، فهو يُمثِّل عودة «الجندر» إلى الصفوف الصغيرة، ومشروعًا جديدًا وطموحًا لتكييف (أو إعادة تربية) الأولاد البالغين.

وعليه نحن كثيرو الحديث عن «الجندر»، ويعود ذلك إمّا من أجل الابتهاج به، أو أنه حديثٌ نابغٌ من اللامبالاة، أو لأجل دقِّ ناقوس الخطر. لكن عمّ نتكلّم تحديداً؟ الملاحظة الحالية تسمح بأن نفهم على نحوٍ أفضل دلالاتٍ وتاريخ مفهوم «الجندر»، وألا نخلط بين «دراسات الجندر» و«إيديولوجيا الجندر»، وأن نُقدِّر بدقة الأخطار المُرتبطة بتلك الإيديولوجيا.

أصل إيديولوجيا الجندر وتطوُّرها

سنعود إلى التحليل المُفصّل في ما يتعلّق بأصل كلمة «جندر»، والمعاني التي يمكن أن تشتمل عليها.

وحتى الخُص، تُستخدَم كلمة «جندر» بصورةٍ رئيسيةٍ في الآتي:

-هي بمثابة تورية، بالانكليزية، عوضاً عن كلمة (Sex) التي تعني على نحو التخصيص النشاط الجنسي: هكذا في الطبقات الانكليزية للوثائق الدولية الهادفة إلى تعزيز المساواة بين الجنسين^[1].

-تعني الأنحاء المتفاوتة التي بها يُدرِك المجتمع ويُعرِّز الاختلاف بين الجنسين، بذلك يكون «الجندر» نظام «شيفرات» يقود الانتظارات والصور والأدوار، إلخ... لكلا الجنسين.

[1] gender equality

-تنظير الاختلاف بين الجنس البيولوجي من جهة، والجنس النفسي والاجتماعي، في حالات الازدواجية التناسلية («الخُنثية») أو اضطراب الهوية الجنسية (التحوّل الجنسي)^[1]: الإمكانية المتعلّقة بـ «جندر» نفسيًا يتناقض مع «الجنس البيولوجي»، أو يكون ثمة تباعد كبير بينهما.

الدلالة الثانية هي التي تُستخدَم اليوم لمحاربة «مقولات الجندر»^[2] -في المدرسة مثلاً- في حين أنّ الدلالة الثالثة تُشكّل الخلفية للنضال من أجل الاعتراف بـ «هويات الجندر» (مثلاً في LGBT). إنّ تفكيك الجندر، الذي تأثر بخاصّة بـ «جوديث باتلر»^[3]، يكفل في الحالتين الفكرة القائلة بأنّ الجنس ذاته يتعلّق بـ «بناء اجتماعي»

بذلك تكون النقطة المشتركة بين مختلف أشكال إيديولوجيا الجندر، هي رفض تجرّد الوضع الأنثوي أو الذكوري في الجسم . ثمة حدّ مُطلَق يجب أن يفصل ما يُقال أنّه «مُعطى» بيولوجيٍّ محض، بلا قيمةٍ جوهريةٍ، عمّا يتعلّق بالحرية الفردية (اختيار الهويات الذاتية، «أدوار» يتمّ تبنيها في الحياة الاجتماعية، إلخ...)

سنبقي لأجل هذه الملاحظة فقط على الهدف الأخير الذي سنشير إليه تحت تسمية «إيديولوجيا الجندر»، من حيث إنّ هذه الإيديولوجيا:

- لا تتداخل مع بعض النضالات المشروعة للحركات النسوية التي تُحارب المقولات الاختزالية.

- هي بمثابة ذريعةٍ لتدخلات الدولة، باسم تحرير الأفراد، في النطاق التربوي، وعلى حساب حرية الأهل ومسؤوليتهم.

- تتوقّف على تعريفٍ واضحٍ: إيديولوجيا الجندر رأيٌ فلسفيٌّ وسوسيولوجيٌّ يؤكّد أنّ الهوية الجنسية ليست إلا بناءً اجتماعيًا مُستقلًا عن كلّ واقعٍ بيولوجيٍّ كما الجسم.

[1] transsexualisme

[2] stéréotypes de genre

[3] Judith Butler

مَن يدعم تطوّر إيديولوجيا الجندر؟

يمكن باختصار الاهتمام إلى المجالات والقطاعات النضالية التي «تحمل» اليوم إيديولوجيا الجندر:

العلوم الاجتماعية

ليس كل العلوم الاجتماعية ولكن أقسام دراسات الجندر^[1] أو بعض الفرق البحثية التي لا تُخفي تأييدها لفكرة الجندر. تُمثل دراسات الجندر مجالاً بذاته في العالم الأكاديمي الأمريكي وبصورةٍ أشمل في الجامعات التي يُشكّل هذا النموذج خاصيةً لها (البلدان الأنكلوفونية، أوروبا الشمالية، إلخ...) وحلّت أقسام دراسات الجندر محلّ دراسات المرأة أو الدراسات النسوية، وهي فروعٌ هامةٌ لما ندعوه عمومًا الدراسات الثقافية. فهي أقسامٌ تابعةٌ لكليات الأدب التي تعتني خاصةً بالبنوية والاتجاهات الفكرية الصادرة عنها. ويعمل فيها علماء التاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلماء النفس، إلخ.

ما زال التقليد الفرنسي يظهر اليوم مُتردّدًا تجاه تأسيس أقسامٍ مُتخصّصةٍ من هذا الجندر، لكن هناك عدد من الباحثين والفرق البحثية المُتخصّصة في هذا المجال (لبعض الفرق البحثية صلةٌ بالنضال تأخذ شكل جمعيةٍ تتدخل في الوسط المدرسي). إنّ وجهات النظر النسوية، مثلًا، يتم إدراجها غالبًا ضمن أقسام التاريخ أو العلوم الاجتماعية. بيد أنّ هذا التقليد الفرنسي يمرّ بحالةٍ تآكلٍ.

المؤسسات الدولية

ليس ثمّة عملٌ موثوقٌ به فعلًا في ما يتعلّق بهذه المسألة، لكن يمكن على نحوٍ شرعيٍّ افتراض أنّ وجهة النظر القائلة بالجندر تُؤثّر في بعض المُشتغلين في هذا المجال. إنّ الاستعانة بكلمة «جندر» هي أحيانًا انتهازيّةٌ ألسنيةٌ، لكن يمكن في بعض الأحيان أن تنطوي أيضًا على تأييدٍ حقيقيٍّ لإيديولوجيا الجندر. تحوي البرامج الموجهة نحو المساواة الجندرية، غالبًا، عناصرَ كلاسيكيةً تتمحور حول تَمدّس الفتيات، مثلًا، وأخرى تتركز على «الصحة الإنجابية»

[1] gender studies

(مَنع الإنجاب والإجهاض) -خاصةً ما يتصل بمشكلة السيدا (الإيدز)- ومكافحة التمييز أو تجريم الممارسات المثلية.

اختصاصيو التربية

هم ليسوا المُدرِّبين أو المُعلِّمين، بل الخبراء العاملين في وزارة التربية الوطنية أو المُنتدِّبين من قبلها، من أجل أن يأخذوا على عاتقهم «النضال ضدَّ مقولات الجندر». ويُعدُّ ذلك من الاهتمامات القديمة ضمن أوساط وزارة التربية الوطنية، يُغذِّيه خاصةً إصرار وربما تفاقم الاختلال بين الجنسين في قطاعات التعليم العالي (تفوق الذكور في الهندسة، والإناث في الطب، إلخ...) إلى هذا الاهتمام تُضاف، منذ ما يقارب عشرين عامًا، ظاهرة «العنف الجنسي» أو «رهاب المثليين» في الوسط المدرسي.

الشبكات الفكرية النضالية

تكون أحيانًا، لا دائمًا، مُرتبطةً بمجموعات بحثٍ جامعية، وتُعبَّر عن نفسها غالبًا من خلال مجلة رمزية (دفاتر GRIF Groupe de recherche IF ؛ بينيلوب^[1]؛ القضايا النسوية الجديدة؛ (CLIO)؛ دفاتر الجندر^[2]؛ العمل^[3]؛ الجندر والمجتمع، إلخ) وتضمُّ جامعيين وباحثين مُستقلِّين، وتُنظِّم ندواتٍ، وتُحيي ترجمات بعض المؤلِّفات الهامة، وتتدخل في الوسط المدرسي أو في شركاتٍ من خلال محاضراتٍ ومعارضٍ، إلخ...

الاقليات النشيطة

حسب نموذج جمعيات المثليين والسحاقيات التي ظهرت خاصةً في فترة ظهور مرض السيدا، تأسست أيضًا جمعيات المُتحوِّلين جنسيًا، مثلًا، التي لا تُخفي انحيازها لنظرية الجندر. تبتغي (Inter LGBT) توحيد هذه الحركات، ومنحها ظهورًا إعلاميًا وسياسيًا.

[1] Pénélope

[2] Cahiers du genre

[3] Travail

لِمَ نَلْقَى هَذِهِ الْإِيدِيُولُوجِيَا صَدَكْ؟

إنها مفهومٌ غامضٌ

إنَّ الغموض الذي يكتنف مفهوم الجندر يؤهله لخدمة كل أنواع المطالبات. فالجندر هو كَيْسٌ يَضُمُّ مُناضِلِينَ ليس هناك ما يضمن أنَّ لهم أهدافاً مُتطابِقة: نِسَوِيَّونَ مُهْتَمُّونَ بالمساواة بين الرجل والمرأة، مُناضِلُونَ من أَقْلِيَّاتٍ جنسية، همُّهم إقرار حقوق «كل الاتجاهات الجنسية»، ناشِطُونَ يُؤيِّدُونَ التحوُّلَ الجنسي ونظرية كوير^[1] ويناضلون ضدَّ «ازدواجية الشكل الجنسي» (الفكرة القائلة بأنَّ هناك جنسين فقط) إلى ذلك يُصاف الأمر الأكيد الذي تُقدِّمه هذه الكلمة التقنية في النقاشات: والأمر الأكيد يكون أحياناً حقيقياً، كما في حالة بعض الأعمال التاريخية أو السوسيوولوجية حول الجندر، وأحياناً يكون ظاهراً فقط كما في حالة معظم تأملات جوديث باتلر.^[2]

الهامُّ ثانٍ من أجل النسوية الراديكالية

الحديث عن «الجندر» يسمح بتجديد الخطاب النسوي المبهور، وذلك بِفَتْحِ آفاقٍ جديدةٍ للطابع الجذري. فهذا هو، ربما، أحد الرهانات الأساسية: لو أنَّه، من نواحٍ عدَّة، نجحت النسوية في مجتمعاتنا - إننا ننعيم جميعاً بالتحوُّل الذي طرأ على العلاقات بين الرجل والمرأة والذي ساهمت النسوية بشكلٍ ملحوظٍ في تحقيقه - ، ولكنها أخفقت من نواحٍ أخرى. هي أخفقت من حيث إنَّ «الفتوحات» النسوية (دخول عالم العمل، الحق في مَنع الإنجاب والإجهاض وتنظيم أمور الطلاق، إلخ) لم تُنتج من خلال الافتتان مجتمعاً مساواتياً حقيقياً. والأسوأ من ذلك، تؤدِّي عدَّة مؤشِّراتٍ إلى افتراض أنَّ الوضع النسوي أصابه الوهن، وأنَّ أشكالاً جديدةً من عدم الثبات والاستغلال مَتَّ في ظلَّ «تحرير المرأة»

يسمح الخطاب المرتكز على الجندر للنسوية الراديكالية بإدامة مبدأ تقدُّميٍّ، مُشيراً إلى أنَّ، إذا لم يكن التطوُّر المأمول مُحققاً، وإذا استمرَّت اللامساواة والفصل بين الرجل والمرأة، وأحياناً على نحو سلبي، إلخ... فهذا لأننا لسنا بعيدين كثيراً.

[1] queer

[2] يجب أن نأخذ بالحسبان التقلُّب في الرأي عند جوديث باتلر، علماً أنَّه جرى نقل بعض كتبها القديمة إلى الفرنسية.

يصلح «الجندر» لتشريع خطابٍ حول «المُقولبات الاجتماعية» (في موضوع الاختلاف بين الجنسين) «الذي استُبطِنَ منذ الطفولة الأولى» - وبذلك زُحِجَ عن موقعه وجري إصلاحه من خلال إظهار أن «الجندر» يفعل فعله بوجهٍ ما منذ الولادة، أي حين -إن شئنا أن نستعير مثلاً مُفيداً مُفضَّلاً لدى الذين يُحامون عن نظرية الجندر- نلبس الصبي الصغير لباساً أزرق، والفتاة الصغيرة لباساً زهرياً (وهو أمر يحصل كثيراً). بمعنى آخر، يبدأ «التكييف» منذ بداية الحياة؛ لذلك يجب منذ بداية الحياة أن نناضل - والوجهة المُفضَّلة لهذا النضال هي الجندر.

الحكومات ليس يدها شيء

تواجه الأوليغارشيات^[1] (حكم الطغمة الصغيرة) في أوروبا تحديين: أولاً إكراهات العولمة (التي تصبح النسخة الحالية للمصير الإغريقي وذريعة الجبرية الجديدة)، وثانياً مطالب «بروكسل». يصبح من الصعب التوصل إلى سياسة اقتصادية واجتماعية، وحتى سياسة قصيرة.

في سنة 1983، قاد تخلي اليسار الصريح عن الصراع الطبقي أولاً، ثم تخليه عن الناخبين العمال، وبعدها عن إرادة محاربة الرأسمالية، إلى «نزعة مهاجرة»^[2]. على نحو تخليقي،^[3] تؤدي «نزعة التحوّل الجنسي» إلى ظهور الأقليات الجنسية على أنها صورة جديدة للاستبعاد التام الذي سيصبح المُستفيد والعامل الرئيس في التحولات الاجتماعية القادمة. لقد رأى اليسار في الأقليات المثلية ضحايا للتاريخ فأخذ بثأرها منه. باختصار، لقد كانت البديل عن الطبقة الكادحة (البروليتاريا) وعن المسيحية البروليتارية^[4]، من أجل معركة جديدة في سبيل حقوق الإنسان.^[5]

وفي الوقت عينه، يتمثل الذوق في الحركة والتجديد والتطور. وللشتراتي الإصلاحية الألماني إدوارد برنستاين^[6] (-1850 1932) تعبيرٌ مُفيدٌ في هذا الصدد حيث يقول: «الهدف النهائي، أيّاً

[1] oligarchie

[2] préférence immigrée

[3] mimétique

[4] Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche*, Climats, 2013.

[5] Frédéric Martel, *Global Gay*. Comment la révolution gay change le monde, Flammarion, 2013.

[6] Edward Bernstein

يكن، لا يعني شيئاً بالنسبة إلي، الحركة هي كل شيء». بذلك، عندما لا يكون بإمكاننا التوصل إلى سياسة ونُضطرَّ إلى «التحرك»، فإننا نُعوِّض عن الخسارة بإجراء إصلاحاتٍ مجتمعيةٍ «الستارة المدخنة للإصلاحات المجتمعية» حسب تعبير جان-كلود ميشيا^[1].

اللوحة مُبسَّطةٌ جداً إذا كنَّا ندَّعي تشييد فضِّل بين اليمين واليسار في ما يتعلَّق بالجندر. ليس ثمة عنصرٌ، لا في الوقائع ولا في برامج أحزاب اليمين، يعني أنَّ تعديل اتِّجاه هذه النزعة هو موضوع نظرٍ في هذه اللحظة.

التاريخ هو تطوُّرٌ مُستمرٌّ، يجب أن يكون حديثاً

إنَّه البرهان الرئيسي للأشخاص الذين لا يُعارضون هذه التغيِّرات. هم يخافون من الأحكام التي تُطلَق في وسائل الإعلام، ومن حكم التاريخ أو ببساطةٍ ممَّن يُجاورهم. مقاومة التطوُّر تعني أن يكون «أميش»^[2] وأن يُدافع عن عودة الملكية المطلقة، إلخ...

ليس لهؤلاء الأشخاص، التقدِّمين على صعيد السياسة، القدرة الإدراكية الضرورية للتمييز، على غرار جملة كليمنصو بخصوص الثورة الفرنسية، يعتقدون أنَّ المكتسبات الاجتماعية ينبغي تقييمها بلا تمييزٍ ومحاربة أحد هذه المكتسبات يعني تشكيكاً في الخيارات السابقة (طلاق، إجهاض، إلخ...)

يجب تدمير النظام القديم من أجل بناء نظامٍ جديدٍ

في هذه الفئة نجد الإيديولوجيين.

التفريق هو تمييزٌ: يقول جوان سكوت^[3] إنَّ الجندر «يعني بصورةٍ رئيسةٍ علاقاتِ السلطة». بعبارةٍ أخرى، إنَّ ما يتقرَّر في «مقولبات الجندر»، هو دائماً شكلاً من الهيمنة: هيمنة الرجل على المرأة، هيمنة مُغاير الجنس على المثلي، هيمنة الفرد «المستقيم» على أصحاب نظرية كوير،^[4] إلخ...

[1] Jean-Claude Michéa

[2] Amish

[3] Joan Scott

[4] Queer

يجب أن نُحارب المعايير: لا يتعلّق الأمر باستخدام الجندر لتغيير العلاقات بين الجنسين، وإنما يجعله أداة نقدٍ جذريٍّ لازدواجية الشكل الجنسي ذاتها، ولعاقبتها الوخيمة، وهي تطبيع المغايرة الجنسية، أي «المزّيّة» الممنوحة اجتماعياً للمغايرة الجنسية^[1]. من هنا فإنّ الاتجاهين الرئيسيين في رؤية كوير (طريقة جوديث باتلر): إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانية شرعية كغيرها^[2] (لا شيء يُهيئ سلفاً بصورةٍ فطريةٍ الرجل لكي يحبّ المرأة، وبالعكس)، ومن جهة أخرى إبراز «الهويّات الجنسية» المُضطربة أو اللامؤدجية -في مقابل الفكرة القائلة بأنّ ليس هناك، بصورة رئيسية، إلا جنسان.

المجتمع هو لا شيء، والفرد هو كل شيء: إنّ فرضيّة الكليّة المتعلّقة بالهيمنة يحملها المطمح الطوباوي (في قطاعاتٍ كبيرةٍ من الحضارة الحديثة) لبناء مجتمع حيث لا تميّز فيه يكون شرعيّاً، أو على الأقل، يمكن أن تحوز الاختلافات التي تُختار بحرية الصدارة. بالتالي يمكن، من وجهة نظرٍ معيّنة، نظريةٍ وفكريةٍ، التأكيد على أنّ هذه الفرضية تُثبت أنّ الفرد أسمى من المجتمع، أي أنّ المجتمع غير موجود: إذ -وهذا هو الدرس الرئيسي للعلوم الاجتماعية- ليس هناك مجتمعٌ بشريٌّ إلا حيث توجد قواعدٌ، واختلافاتٌ وموافقٌ مُكمّلةٌ. إنّ الخطاب عن الجندر، من حيث هو يهدف إلى «حرمان الجنس من حقوقه» يؤدّي اليوم وظيفتاً يراها الكثيرون مُلحّةً: فهو يُفسح المجال من خلال قوة غير مسبوقه لتشجيع الاعتراف بالهويّات الذاتية -هويّاتٍ اختيرت واضطلع بها- على حساب انتظارات المجتمع بشأن أعضائه.

بذلك يمكن أن يزول المجتمع: إنّ الولوج الراهن بالجندر هو إشارةٌ بليغةٌ إلى أنّه، للمرة الأولى ربما في التاريخ، ثمّة مجتمعٌ لا يُبالي أساساً ببقائه -الذي يتقرّر تحديداً في اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة.

[1] hétérosexualité

[2] بذلك أصبح العقم الفطري لدى الأزواج المثليين عقماً «اجتماعياً» مما فتح المجال أمام مساعدات من الدولة (المساعدة الطبية على الإنجاب).

تدمير المجتمع لا يُلحق ضرراً بالأعمال، بل بالعكس

خلال الأشهر الأخيرة، كانت «قضية المثلية الجنسية» تلقى دعم 278 شركة خاصة في المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن هذه الشركات، الشركات العملاقة في المجال الرقمي: آبل^[1] غوغل^[2] أمازون^[3] ميكروسوفت^[4] آدوب^[5] إيبى^[6] إنتل^[7] أوراكل^[8] تويتر^[9]... نُضيف إليها شركات كبرى تختص بمجالات أخرى: غولدمان ساكس^[10] جونسون أند جونسون، نايك^[11] سي بي أس^[12] ستاربكس^[13] وديزني^[14] علماً أنّ هذه الشركات تعتنى جيداً بصورتها. توضح جان شاكتر، وهي أستاذة الحقوق في جامعة ستانفورد أنّه، بالنسبة إلى هذه الشركات، دعم زواج المثليين هو طريقة للقول: «نحن المستقبل».

بصورةٍ أعمق، يظهر المُتحمّسون للمركنتيلية وكأنّهم يهتمّون بالانفجار الذي تشهده البنى الأسرية، المؤسسة على الغيرية الجنسية. إنّ المثلية الجنسية ووجوهها هي الحركة، والتأكيد الأقصى للفرد، صانع ذاته والزبون التهم. ثمّة مَنْ ينظر إلى الأسرة كحصنٍ بارزٍ حيث تستمرّ المُقوّبات، والقيم التقليدية، وتماسك المجموعة، وهيبة السلطة. ولهذا السبب يجب أن تخضع لعمل المصلحين الاجتماعيين المنقادين وراء «الخبراء» في التحرير الفردي^[15]. بالنسبة إلى الذين

[1] Appel

[2] Google

[3] Amazon

[4] Microsoft

[5] Adobe

[6] eBay

[7] Intel

[8] Oracle

[9] Twitter

[10] Goldman Sachs

[11] Nike

[12] CBS

[13] skcubratS ، التي ترعى الآن مبيعات الكتب المتعلقة بمقولات الجندر للأطفال في المدارس الفرنسية.

[14] Disney

[15] Christopher Lasch, *Un refuge dans ce monde impitoyable*. La famille assiégée, François Bourin, 2012.

يريدون أن يبيعوا، من دون توقف، الجديد والزائل فإنَّ الفردانية وانعزال الفرد والحركة الدائمة ونسْف المعالم هي شروطٌ مُلائمةٌ أكثرَ. وصراع آدم سميث^[1] وفنست بيون^[2] واحدٌ.

بيد أنه يمكن أن يُشكّل التحالف بين الرأسمالية الجديدة و«قضية المثلية الجنسية» ظرفاً وإيديولوجيا، مُرتبطين بالنضالية الشخصية لعددٍ من الأسياد الذين أعلنوا مثليتهم أو سلوكهم المثلي المسالم. إنَّ مقولة «الزواج المثلي جيّدٌ للأعمال» لا يوافق عليه كل خبراء الاقتصاد ولا كلّ المقاولين.

لِمَ هذه الإيديولوجيا خطيرةٌ؟

إنَّ إيديولوجيا الجندر هي إيديولوجيا مُدمرةٌ، وظلاميةٌ ولا اجتماعيةٌ ولا شعبيةٌ وأيضاً لا فطريةٌ.

إيديولوجيا الجندر ثوريةٌ في جوهرها.

ابتداءً من سنة 1990، خرجت إيديولوجيا الجندر من الأوساط الأكاديمية وأصبحت آلة حربٍ للفكر التفكيكي المؤسّس على الشبهة. حسب منظور هذه الإيديولوجيا، تصنع الاختلافات علاقاتٍ بين طرفين: المُهيمن والمُهيمن عليه، تكون نتيجتها بالضرورة صراعاً عنيفاً لا يُغتفر يُفضي إلى تحوّلٍ ثوريٍّ في العلاقات الاجتماعية. بذلك تملك إيديولوجيا الجندر القدرة على زعزعة العلاقات الاجتماعية العقلانية. ولهذا السبب تغاضت عنها الدراسات الاجتماعية والأدبية في الجامعات الأميركية التي تأثرت هي أيضاً بالمفكرين الفرنسيين الذين اشتغلوا على موضوع التفكيك في الستينات. ارتكز الجندر على التطوّر التكنولوجي وأصبح شعاراً متألّفاً من أجل الثورة الانتروبولوجية.

إيديولوجيا الجندر شموليةٌ في جوهرها

إنَّ إيديولوجيا الجندر أداةٌ فعّالةٌ في خدمة ما سمّاه المؤرّخ والناقد الاجتماعي الأميركي

[1] Smith

[2] Peillon

كريستوفر لاش^[1] (1932-1994) الدولة العلاجية. بعبارة أخرى، هي نزعة، مُعاصرةٌ على نحوٍ خاصٍّ، لفهم الدولة بوصفها عاملاً مُكَلِّفًا بتسكين «الأم».

إنّ هذه المهمة العظيمة، التي يمثّل الجانب الأوضح منها «مقاومة كل أشكال التمييز»، تفترض الاستعانة بالخبراء: إنهم هنا المُشْتَغِلون في «الدراسات حول الجندر»، وقد ذاع صيتهم في المؤسّسات الاجتماعية لناحية فهم هذه الإيديولوجيا وخاصّةً تحسينها. إلى هؤلاء الخبراء المُنتَمين إلى حقل العلوم الاجتماعية -أو بالأحرى إلى بعض القطاعات التابعة لهذه العلوم- يُضاف اليوم، بشكلٍ مُتزايدٍ، الخبراء الآخرون وهم الباحثون في التكنولوجيا الأحيائية، أي كل الذين يعملون كي يجعلوا الإنجاب أمرًا مُمكنًا من الناحية التقنية، حيث تحوّل الأطفال إلى أمورٍ مادّيةٍ تتعلّق بالرغبة (وبذلك، في نهاية المطاف، جعل الإنجاب مرغوبًا به من ناحيةٍ جوهريّة).

إنّ اعتناق المرأة والمثليين وكل من ينتمي إلى «الأقليات الخلقية» بحثًا عن الاعتراف، يمرّ بالتحكّم بالمسار التربوي أولًا، ثم بالمؤسّسات والمنظّمات كافّةً حيث يكون التقاءً بين أفرادٍ مُختلفين. في كلّ مكانٍ، وبهيئة أنظمةٍ جديدةٍ، وبرامجٍ جديدةٍ، وقوانينٍ جديدةٍ، يجب الاستعاضة عن المعايير الاجتماعية القديمة بمعاييرٍ تُناسب مدافع الحكمة الجديدة.

أخيرًا، إنّ القدرة على صياغة كلماتٍ جديدةٍ تحوي مفاهيمٍ لا تقبل التوفيق في ما بينها، هي إشارةٌ أوروبية^[2] إلى التوتاليتارية. بذلك، يبدو لنا استعمال كلمة «جندر»، ليس فقط من أجل التذكير بالاختلافات الحقيقية بين الرجل والمرأة ولكن أيضًا من أجل الوصول إلى إيديولوجيا تفكيكيةٍ خاصّةٍ بالأنثروبولوجيا الكلاسيكية، يبدو لنا هذا الاستعمال كذبةٍ فكريّة. لِمَ يُرفض المزيد من الوضوح؟

إيديولوجيا الجندر تزيد من اضطرابات الولد

كما أنّ إضعاف المؤسّسة الأسرية وتزايد العائلات المُكوّنة «خارج النظام» يُسبّب اضطراباتٍ لدى الطفل والمراهق الأمر الذي يستدعي اختصاصيين اجتماعيين وتربويين واختصاصيين

[1] Christopher Lasch

[2] orwellien

نفسانيين لمواجهةها، كذلك يمكننا تأكيد أن «سحب فكرة الجندر» من المؤسسة المدرسية والممارسات الاجتماعية سوف يُحدث كل أنواع الاضطرابات والعُصاب عند الشباب الفرنسي. إنَّ المشكلات المؤسسة التي يُواجهها الكثير من الأطفال الذين يتمّ تبنيهم، على الرغم من إعادة تشكيل بيئةٍ قريبةٍ من الأسرة البيولوجية، وعلى الرغم من الحب الحقيقي الذي يضمه الوالدان لطفلهما الذي تبنياه، لا تفتأ تُثبت لنا أنَّ للأولاد الحقَّ في الاستفادة قدر الإمكان من بيئةٍ مستقرّةٍ حاميةٍ لنموهم.

تُظهر الإيديولوجيات والنظريات باستمرارٍ حدودها. بذلك، أوقفت الاختبارات التي تستند إلى إيديولوجيا الجندر. إنَّ تعلق الأهل بأولادهم، وسعيهم من أجل ضمان تطوّر موزونٍ لهم، وكونهم لا يريدون أن يواصل الخبراء اختباراتهم الاعتبارية على الأجيال القادمة، كل ذلك لهو دليلٌ يخالف تطوّر هذه الإيديولوجيا.

إيديولوجيا الجندر تُساهم في الإفقار الاجتماعي

إنَّ مجتمعًا يهدف بصورةٍ رئيسيةٍ إلى الاعتراف بالهويّات الذاتية هو مجتمعٌ تُرهبه السلوكات النرجسية، ما يقلل من أهميّة الصلات الاجتماعية. إنَّ المجتمع العادل، أو المجتمع اللائق، يعترف بأنَّ الاحترام الحقيقي للأشخاص ليس من اختصاص القانون أو سلطة الدولة وحسب، لكنّه يكمن ويتطلّب دومًا الجهد الشخصي، والإصلاح الداخلي، والتوسيع، من خلال الحبّ، لظاهرة قصر النظر والقلب.

إنَّ المجتمع الذي يمتدح الفردانية المتطرّفة يهدف إلى الاستنقاص من المُستضعفين والمُعَدّمين، والبؤساء والمرضى والعجزة، وبصورةٍ أعمّ، ضحايا مختلف أشكال الفقر الاجتماعي. إنَّ المجتمع الذي يمتدح الحركة المستمرة وخرق القانون بوصفهما غاياتٍ بذاتها يكسر صلات الذريّة والتضامن الفعلي الذي ينبع منها (سواءً تعلق الأمر بالجدّ والجدّة اللذين يُغيثان أحفادهما، أو تعلق بالأولاد الذين يهتمّون كما ينبغي بذويهم). في عالمٍ يملؤه العنف نتيجة الفردانية المتطرّفة والمركنتيلية، يُنذر تحطيم التضامن التقليدي الأسري والاجتماعي (يعطي ويتلقّى ويردّ) بإسقاط جزءٍ كبيرٍ من المجتمع في الدناءة الاجتماعية. ولهذا فالذين يعتقدون،

غالبًا بالارتكاز على تجربتهم الشخصية، أنّ الأسرة المؤسسة على الزوجين تبقى أحد الأمكنة الفضلى التي يتمّ فيها إيلاء الشخص، أيًا تكن ميزاته الفردية، الاهتمام والحب والحماية التي تتطلبها عزة النفس غير القابلة للتصرف فيها، إنّ هؤلاء لا يمكنهم إلا أن ينتقدوا بشدّة إيديولوجيا الجندر ومشروع المجتمع الذي يُنشدونه.

إيديولوجيا الجندر إيديولوجيا ظلامية

بإعادة النظر في البيولوجيا (التي تؤثّر على الخصوص في عمل آن فوستو-سترلينغ^[1])، يمكن اعتبار إيديولوجيا الجندر شكلاً من الظلامية، ما يُبرّر الملاحظة المتأخّرة للفيلسوفة سيلفيان أغاسينسكي^[2]:

«نشعر بالسخط اليوم عندما نجد في الولايات المتّحدة الأمريكية مُناضلين دينيين يدعمون العقيدة الخلقية في مقابل علوم الحياة، لكننا لا نضطرب إذا فعلت نظرية الجنسية، المقتصرة على مسألة اللذة والتوجّهات الجنسية، الشيء نفسه من خلال الاشتباه في علوم الحياة^[3].

بالطريقة ذاتها، في مقالة ظهرت في لوموند^[4] بتاريخ 4 أيلول 2011، اعترضت عالمة الإحاثة باسكال بيك^[5] باسم احترام المعطيات البيولوجية، على إدخال «الجندر» في مقرّر علوم الحياة والأرض في الثانويات.

[1] Fausto-Sterling

[2] Sylviane Agacinski

[3] Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, Paris, p. 63- 64.

[4] Le Monde

[5] Pascal Picq

الملاحق

الملحق الأول: نبذة تاريخية قصيرة عن الجندر

بغية التوجّه نحو الخطاب الحالي عن الجندر، ينبغي أن نعرض تاريخ المفهوم بعجالة. تُمَيِّز ثلاث مراحل، لا سيّما أنّ كلّ مرحلةٍ لاحقةٍ لا تلغي السابقة، بل تنضمّ إليها.

تكوّن المفهوم: التمييز بين الجنس والجندر

لو وضعنا في الحسبان بعض الفضول الأثري (التمييز بين الجنس والجندر بالانتقال إلى طبيب وقف منذ عام 1915 على الخُنْثية)، يقع تكوّن المفهوم في الحقل المختصّ بالطب وطبّ الأمراض العقلية، عند مُفترق دراسة وعلاج عَرَضَيْن: الخُنْثية المُسمّاة اليوم البيّجنسوية^[1] حالة الأفراد الذين يتّصفون بدرجات مُختلفة من الازدواجية الجنسية، والرغبة بالانضمام إلى الجنس الآخر، وهو ما يُسمّى التحوّل الجنسي منذ السبعينات.

لقد سعى طبيب الأمراض العقلية الأميركي روبرت ستولر،^[2] الذي يعالج مرضى «متحوّلين جنسيًا»، ومعه الطبيب المُختصّ بالغدد الصماء جون موني،^[3] الذي يدرس البيّجنسوية، سعيًا إلى بلورة التمييز جنس / جندر من أجل الإحاطة بالفرق بين الجوهر البيولوجي (الجنس) الذي يجعل من الإنسان رجلًا أو امرأة، والجندر الذي يُمثّل، حسب عبارات ستولر، «درجة الذكورة والأنوثة» الموجودة في الفرد.

يشرح جون موني على الأقل مرّة، متأخرًا، أنّه اضطرّ إلى اعتماد مصطلح «الجندر» بالإشارة إلى القواعد^[4]: لقد رأى مُماثلة خصبة بين الجنس على مستوى الكلمات، المذكر والمؤنث وغيرهما، وبين جنس الأفراد، حسب ما هم عليه - حسب المعايير الثقافية المعمول بها في بيئتهم - الذكورية والأنثوية أو كذلك المزيج من الاثنين.

[1] intersexualité

[2] Stoller

[3] John money

[4] grammaire

يُبيّن ستولر أنه بإمكان الإنسان أن يكون رجلاً رجولياً أو امرأة أنثويةً فالجندر ليس الجنس. إذا كان الجنس تُحدّده البيولوجيا (التي تلتقي أحياناً بازدواجيات حقيقية) فالجندر يكون بحسب الثقافة التي ينتمي المرء إليها، بما أنّ عبارات رجولة وأنوثة تتجنّدر من ثقافةٍ إلى أخرى.

في هذا السياق، يُعرّف الجندر بوصفه «الجنس الاجتماعي». يمكن أن يتماهى الأفراد، من زاوية ذاتية، مع قواعد الذكورة والأنوثة السائدة في المجتمع الذي ينتمون إليه. بذلك نشأ مفهوم الهوية الجندرية،^[1] التي تعني الانتماء الذاتي الذي يعيشه أحد الجنسين، أو أيضاً رفض الارتباط بالجنس البيولوجي وبالتالي الذهاب إلى حدّ تغيير الجنس (التحوّل الجنسي).

في الأصل، كان اضطراب الهوية الجندرية^[2] يُعدّ ظاهرةً مرضيةً. هذه هي وجهة نظر العلماء والأطباء وأطباء الأمراض العقلية في الستينات.

لكن، منذ السبعينات، وعلى الأقوى منذ التسعينات، استعاد عددٌ من المناضلين، على الخصوص المتحوّلين جنسياً، مفهوم الجندر وقد أرادوا إظهار التجربة التي عاشوها بوصفها مؤسّسةً لهويتهم الخاصة، التي تحتاج إلى الاعتراف بها. إنّ المتحوّل الجنسي «الكلاسيكي» هو شخصٌ سكنته شهوة الانتماء إلى الجنس المقابل. إنّ تطوّر الطبّ (علم الغدد الصماء والجراحة) جعل ممكناً الإشباع (الظاهر) لهذه الشهوة، بما أنّه يمكننا تغيير المظهر الخارجي التناسلي (وليس حمل الشخص على تغيير جنسه الحقيقي). يميل المناضلون إلى رفض العمليات الجراحية ويحبّذون هوية المتحوّل جنسياً.

استيراد الجندر في العلوم الاجتماعية

في بداية السبعينات، انتقل التمييز جنس/جندر من المجال الطبي إلى مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية. إنّ الاقتباس من روبرت ستولر^[3] صريحٌ في كتاب آن أوكلي^[4] «الجنس

[1] gender identity

[2] gender identity disorder

[3] Robert Stoller

[4] Ann Oakley

والجندر والمجتمع» الصادر سنة 1972 الذي يُشير إلى استعادة الجندر من قبل النسوية الجامعية.

إنَّ النسوية العالمية تتناسب مع العصر الذي بحثت النسوية خلاله (التي تتعلَّق بـ «الموجة الثانية») عن شرعيةٍ أكاديميةٍ وعلميةٍ: ظهور أقسامٍ تُعنى بدراسات المرأة أو الدراسات النسوية في الجامعات الأمريكية -التي صار اسمها اليوم دراسات الجندر- وجرى تبرير هذا التغيير بضرورة دراسة المرأة لذاتها، ليس هذا فحسب، بل دراسة الرجل والمرأة في علاقتهما واختلافاتهما.

إنَّ التمييز بين الجنس والجندر، الذي استقيناه من ستولر،^[1] يظهر حينئذ وكأنَّه مُطابِّقٌ للتعبير عن الفكرة الشهيرة للكاتبة الفرنسية سيمون دو بوفوار «لا أولد امرأة، بل أصبح كذلك»، حين أعاد أنصار النسوية في الولايات المتحدة اكتشاف كتاب الجنس الثاني الصادر سنة 1949. فالجنس هو الطبيعة، البيولوجيا، ما يجعل الفرد ذكراً أو أنثى؛ الجندر هو المجتمع، بمعنى الفكرة القائلة بأن المجتمع يصنع نفسه من خلال ما يجب على الرجل أو المرأة أن يكونا عليه.

بذلك سوف تنصرف العلوم الاجتماعية ذات الإحياء النسويّ إلى وضع دراسةٍ منهجيةٍ للطريقة التي تُوَسَّس بها مجتمعاتٍ عدَّةٍ و«تبني» الاختلاف بين الجنسين: ما هي التوقّعات الخاصة بالمجتمع تجاه النساء؟ ما هي المهّمات التي توكل إلى المرأة؟ ما هي الملامح التي تدلُّ بصورة خاصة على الطبع الأنثوي؟

كل هذه الأعمال - في التاريخ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا - تشترك في الإشارة إلى المسافة بين «المعطى» البيولوجي (الجنس) و«البناء» الاجتماعي (الجندر). من هنا كان الأثر الكبير للتنسيب: إنَّ تلك الأعمال قادت إلى عدم الأخذ بالطريقة التي بها تتصوّر الأدوار والطباع لكلِّ من الرجل والمرأة، عدم الأخذ بها بوصفها بديهية، «طبيعية». ولهذا التنسيب أثر نضالي: بما أنَّ الجندر عرضيٌّ، فمن الممكن، والمُستحسن عامَّةً، تطويره -في معنى المساواة بين الرجل والمرأة.

[1] Stoller

إنّ عمل المؤرّخة النسوية الأميركية جوان و. سكوت يُشير إلى مُنعطفٍ في تاريخ المفهوم. في (الجندر) الذي هو فئة مُجديةٍ للتحليل التاريخي (1986)، تُدلي سكوت بأنّ الجندر هو «عنصرٌ مُقومٌ للعلاقات الاجتماعية، مُؤسّسٌ على الاختلافات بين الجنسين. بعبارةٍ أخرى، الجندر هو، ليس فقط الجانب الاجتماعي للجنس؛ بل هو المبدأ الذي ينصّ على أنّ التنظيم الاجتماعي مُؤسّسٌ على الاختلاف بين الجنسين. إنّ التنظيم الاجتماعي يرتبط بالجندر من حيث إنّهُ يرتكز، على نحوٍ غير منطوق به أو على نحوٍ صريح، على تصور ما للاختلاف بين الرجل والمرأة.

تُضيف جوان سكوت أنّ الجندر طريقةٌ «للإشارة إلى علاقات السلطة». بعبارةٍ أخرى، في المنطق النسوي، تؤكّد سكوت أنّ كل تنظيمٍ اجتماعيٍّ «يعتق نظرية الجندر» يرتكز على خضوع المرأة للرجل (مكانٌ مُشتركٌ للخطاب النسوي الذي لا يعبر اهتماماً لأي خطاب عن «التكامل» لأنّه يرى فيه طريقةً لطمس «الهيمنة الذكورية»).

من المحتمل أنّ استعمال الجندر، الغالب في العلوم الاجتماعية، هو الاستعمال الأكثر شيوعاً في يومنا هذا. فهو، على الخصوص، يُشرّع إدخال «الحسّ بالجندر» في التربية، بوصفه أداةً لمحاربة اللامساواة بين الرجل والمرأة. إنّ الآلية الفكرية المُستعملة تضمّ ثلاث مراحل:

أ - الاختلاف بين الرجل والمرأة هو على الجملة بناءً اجتماعيٍّ محضٌ، وعرضيٍّ محضٌ، بمعنى بلا أساسٍ في معطى طبيعيٍّ معيّن.

ب - إنّ الاختلاف الذي شُيّد تَوّاً بين الجنسين خطيرٌ ويفتقر إلى المساواة وظالمٌ ومصدرٌ للقمع.

ج - بذلك نشعر بأننا أفضلٌ حالاً عندما نتخلّص من هذا الاختلاف، أو على الأقلّ عندما نُغيّر جذرياً طريقة إدراك هذا الاختلاف.

الجندر في مقابل الجنس: المرحلة «ما بعد البنيوية»:

إنّ عمل جوان سكوت (الذي ينبغي إكماله بالكثير من المراجع الأخرى: دينيز ريلي،^[1] غايل

[1] Denise RILEY

روبين^[1]،... إلخ) هو الوصلة بين عالمين: عالم العلوم الاجتماعية الكلاسيكية، وعالم الدراسات الأدبية التي كانت مكان انتخاب النظرية الفرنسية في الولايات المتحدة الأمريكية، بمعنى استيراد النظريات والتصورات من كتاب فرنسيين أمثال ميشيل فوكو، وجاك لاكان وجاك دريدا ولويس ألتوسير، إلخ... وهؤلاء يجتمعون أحياناً تحت شعار «ما بعد البنيوية».

هنا نجد أمامنا جوديث باتلر كمرجع. وإئنا نذكر غالباً اسمها بوصفها خير مُمثّل لإيديولوجيا الجندر: ينبغي بالأحرى القول إن جوديث باتلر خصّصت طاقتها الفكرية لا من أجل التنظير للجندر، بل على العكس من ذلك من أجل الحوّل دون تحقّق هذه النظرية. إن عملها، وبقدر ما تكون هذه الكلمة مُلائمةً لعمل يكون الطموح فيه هو لإشاعة البلبلة في الجندر، هو سلبى بصورةٍ رئيسةٍ. فهو يهدف إلى زعزعة كل الفئات القائمة، وإلى إسقاط المفاهيم الثابتة في الظاهر كمفهوم الجنس والهوية الأنثوية. ومُثّل باتلر فكر تيار «كوير»^[2] إذ إن أمودجها في الموضوع الجنسي والجنسانية هو الفرد الذي يتّبع في مسلكه منهج «كوير»، بمعنى المثلي، وعلى نحوٍ أكثر طواعيةً «المُتحوّل جنسياً»، الذي يُفترض أن تزيح فنونُ الظهور والسلوك لديه النقاب عن حقيقة كل «هويةٍ جنسيةٍ». إن «الهوية الجنسية» لها على الدوام طابع المهارة دور يتمّ تأديته من مسافةٍ تهكّميةٍ.

في المرحلة السابقة من الخطاب حول الجندر، بقي المرجع هو ازدواجية الشكل الجنسية: يتعلّق الأمر أساساً بالتشكيك في التنظيم الاجتماعي للصلّات بين الجنسين. في المرحلة «مابعد البنيوية»، واضح أنّ الرهان انتقل. لا يتعلّق الأمر باستخدام الجندر لتغيير الصلات بين الجنسين، وإنما بجعله أداةً نقدٍ جذريٍّ لازدواجية الشكل الجنسية ولعاقبتها الوخيمة: «تطبيع المغايرة الجنسية»، بمعنى «التمييز» الممنوح اجتماعياً للمغايرة الجنسية. لذلك فالاتجاهان الرئيسيان في نظرة كوير: إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانيةً شرعيةً كغيرها (ليس هناك ما يُهيئ الرجل سلفاً، وعلى نحو فطريٍّ، كي يحب المرأة، والعكس)؛ ومن جهة أخرى إبراز «الهويّات الجنسية» المضطربة أو اللامطية - في مقابل الفكرة القاضية بأنّ هناك حصراً، وحتى بصورةٍ رئيسةٍ، جنسين فقط لا غير.

[1] Gayle RUBIN

[2] Queer

وبقدر ما يستطيع المرء استخراج أطروحةٍ من كتب باتلر (التي لا تفتأ تُعرض فكراً جرت المطالبة به بوصفه يتطوّر بصورة دائمة)، فالأطروحة تقول إنّ «الجندر يسبق الجنس». إنّه يسبقه و«يُشيدّه»، والخطاب (الذي جرى الاشتغالُ عليه اجتماعياً) هو الذي يوجد الجندر أو الذي يُعطي مظهرًا للجنس. في النهاية فالواقع البيولوجي للجنس يجب هو أيضًا أن يتمّ «تفكيكه»، بمعنى أن ينكشف بوصفه مجرد بناءٍ. وهو اسمانيةٌ جذريةٌ: إنّنا نتوهم أنّ مقولة الجنسین تتّصف بالتماسك لأننا اخترنا حصر الملامح الفيزيائية في الوحدة الاعتبائية للنظام البيولوجي؛ واخترنا فعل ذلك لكي نجعل مُمكنًا استبعاد جزءٍ من السكان على يد جزءٍ آخر.

ينبغي أن نقول إنّ «تفكيك» الجنس من قبل باتلر هو بلاغيٌّ بصورةٍ أساسيةٍ، بمعنى أنّه شفاهيٌّ، وأنّ باتلر نفسها ترى أنّ اللغة، من حيث هي تعكس «مصالح» خاصّةً، وتُوقننا في الشّرك وذلك بأن تمنحنا كلمات نعتقد أنّها تعني وقائع خارجة عن اللغة، وأنّ البراعة النسبية البلاغية لباتلر يمكنها وحدها أن تفسّر السحر الذي تُمارسه باتلر على جمهورٍ مهيباً سلفاً للقبول بهذه الأطروحات الجذرية. ثمّة إبهام فاضح في كتابات باتلر، وقد واجهت معارضةً عنيفةً أحياناً من قبل نسويين يتمسّكون بالرصانة في التحقيق والتفكير، ومن قبل كل اللواتي يفهمن أنّ النسوية، من حيث هي دفاع عن المرأة (بخاصة حيث يتمّ فعلاً استغلالها وتعنيفها) تُصبح لاغيةً بفعل نظريةٍ تُؤكّد أنّ فئة «النساء» لا تتناسب مع أيّ وحدةٍ حقيقيةٍ.

من المؤكّد أنّ نظرية كوير حسب جوديث باتلر لا تُمثّل كل الفكر المُتعلّق بـ «الجندر»: لكن من الواضح أنّ نجاحها المُتمثّل في الإقرار بالجميل الذي يُحيط بـ باتلر ومُنافسيها، يُساهم بشكل ملحوظ في الاشتباه في أي استعمال لـ «الجندر». من خلال تشكيك باتلر في البيولوجيا (التي تُؤثّر على الخصوص في عمل آن فوستو - ستيرلينغ⁽¹⁾)، يمكن القول أنّ شكلاً من الظلامية مُحكم الصياغة أُسبغ على أفكارها، ما يُبرّر ملاحظة الفيلسوفة سيلفيان أغاسينسكي:

نشعر بالسخط اليوم عندما نرى في الولايات المتحدة مناضلين دينيين يدعمون العقيدة الخلقية في مقابل علوم الحياة، لكننا لا نضطرب إذا فعلت نظرية الجنسانية، المقتصرة على مسألة اللذة والتوجّهات الجنسية، الشيء نفسه من خلال الاشتباه بلا تمييز في علوم الحياة.

[1] Fausto-Sterling

الملحق الثاني: الجندر مفهومٌ مُتعدّد الأشكال

إنّ الذين ابتكروا مصطلح «الجندر» يقولون غالباً: «لا وجود لنظرية الجندر، هناك «دراسات الجندر»^[1] وهذا التصريح لا يمكن المساس به، من حيث إنّ دراسات الجندر اجتاحت في بضع سنواتٍ معظمَ الجامعات، أولاً في العالم الأنكلوفاوني، ثم في أوروبا الشمالية، وشيئاً فشيئاً في فرنسا.

لكن التصريح يطمس تماماً الواقعة التالية: الحديث عن «دراسات الجندر» يفترض أنّ «الجندر» هو موضوعٌ للدراسة كما الثدييات البحرية والحروب الدينية والبطالة الضخمة. لكن المشكلة الحقيقية تكمن في أنّه لا يوجد أيُّ تعريفٍ توافقيٍّ لـ«الجندر». ظهرت كلمة «الجندر» في الستينات في الخطاب العلمي، وشهدَ معناها تغييراً متواصلًا، وذلك من غير أن تحلّ الدلالات الجديدة محلّ الدلالات القديمة.

نأخذ مثلاً على ذلك أحد الاستعمالات الشائعة لكلمة «جندر»، في مقابل «جنس»، الذي يُشير إلى البعد الثقافي، أو الاجتماعي للاختلاف بين الجنسين: يوجد جنسان (بيولوجيان) وجندران (اجتماعيان). عندئذ نستلهم من سيمون دوبوفوار ونقول: لا يولد المرء رجلاً أو امرأة، بل يصبح كذلك. بعبارة أخرى، البيولوجيا تصنع الذكور والإناث، بينما يصنع المجتمع الرجل والمرأة، بمعنى الكائنات الحيّة التي تظهر ذكورتها وأنوثتها حسب «شيفراتٍ» خاصّة بكلّ مجتمع. في دلالة «الجندر» هذه، يوجد جندران، ويوجد جنسان.

لكن البعض يتحدّث اليوم عن تعدّد (لا فقط عن ثنائية) في الجندر، للإشارة إلى «الهويّات الجنسية» الممكنة التي تتشكّل من خلال تنسيق عدّة ملامحٍ مُرتبطةٍ بالجنس (مذكّر، مؤنث، «بيجنسي» [= خُنثى]، مُتحوّل جنسيًا، إلخ) مع ملامحٍ مُرتبطةٍ بالجنسانية (مُغاير جنسي، مثلي، ثنائي الجنس، إلخ). نحصل عندئذ على كل ضروب «الجندر» وقد اتخذت بعض البلدان عدداً من الإجراءات لحماية التجنّدر الجندري وللإعتراف به.

البعض الآخر يتحدّث فقط عن الجندر (بالمفرد) وهو ما تميل إليه العلوم الاجتماعية، إذ

[1] gender studies

يُفترض أن يُشير الجندر إلى «النظام» الذي يوزع المهامّ والمزايا والكفاءات بحسب الجنس. يوجد الجندر في كلّ مكانٍ يجري فيه التمييز بالاعتماد على الاختلاف بين الرجل والمرأة. إنّ «الجندر» يعمل عندما يكون هناك توقعاتٌ مُختلفةٌ بحسب الصلة التي تربطنا بالرجل أو المرأة، وعندما نُوكّل هذا العمل للرجل، وهذه الوظيفة للمرأة، إلخ... ونتحدّث عن طيبٍ خاطِرٍ عن ممارسةٍ وعن خطابٍ يتبنّى الجندر^[1] وذلك عندما تُبنى الممارسة أو الخطاب، بوعيٍ أو بلا وعيٍ، من خلال التصوّر الذي نُقيمه عن الاختلاف بين الرجل والمرأة.

جندرٌ واحدٌ؟ جندران اثنان؟ ثلاثة، خمسةٌ أو عشرون جندراً؟ لسنا أمام قضيةٍ تجريبيةٍ، إنّنا ندرك جيداً أنّ إمكانية الحديث عن جندرٍ، وعن جندرين، وعن تعدّدٍ لا مُتناهٍ في الجندر، يُحدّدها المفهوم المُتبنّى. ويوجد بين هذه المفاهيم اختلافاتٌ منطقيةٌ (لا تحوي الخصائص ذاتها). في النقاش الحالي يشوب لفظة الجندر غموضٌ لا يمكن تجاوزه ويزداد ضرره كونه لا يعرفه أو لا يكتث به مَنْ يستخدمها.

المصادر والمراجع:

1. Christopher Lasch, *Un refuge dans ce monde impitoyable*. La famille assiégée ,François Bourin, 2012
2. Frédéric Martel, *Global Gay*. Comment la révolution gay change le monde, Flammarion, 2013.
3. Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche*, Climats, 2013.
4. Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, Paris, p. 63- 64.
5. <http://www.lamanifpourtous.fr/wp-content/uploads/201607//LMPT-L-ideologie-du-genre.pdf>

[1] gender

النموذج الإسلامي لتحليل مسائل المرأة والأسرة وتطبيقاته في وضع السياسات^[1]

حسين سوزنجي^[2]

مقدّمة

يشهد العالم منذ ما يزيد على النصف قرن تحولات اجتماعية وأسرية بحجة إحياء حقوق المرأة، وتمّ طرح كثير من الأبحاث في حقل حقوق المرأة وموقعها الاجتماعي، وقد أحدثت هذه الأبحاث بعض التحديات في الفضاء الثقافي، وقد ذلك أثرًا في القوانين والسياسات الإدارية في البلد، وخلفت انقسامًا بين المؤيدين والمعارضين في هذا الشأن. والسؤال الذي فرض نفسه - لا سيّما بعد انتصار الثورة الإسلامية - في هذا المجال هو: ما هو النموذج الذي يتعيّن على نظام الجمهورية الإسلامية تقديمه في دائرة وضع السياسات بشأن مسائل المرأة، وما هو المبنى الذي يجب الاستناد إليه في هذا الخصوص. إن من بين الذين بحثوا حول المسائل الجديدة في هذا الشأن بشكل جاد هو الشهيد

[1] المصدر: سوزنجي، حسين، الغويّ اسلامي براي تحليل مسائل زن و خانواده وكاربرد آن در عرصه سياست گذاري (النموذج الإسلامي لتحليل مسائل المرأة والأسرة وتطبيقاته في وضع السياسات)، مجلة علمي پژوهشي دين وسياست فرهنگي، الدورة الأولى، العدد: 1، ص 43 - 78، قم، صيف عام 1393 هـ ش.

ترجمة: حسن علي مطر.

[2] أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم. سائر المقالات: تبين چارچوبي اسلامي براي سلامت روابط جنسي دختران (بيان الأطر الإسلامية فيما يتعلّق بسلامة العلاقات الجنسية للفتيات)، چگونگی بازتوليد فلسفه هاي علوم إنسانی با تکیه بر فلسفه اسلامي (كيفية إعادة إنتاج فلسفات العلوم الإنسانية استناداً إلى الفلسفة الإسلامية)، إمكان علم ديني (إمكانية العلم الديني)، بحثي در چالش هاي فلسفي اسلامي سازي علوم إنسانی (بحث في التحديات الفلسفية لأسلمة العلوم الإنسانية)، جایگاه روش در علم (موقع المنهج في العلم)، تأملی انتقادي در باب ماهیت علم در فرهنگ جديد (تأمل نقدي في حقل ماهية العلم في الثقافة الجديدة).

مرتضى المطهري رحمته، وقد تمّ السعي في هذه المقالة - من خلال الاستناد إلى آراء وأفكار سماحته - إلى بيان نموذج جديد لحلّ المشاكل المتعلقة بالمرأة والأسرة. وتمّ العمل - من خلال تبين جديد لهذه المسألة والإشارة إلى المباني الإسلاميّة في هذا الشأن - على تقسيم المسائل المرتبطة بالمرأة والأسرة إلى مجموعتين رئيسيتين، وهما: المسائل النازرة إلى الحقوق الجنسيّة، والأخلاق الجنسيّة، ورسم الخطوط العريضة للنموذج الإسلاميّ في تحليل مسائل المرأة والأسرة. وكذلك سوف نعمل - من أجل إظهار جدوائيّة هذا النموذج - على تقديم مقترحات على هذا الأساس لرسم السياسات المطلوبة في حقل إحدى المسائل المستحدثة فيما يتعلّق بحقوق النساء، ونعني بها مسألة (توظيف المرأة).

مدخل

لقد فتح العالم الحديث - بما يختزنه من العناصر الثقافيّة والتقنيّة - مساحة خاصّة للسلوكيات والتصرفات، بل وحتى الأفكار الاجتماعيّة. وتطرح هذه المساحة على المتدينين أسئلة من نوع خاصّ، وإنّ الإجابة عنها في بعض الأحيان تعتبر بمنزلة الرضى بقواعد هذه اللعبة، الأمر الذي يستتبع التسليم لأساليب الحياة الجديدة. إنّ ما هو ضروريّ للحفاظ على التفكير الدينيّ وديمومة الحياة الإسلاميّة لمجتمعنا يكمن في أنّنا قبل المبادرة إلى الإجابة عن هذه المسألة وتقديم جواب مستعجل، يجب علينا العمل قبل كلّ شيء على تحديد مدى أصالة تلك المسألة، والعمل - من خلال الفصل بين الحاجة الحقيقيّة والحاجة الكاذبة - على إبراز المساحة الصحيحة لطرح المسألة. وبعبارة أخرى: يجب تغيير مساحة اللعبة، والعمل على طرح الأسئلة ذاتها في مساحة جديدة والإجابة عنها هناك، وذلك بغية رفع مستوى الإجابة إلى ما هو أبعد من مجرد دفع الشبهة، وتوظيفها في تعزيز أسلوب الحياة الدينيّة.

إنّ خوض غمار هذه المواجهة يقتضي التسلّح في الحدّ الأدنى بثلاث خصائص، وهي:

1 - الإحاطة الكاملة بمباني التفكير الإسلاميّ.

2 - التعرّف العميق على متغيّرات العصر وبواطن أساليب الحياة الحديثة.

3 - امتلاك القدرة على الإبداع والخلاقية التي تمكّن صاحبها من الربط بين الإسلام والعصر الحديث - دون السقوط في فخّ المتطلّبات السلبية للحدّثة - وتقديم أسلوب للحياة يتناسب مع الحياة في هذا العصر. ويبدو أنّ الأستاذ الشهيد مرتضى المطهريّ كان من القلائل الذين امتلكوا هذه الخصائص الثلاثة في حدودها العليا.

إنّ من بين المساحات التي فرضت بعض التحدّيات - حتى قبل انتصار الثورة الإسلاميّة - أمام التفكير الدينيّ، وواصلت فرض نفسها على ساسة النظام بعد انتصار الثورة، هي المباحث المرتبطة بالمرأة والأسرة، وإحياء حقوق المرأة وموقعها في المجتمع^[1]. وقد عمد الشهيد مرتضى المطهريّ إلى اتخاذ الخطوات المناسبة الأولى فيما يتعلّق بالبيان العميق لهذه المسألة من الزاوية الإسلاميّة، وسعى إلى تقديم الرؤية الإسلاميّة الشاملة لهذه الأبحاث في مؤلّفاته، والعمل على حلّ بعض المسائل في حدود ما توقّر له من الإمكانيات^[2]. ولو أنّ شخصاً عمد إلى قراءة مؤلّفاته على مستوى الوقوف على دفع الشبهات، لكان ذلك مفيداً أيضاً، إلاّ أنّه يبدو أنّ الدراسة الأعمق لهذه المؤلّفات من شأنها أن تقدّم نموذجاً للدراسة والتحقيق في حقل هذه المسائل، وهو النموذج الذي يمكن على أساسه تغيير قواعد اللعبة، والعمل - من خلال هذا النوع من تناول المسألة - على توضيح الطريق إلى حلّ المعضلات والمشاكل الجديدة التي لم تكن مطروحة حتى في حياة الشهيد المطهريّ نفسه، لا سيّما وأنّ قادة النظام الإسلاميّ قد أكدوا بدورهم على دور هذه الأفكار في بيان المباني الفكرية للنظام وضرورة «الازدهار والتقدّم الفكريّ للمجتمع على أساس أفكار الشهيد المطهريّ»^[3]. نسعى هنا إلى طرح بيان

[1] إنّ من بين النماذج البارزة على هذه التحدّيات (معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة)، والتي تعرّضت إيران بسبب رفضها لبعض بنودها إلى الضغوط مراراً وتكراراً، واتهمت على أساس ذلك بنقض حقوق الإنسان، حتى بلغ الأمر ببعض من في الداخل إلى تأييد جميع بنود هذه المعاهدة والمطالبة بتطبيقها. انظر في هذا الشأن: دفتر مطالعات وتحقيقات زن (مركز دراسات وأبحاث المرأة)، كنوانسيون محو كليه اشكال تبويض عليه زنان: مجموعه مقالات وكفت وكوها (معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة: سلسلة المقالات والحوارات)، قم، 1383 هـ ش.

[2] من الجدير ذكره أنّ العلامة الطباطبائيّ قد سبق الشهيد المطهريّ في تناول الخطوط العريضة لهذه المسألة في تفسير الميزان. ولكن حيث إنّ الشهيد المطهريّ قد تناول هذه الأبحاث بتفصيل أكبر، وأفردها مساحة مستقلة وعالجها في موضع واحد ورؤية واحدة، فقد عمدنا في هذه المقالة إلى التركيز والتأكيد على آرائه في هذا الشأن.

[3] ومما قاله سماحة الإمام الخامنّي في هذا الخصوص: «يجب القيام بمجهود فكريّ حول آراء الشهيد المطهريّ. بمعنى أن يجتمع عدد من المحقّقين من الذين يهتمهم ويستهوهم النشاط العلميّ من أجل العمل على استخراج أفكار الشهيد المطهريّ في مختلف الأبواب [...] وهذا هو الطريق إلى التقدّم والتطوير والازدهار الفكريّ في المجتمع على أساس الآثار الفكرية للشهيد المطهريّ، وكليّ أمل في أن يتحقّق هذا الأمر. ويجب في اللحظة الراهنة على جميع الطبقات أن تتبيّن مسؤوليتها تجاه هذه الحركة العظيمة التي يخوضها مجتمعنا، وأن يقوموا بما يجب عليهم في هذا الشأن على النحو الأفضل». من كلمة لسماحة الإمام الخامنّي، بتاريخ: 12 / 2 / 1369 هـ ش.

مختصر عن هذا النموذج الكليّ، ونقوم على أساسه بتقديم بعض المقترحات حول أحد أهمّ المسائل المعاصرة، أي: سياسة الحكومات في توظيف النساء والعمل على توفير المهن لهمّ.

النموذج الإسلاميّ العامّ لحلّ مسائل المرأة والأسرة

لكي ندرك آراء الشهيد مرتضى المطهريّ بشكل أفضل، يجب أن نعمل أولاً على بيان طريقة طرح المسألة، والمباني التي عمل سماحته على توظيفها - وأدّت من الناحية العمليّة إلى تغيير صورّ المسائل الأصليّة - والإشارة بعد ذلك إلى طريقة حلّ هذه المسألة على المستويين؛ على مستوى المسائل الحقوقيّة، وعلى مستوى المسائل الأخلاقيّة.

طريقة طرح المسألة

منذ ما يقرب من نصف قرن تحوّل بحث إحياء موقع المرأة وحقوقها إلى أحد الهواجس الاجتماعيّة بالنسبة إلى أغلب المجتمعات. لقد قدّم الشهيد مرتضى المطهريّ أفكاراً بشأن أهميّة هذا السؤال في السنوات الخمسين الماضية، مشيراً إلى ارتباطه بتاريخ وضع المرأة في الأزمنة الماضية (في المجتمعات الغربيّة، والجاهليّة، والإسلام)، الأمر الذي يكشف عن سبب ذهاب بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنّ النساء قد تعرّضن إلى الظلم في تلك الأزمنة الماضية.

من المهمّ - في إعادة قراءة تاريخ الحركة النسويّة في الغرب - أن لا يتمّ الاقتصار في دراسة هذه المسألة على زاوية أطماع ومنافع الرأسماليّين وأصحاب الأهواء فقط. بمعنى أنّه على الرغم من أنّ أطعام المستغلّين كان لها سهم كبير في تحقّق هذا الوضع الراهن، إلّا أنّ هذا الوضع، لن تكون له قابلية الانتشار نسبياً في المجتمع ما لم يقترن بتبرير متناسب، ومن هنا تأتي ضرورة الاهتمام بالمباني الفكرية التي تستوجب الرضى بهذا الوضع وديمومته.

يرى الشهيد مرتضى المطهريّ أنّ حركة إحياء حقوق المرأة في الغرب قد اقترنت بغفلة فلسفيّة تجاه كون المرأة امرأة، بمعنى أنّ الاهتمام بإحياء إنسانيّة المرأة، قد تمّ اختزاله لاحقاً بإعطائها الحقوق الذكريّة للإنسان. وبعبارة أخرى: إنّ غلبة العنصر الذكوريّ في تاريخ الغرب،

بل والتاريخ البشري بأسره، قد أدّى إلى تعريف الحقوق الإنسانية بشكل رئيس على نحو ذكوري، وبالالتفات إلى خصائص الرجال وقابليّاتهم. ومن هنا فإنّه في حركة إحياء حقوق المرأة - بدلاً من العمل على تقديم فهم نسويّ عن الحقوق الإنسانيّة، والعمل بعد ذلك على إعطاء هذه الحقوق للمرأة - نجد أنّه قد انصبّ سعيهم على إعطاء المرأة تلك الحقوق على طبق المقاسات الذكوريّة. يرى سماحته أنّ جميع الحركات الاجتماعيّة الغربيّة - منذ القرن السابع عشر وحتى القرن الراهن - كانت تدور حول محورين رئيسين، وهما: «الحرّيّة» و«المساواة»، حيث تأتّى الحركة النسويّة في الغرب على أثر تلك الحركات، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ تاريخ حقوق المرأة في أوروبا - من زاوية الحرّيّات والمساواة - كان حافلاً بالمرارات والمآسي، ولم يتمّ التأكيد في هذا الشأن على غير «الحرّيّة» و«المساواة»^[1]. لقد ذهبت طلائع هذه الحركة إلى اعتبار حرّيّة المرأة ومساواتها في الحقوق مع الرجل، مكملًا وامتّمًا لنهضة حقوق الإنسان التي ظهرت منذ القرن السابع عشر للميلاد، وذهبوا إلى الادعاء بأنّه ما لم يتمّ ضمان حرّيّة المرأة ومساواتها في الحقوق مع الرجل، فإنّ الكلام عن الحرّيّة وحقوق الإنسان لن يكون له معنى. يضاف إلى ذلك أنّ جميع المشاكل الأسريّة إنّما تنشأ من عدم حرّيّة المرأة وعدم تساوي حقوقها مع الرجل، ومع ضمان هذه الجهة، فإنّ المشاكل الأسريّة سينتّم القضاء عليها بضربة واحدة [...]». وقد دارت جميع الأحاديث حول هذه النقطة، وهي أنّ المرأة تشترك مع الرجل في الإنسانيّة، وهي بذلك إنسان بكلّ ما للكلمة من معنى، وعليه يجب أن تتمتع مثل الرجل بجميع الحقوق الفطريّة للإنسان، وأن يتمّ التعاطي معها على قدم المساواة مع الرجل^[2]. ولكن تمّ تجاهل كونها امرأة وأنّها تتصف بخصائص واقعيّة مختلفة عن الرجل، ولو أنّه قد تمّت ملاحظة هذه الاختلافات، لكانت طريقة إحياء مكانتها وحقوقها قد اكتسبت صبغة أخرى.

وقد تحدّث الشهيد المطهرّي عن هذه القضية قائلاً:

[1] وكما يوضح سماحته فإنّ هذه الحركات على مدى هذه القرون كانت موجّهة إمّا ضدّ استبداد الكنيسة أو ضدّ استبداد الرأسماليّة. فإن كانت المسألة الأساسيّة هي «الاستبداد الاجتماعيّ»، فإنّ المطالب الأهمّ المطروحة في قبال ذلك هي «التساوي في الحقوق مع المستبدين» و«التحرّر في قبال المستبدين». ولكن هل المظالم التي تعرّضت لها المرأة على طول التاريخ هي من سنخ «الاستبداد الاجتماعيّ» من قبل الرجال، حتى نلتمس حلّ ذلك في «المساواة في الحقوق» و«الحرّيّة» للنساء؟ أم أنّ هذه المظالم هي من سنخ «الظلم بين أفراد الأسرة» (من قبيل: ظلم الوالدين بحقّ الأولاد) الذي هو من جذور أخرى، ولذلك فإنّه يستدعي طرق حلّ أخرى؟ (انظر للمزيد من التفصيل: المطهرّي، مرتضى، زن (المرأة)، الجلسة الثانية والثالثة، 1384 هـ المطهرّي، مرتضى، ياداشتهاي الفباي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهرّي)، ج 5، ص 173 - 175، انتشارات: صدرا، طهران، 1385 هـ ش. (مصدران فارسيان).

[2] المطهرّي، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 16، 1369.

«إنّ المرأة - التي هي امرأة كما هي إنسان - قد لعبت على طول التاريخ ثلاثة أدوار: فتارة كان يتمّ الاهتمام بمجرّد كونها امرأة، وتارة كان يُنظر إلى ظهورها وحضورها الاجتماعيّ (بذريعة كونها إنساناً)، وتارة أخرى تمّ الجمع في الاهتمام بين كونها إنساناً وبين كونها امرأة. وتكمن مشكلة الغرب في أنّه تحت ذريعة «إظهار الجانب الاجتماعيّ من شخصيّة المرأة» (أي الخصائص الإنسانيّة التي تشترك فيها مع الرجل)، صار من الناحية العمليّة إلى إنكار كونها امرأة، وأنها تتصف بخصائص كينونتها النسويّة»^[1].

المبادئ والمباني الإسلاميّة لحلّ المسألة

لو كان البناء على إحياء منزلة المرأة على الطريقة الإسلاميّة؛ لوجب علينا التمييز بين مسألة الأصيل وغير الأصيل، وعلى هذا الأساس فإنّ من المهمّ والضروريّ العمل على إعادة قراءة مباني رؤية الإسلام ونظرته إلى المرأة قبل الخوض في حلّ المسألة. على الرغم من عدم وجود التفاوت

[1] «إنّ دور المرأة المباشر في بناء وصناعة التاريخ [...] يمكن أن يكون على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن لا يكون للمرأة - في الأساس - دور في بناء التاريخ، كما نجد ذلك في الكثير من المجتمعات، حيث لا ترى للمرأة من دور غير الولادة وتربية الأطفال وإدارة شؤون المنزل [...].، وعليه ليس للمرأة في هذه المجتمعات من دور في بناء التاريخ والمجتمع، بيد أنّها - خلافاً للدعاية التي تثار في هذا الشأن - كانت تعيش بوصفها شيئاً قيماً للغاية [...]. فلم تكن رخيصة أو مبتذلة تتسكع في الشوارع، وتكون هناك آلاف المحطّات التي تطمع في استئجارها، وإنّما تتمّ الاستفادة منها في دائرة الحياة السريّة. ولذلك كانت تمثّل جوهرة قيمة جداً بالنسبة إلى ربّ الأسرة، وبسبب هذه القيمة كان لها تأثير كبير على الرجل [...].

النحو الثاني: أن يكون للمرأة دور مباشر في التاريخ، وأن تبرز بوصفها شخصاً مؤثراً، لا بما هي شيء، ولكنها شخص فاقده للقيمة، شخص زالت الخطوط الفاصلة بينها وبين الرجل [...].؛ وهي هنا - بطبيعة الحال - وإن ارتفعت شخصيتها من بعض النواحي الأخرى، كأن تكون متعلّمة، ولكنها لم تعد ذلك الموجود القويم بالنسبة إلى الرجل. ومن ناحية أخرى لا يمكن للمرأة أن لا تكون امرأة. فإنّ جزءاً من طبيعة المرأة هي أن تكون ذات قيمة بالنسبة إلى الرجل [...]. وحيث خرجت المرأة من حالة الاختصاص، بمعنى أنّها عندما أصبحت مبتذلة وانخفضت قيمتها، وكثرت تواجدها في الأماكن العامّة، ظهرت آلاف الوسائل لاستفادة الرجل من المرأة، حتى تحوّلت الشوارع والأزقة إلى مسرح لعرض النساء، وتعيّن على المرأة بأن تظهر نفسها للرجل، وأن يغدو بإمكان الرجال أن يشبعوا غرائزهم منها - من خلال النظر إليها، والاستماع إلى صوتها وغنائها، ولمسها - إلى حدّ الامتلاء والتخمة، وهنا تسقط تلك القيمة عنها وتفقد تلك المكانة العالية التي كان الرجل يخلعها عليها. بمعنى أنّها لم تعد شيئاً قيماً، ولكن من الممكن أن تكون متعلّمة مثلاً وتستطيع القراءة والكتابة وما إلى ذلك [...] وفي هذه الظروف لا تعود المرأة تمتلك تلك القيمة التي كانت تمتلكها بطبيعتها. وعندها تتحوّل المرأة إلى شكل آخر من وسائل إشباع غريزة الرجال في المجتمع، دون أن تحظى من أحادهم بذلك الاحترام الذي يجب أن تستحقّه. إنّ المجتمع الأوروبي يسير حالياً في هذا الاتجاه. بمعنى أنّه من جهة يعطي المرأة شخصيتها من زاوية بعض الاستعدادات الإنسانيّة، من قبيل: العلم والإرادة، ولكنه من ناحية أخرى يقضي على قيمتها.

النحو الثالث: أن تكون المرأة «شخصاً قيماً»، بمعنى أن تكون شخصاً وفي الوقت نفسه تحافظ على قيمتها ومكانتها، وذلك بأن تكون من جهة شخصاً يتمتع بروحيّة ومعنويّة وتتصف بالكمالات الروحيّة والإنسانيّة، من قبيل: الوعي والشجاعة وما إلى ذلك [...].، وتكون من ناحية أخرى غير مبتذلة في المجتمع. بمعنى أن لا تفرض عليها تلك القيود والمحدوديات، وفي الوقت نفسه لا يكون هناك ذلك الاختلاط الذي يحولها إلى سلعة مبتذلة، فلا قيود ولا اختلاط، وإنّما هناك «حرمة»، وهذه الحرمة تشكل حداً فاصلاً بين «تقييد المرأة» وبين «الاختلاط بينها وبين الرجل». (انظر: المطهري، مرتضى، الملحمة الحسينيّة، ص 321 - 322، 1367 هـ.ش).

بين المرأة والرجل من الناحية الإنسانية، لكن في الوقت نفسه لا يمكن إنكار وجود مجموعة من الاختلافات والفوارق بين الرجل والمرأة، وهي اختلافات تعود إلى الجنس، وليس إلى الإنسان.

في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد، ومع اشتداد التيارات النسوية في الدراسات النفسية، أخذ بعض الباحثين يقول بعدم وجود أيّ اختلاف نفسيّ أصيل بين المرأة والرجل. وفي كثير من الأبحاث النفسية والتربوية والتعليمية كان هناك إصرار على أنّ الاختلافات بين المرأة والرجل إنّما تعود إلى التربية والتلقينات الخارجية والبيئية، ومن هنا فإنّها مجرد أمور مكتسبة يمكن التغلّب عليها وتجاوزها من خلال تغيير النماذج والأساليب التربوية^[1]. إلا أنّ الدراسات التي أنجزت في العقد الأخير - ولا سيّما تلك التي قام بها المفكّرون الغربيون أنفسهم - تثبت ضعف هذه الرؤية وخطأها^[2]. وهناك من أجرى دراسة حول الاختلافات الفسيولوجية بين مخّ الرجل ومخّ المرأة، وتوصّل إلى نتيجة مفادها ضرورة أن يكون هناك اختلاف حتى في نماذج التعليم وأساليبه بين الرجل والمرأة أيضًا. وقد دعا هؤلاء إلى الفصل بين الجنسين في النظام التعليمي^[3] في جميع المراحل الدراسية^[4]. وربما كان أبسط وأوضح مصداق يمكن الإشارة إليه لهذه الاختلافات الذاتية هو عاطفة الأمومة والأمومة وامتعتها، فعلى الرغم من الأزمنة المتطاولة من السعي إلى تجاهل عاطفة الأمومة بسبب غلبة التيارات النسوية، ولكنها عادت اليوم إلى دائرة الضوء والاهتمام مرّة ثانية^[5]. لا سيّما إذا تمّت مقارنة حجم هذه العاطفة

[1] غولومبوك، سوزان؛ وفي وش، رابين، رشد جنسيت (النمو الجنسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهنا شهرآراي، نشر ققنوس، طهران، 1378 هـ ش.

[2] Leonard Sex. M. D. (2002), "Maybe Men and Women Are Different", American Psychologist, July, 2002, pp. 445 - 444

.See: Leonard Sex. M. D. (2006), "Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences", New York: Broadway Books.

.See: Rhoads, Steven E. (2004), "Taking Sex Differences Seriously", New York: Encounter Books.

.See: Lukas, Carrie L. (2006), "The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism", Washington DC.: Rengery Publishing Inc.

[3] Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011), "Boys and Girls learn differently! A guide for teachers and parents", San Francisco: Jossey - Bass.

[4] لقد توصّل الشهيد مرتضى المطهريّ قبل حوالي أربعين سنة في مذكراته إلى نتيجة مفادها: «نرى أنّ الأخلاق أحادية الجنس، إلا أنّ التربية ثنائية الجنس. وبعبارة ثانية: إنّ التربية الأخلاقية أحادية الجنس، و التربية الاجتماعية ثنائية الجنس. وبعبارة أخرى: إنّ الأخلاق مطلقة وأحادية الجنس، إلا أنّ الكفاءة الجنسية نسبية وثنائية الجنس.

[5] Leonard Sex. M. D. (2006), "Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences", New York: Broadway Books.

وشدّتها بـ «عاطفة الأبوة» و«متعة الأبوة»، عندها لن يبقى هناك أيّ شك في الاختلاف الحقيقي بين المرأة والرجل من الناحية النفسيّة والسيكولوجيّة^[1].

وبذلك فإنّ الشهيد المطهريّ يُشير - من خلال تحذيره بشأن الأخطاء الفلسفيّة التي وقع فيها الغربيّون نتيجة عدم اهتمامهم بهذه الاختلافات - إلى نقاط الضعف المهمّة التي نجمت عن الأنظمة الحقوقيّة والاجتماعيّة في الغرب نتيجة هذا الإهمال والتجاهل. وبالالتفات إلى الأهميّة العينيّة لهذه الاختلافات يرى المطهريّ أن تصوّر التشابه في الحقوق والأخلاق الجنسيّة يؤدّي إلى الظلم بحقّ الرجل والمرأة على السواء، ويذهب إلى الاعتقاد بضرورة تجنّب الرؤية الذكوريّة البحتة - سواء أكان ذلك في دائرة الحقوق أو الأخلاق - وأنّه يجب أخذ الملاحظات الخاصّة بالنساء والرجال في دائرة المسائل الإنسانيّة بنظر الاعتبار أيضًا. ومن هنا فإنّ الإسلام رغم اعتبار التساوي بين المرأة والرجل في الإنسانيّة، إلا أنّه يرصد أخلاقًا جنسيّة خاصّة بكلّ واحد منهما، وفي الوقت الذي يراعي بعض الفوارق في الأحكام الحقوقيّة لكلّ من المرأة والرجل، وضع برنامجًا يضمن في المجموع حقوقًا متساوية للمرأة والرجل على السواء.

ولكن كيف يمكن أخذ الملاحظات الخاصّة بالنساء والرجال في تحليل الأمور الإنسانيّة العامّة بشكل جاد؟ يتّجه الشهيد المطهريّ في تحليل هذه المسألة إلى دراسة ماهيّة الأسرة، حيث يظهر الاختلاف التامّ في حقل من حياة الإنسان متمثلاً بالمسؤوليّات الخاصّة بكلّ من الرجل والمرأة. ويمكن القول إنّ من خلال تحليل هذه الدائرة، يمهّد الأرضيّة للتحليل في سائر الأبحاث المتعلّقة بالمرأة والرجل.

«ويبدو أنّ المبنى الأهمّ في الاختلاف بين الرؤية الإسلاميّة والغربيّة يكمن في أنّ النظام الحقوقيّ والأخلاقيّ في الإسلام لا ينظر إلى الأسرة بوصفها وحدة اجتماعيّة من سنخ سائر المنظومات والمؤسّسات الاجتماعيّة، بل بوصفها هويّة مختلفة عن سائر الوحدات والأنظمة الاجتماعيّة الأخرى^[2]. إنّ الإسلام من خلال إصراره على بناء الأسرة واختصاص كلّ من الزوج والزوجة ببعضهما ينشد - بالإضافة إلى تلبية الحاجة

[1] المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبايي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 7، ص 26 - 29، انتشارات: صدرا، طهران، 1386 هـ.ش. (مصدر فارسي).

[2] المطهريّ، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 13، انتشارات صدرا، طهران، 1369 هـ.ش.

الجنسيّة، وتعين الأجيال - تحقيق آفاق أخرى أيضاً، من قبيل: المودّة والرحمة والألفة بين شخصين، والخروج من عبادة الأنا، وبناء وتعزيز العواطف والمشاعر الأسريّة بين أفراد المجتمع^[1]، وتقبّل المسؤولية الاجتماعيّة تجاه الجيل القادم، وتمتّع الأفراد بالملذّات التي توفرها الأسرة [وتحقيق متعة الحبّ]، وبناء البوتقة التربويّة المناسبة للأجيال القادمة، وضمان سلامتهم الروحيّة والنفسيّة، وإيصال المرأة إلى حاجتها من المحبّة والعاطفة، وامتعة ومنزلة الأمومة، وبناء بيئة صالحة لتوفير الحماية للمرأة، وتأسيس ملاذٍ وملجأٍ يأوي إليه الرجل للتخلّص من وعثاء العمل وتداعياته، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى»^[2].

والملفت أنّه بعد مضي ما يقرب من أربعين سنة على طرح هذا النوع من المسائل، نجد الآن الكثير من النساء في الغرب يدركن اعتباريّة القول بهذا التشابه الحقوقيّ، وأنّ الكثير منهنّ بدأت يتحدّثن عن الأمور نفسها التي سبق للأستاذ الشهيد المطهريّ أن تحدّث عنها، حيث تكلم عن طرق إحياء حقوق المرأة تحت عنوان هواجس المستقبل.

من ذلك - على سبيل المثال - أنّ إحدى هاتيك النسوة، والتي اعترفت بنفسها أنّها كانت واحدة من أشدّ المتعصّبات للحركة النسويّة^[3]، قد ألّفت كتاباً، وجاء في ظهر الكتاب الفقرة الآتية:

«لقد ابتعدنا كثيراً عمّا كان يمكن لنا تحقيقه. كان يقال لنا في الجامعة أنّ لا ضرورة إلى وجود الرجال! وكانت الثقافة العامّة تعلّمنا أن نعطي الأولويّة الأولى للشغل والعمل دون بناء الأسرة. وكان يقال لنا: إنّ اللاتي أصبحن أمهات وربّات أسر قد خسرن حياتهنّ! ولكن هل نحن الآن حقّاً أسعد وأكثر جدلاً وغبطة من أمهاتنا

[1] «ما هو سبب غياب العواطف الأسريّة في أوروبا؟ نعتقد أنّ سبب ذلك يعود إلى انهيار أسس الحياة الأسريّة، بمعنى أنّ ما يمكنه أن يُشكّل دعامة أساسيّة في الحياة الأسريّة قد تزعزع. ونرى أنّ العلاقة بين الوالد وولده، وبين الأخ وأخيه، أو بين الأخ وأخته، متفرّعة عن العلاقة والحميميّة بين الزوج والزوجة. وإنّ العلاقة والاتحاد والحميميّة بين الزوجة والزوج بدورها متفرّعة عن تطبيق وامتنال تلك التدابير التي أقرّها الإسلام في هذا الشأن...». انظر: المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبايي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 43، 1385 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبايي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 7، ص 212، 1369 هـ ش؛ المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبايي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 29 - 79، 1385 هـ ش. (مصدران فارسيان).

[3] Lukas, Carrie L. (2006). "The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism". Washington DC.: Rengery Publishing Inc. p. xi.

وجدّاتنا اللاتي كن يعشن في عصر ما قبل الثورة الجنسيّة، وقبل أن تعمل هذه الثورة على منحهنّ حرّيتهنّ؟!»^[1].

إنّ الإجابة عن هذا السؤال من قبل كثير من النساء هي النفي. وقالت السيّد كاري لوكاس - المتخصّصة في شؤون الشباب - في [كتابها] «دليل التوجيه الخاطئ نحو المرأة والجنس والنسويّة» صراحة:

«صّحّوا الكذب التي قيلت للنساء، وأغلقوا منذ الآن الأبواب دون الأساتذة النسويّين وبقاياهم من الذين حوّلو حياة المرأة إلى جحيم. أنا على يقين من أنّ معلمكم النسويّ لم يقل لكم أبداً: إنّ حرّيّة المرأة قد حرّرت الرجال من تحمّل ثقل جميع المسؤوليّات! وأنّ النساء «المحرّرات» قد تحرّرن من الزواج، وأنّ أغلب النساء «المحرّرات من القيود» قد تمّ إعفاؤهنّ من إمكانيّة بناء الأسرة!.. إنّهُ لم يقل لكم: إنّ النساء اللاتي كنّ عمّا قريب يعشن في عقدهنّ الثاني أو الثالث، قد تمّ رميهنّ بعد مدّة من الحياة المشتركة مع الأولاد من أصدقائهنّ، وأصبحن وأصبحوا منبوذين ومشردّين، وهنّ الآن منذ فترة طويلة ينظرن إلى التجمّعات المنتشرة في أجسادهنّ والتي تعمل مثل ساعة بيولوجيّة، لتكون شاهداً على تصرّم الزمان واستحالة عودة عقاربه إلى الوراء. إنّهُ حتّمًا لم يقل لكنّ: إنّ هذه النسوة يرجحن الآن كفة الرجال الذين يستطيعون التكفّل بالإنفاق عليهن، ويمكن لهم أن يكونوا سندياً لهنّ يعتمدن عليه في تحمّل أعباء الحياة»^[2].

وفي تحليلات الأستاذ الشهيد المطهريّ يتمّ توظيف مبانٍ أخرى أيضاً، ومن بينها: تقدّم الحقوق الطبيعيّة (الغائيّة) على الحقوق المكتسبة (الفاعليّة)، وتقدّم هذين الحقيّين على الحقوق التعاقدية (التوافقية)^[3]، والتلازم بين الحقوق الطبيعيّة والحقوق الدينيّة^[4]، وإنّ التفاوت بين الرجل والمرأة هو من النوع المكملّ والمتّمّم، وليس من نوع النقص والكمال بالنسبة إلى

[1] Sexual r evolution.

[2] Lukas, Carrie L. (2006), "The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism", Washington DC.: Rengery Publishing Inc.

[3] المطهريّ، مرتضى، ص 179 - 189، 1369 هـ ش؛ المطهريّ، مرتضى، ص 66 - 79، 1370 هـ ش. (مصدران فارسيان).

[4] المطهريّ، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 180، 1369 هـ ش.

أحدهما على الآخر^[1]، واعتبار اتحادية واندماجية (لا تشاركية) هوية العلاقة بين الرجل والمرأة^[2]، والتلازم بين الحق والتكليف^[3]، وغائية السلوكيات الإنسانية^[4]، وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فإن جميع هذه الموارد تحصل على انسجامها وتناغمها في ضوء الأصول المتقدمة (الاعتراف بوجود الاختلافات بين الرجل والمرأة ضمن اشتراكهما في الإنسانية، ومحورية الأسرة في التحليلات الاجتماعية الناظرة إلى الرجل والمرأة)، ويعمل على إثراء منظومته التحليلية. بالالتفات إلى هذه العناصر، يمكن بيان المباني والأسس اللازمة لهذا النموذج العام، على النحو الآتي:

أ. الاختلاف الماهوي بين الأسرة وسائر المنظومات الاجتماعية

إن النظام الأسري يختلف عن سائر الأنظمة الاجتماعية الأخرى، ولذلك فإن القوانين (الناظرة إلى الحقوق) وضوابط السلوك (الناظرة إلى الوظائف = الأخلاق)، التي تحكم الأسرة، تشتمل على اختلافات جادة مقارنة بالقوانين والضوابط الحاكمة على سائر الكيانات الاجتماعية. وبعبارة أخرى: فإنه بدلاً من التقسيم الثنائي لمسائل حياة الإنسان إلى المسائل الفردية والمسائل الاجتماعية، يجب المصير إلى تقسيم ثلاثي، وهو: المسائل الفردية، والمسائل الأسرية، والمسائل الاجتماعية.

الدليل على هذا المدعى: اختلاف الركنين الرئيسيين في الأسرة على مستوى الجنس، واستمرار

تناسل الوالدين والأولاد^[5] [6].

ثمرة هذا الادعاء: إن القانون الأصلي الذي يحكم العلاقات الاجتماعية للأفراد هو قانون

[1] المطهري، مرتضى، المصدر السابق، ص 200، 1369 هـ ش.

[2] المطهري، مرتضى، ياداشتهاي الفباي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية لأستاذ المطهري)، ج 5، ص 336، 1385 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3] المطهري، مرتضى، بيست گفتار (عشرون مقالاً)، ص 77، انتشارات: صدرا، طهران، 1370 هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] المطهري، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (الأخلاق الجنسية في الإسلام والعالم الغربي)، ص 39، انتشارات: صدرا، طهران، 1372 هـ ش. (مصدر فارسي).

[5] بيان المسألة: إن النقطتين الأنفتين تثبتان أن اختلاف أعضاء الأسرة في الأدوار الأسرية ليس من سنخ اختلاف أفراد المجتمع في الأدوار الاجتماعية، بل إن الاختلاف الأول يعود إلى الأمور الذاتية (الطبيعية)، في حين أن الاختلاف الثاني يعود إلى الأمور الاكتسابية والتعاقدية؛ ولذلك فإن جميع الأدوار في الاختلاف الثاني قابلة للاستبدال، بمعنى أنه يمكن لكل شخص من خلال الاكتساب أو التعاقد أن يأخذ دور (مسؤولية وحق) الآخر على عاتقه، في حين لا وجود لهذه الإمكانية في الاختلاف الأول في بعض الأدوار في الحد الأدنى. إن هذا الأمر يستلزم تحوّل ماهية منظومة الأسرة إلى شبه طبيعية وشبه تعاقدية؛ في حين أن دور الأفراد في المؤسسات والكيانات الاجتماعية بهذا المعنى تعاقدية، وليس له وظيفة طبيعية.

[6] المطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 14 - 15، 1369 هـ ش.

العدالة، الذي هو بصدد تعيين ورعاية الحدود والثغور. بيد أن القانون الأولي الحاكم على العلاقات الأسرية للأفراد هو قانون الموادة والرحمة، الذي هو بصدد رفع الحدود وإقامة الاتحاد بين أعضاء الأسرة.

تنويه: إن الضابطة الأولية التي تحكم الفرد برؤية أولية شاملة هي «القرب من الله»، وإن الضابطة الأولية الحاكمة على الأسرة هي «الموادة والرحمة»، وإن الضابطة الأولية الحاكمة على المجتمع هي العدالة. أما الإسلام - الذي يهدف إلى التكامل والارتقاء - فهو يخطط بحيث يجمع بين «المثالية» (= في الحد الأعلى) و«الواقعية» (في الحد الأدنى والممكن)^[1]. وفي هذا المبنى ثمة مجموعة من الميزات، منها:

أولاً: تكون المثالية في كل واحدة من المراتب من سنخ الاقتضاءات الواقعية بالنسبة إلى المرتبة الأعلى.

وثانياً: تسعى كل مرتبة إلى جعل غايتها في الحصول على مثالية المرتبة الأعلى بالتدرج، بمعنى «العدالة» [مراعاة الحدود والثغور] - التي تمثل «المثالية» بالنسبة إلى المجتمع - في حدود الاقتضاءات «الواقعية» بالنسبة إلى «الأسرة»، بمعنى أنه إذا لم يتحقق الحب والاتحاد في الأسرة، فلا أقل من عدم الظلم والاعتداء على حدود الآخر، و«الموادة والرحمة» - اللتان تمثلان «المثالية» بالنسبة إلى الأسرة - في حدود الاقتضاءات «الواقعية» بالنسبة إلى الفرد، حيث يجب في دائرة الحركة الفردية - التي تهدف إلى القرب من الله - مداراة النفس إلى حد ما (الموادة والرحمة)، كي لا تقف عن الحركة بشكل كامل لا قدر الله (قاعدة نفي العسر والحرج). كما أن على المجتمع أن يرتقي بحيث يرى مثالية الأسرة (الموادة والرحمة) مثالية بالنسبة له، بمعنى أن ينطلق أفراد المجتمع من هاجس رعاية الحدود والثغور إلى مستوى الإيثار والعمل

[1] في المذاهب الغربية هناك تقابل بين نحلتي، وهما: النحلة المثالية، والنحلة الواقعية، ويتم التعبير عن هاتين النحلتي في المصطلح السياسي بالإصلاحيين والمحافظين. إلا أن الإسلام يسعى إلى الجمع بين المثالية والأمور الواقعية. من ذلك مثلاً أن الحكم على مستوى المثالية - من وجهة نظر الإسلام - حق إلهي، ومن هنا فإن غير الإمام علي عليه السلام سيكون مختصاً لحق غيره مهما كان منتخبا من قبل الناس (نهج البلاغة، الخطبة رقم: 3). وفي الوقت نفسه لا يمكن للإمام علي عليه السلام أن يستوفي هذا الحق الإلهي بجميع السبل والطرق إذا لم يكن هناك دعم له من الناس (لولا حضور الحاضر...، إلا أنه يقدم الحفاظ على أصل المجتمع الإسلامي على استيفاء هذا الحق، بل ويدعم الحكومات الغاصبة من أجل تحقيق هذه الغاية إن لزم الأمر.

على رفع الحدود والتغور^[1]، وعلى الأسرة بدورها، ويجب تبعاً لها - وفي الخطوة الثانية - على كل المجتمع والمؤسسات الاجتماعية أن ترتقي بحيث تكون مثالية الفرد (أي القرب من الله) مثالية لأفراد الأسرة في ارتباطهم ببعضهم^[2].^[3]

ب . تقدّم الحقّ الغائيّ على الحقّ المكتسب، وتقدّمهما على الحقّ التعاقدّي

في الآراء السائدة في أغلب المذاهب الغربية تعتبر فلسفة الحقوق أساساً للحقّ والعقد الاجتماعيّ (توافق أفراد المجتمع)، إلا أنّ الشهيد المطهريّ كان له في استدلالان جدليّان في هذا المجال (في إشارة منه إلى حقوق العمّال، وتقدّس بعض الحقوق)، وفي آثاره الأخرى استدلال برهانيّ (مسألة الفطرة والغائية الحقيقيّة)، رفض هذا المبنى بوصفه المبنى الأوّل للحقّ، وأثبت أنّ المبنى الذي يمكن الدفاع عنه بشأن الحقّ شيء آخر. يذهب الشيخ المطهريّ إلى أنّ الشيء إنّما يعتبر حقّاً لشخص إذا كانت تتوافر فيه الأمور الآتية:

أولاً: في سياق غاياته الحقيقيّة (= الحقّ الغائيّ، الحقّ الطبيعيّ).

ثانياً: إذا لم يكن الشخص خارجاً عن «العقل والإرادة» تخصيصاً أو تخصّصاً أن يكون عاملاً من أجل الوصول إلى هذا الحقّ (= الحقّ الفاعليّ، الحقّ الاكتسابيّ). يثبت الحقّ للشخص بهذا المقدار في بعض الأحيان، ولكن في بعض الحالات الأخرى يصل الدور إلى التعاقد والتوافق أيضاً. وتأتي مساحة العقود الاجتماعية بعد رعاية الحقوق الغائية والاكتسابية.

[1] هناك شاهدان ملفتان للانتباه في هذا الشأن، أحدهما: في تعابير من قبيل قوله تعالى في الآية العاشرة من سورة الحجرات: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)، حيث تجعل النموذج الأرقى في العلاقة بين أفراد المجتمع هي علاقة «الإخاء» (أي نموذج من العلاقة الأسرية)، والشاهد الآخر: التأكيد الكبير على إقامة العلاقة الولائية بين أفراد المجتمع، حيث تدفعهم إلى الانطلاق من هاجس رعاية الحدود والتغور إلى هاجس الاتحاد والإيثار والتضحية والمحبة الصادقة والعميقة.

[2] إنّ التعابير التي تطلب من الأشخاص أن لا يجعلوا التحابّ والودّ بين أفراد أسرتهنّ أسمى وأقوى من محبتهم لله سبحانه وتعالى، تمثّل شاهداً على ذلك. انظر على سبيل المثال قوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)، (البقرة (2): 165)، وقوله تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْصُونَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)، (التوبة (9): 24).

[3] إنّ هذا الأمر بطبقاً لما تقدّم وإن كان هدفه الأوّل (الهدف المتوسط) هو المجتمع المطالب بالعدالة، بيد أنّ هدف المجتمع في نهاية المطاف يجب أن يكون هو ذات هدف الفرد (القرب من الله). وقد بيّن الأستاذ الشهيد المطهريّ هذه المسألة قائلاً: «إن معرفة الله وعبادته هي الغاية الرئيسية، وإنّ التقرب من الله هو الهدف الأساسي، وأمّا العدالة فهي غاية ثانوية؛ فلكي يتمكن الإنسان من الوصول إلى المعنوية في هذه الدنيا، يتعيّن عليه الحياة في هذه الدنيا، وإنّ حياة الإنسان لا يمكن أن تحدّث إلا في إطار بناء المجتمع، ولا يمكن للحياة الاجتماعية أن تستقيم إلا في ضوء العدالة. وعليه فإنّ القانون والعدالة إن هما إلا مقدّمة لكي يتمكن الإنسان من عبادة الله في هذه الدنيا بهدوء واطمئنان» (المطهريّ، مرتضى، تكامل اجتماعي انسان به ضميمه هدف زندگي (التكامل الاجتماعي للإنسان بالإضافة إلى الغاية من الحياة)، ص 81، نشر صدر، طهران، 1373 هـ.ش). (مصدر فارسي).

دليل هذا المدعى:

المقدمة الأولى: الحق عبارة عن علاقة.

المقدمة الثانية: الروابط والعلاقات الإنسانية لا تقتصر على العلاقات التعاقدية.

المقدمة الثالثة: إن العلاقة الحقيقية والواقعية تتقدم على العلاقة التعاقدية^[1].

المقدمة الرابعة: إن العلاقة الحقيقية بين أمرين (الأعم من أن تكون بين شخصين أو

شخص وشيء)، لا تخرج من الناحية المنطقية من العلاقة الغائية والعلاقة الفاعلية^[2].

المقدمة الخامسة: تقدم العلاقة الغائية على العلاقة الفاعلية (الاكسابية)^[3].

ج . تطبيق مبنى الحق في دائرة الأسرة

فيما يتعلّق بالروابط بين أعضاء الأسرة تنشأ العلاقة الغائية من الاختلافات الطبيعية بين المرأة والرجل، ويجب أن تتبع جميع الأمور - الأعم من التقنين والتشريع في الحقوق وتحديد الوظائف في الأخلاق - هذه العلاقة الغائية. ثمّ وفي هذا الفضاء إن استجدت رابطة ضرورية، وجبت رعايتها أيضاً، وإمّا بعد هذه الأمور كلّها تكتسب العقود (الشروط ضمن العقد) معناها ومفهومها.

ويمكن لنا من خلال استعراض هذا النموذج إدراك قوله تعالى:

[1] يمكن الإتيان بعدة أدلة على إثبات هذه المقدمة. وحيث لا يتسع المجال هنا إلى تفصيل الاستدلال البرهاني على هذه المسألة (القائم على مسألة الفطرة ووجود الغاية الحقيقية للإنسان)، نكتفي هنا بذكر الاستدلاليين الجدليين اللذين ذكرهما الأستاذ الشهيد المطهرّي: الف - لا أحد ينكر حقّ العامل، والجميع يعتبر السخرة ظلماً؛ إذن لا شك في أنّ العلاقة الحقيقية والواقعية القائمة بين العمل والعامل توجد حقاً.

ب - إن قداسة بعض الحقوق، من قبيل: (الحق في الحرية)، مقبول من قبل الغربيين أنفسهم؛ إذن ليس الحق مجرد أمر تعاقدية؛ إذ إنّ الأمر لا يكتسب قداسته من التعاقد عليه. (انظر: المطهرّي، مرتضى، بيست گفتار (عشرون مقالاً)، ص 79 - 80، انتشارات صدر، طهران، 1370 هـ.ش).

[2] إنّ العلاقة الواقعية والحقيقية إمّا يمكن افتراضها في العلاقة العلية فقط. إنّ العلة لا تخرج عن واحد من أقسام أربعة، قسمان منها علل داخلية (العلل المادية والعلل الصورية)، وعليه فإنّ العلاقة والارتباط بين الشيء والأمر الخارج عنه، إمّا علاقة غائية أو علاقة فاعلية. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الحقّ في بحثنا من مقولة الاعتباريات (مقام الجعل)، لا يمكن افتراضها في خصوص العلاقة الداخلية للأشياء.

[3] إنّ العلاقة الغائية علاقة طبيعية وذاتية، حيث تنضح من خلال مطالعة وجود ذات الشيء (والمثال البسيط على ذلك: إنّ غاية بذرة التفاح هي التحول إلى شجرة تفاح)، وكلّ الخطوات التي تتخذ في هذا الشأن إمّا يتجلى معناها ومفهومها في هذا الإطار. أمّا العلاقة الفاعلية (الاكسابية)، فهي حتى إذا كانت من قبيل القيام بعمل في الخارج، إلا أنّها من إقامة نسبة جديدة مع الشيء، ولذلك تكون متأخرة عن النسبة الذاتية للشيء.

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ۖ مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَهِيَ أَنفَقُوا مِنْ

أَمْوَالِهِمْ﴾^[1]

حيث التمسك بهذا النموذج باعتباره تحليلاً عقلياً (وليس مجرد أمر تعبدي)، حيث تلقي هذه الآية بعقب إدارة الأسرة على الرجل، وهذا أمر غير توافقي؛ وذلك أولاً: لأن هناك حقاً غائباً في البين، والاختلافات الطبيعية بين الرجل والمرأة قد جعلتهما مختلفين ﴿مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، والنظام الطبيعي للخلق قد ألقى بأعباء الحمل والرضاعة وكثير من أبعاد التربية - بالالتفات إلى تمتع المرأة بعاطفة الأمومة - على عاتقها. وثانياً: عندما يتم وضع هذا النوع من الاختلافات في صلب الخلق، يجب وضع ثقل مسؤولية الأسرة على عاتق الرجل (النفقة)، وهذا المقدار من تقسيم العمل الأوّلي بدوره ليس توافقياً أيضاً ﴿وَمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾. إن هذين العنصرين، وهما: العنصر الطبيعي (الاختلافات الذاتية)، والعنصر الاكتسابي (وجوب النفقة على الرجل)، يكفي لتعيين مدير الأسرة، ومن هنا لا يصل الأمر في مسألة تعيين مدير الأسرة إلى العقد والتوافق (الشرط ضمن العقد)، وعليه فإن الذي تريد الآية قوله هو أنه بسبب وجود هذه الاختلافات؛ ولأن العيب الاقتصادي للأسرة يُلقى على عاتق الرجل، فإن إدارة الأسرة يجب أن تكون من مسؤولية الرجل أيضاً.

وعليه فمن خلال توظيف هذه المباني، يمكن لنا أن نثبت أن الجواب المبني للإسلام عن مسألة إحياء منزلة المرأة ومكانتها وحقوقها، يختلف عن أجوبة أصحاب النزعة التجديدية. إن الرؤية الإسلامية لا ترصد أهم طرق إحياء هذا المفهوم في الاهتمام بحرية المرأة وتساويها مع الرجل، وإنما في بيان المنزلة والمكانة الصحيحة للأسرة في حياة الإنسان، وتثقيف كل من الرجل والمرأة على دوره الصحيح في الحياة، بالإضافة إلى بيان النظام الحقوقي والأخلاقي للمجتمع بشكل متناسب مع الاختلافات الأصلية بين الرجل والمرأة. بمعنى أنه لو تم أخذ الاختلافات بين الرجل والمرأة ومحورية الأسرة في التحليلات الاجتماعية الناظرة إلى الرجل والمرأة بجديّة، عندها سيتضح أمران؛ أحدهما: أن نظام الحقوق المتقابلة بين الرجل والمرأة في الحياة (الحقوق الجنسية) يحتوي على اقتضاعات تختلف عن اقتضاعات سائر أنظمة الحقوق الاجتماعية؛ والآخر: أن القواعد الأخلاقية الحاكمة على الروابط والعلاقات بين الرجل والمرأة

في المجتمع (الأخلاق الجنسيّة)، تختلف عن سائر القواعد الاجتماعيّة للناس. إنّ التفصيل بين هاتين المسألتين، قد أفرز سلسلتين من الأبحاث المستقلّة في مؤلّفات الشهيد مرتضى المطهريّ:

أولاً: نموذج نظام الحقوق الجنسيّة في الإسلام

بما أنّ الغاية والهدف الذي ينشده كلّ فرد من وراء الانخراط في تركيبة المجتمع، يكمن في الدرجة الأولى - على ما يبدو - في تحقيق مصالحه^[1]، فإنّ الضابطة الأصليّة التي تحكم السلوكيات في الأنظمة والمؤسّسات الاجتماعيّة، هي «العدالة». بمعنى أنّ تعيين حدود حقوق الأفراد وتنظيم القوانين يجب أن يكون بحيث يصل كلّ شخص إلى حقه ولا يتجاوز حقوقه، ولا يعتدي على حقوق الآخرين. ولكن لو ذهب فلسفة المشاركة بين الرجل والمرأة في الحياة الأسريّة (بناء الأسرة) إلى ما هو أبعد من فلسفة مشاركة الأفراد في الحياة الاجتماعيّة (تأسيس المنظمات والمؤسّسات الاجتماعيّة)، فإنّ نوع التعاطي والتعامل، وتبعاً لذلك القوانين الحاكمة على التعاطي والتعامل بين الرجل والمرأة، سوف تكون مختلفة عن طبيعة المعاملات والقوانين المرتبطة بالأشخاص في المؤسّسات الاجتماعيّة^[2]. لو كان الناس في فضاء المشاركة الاجتماعيّة ينشدون في الدرجة الأولى تحقيق مصالحهم، وشعورهم بالسعادة عند تحقيق هذه الغاية، فيجب القول إنّ الله قد خلق الرجل والمرأة بحيث يتحقّق شعورهما بالرضى من الحياة المشتركة من خلال إقامة العلاقات العاطفيّة، والتي تستلزم في الغالب إيصال النفع إلى الآخر، ولا يمكن لذلك أن يكون إلا من خلال تحقّق الاتحاد التامّ بين القلوب والأرواح، ومن هنا فإنّ هذه المؤسّسة (أي الأسرة) تعدّ - خلافاً لسائر المؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى - شيئاً مقدّساً^[3]. إنّ المؤسّسة الاجتماعيّة إنّما تصل إلى هدفها عندما تتمكّن من إيصال المصلحة المنشودة إلى الأفراد المتشاركين فيما بينهم، ومن

[1] لا بدّ من الالتفات إلى أن هذا إنّما يشكّل الهدف الأوّل من إقامة المجتمعات، وإلاّ فإنّ المراحل اللاحقة والمتكاملة سوف تشهد بلوغ الناس مرحلة من الإدراك بحيث يضحون حتى بأنفسهم من أجل الآخرين، ولو دقّقنا النظر جيّداً، سنجد أنّ طموح المجتمع فيما يتعلّق بالعلاقات بين أفرادها، سوف يرقى إلى مستوى يشبه علاقة أعضاء الأسرة فيما بينهم (على تفصيل سيأتي في الأبحاث القادمة من هذه المقالة)؛ ولذلك نجد القرآن الكريم يُشبهه علاقات المؤمنين في ما بينهم بعلاقة الإخاء (وهي العلاقة التي لا تكتسب مفهومها إلا عندما تحافظ الأسرة على مكانتها). قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾. (الحجرات (49): 10). للمزيد من التفصيل في هذه المسألة، انظر: المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبائي استاذ مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 43، 1385 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبائي استاذ مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 42 - 43، 1385 هـ ش.

[3] المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبائي استاذ مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 200 - 203، 1385 هـ ش.

هنا فإنَّ وصول المؤسسة إلى هدفها بمنزلة نهاية عمل تلك المؤسسة وانتهاء الشراكة. أمَّا الأسرة فإنَّما تصل إلى هدفها وغايتها عندما يتمكَّن كلُّ من الرجل والمرأة من توسيع دائرته «الذاتية» و«الأنوية» ويحبُّ شريكه الآخر كما يحبُّ نفسه، وتقوم بينهما علاقات عاطفية وثيقة وعميقة، ومن هنا فإنَّ الوصول إلى الهدف من المشاركة في نظام المشاركة في إطار الأسرة، لا يستلزم عدم انتهاء عمل هذه المؤسسة فحسب، بل يستلزم الاستمرار الدائم لهذه المشاركة أيضًا.

وعليه إذا كانت الضابطة الأولية في تشريع القوانين في المؤسسات الاجتماعية، هي ضابطة «العدالة» وتعيين الحدود ومراعاتها، فإنَّ الضابطة الأولية في تشريع القوانين في نظام الأسرة يكمن في «إقامة الاتحاد» (أو تحقيق المودة والرحمة، على ما ورد في القرآن الكريم)^[1]، ورفع الحدود والقيود. وبعبارة أخرى: إذا كان الهدف الأولي في المجتمع هو الوصول إلى العدالة، فإنَّ الهدف الأولي في الأسرة هو الوصول إلى الاتحاد، وتأتي العدالة في المرتبة الثانية.

وفيما يتعلَّق بهذه النقطة الأخيرة وهي أنَّ «العدالة» تأتي في مرتبة ما بعد «الوحدة»، فهذا يعني أنَّها تتحوَّل إلى ضابطة حاكمة في تشريع قوانين الأسرة؛ لذا ينبغي لقول إنَّ المثالية في المجتمع يجب أن تقترن بالواقعية، ومن دون ذلك فإنَّ الانطلاق نحو الأهداف سيبقى على مستوى الشعار فقط، وسوف يكون الفشل حليفه. وهكذا الأمر في دائرة الأسرة أيضًا. فإنَّ تمَّ التسليم بهذه المقدِّمة، عندها يمكن لنا أن نضيف أنَّ الواقعية في حقل الأسرة تستلزم اعتبار العدالة وتعيين حدودها بوصفها ضابطة ثانوية في طرح النماذج الحقوقية والأسرية. وبعبارة أخرى، فإنَّ الأصل في نظام الأسرة يقوم على أنَّ القوانين الحقوقية يتمَّ تشريعها بحيث تتجه بالروابط والعلاقات بين أفراد الأسرة نحو رفع الحدود وتحقيق الوحدة بين أفراد الأسرة، بيد أنَّ الرؤية الواقعية تقتضي أنَّه إذا لم تتبلور الروابط والعلاقات العاطفية العميقة، ولم يتمَّ الوصول إلى مثل هذا الاتحاد، فلا أقلَّ من اتضاح الحدود والثغور، أو إذا كانت المشاكل الاجتماعية بحيث تحوَّل دون تمكَّن بعض الأفراد من تشكيل

[1] قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. سورة الروم: الآية 21.

الأسرة والوصول إلى هذه الوحدة، كان هناك إمكانيةً لإشباع الاحتياجات الجنسية خارج نموذج الأسرة البسيط^[1]، بالطرق المشروعة^[2].

وبعد هذه الملاحظة وعلى أساس التحليلات التي قدّمها الأستاذ الشهيد المطهريّ في حقل المسائل الحقوقية في الإسلام^[3]، يمكن تبويب القوانين الحقوقية الإسلامية وتصنيفها في حقل الأسرة على النحو الذي سنذكره أدناه، كما أنّ هذا التبويب يشير بدوره إلى منظومة الأولويات بين المسائل أيضاً^[4]:

1. القوانين المثالية النازرة إلى تحقيق الاتحاد

[1] إن المراد من «الأسرة المبسطة» هو الزواج «من امرأة واحدة» الذي هو من أبسط حالات بناء الأسرة، ويبدو أنّ قانوني «الزواج المنقطع» و«تعذد الزوجات» قد تمّ وضعهما لحلّ بعض المشاكل والمعضلات الاجتماعية، إنّ «الأسرة المبسطة» وحدها لا تكفي، ويبدو أنّ الزواج المنقطع في الإسلام، يتمّ توظيفه بوصفه «مقدمة» لتشكيل «الأسرة المبسطة» (دورة اختبار من أجل الاطمئنان من وجود إمكانيةً بناء الحياة المشتركة الدائمة) أو حيث لا يكون رفع الغريزة الجنسية في بعض الظروف في فضاء الأسرة المبسطة أمراً ممكناً. كما يأتي وضع قانون تعذد الزوجات بالنسبة إلى الحالة السابقة أيضاً، أي حيث لا يمكن تلبية الحاجة الجنسية من خلال الأسرة المبسطة، وكذلك من أجل الحفاظ على نموذج الأسرة المبسطة بالالتفات إلى المشاكل الاجتماعية (وأنّ عدد النساء المستعدّات للزواج في المجتمع أكثر من الرجال بشكل عام، وأنّه إذا لم يتمّ التفكير من أجل معالجة هذه الحاجة الطبيعية فإنّ ذلك سوف يشكّل خطراً على جميع الأسر).

[2] على الرغم من أنّ التعبير بأنّ «الضابطة الأولية في المجتمع هي العدالة، وفي الأسرة هي الوحدة» ليس للشهيد المطهريّ، ولكن يمكن استنباطه تلوياً من خلال أبحاثه، ولا سيّما أبحاثه المطروحة في موضوع الطلاق (انظر: المطهريّ، مرتضى؛ ص 109 - 114، 1391 هـ ش؛ وخاصة: المطهريّ، مرتضى؛ 1384 هـ). ويجدر الالتفات أيضاً إلى ملاحظات سماحته؛ إذ يقول: «إنّ الإسلام [...] يعتبر الزواج عقداً مقدّساً ويجب الإبقاء عليه، خلافاً لسائر العقود والشراكات؛ لأنّ الزواج أولاً: عبارة عن تأليف بين القلوب والأرواح، ولا ينبغي نقض الحُرّي بين القلوب والأرواح. وثانياً: إنّ الزواج من أقدس المؤسسات البشرية، وإنّ تقويض هذه المؤسسة يؤدي إلى تقويض هذا العرش المقدّس الذي لا يمكن التعويض عنه. إنّ الإسلام لا ينظر إلى الزواج بوصفه مجرد تعاون شخصيّ يضمن حقوق شخصين، وتوفير السعادة لهما فقط، بل ولا يراه شأنًا جنسيًا فرديًا فقط. إنّ الإسلام قبل أن يعتبر الزواج أمرًا متعلّقًا بالفرد، بل يراه متعلّقًا بالمجتمع الراهن والمقبل، [...] **تقوم دعامة الزواج على المحبة، وليس على مجرد التعاون في الظروف القانونية.** وبعبارة أخرى: إنّ الكيان الأسريّ كيان طبيعيّ وليس كيانًا تعاقديةً، ويجب لذلك مراعاة جهاته الطبيعية، وإنّ لهذا الكيان آليّة خاصّة؛ إنّها عبارة عن **إتجاد** الأرواح والقلوب ... إنّ الذين يطرحون السؤال القائل: لماذا يتمّ تشريع الطلاق مع أنّه أبغض الحلال إلى الله؟! ولماذا يُجعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة، وما إلى ذلك، إنّما يتصوّرون الزواج شراكة بسيطة في الحياة، حيث يقوم شخصان بتأسيسها برأس مال متشابه (متساوٍ أو غير متساوٍ)، ومن هنا [يجب] أن تكون لهما اختيارات متشابهة (وأن تكون لهما اختيارات متساوية في حقل تساوي الثروة). هذا ما تقتضيه **القوانين العادلة في الشراكات**. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ الإسلام لا ينظر إلى الزواج بوصفه شراكة بسيطة بين شخصين بثروتين ورأسمالين؛ [...] ليس الزواج نظير شركة تجارية بسيطة، بحيث يمكن للإنسان أن يعمل على تأسيسها متى شاء، وأن ينقضها متى شاء». (انظر: المطهريّ، مرتضى، **ياداشتهاي الفبائي استاد مطهري** (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 335 - 342، 1385 هـ ش). (مصدر فارسي).

[3] إنّ جميع الموارد التي سندرجها في توضيح الفقرات ضمن معقوفتين، مقتبسة من أبحاث الأستاذ الشهيد المطهريّ، وسوف نحجم عن ذكر مصادرها بأجمعها رعاية للاختصار.

[4] إنّ من بين الخطوات المهمة في مسار رسم السياسات «تحدّيد أسس العمل»، حيث يتحقّق ذلك على أساس نظام الأولويات. (قلي بور، ص 127، 1389) وفي الحقيقة حيث تكون هناك مسائل كثيرة في تقديم الحلول، يجب أن تكون هناك - قبل كلّ شيء - بعض المعايير في منظومة رسم السياسات، كي لا تحلّ المسائل غير المهمة محلّ المسائل المهمة. ومن هنا يجب في النموذج المثاليّ المنشود أن يتمّ تحدّيد منظومة الأولويات أيضاً.

تنقسم هذه القوانين بدورها إلى مجموعتين:

أ. القوانين التي تمّ تشريعها بما يتناسب مع الوضع الطبيعي والتكويني الأولي للمرأة والرجل. يقوم الأصل في هذه القوانين على إدارة ذلك الاختلاف في الأمزجة والروحيات والفوارق الذاتية بين الرجل والمرأة بحيث يتمّ الربط بينهما مهما أمكن، من قبيل: المسائل المرتبطة بالمهر، والنفقة، وإذن الأب في تزويج ابنته، وقوامة الرجل في الأسرة، وما إلى ذلك. من ذلك أنّ الرجل - على سبيل المثال - يتمنّع بشخصية فاعلية وابتدائية، وأنّ المرأة في المقابل تتمنّع بشخصية ومزاج انفعالي وانعكاسي؛ لذلك فإنّ الرجل هو الذي يتقدّم إلى خطبتها؛ فإنّ قبلت المرأة بذلك وأعربت عن رضاها به زوجاً لها، عمد الرجل إلى تقديم هدية (مهر) لها للدلالة على صدقه ومحبته لها، وحيث يكون هو الذي يطلب يدها، فإنّ نفقتها ستكون على عاتقه. لا سيّما وأنّ نظام الطبيعة قد ألقى بالثقل الأكبر على المرأة فيما يتعلّق بتحمّل أعباء الحمل والولادة والفصال من جهة، وحيث يتكفّل الرجل بأمر معاش الأسرة من جهة أخرى، فإنّ أعباء إدارة الأسرة ستقع على عاتقه أيضاً.

ب. القوانين التي يتمّ وضعها تبعاً للقوانين المتقدّمة، وتكون معلولة لحالة أوجدتها القوانين السابقة، وفي سياق جبران بعض الأمور التي ظهرت تبعاً للقوانين المتقدّمة، من قبيل: القوانين المتعلقة بالأرث والديّات وما إلى ذلك، من ذلك على سبيل المثال أنّه عندما تلقى أعباء الأسرة الاقتصادية على كاهل الرجل، ولا تكون للمرأة أيّ مسؤولية في هذا الشأن، فإنّ سائر القوانين الاقتصادية في الأسرة سيتمّ تشريعها بشكل يأخذ بنظر الاعتبار التخفيف ما أمكن من الأعباء الاقتصادية الملقاة على عاتق الرجل.

2. القوانين الواقعية النازرة إلى رفع المعضلة وتعيين الحدود والثغور العادلة

ويمكن تقسيم هذه القوانين بدورها إلى قسمين أيضاً، وهما:

أ. القوانين التي تهدف إلى بيان ما يمكن مراعاته من الحدود والثغور - فيما إذا لم يتمّ الحصول على ذلك الوضع المطلوب في الأسرة - كي لا يتعرّض أحد للظلم. إنّ

هذه القوانين قد أذعنت بوقوع الاختلاف بين أعضاء الأسرة بوصفها حقيقة من سنخ التهديد، وهي بصدد التخفيف من أعراض هذه الاختلافات وتبعاتها من خلال العمل على إدارتها، بمعنى أن لا يصل الأمر قدر الإمكان إلى الانفصال والطلاق، وإذا بلغ الأمر إلى الانفصال والطلاق، فلا ينبغي أن يؤدي ذلك إلى تضييع حق أحد، ويكفي ذلك كله القوانين المرتبطة بالطلاق، والعدّة، والنشوز، وحضانة الطفل، وإسقاط الجنين، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

ب. القوانين الناظرة إلى حلّ المشاكل والمعضلات الاجتماعية، من قبيل: إدارة الناحية الجنسيّة لدى الأشخاص الذين لا يستطيعون تكوين أسرة، أو أنّهم يعانون من قدرة أو دوافع استثنائية أو غير متعارفة، فهذه تعدّ من المشاكل التي يؤدي تجاهلها والغفلة عنها إلى مخاطر تهدّد كيان الأسرة، كما تعرّض المجتمع إلى المشاكل. وإنّ القوانين والتشريعات المتعلّقة بالحجاب، والزنا، واللواط، وتعدّد الزوجات، والزواج المنقطع، وتنظيم الأسرة، هي من هذا النوع من القوانين، وترتبط هذه القوانين ببعض التحليلات من قبيل: «إنّ جمال المرأة يجب أن يكون عنصرًا لتعزيز مشاعر زوجها في الحياة الأسريّة، وليس سببًا في عدم رغبة سائر الرجال في المجتمع بنسائهم»، و«إنّ العلاقات الجنسيّة بين أفراد المجتمع، هي من الحقوق النوعيّة للأشخاص، وترتبط بتقوية أو تضعيف مؤسّسة الأسرة في المجتمع، وليس من مقولة الحقوق الشخصية البحتة». وهكذا الأمر بالنسبة إلى تلبية حاجات من قبيل: «ما الذي يجب فعله عندما تبلغ الغريزة الجنسيّة لدى شخص ذروتها ولم يتمكّن من الزواج وبناء الأسرة؟» أو «إذا كان عدد النساء الراغبات في الزواج أكثر من الرجال، هل يمكن القول بسلب حقهنّ في الزواج وتكوين الأسرة؟»، فلا بدّ من العثور على جواب لهذه الأسئلة في هذا البحث.

تنويه: كما سبق أن ذكرنا فإنّ هذا التبويب يشتمل عمليًا على نظام الأولويّات في دائرة المسائل المرتبطة وذات الصلة أيضًا، حيث إنّ الأولويّة الأولى في المسائل المرتبطة بالحقوق الجنسيّة تكون للمسائل الناظرة إلى تحقيق الوحدة، ثم تأتي بعد ذلك مرتبة الحفاظ على

الحدود والثغور. وفي بُعد تحقق الوحدة يجب مراعاة ذات الترتيب الذي تمّ بيانه في القوانين الأولى والقوانين التبعية بجدية أيضاً. فإذا واجهنا المسائل المرتبطة بالدية في المجتمع - على سبيل المثال - وجب علينا حلها في ضوء المسائل المرتبطة بالنفقة وما إلى ذلك، وليس تجاهلها أو حتى إظهار التعارض العملي معها.

ثانياً: نموذج نظام الأخلاق الجنسي في الإسلام

يمكن رصد العلاقات بين الرجل والمرأة من زاوية أوسع أيضاً، حيث تعدّ جذراً للمسائل الحقوقية أعلاه. وفي الحقيقة فإنّ الوضع المطلوب لهذه العلاقات يشتمل على اقتضاءات في حقل تكاليف وسلوكيات الرجل والمرأة تجاه بعضهما وفي عموم المجتمع، حيث لا يمتلك ظرفية التحول إلى القانون الحقوقي، ولكنّه ضروري لبناء ثقافة المجتمع، ولكي تغدو المسائل الحقوقية المذكورة أرضية تنفيذية مناسبة، ويجب أخذه في التحليل والتخطيط الناظر إلى النساء والرجال بجدية، حيث يمكن تسمية هذا البعد بـ «الأخلاق الجنسية». وربما كان أهمّ مبنى نظري لهذا البعد هو الجمع بين «الأنسنة» وبين «النسوية»، وذلك طبقاً للبيان الآتي:

1. «إذا كانت المرأة إنساناً، وكان الإنسان كائناً اجتماعياً، فالمرأة إذن كائن اجتماعي، ويحقّ لها أن تسجّل حضورها في المجتمع».
2. «إذا كانت هناك اختلافات وفوارق بين الرجل والمرأة؛ إذن سيكون حضور المرأة والرجل في الحقول الاجتماعية مختلفاً أيضاً».

وربما لهذا السبب نجد أنّ الأستاذ الشهيد المطهري في كتابه **مسألة الحجاب في الوقت** الذي يثبت فيه وجوب الحجاب وضرورته للنساء (الناظر إلى اختلاف أسلوب حضور المرأة والرجل في المجتمع)، يتعرّض في الوقت نفسه بالنقد الشديد للرأي القائل بوجوب تغطية الوجه والكفين للمرأة، ويختلف مع أنصار احتجاج المرأة بالكامل (والمخالفين لحضور المرأة في المجتمع) أيضاً^[1]. ورأى في جوابه لبعض الناقدین التقليديين لكتابه أنّ النصائح الأخلاقية (الاستحبابية) للإسلام ليست ناظرة إلى الاحتجاب الكامل للمرأة، بل هي ناظرة إلى ضرورة

[1] المطهري، مرتضى، مسألة الحجاب، ص 184، 1368 هـ ش.

مراعاة الحدود وعدم الاختلاط، ويرى فرقاً بين الأمرين^[1]. يرى الشهيد المطهريّ أنّ القبول بحضور المرأة وأداء دورها في المجتمع أمر لا شكّ فيه من الناحية الإسلاميّة، وجلّ البحث يدور حول كيفية هذا الحضور، فهل هو حضور متعقّف بعيد عن الاختلاط، أم هو حرّيّة منفلته من جميع القيود؟

وبالالتفات إلى هيمنة الأفكار الغربيّة يجب العمل على تحليل مباني الأخلاق الجنسيّة في الغرب الذي يمثّل أساس التحليلات الناظرة إلى الأخلاق الجنسيّة. يشير الشهيد المطهريّ إلى أنّ جذور الأخلاق الجنسيّة الجديدة في الغرب تكمن في تأصيل «الحرّيّة»^[2]، ولكن بغضّ النظر عن إدراج «الحرّيّة» بوصفها معياراً رئيساً لنظام أخلاقيّ، فإن ذلك يمثّل في الأساس موقفاً شبه متناقض أو ينطوي على مفارقة^[3]، فقد أشار سماحته في مختلف أبحاثه إلى أنّ الحرّيّة في حدّ ذاتها عنصر تابع، ولا يمكنها أن تدرج بوصفها أصلاً أوّلياً في نظام أخلاقيّ (هو في محلّ بحثنا: النظام الأخلاقيّ الجنسيّ). إنّ «الحرّيّة» تعني «عدم وجود مانع من تحقيق الهدف والمقصود»، وحيث إنّ المانعيّة وعدمها تختلف بما يتناسب مع الأهداف والمقاصد المختلفة، فيتعيّن على المرء أن يعمل أوّلاً على تحديد هدفه وغايته، وذلك كي تتضح حرّيّته أو عدمها^[4]. وحيث لا يرى الغربيّون هدفاً وغاية وراء مزاج الإنسان وذوقه، فإنهم يختزلون هدف الإنسان في الحصول على اللذة الظاهريّة، وحيث إنّ معيار اللذة لدى كلّ شخص يقوم على إحساسه وشعوره الشخصيّ، فإنهم يعملون على تعريف الحرّيّة المطلقة للأفراد بوصفها ضابطة أصليّة

[1] فقد قال سماحته في الإجابة عن هذه العبارة من الناقد: «لا أقل من أن الإسلام.. قد نصح أخلاقياً بضرورة الاحتجاب»، قائلاً: «إن ما جاء في بحث النوائح الأخلاقيّة، واستنبطناه من مجموع الأدلة هو رعاية الحدود وعدم الاختلاط وليس الاحتجاب التام، وبينهما بون بعيد». (انظر: المطهريّ، مرتضى، پاسخ هاي استاد به نقدهائي بر مسألة حجاب (أجولة الأستاذ عن الانتقادات على مسألة الحجاب)، ص 7، 1375 هـ.ش). (مصدر فارسي).

[2] المطهريّ، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (الأخلاق الجنسيّة في الإسلام والعالم الغربيّ)، ص 37 - 43، انتشارات صدر، طهران، 1372 هـ.ش. (مصدر فارسي).

[3] لأن النظام الأخلاقيّ في الأساس هو نظام يهدف إلى تنظيم سلوكيات الإنسان، كي ينتقل الإنسان من وضعية السلوك المزاجي إلى السلوكيات المنظمة والمنضبطة في إطار تحقيق هدف أسمى. وبعبارة أخرى: إن كل نظام أخلاقيّ إما يريد القول: بدلاً من أن تقوم بفعل كل ما يحلو لك، من الأفضل أن تفعل كذا وكذا. وبعبارة ثالثة: إن الحرّيّة والاختيار يمثل فرضية لنظام أخلاقيّ، ولا يمثل ضابطة حاکمة على هذا النظام. وإن كل نظام أخلاقيّ يروم تحدّيد كيفية السيطرة على هذه الحرّيّة كي نصل إلى أفضل الخيارات المطلوبة. ومن هنا فإن الذي يعمل على التعريف بالحرّيّة بوصفها ضابطة، إنما يعمل في الحقيقة والواقع على التشكيك في ضرورة النظام الأخلاقيّ؛ وعليه يجب من الناحية المنطقية إما أن يكون هناك نظام أخلاقيّ أو أن تكون هناك حرّيّة، فلا بد أن تكون هناك ضابطة، وإلا فليس بالإمكان الجمع بين هذين الأمرين.

[4] المطهريّ، مرتضى، گفتارهاي معنوي (مقالات معنوية)، ص 14، انتشارات صدر، طهران، 1371 هـ.ش. (مصدر فارسي).

في العلاقات والروابط الاجتماعية، ولا يشترطون على هذه الحرّية شيئاً سوى أنها يجب أن لا تؤدّي إلى تقييد حرّيات الآخرين^[1]. ولكن أولاً: «من الخطأ أن نتصوّر أنّ الشعور بالحاجة متطابق أبداً مع الحاجة نفسها»^[2]. وثانياً: إذا كان نظام الخلق قد جعل للإنسان هدفاً واقعياً، فيجب أن نتذكّر أنّ اللذة من النتائج والأمور المترتبة على الوصول إلى الهدف، وليست هي الهدف والغاية في حدّ ذاتها. وبعبارة أخرى: إنّ الشعور باللذة يترتب على تلبية الحاجات الحقيقية والصادقة كما يترتب على تلبية الحاجات الزائفة والكاذبة، وعليه فإنّ مجرد الشعور باللذة لا يمكن له أن يكون معياراً في صحّة الغاية والهدف، وعليه لا يمكن اعتبار مراعاة الأمزجة واللذات الآنيّة ضابطة أصليّة لتحقيق الأهداف؛ وذلك لأنها في الغالب تحول دون وصول الأهداف إلى اللذات العميقة على المدى الطويل والتي هي من نتائج وثمار الوصول إلى الأهداف الحقيقية والواقعيّة. وعليه فإنّ الهدف هو الازدهار والنضج الواقعيّ، والحرّية تعني إزالة الموانع والعقبات الماثلة في طريق النضج والازدهار^[3].

وعلى هذا الأساس إذا كانت هناك اقتضاءات لازدهار الناس ونضجهم وكمالهم على مستوى العلاقة مع الجنس الآخر، فإنّ تلك الاقتضاءات هي التي تحدّد الأصول الحاكمة على الأخلاق الجنسيّة. ومن هذه الناحية فإنّه في قبال الأخلاق الجنسيّة الغربيّة - التي تضع الأصل على أساس حرّية العلاقات الجنسيّة، وترى حتى الغيرة منافية للأخلاق الجنسيّة وناشئة من حبّ الذات والأنا - يقوم الأصل في الأخلاق الجنسيّة للإسلام على الحياء والعفة والغيرة، وليس مجرد مراعاة أمزجة الأفراد ورغباتهم. ومن هذه الناحية يبقى الزنا واللواط من الأفعال المشينة والمنافية للأخلاق حتى لو رضي الطرفان بارتكابها. وعلى الرغم من أنّنا نشهد اليوم

[1] المطهريّ، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (الأخلاق الجنسيّة في الإسلام والعالم الغربيّ)، ص 22 - 32، انتشارات صدرا، طهران، 1372 هـ.ش. (مصدر فارسي).

[2] المطهريّ، مرتضى، زن (المرأة)، ص 62، 1374 هـ. (مصدر فارسي).

[3] «خلاقاً لتصوّر الكثير من فلاسفة الغرب، فإنّ الذي يشكّل أساساً ومبنى للحق والحرّية ويستوجب رعايتهما واحترامهما، ليس هو رغبة الفرد وهواه وإرادته، بل هو الاستعداد الذي أودعته الخلقة في جبلته وفطرته من أجل الوصول إلى مدارج الكمال والتّرقّي. إنّ إرادة البشر إنّما تكون محترمة في حدود تناغمها وانسجامها مع الاستعدادات العالية والمقدّسة المودعة في وجود الإنسان، وتدفعه إلى السير في طريق التعالي والارتقاء، ولكن حيث تسوق الإنسان إلى الفناء والزوال، وإهدار الطاقات والاستعدادات المودعة في جبلته، فإنّها لا يمكن أن تكون محترمة في مثل هذه الحالة [...]». من الخطأ الكبير أن نتصوّر أنّ معنى خلق الإنسان حرّاً أنّه قد أعطي رغبة وإرادة وحرّية، وأنّه يجب احترام هذه الرغبة والإرادة والحرّية، ما لم تتعارض مع إرادة الآخرين وحرّيتهم ورغبتهم. فنحن نثبت أنّ المصالح العالية للفرد نفسه - بالإضافة إلى حرّيات الآخرين وحقوقهم - يمكنها أن تقيّد حرّيته أيضاً». (انظر: المطهريّ، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (الأخلاق الجنسيّة في الإسلام والعالم الغربيّ)، ص 39 - 40، 1372 هـ.ش). (مصدر فارسي).

في المجتمع انهياراً في جدر استقباح الصداقات والعلاقات غير المشروعة بين الفتيان والفتيات، وحتى بين الرجال والنساء المتزوجات، ولكننا لا نزال نشهد في ذات الأجواء معارضة شديدة للزواج المنقطع أو تعدد الزوجات، إنَّ هذا الأمر ناشئ من هيمنة الآراء القائمة على الأخلاق الجنسيّة الغربيّة على الآراء القائمة على الأخلاق الجنسيّة الإسلاميّة.

الأمر الآخر الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار في مقدّمة بحث النظام الأخلاقيّ الجنسي، هو أنّ الاختلافات والفوارق بين الرجل والمرأة تؤدّي كذلك بتلك الأصول العامّة والمشاركة في الأخلاق الجنسيّة في بعض الأحيان إلى اقتضاءات سلوكيّة مختلفة لكلّ من الرجل والمرأة. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ العفّة وإن كانت مرادة ومطلوبة من المرأة والرجل، إلا أنّ مراعاة العفّة من قبل المرأة يتجلّى في الغالب في مسألة الحجاب وتغطية جسدها من الأجانب، في حين تتجلّى العفّة بالنسبة إلى الرجل في الغيرة على عرضه وفض الطرف عن النظر إلى ما يحرم عليه.

وعليه لو وضعنا فرقاً بين الأصول والضوابط الحاكمة على سلوكيّات الرجل والمرأة (الأخلاقيّات)، وبين السلوكيّات الحاصلة من هذه الروابط، فإنّه سيغدو بالإمكان تقسيم الأبحاث المرتبطة بالأخلاق الجنسيّة إلى قسمين:

الأخلاق الجنسيّة

كما يمكن تقسيم هذه الأخلاق إلى قسمين، وهما:

1. الأخلاقيّات الناظرة إلى العلاقات العامّة للإنسان مع الجنس المخالف، من قبيل: الحياء، والخجل، والعفاف، والغيرة وما إلى ذلك.

2. الأخلاقيّات الناظرة إلى العلاقات بين أعضاء الأسرة.

بالالتفات إلى أنّ نواة الأسرة تبدأ من الزوج والزوجة، إلا أنّها لا تنحصر بهما، حيث يكون هناك تأثير للأولاد في كيان الأسرة، فإنّ الأبحاث المطروحة بشأن اختلاف المؤسسات الاجتماعيّة عن نظام الأسرة لا يقتصر على المسائل الخاصّة بين الزوجين فقط، وإنّما يمكن طرحها بشأن

العلاقات القائمة بين الوالدين والأبناء، وعلاقات الأبناء فيما بينهم أيضاً^[1]. وعلى هذا الأساس فإنه فيما يتعلق بالبحث عن أخلاقيات الأسرة، بالإضافة إلى البحث عن الأخلاقيات بين الزوج والزوجة، التي تشتمل في بعض الأحيان على اقتضاءات متفاوتة عن الأخلاقيات بين الزميلين والشركين في المسائل الاجتماعية، يجب أن تبحث في المسائل والقضايا المرتبطة بالأخلاقيات الحاكمة على العلاقة القائمة بين الوالدين والأبناء^[2]، وعلاقة الأولاد فيما بينهم، ومكانة وأهميّة وآليّة وأخلاقيات الأبوة والأمومة، وما إلى ذلك من الأمور أيضاً^[3].

أسلوب حضور المرأة والرجل في المجتمع

كان تواجد الرجل في المجتمع والاشتغال خارج البيت من أجل توفير لقمة العيش وضمان الحياة الكريمة للأسرة أمراً ضرورياً على مرّ التاريخ؛ وربما كان هذا هو السبب في أنّ الوظائف الاجتماعية كانت تقع بالدرجة الأولى على عاتق الرجال منذ القدم، ومن هنا فإنّ الذي يتجلى اليوم بوصفه هو الأهمّ يرتبط ببحث مقدار وكيفية حضور المرأة في المجتمع ووظائفها الاجتماعية. ذكرنا أنّ الإسلام - طبقاً لتحليل الشهيد المطهريّ - يؤيدّ الحضور العفيف وغير المختلط للمرأة في المجتمع، وليس احتجابها واحتباسها، ولكن هل الحضور العفيف ممكن في جميع المجالات؟ يُضاف إلى ذلك أنّ العفة ليست هي الشاخص الوحيد لحضور المرأة في

[1] إنّ الأستاذ المطهريّ فيما يتعلق بجذور الاختلاف بين نظام الأسرة والمؤسسات الاجتماعية لا يراها مقتصرة على «الجنسين اللذين يؤلّفان الركنين الرئيسيين في هذا الكيان» (أي ذلك الاختلاف الذاتي بين الرجل والمرأة) فقط، بل كذلك في «توالي تناسل الوالدين والأولاد» (أي في المقتضيات الخاصّة للعلاقات بين الوالدين والأولاد). (انظر: المطهريّ، مرتضى، نظام حقوق زن در اسلام (حقوق المرأة في الإسلام)، ص 13، 1369 هـ. ش). (مصدر فارسي).

[2] من ذلك على سبيل المثال هل يقوم محور التنقيف على أساس التأكيد على احترام الوالدين أو التأكيد على رعاية حقوق الطفل؟ حيث يذهب النموذج الغربيّ إلى تشبيه الأسرة بالمجتمع، فإنه يؤكّد على تغليب حقوق الطفل، بتقريب أنّ الضعيف والذي يمكن أن يتمّ هضم حقوقه هنا هو الطفل، ومن هنا يجب أن يتمّ العمل على توفير الحماية له. وأما في الرؤية الإسلامية فإنه بالالتفات إلى مقتضيات الأسرة ووجود العاطفة الشديدة لدى الوالدين تجاه أولادهم، وضعف هذه العاطفة لدى الأولاد تجاه آبائهم، يتركز محور التأكيد على احترام الأولاد لأبائهم؛ لأنّ العاطفة القوية للوالدين تشكل في الأعم الأغلب ضماناً ودعامة للحفاظ على حقوق أولادهم وعدم إهدارها. ومن جهة أخرى فإنّ من أهمّ التدايع المترتبة على التأكيد على حقوق الطفل على حساب الوالدين هي جرأة الطفل على أبويه، واستحالة القيام بأعباء تربية الوالدين لأبنائهم التي تقتضي في بعض الأحيان ضرورة التأديب، الأمر الذي من شأنه أن يعمل على المدى البعيد على تقويض بناء الأسرة.

[3] يمكن العثور على الكثير من الشواهد التي تثبت وجود الاختلاف بين الأخلاقيات والقواعد الحاكمة على الأسرة، والأخلاقيات الحاكمة على المؤسسات الاجتماعية. والمثال البسيط على ذلك هو أنّ أغلب الثقافات العالمية تقرّ قانون التوارث بين أعضاء الأسرة وتعتبر ذلك أمراً عادلاً، ولكن أن تكون السلطة والحكم وراثياً أيضاً، فهو ما يرفضه أغلب الناس، ويعتبرونه أمراً مخالفاً للعدالة. (انظر: المطهريّ، مرتضى، زن (المرأة)، 1384 هـ). (مصدر فارسي).

المجالات الاجتماعية فقط، وإمّا هناك عناصر أخرى، من قبيل: المقدرة الجسدية والنفسية، والاستعداد الروحي والعواطف الفردية، وحجم تداخل المشاغل الاجتماعية مع الوظائف الأسرية، والمصالح التي تترتب على الاضطلاع بالمسؤوليات، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى التي يجب أخذها بنظر الاعتبار في حجم وأسلوب تواجد المرأة في المجتمع، والوظائف والمسؤوليات الاجتماعية أيضًا^[1]. ومن هنا فإنه يجب تناول الأبحاث المتعددة التي يتم طرحها بشأن إفتاء النساء واجتهادهنّ، وحضور المرأة في مجالات السياسة والقضاء، واشتغال النساء، في إطار هذه الملاحظات أيضًا، وعدم الاقتصار على ملاحظة الحقّ الإنسانيّ والحقّ الذي تشترك فيه المرأة مع الرجل فقط.

وبطبيعة الحال هناك فيما وراء حجم وأسلوب حضور المرأة في المجتمع، مجموعة أخرى من المسائل التي يمكن ذكرها في هذه المجالات السلوكية أيضًا، من قبيل: السؤال عن المجالات الاجتماعية المشتركة بين النساء والرجال، والفضاء والبيئة، وأنماط التعاملات فيما بينهم وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى، وكيف يجب أن يكون عليه الأمر فيها بحيث يمكن اعتبار هذا التواجد من قبل المرأة ومن قبل الرجل تواجدًا عفيفًا ومحترمًا، وما إلى ذلك.

توظيف النموذج اعلاه في تحليل مسألة جديدة: سياسات توظيف

النساء

لو أخذنا البيان السابق للنموذج المقترح بشأن الحقوق الجنسية والأخلاق الجنسية والضابطة العامة في تقدّم الوظائف الأسرية على الوظائف الاجتماعية في الإسلام (بمعنى أنّ السياسات الاجتماعية العامة يجب أن لا تكون بحيث تضرّ بكيان الأسرة) على نحو جاد^[2]، أمكن لنا الإجابة عن الكثير من المسائل المستحدثة في دائرة قضايا المرأة، التي لم تكن مطروحة

[1] المطهري، مرتضى، ياداشتهاي الفبايي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهري)، ج 5، ص 274 وص 281 - 282، 1385 هـ.ش.
[2] لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الأصل إمّا هو لبيان الأوضاع والحالات العادية، وإلا ففي الحالات الاضطرارية - كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الأصول الأخلاقية - لا يكون هذا الأصل قائمًا. من ذلك - مثلًا - لو اقتضت الضرورة الدفاع عن المجتمع الإسلامي في مواجهة العدو، لا يمكن عندها التهرب من الجهاد والتخلّف عن الدفاع بحجّة تقديم الوظائف الأسرية. (كما هو الحال بالنسبة إلى تقدّم أصل الصدق في الحالات العادية، وأمّا في مقام الاضطرار [من قبيل توقّف إنقاذ المظلوم على الكذب]، عندها يجوز التخلّف عن هذا الأصل، بل قد يجب أحيانًا).

في حياة الشهيد المطهري، أو أنه لم يتعرّض لها لسبب وآخر، أو أنه تعرّض لها ولم تصل إلينا. ومن بين هذه المسائل التي شغلت منذ فترة أروقة المؤسسات التشريعية في الدولة ابتداء من مجلس الشورى الإسلامي إلى الشورى العليا للثورة الثقافية، هي الأبحاث والمسائل المرتبطة بتوظيف النساء^[1].

إنّ لتوظيف النساء بُعداً فردياً يرتبط بالسؤال عن حرمة أو جواز عمل النساء. ويبدو من الناحية الفردية عدم وجود اختلاف نظري في أصل جواز العمل للمرأة في الإسلام، بشرط أن لا يكون عملها منافياً لتكاليها الشرعية تجاه الزوج. كما لا يجوز للمرأة أن تتصدى لبعض المناصب والأعمال الخاصة، من قبيل منصب القضاء [والإفتاء] وما إلى ذلك، إلا أنّ هذا البحث قد اتخذ اليوم أبعاداً ولائية أخرى من الزاوية الفقهية أيضاً، ومن بين تلك الأبعاد السؤال عن السياسة التي يجب على الحكومة أن تتخذها في قبال توظيف النساء، فهل يجب عليها أن تدعم عمل المرأة وتشجعه؟ أو أن تحذر منه وتمنعه؟ وفي أيّ مجالات يجب أن يكون هذا الأمر، ولماذا وإلى أيّ مقدار؟

في نموذج الحياة الليبرالية الذي يتم التشجيع عليه في مجتمعنا بشدة، لا معنى للنفقة، حيث يجب على كلّ من الرجل والمرأة أن يعملوا على تحصيل نفقتهم ومعاشهم بشكل مستقل عن الآخر؛ ولذلك أصبح عمل المرأة في الغرب مهماً على مستوى عمل الرجل، لا سيّما في الأنظمة الرأسمالية؛ حيث تشكّل المرأة قوة في العمل أرخص من تكلفة عمل الرجل، ويمكن لجاذبيتها الجنسية من ناحية أخرى أن تشكّل دعاية تحفيزية جيّدة في تسويق الاستهلاك وتشجيعه؛ بمعنى أنّ تواجدهنّ في مسرح الأعمال يخفض قيمة الإنتاج من جهة، ويرفع من قيمة الاستهلاك من جهة أخرى؛ فيعود ذلك لمصلحة المنتج، حيث ينفق أقل ويربح أكثر؛ وقد أدّى هذا الأمر في حقل سياسة التوظيف في المجتمعات الغربية إلى الأصرار على إنكار الاختلافات الجنسية. وبطبيعة الحال فقد أخذت السنوات الأخيرة في المجتمعات الغربية تشهد تشديداً في البحث حول دخول النساء إلى ساحة العمل، فهل عاد عملها بالضرر على

[1] هناك بطبيعة الحال ملاحظات مقتضية للشهيد المطهري في هذا الشأن (انظر: المطهري، مرتضى، ياداشتهاي الفباي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهري)، ج 5، ص 295 - 296، 1385 هـ ش)، وقد ذكر بعض النقاط مناسبة بحث النفقة، ولكننا لا نجد في هذا المقدم من آثاره المنتشرة حتى الآن بحثاً تفصيلياً في هذا الخصوص، ولا سيّما في مجال وضع السياسات الاجتماعية.

النساء^[1] وعلى الرجال أيضًا^[2]، وقد ذهب بعض المفكرين الغربيين إلى إمكان القول بوضع نفقة المرأة على عاتق الرجل^[3].

لقد أضحت هذه المسألة تؤخذ بجديّة في النظام التشريعيّ في إيران، ومن هنا فقد أصبحت إيران من الدول القليلة التي تضع «حقّ الزوجة» في نظامها الحقوقيّ على عاتق الرجل، بيد أنّ الحقيقة تفصح عن عدم الاعتقاد الجادّ في خصوص هذه المسألة من قبل المؤسّسات الفرعيّة التشريعيّة والتنفيذيّة، كما أنّ المبلغ المعيّن في النظام الإداريّ للدولة فيما يتعلّق بمقدار «حقّ الزوجة» لا يحمل دلالة واضحة في هذا الشأن. إنّ هذا الأسلوب والنمط من الحياة، القاضي - للأسف الشديد - بعدم الاهتمام بأمر النفقة، والذي يرى أنّ على كلّ من الرجل والمرأة الاشتراك في توفير نفقات الأسرة، لا يتمّ الترويج له بشكل غير مدروس في وسائل الإعلام الرسميّة فحسب، بل يتمّ أخذه قاعدة وأرضيّة للتخطيط حتى في سياسات مؤسّسات مرجعيّة من قبيل: الشورى العليا للثورة الثقافيّة في بعض المراحل أيضًا؛ كما نجد هذا الاتجاه في «سياسات توظيف النساء في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة» (المصادق عليه في الجلسة رقم: 287، بتاريخ: 20 / 5 / 1371 هـ ش)، أو «سياسات تطوير مشاركة النساء في التعليم العالي» (المصادق عليه في الجلسة رقم: 570، بتاريخ: 26 / 6 / 1384 هـ ش) بشكل ملحوظ جدًّا. والملفت أنّه حتى في «إعلان الحقوق والمسؤوليّات الخاصّة بالنساء في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة» (المصادق عليه في الجلسة رقم: 546، بتاريخ: 31 / 6 / 1383 هـ ش)، لم

[1] (Lukas. Carrie L. (2006) *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*. Washington DC.: Rengery Publishing Inc.).

[2] لقد عمد أحد المحققين البارزين في مؤسسة منهاتن التحقيقيّة إلى إصدار كتاب في هذا الشأن، بعنوان: «ازدهار الرجولة: لقد أدّى دخول النساء في دائرة المعتك الاجتماعيّ إلى تحويل الرجال إلى صبيان». (هاموويتز، 2011 م). (Key S. (2011, Hymowitz). Manning Up: *How the Rise of Women Has Turned Men into Boys*. New York: Basic Books

[3] يمكن الالتفات في هذا الشأن - على سبيل المثال - إلى معالجة غاردنر: «إنّ من بين الأسباب المهمّة في تقويم عمل المرأة في المنزل، هي أنّ نسمح لجميع الأزواج الشرعيّين بتقسيم أموالهم وأرباحهم قبل إخراج الضرائب. وبعبارة أخرى: إنّ على الأزواج أن يدفعوا الضرائب من منطلق كونهم وحدة أسريّة، وليس من منطلق الفرد. فالمرأة التي لا تحصل على مال يجب السماح لها بامتلاك نصف راتب الزوج وأرباحه، الأمر الذي يسمح [على المستوى الظاهريّ] بتقليل أرباح زوجها إلى مستوى النصف، وبالتالي فإنّ الضرائب التي يتمّ فرضها على الأسرة ستكون أقلّ. ولكن هذا المقترح يؤدي - بطبيعة الحال - إلى عكس الغاية التي يتوخّاها الراديكاليّون: لأنّ هذا الأمر سيخلق دافعًا نحو [تقوية] إدارة شؤون المنزل ومراقبة وتربية الأولاد ورعاية الزوج، وإعطاء عمل المرأة في المنزل قيمة مائيّة معيّنة. فالأسرة التي يشكّل دخلها ما مقداره ستون ألف دولار سنويًّا، تفرض عليها ضرائب بمقدار ثمانية آلاف دولار. (انظر: غاردنر، ويليام، جنج عليه خانواده (الحرب على الأسرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: معصومة محمدي، ص 361، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، قم، 1386 هـ ش). وربما كان الأوضح من ذلك هو الاعتراض الذي تمّ طرحه في بداية المقالة على لسان المساعدة السياسيّة والاقتصاديّة لجمعية النساء المستقلّات [في الولايات المتّحدة الأمريكيّة] السيدة كاري لوکاس.

يُوت على ذكر «حقّ النفقة» حتى في فصل «الحقوق والمسؤوليات الأسرية للمرأة» أيضًا، وإمّا تمّ الاكتفاء بمجرد الإشارة إلى «مراعاة الحقوق الماليّة لها في أيام الزوجيّة» فقط، وهو أمر مقبول حتى في الثقافة الغربيّة التي لا تحتوي على شيء باسم النفقة، وليس في هذه العبارة دلالة على مفهوم النفقة. والأكثر مدعاة إلى الأسف هي «أهداف وأصول بناء الأسرة وسياسات دعمها وتطويرها» (المصادق عليه في الجلسة رقم: 564، بتاريخ: 7 / 4 / 1384 هـ ش)، حيث إنّ من بين سياساته التنفيذيّة المقترحة^[1] في إطار تقوية مكانة الأسرة وتعزيزها:

«تأسيس المراكز المناسبة في إطار القيام بالأعمال والنشاطات الإنتاجيّة وتوفير فرص العمل، بالإضافة إلى مسؤوليّات إدارة المنزل في إطار دعم اقتصاد الأسرة».

إنّ هذه السياسة التي تفترض أنّ الحالة القائمة في مجتمعنا تقتضي مساهمة المرأة في العمل من أجل دعم اقتصاد الأسرة، لا تُعدّ معضلة فحسب، بل يتمّ النظر إليها بوصفها أمرًا طبيعيًّا، أو لا إشكال فيه في الحدّ الأدنى. وبدلًا من العمل على إلغاء هذه الظاهرة في هذه السياسة، يتمّ العمل على وضع السياسات وتقديم الحلول والآليات حول مشاركة النساء في تأمين معاش الأسرة على أساس القبول والاعتراف بهذه الظاهرة. وبطبيعة الحال فقد تمّ في الأعوام الأخيرة اتخاذ بعض الخطوات من خلال الإعلان عن «إدارة المنزل بوصفه عملًا» - كما في الفقرة 28 على سبيل المثال، من «السياسات والآليات في رفع مستوى السلامة لدى النساء» (المصادق عليه في الجلسة رقم: 613، بتاريخ: 8 / 8 / 1386 هـ ش) - في إطار إصلاح هذه الرؤية. ولكن لو تمّ أخذ مسألة النفقة في التخطيطات والسياسات الاقتصاديّة العامّة بشكل جادّ، يجب أن يكون راتب الزوج في كلّ أسرة بحيث لا تكون هناك حاجة إلى عمل المرأة أصلًا^[2].

[1] إنّ الهدف الأول لهذه الوثيقة - أي: تحقيق رؤية الإسلام في خصوص أهميّة مكانة ومنزلة وآليات الأسرة في النظام الإسلامي - يشتمل على طرق عدّة، وثامن هذه الطرق عبارة عن: «تنمية وعي النساء وأعضاء الأسرة في خصوص إيجاد النموذج الاقتصاديّ الصحيح، وتنظيم الموارد الماليّة ونفقات الأسرة وتأثير ذلك على اقتصاد الدولة». حيث وردت السياسة التنفيذيّة المذكورة على هامش هذه الطريقة.

[2] إنّ جميع الموارد أعلاه هي من المواد المصادق عليها من قبل «الشورى العليا للثورة الثقافيّة» بوصفها أعلى جهة في وضع السياسات الثقافيّة في الدولة. كما أنّ القوانين التي تمّت المصادقة عليها في مجلس الشورى الإسلامي بشأن توظيف النساء، ولا سيما قوانين الدفاع عن النساء الوحيدات أو اللاتي يقمن بأعباء الأسرة بسبب غياب الرجل، تعبّر عن أنّ هذا الفهم - الذي يعتبر حياة المرأة العازبة وغير المتزوجة أمرًا طبيعيًّا، والاعتقاد بضرورة توفير الدعم والحماية لأمثال هذه النساء حتى يعشن في رفاهية ولا يحتجن إلى الزواج مرة أخرى ولا يشعرن بالحاجة إلى العيش ضمن كيان الأسرة، وضمان النفقة لهنّ على عاتق الرجل! - شائع ومشهود بين أعضاء المجلس أيضًا، ولضيق المجال نغض الطرف عن التحليل التفصيليّ لهذه القوانين.

وعلى كل حال فإنّ عدم الاهتمام بهذه المسألة قد أدّى إلى اعتبار توظيف النساء حتى في إيران الإسلاميّة - كما هو الحال في البلدان الغربيّة - قيمة أخلاقيّة في المجتمع، إلى الحدّ الذي يتمّ معه مؤاخذه الدول على تقاعسها عن العمل أو تباطؤها في هذا المجال. وبالتدرّج ظهر فضاء نفسيّ حظّي فيه توظيف المرأة بموضوعيّة مستقلّة، بحيث أخذ يُنظر معه إلى المرأة - إذا لم يكن لديها عمل وراتب مستقلّ - بنظرة احتقار غير مباشرة. وفي هذا الأسلوب من الحياة، يعتمد الشباب في مسألة الزواج بدورهم إلى أخذ مسألة امتلاك الزوجة للتوظيف ولمشاركته في ضمان اقتصاد الأسرة بنظر الاعتبار أيضًا. وحيث تعدّ الدراسة في الجامعات - في هذا الأسلوب من الحياة الحديثة - من أهمّ مقدمات الحصول على الوظائف، يحظى الحصول على شهادة جامعيّة بأهميّة خاصّة بالنسبة إلى الفتيات من هذه الزاوية أيضًا، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى ارتفاع سنّ الاستعداد إلى الزواج بين الفتيات، وبذلك فإنّ هذا النوع من أسلوب الحياة الحديث يؤدّي من الناحية العمليّة إلى تأخير الزواج بحجّة إكمال الدراسة الجامعيّة والحصول على شهادات في الدراسات العليا. ولا يخفى على أحد ما في ذلك من التأثير في تشديد النزعة الفردانيّة وإشاعة ثقافة الصداقات بين الفتيان والفتيات العازبين، والشعور بعدم الحاجة إلى بناء الأسرة، وهكذا فإنّ السقوط في حبال هذه السلسلة من العناصر يؤدّي باستمرار إلى تفشّي نمط الحياة الغربيّة، والابتعاد عن طريقة الحياة الإسلاميّة.

فما الذي يمكن فعله حاليًّا للتخلّص من هذا المأزق؟ إنّ الخطوة الأهمّ في هذا المجال هو أن يكون لدينا في البداية تصوّر وفهم صحيح عن مسرح الأداء على النحو الذي يهدّد الأرضيّة لتطبيق القواعد الإسلاميّة، والسعي بعد ذلك إلى وضع الخطط الناجعة في تغيير هذا المضمار، والعمل بعد ذلك على رفع المشاكل.

وفيما يتعلّق بمسألة توظيف النساء يمكن مناقشة المسألة من زاويتي الحقوق والأخلاق الجنسيّة اللتين ورد ذكرهما في تحليل بحوث الأستاذ الشهيد المطهريّ. والذي يحظى بالأولويّة في مقام وضع السياسات هو تحليل المسألة من زاوية الحقوق الجنسيّة، فأين يمكن وضع مسألة التوظيف من سلسلة الحقوق الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة للمرأة، وأين يمكن وضع توظيف المرأة في سلسلة الحقوق الاجتماعيّة، وبالتالي ما هي مسؤوليّة الدولة تجاه توفير

الوظائف للنساء في المجتمع. كما يمكن تناول هذه المسألة - بطبيعة الحال - من زاوية الأخلاق الجنسية أيضاً، حيث يكمن البحث الأساسي من هذه الزاوية في ذلك البحث المطروح تحت عنوان حضور وتواجد الرجل والمرأة في المجتمع، بمعنى أنه عندما يدخل الأفراد في مسرح الوظائف والأعمال والمشاكل الاجتماعية، فما هي المقتضيات المترتبة على جنسهم في مقدار وأسلوب دخولهم إلى مسرح الوظائف، وكيف يجب أن تكون البيئة التي يعمل فيها الرجال والنساء؟

1. من زاوية الحقوق الجنسية

المقدمة الأولى: عندما نريد دراسة مسألة التوظيف وفرص العمل من الزاوية الحقوقية، «حقّ العمل» للفرد، نجد أنّ ذلك يرتبط بواحد من العناصر الثلاثة الآتية:

أ. أنه ناشئ ومنبثق عن حقّه في التحلّي بالحرّيات الفردية وتقدّمه على المستوى الشخصي^[1]، بمعنى أنّ لكلّ إنسان الحقّ في أن يختار العمل والوظيفة والمهنة التي يختارها، وبذلك يحدّد شخصيته.

ب. إنه ناشئ من حقّ الإنسان في الحياة، بمعنى أنّ لكلّ إنسان حقّ الحياة، ومن هنا فإنّ له كامل الحقّ في أن يوفّر حاجاته المعيشية من الطرق الحلال، ومن أهمها العمل.

ج. إنه ناشئ من حقّ المجتمع على الفرد، حيث يجعل العمل وظيفه وتكليفاً اجتماعياً على الفرد؛ لأنّ الاحتياجات الاجتماعية إمّا تتمّ تلبيتها في إطار بعض الوظائف والمهن، وتولّي هذه المشاغل من قبل الأفراد في المجتمع (على نحو الواجب الكفائيّ)، من أجل الحياة ضمن ذلك المجتمع.

[1] في الأدبيات الغربية يتمّ التأكيد على الحرّيات الفردية فقط، ولذلك فإنّ الحرّية إمّا يتمّ تعيينها على أساس الأهواء والرغبات الشخصية، وإنّ العنصر الوحيد الذي تجب مراعاته في خصوص الحرّيات، هو حرّية الآخرين. وأمّا في الرؤية الإسلامية فإنّ حقّ الحرّية يعود بجذوره إلى حقّ الإنسان في تحقيق الازدهار والكمال، ولذلك فإنّ دائرة الحرّية لا يتمّ تحدّيها بحريات الآخرين، وإمّا تتضح حدود هذه الحرّية من خلال التكامل الحقيقي للشخص نفسه؛ ومن هنا إذا كان الأمر على خلاف التكامل الشخصي للفرد، فإنه لا يكون مباحاً حتى إذا لم يؤدّ إلى انتهاك حقوق الآخرين (من قبيل: حرمة شرب الخمر)، وكذلك إذا كان الأمر متناغماً مع كمال الإنسان والمجتمع الإنسانيّ فإنه يكون مباحاً - بل واجباً في بعض الأحيان - حتى إذا قيّد حدود الآخرين وحرّياتهم (من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). لتفصيل هذا البحث، انظر: سوزنجي، حسين (1383 هـ ش)، حلّ بارادوكس آزادي در اندیشه شهيد مطهري (حل مفارقة الحرّية في تفكير الشهيد المطهري)، فصلنامه علمي / ترويجي قيسات، العدد: 30 - 31، شتاء عام 1382 وربيع عام 1383 هـ ش. (مصدر فارسي).

المقدمة الثانية: إنّ الأبعاد أعلاه تمثل الأبعاد العامّة لبحث مسألة الوظائف والأعمال، والتي لا تفرض في حدّ ذاتها اختلافًا بين الرجل والمرأة. ولكن إذا كان من المقرر أن يكون الاهتمام بحقّ الاشتغال بنحو خاصّ للمرأة [أو الرجل] من البُعد الجنسيّ، يجب أولاً أخذ أداء المرأة والرجل في الأسرة، بمعنى الموقع الخاصّ الذي يحتلّه كلّ من الرجل والمرأة بنظر الاعتبار، ثمّ البحث بعد ذلك عمّا إذا كان لهذه الزاوية الأسيّية تأثير خاصّ من الزاوية الفرديّة والاجتماعيّة على بيئة حقّ الاشتغال للمرأة [أو الرجل] أم لا. وقد ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ للأسرة أصالة في الإسلام، وأنّ الإسلام في المجموع لا يحبّد حياة العزوبة للإنسان؛ إذن يجب على الحكومة أن ترسم خططها وتضع مشاريعها في إطار توسيع محورّيّة الحياة الأسيّية. كما ذكرنا أنّ مهمّة توفير المعاش للأسرة (النفقة) ملقاة على عاتق الرجل، وأنّ على الرجل أن يتصدّى للعمل بلحاظ الدور المرسوم له في الأسرة.

والآن بعد أخذ هذه الرؤيّة بجديّة حيث تبرز الملاحظات الأسيّية في تحليل المسائل الجنسيّة، يكتسب حقّ عمل المرأة (ورسم السياسات المتفرّعة عنها) من ثلاث زوايا ثلاثة أوضاع، على النحو الآتي:

أ. بوصفه حقًا مرتبطًا بالحرّيّة والازدهار الشخصي للمرأة [أو الرجل].

لو ارتضينا أنّ الدولة لا تتكفّل بمسؤوليّة إيجابيّة في حقل المسائل المرتبطة بالحرّيّات الفرديّة، بل إنّ الوظيفة التي تتكفّل بها هي وظيفة سلبية، وأنّ الخطوات المتبّعة في حقل المسائل المرتبطة بالتكامل الشخصي لا تعدو الخطوات السلبية وتوفير الحماية، نستنتج من ذلك أنّ الدولة - من زاوية حقّ الحرّيّة والتكامل الشخصي - ليست مكلفة بعمل إيجابي خاصّ في توفير العمل للنساء [أو الرجال]. غاية ما هنالك أنّه يجب أن لا تمنع من العمل المشروع للنساء [أو الرجال]، وأن تعمل في الحدّ الأقصى على المساهمة في بناء الأرضيّات التي تساعد على التكامل الشخصي للمرأة [أو الرجل]. ومن هذه الزاوية لا يوجد اختلاف بين النساء والرجال إلا إذا كانت حرّيّة المرأة [أو الرجل] وتكاملها يشتمل على اقتضاءات خاصّة. إنّ الالتفات إلى اختلافات المرأة عن الرجل يُثبت أنّ هناك بعض المهن القليلة ذات صبغة رجوليّة محضة، ويجب أن لا تكون مسرحًا لحضور المرأة. إنّ تمحّض هذه المهن في اختصاص الرجل بها

تعود إمّا إلى الاختلاف الجسديّ بين الرجل والمرأة، أو تعود في بعض الأحيان إلى أمور أخرى من قبيل الاختلافات العاطفيّة أو المقتضيات الأسريّة. إنّ المسألة الأولى واضحة جدًّا: من قبيل الأعمال التي تتوقّف على حمل البضائع الثقيلة. وفيما يتعلّق بالأسباب الثانية نكتفي بمجرد الإشارة إلى المثال الذي ورد في أحد ملاحظات الشهيد المطهريّ، حيث يقول:

«إنّ بعض الوظائف، من قبيل: القضاء والزعامة السياسيّة، تفسد المرأة وتفسد ذلك العمل. فلو أصبحت المرأة زعيمًا سياسيًا أو قاضيًا، فإنّها ستكون حتمًا إما زعيمة وقاضية جيدة، وفي المقابل ستكون زوجة وأمًّا سيئة، وبالتالي ستكون امرأة سيئة، أو تكون زوجة وأمًّا جيّدة، وزعيمة وقاضية سيئة، أو أن تكون زوجة وأمًّا سيئة، وتكون في الوقت نفسه زعيمة وقاضية سيئة أيضًا. وحتىّ النساء الاستثنائيات اللاتي اضطلعن اليوم بالمهام الرجوليّة، قد تنازلن في القدر المسلّم عن نسويّتهن؛ من أمثال: السيدة أنديرا غاندي^[1] والسيدة جولدا مائير^[2] وغيرهما. إنّ المجتمع يحتوي على الكثير من الوظائف والمناصب والمشاغل المتنوّعة. إنّ الجلاذ ونصب منّة الإعدام، ووضع الحبل في عنق المحكوم بالإعدام هي من بين الوظائف في المجتمع، وكذلك التمريض والابتسام بوجه المريض من الوظائف الاجتماعيّة أيضًا. ولكن لا فرق من وجهة نظر الجاهلين في العصر الحديث بين الوظيفة الأولى والوظيفة الثانية، فيمكن للرجل أن يتولّى الوظيفة الأولى أو الثانية، كما يمكن للمرأة أن تقوم بأعباء الوظيفة الأولى والثانية بلا فرق! أمّا الإسلام فلا يقرّ ذلك أبدًا»^[3].

وعلى هذا الأساس ومن هذه الزاوية التي تقرّ بحق الحرّيّة والتكامل الشخصي، إذا افترضنا^[4] وجود عمل يتّصف بالخصوصيّة النسويّة، يجب أن لا يكون مسرحًا لحضور الرجل.

[1] انديرا غاندي (1917 - 1984 م): سياسية هندية شغلت منصب رئيس الوزراء لثلاث فترات متتالية ما بين عامي (1966 - 1977 م)، ثم فازت بولاية رابعة ما بين عامي (1980 - 1984 م) وقد انتهت باغتيالها على يد أحد المعارضين الشيخ المتطرفين. اشتهرت بميلها نحو تأسيس منظمة عدم الانحياز بالتعاون مع جمال عبد الناصر والمارشال تيتو. المعرّب.

[2] جولدا مائير (1898 - 1978 م): رابع رئيس وزراء في دولة إسرائيل المزعومة، ما بين عامي (1969 - 1974 م). وهي المرأة الوحيدة التي تولت هذا المنصب. المعرّب.

[3] المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفباي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية لأستاذ المطهريّ)، ج 5، ص 281، 1385 هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] يبدو أنه لا مصداق لهذا الافتراض، وإن وجد له مصداق جرى هذا الاستدلال في مورده.

ب. بوصفه حقًا في الحياة (حقّ توفير المعاش):

حيث إنّ المرأة لا تتكفّل بأيّ مسؤولية تجاه توفير معاشها، ومعاشها يجب أن يتمّ ضمانه من قبل زوجها أو والدها، وعليه فإنّ على الدولة أن تضطلع بمسؤوليّتها في رسم السياسات بالنظر إلى الرجال في المجتمع (= الآباء والأزواج)، وبطبيعة الحال يجب أن تكون هذه السياسات والخطط الاجتماعيّة في توفير المهن بحيث يمكن للرجل توفير الحياة الكريمة لا لنفسه فحسب، بل له ولجميع أفراد أسرته (من الزوجة والأولاد) أيضًا، ويجب أن يكون دخله المادّي بحيث لا يعود معه - في إقامة حياة اعتيادية وطبيعيّة - بحاجة إلى دفع زوجته إلى ميدان الاشتغال والعمل.

ج. بوصفه حقًا اجتماعيًا (المسؤوليّة الاجتماعيّة للمرأة)

نعلم أنّ هناك في المجتمع بعض الأعمال ذات الصبغة النسويّة الكاملة، ويجب على الرجال حتى الإمكان عدم الدخول فيها. والمثال المعروف في هذه المجالات هو الاختصاصات النسائيّة في الطبّ، بل ومطلق تطبيب النساء، وكذلك تدريس البنات وما إلى ذلك. تقدّم في الفقرة السابقة أنّ العمل في خارج البيت للحصول على معاش الأسرة إنّما هو من مهام الرجال دون النساء، والنساء لا يتحملن أيّ مسؤوليّة أو ضرورة للتصدّي إلى الأعمال الاجتماعيّة في قبال توفير المعاش. وعليه ما الذي يجب على الدولة القيام به من أجل توفير هذا النوع من الأعمال والمهن؟

وبطبيعة الحال فإنّ الذي يكتسب أهميّة هنا من زاوية الحاجة الاجتماعيّة، هو أن تتجه سياسة الدولة نحو شغل هذه الأعمال من قبل النساء فقط، بيد أنّ هذه الزاوية من البحث تختلف عن زاوية توفير المهن. إنّ المسألة الرئيسيّة في توفير المهن لا تكمن في رفع الحاجة الاجتماعيّة في المجتمع، وإنّما تكمن مسؤوليّة الدولة في توفير المعيشة الكريمة لجميع آحاد المواطنين في المجتمع، وذلك انطلاقًا من هاجس القضاء على شبح البطالة، وأنّه يجب أن لا يكون هناك إنسان عاطل عن العمل، أو أن يكون في حيرة فيما يتعلّق بتوفير معاشه. بيد أنّ بحثنا هنا يدور حول رفع حاجات المجتمع، والحاجات التي يجب أن تتكفّل النساء

بتبليتها. إنّ النساء على الرغم من عدم مسؤوليتهن تجاه توفير المعاش، ولكنهنّ يتحملن مسؤولية اجتماعية من نواحٍ أخرى تتمثل بالقيام بأمور لا يمكن للرجال أن يضطلعوا بها. وهذا المقدار يكفي وحده لكي تعمل الحكومة على تشجيع النساء على تولّي بعض المشاغل والأعمال الاجتماعية التي لا يمكن لغيرهنّ القيام بها. بيد أنّ النقطة الأساسية في حقل رسم السياسات من قبل الدولة هي العمل على تقديم الوظائف الأسيّة على الوظائف الاجتماعية حتى في هذه المجالات أيضًا. ومن هنا يجب أن يكون حجم تواجد النساء حتى في مجالات العمل الخاصة بصنهنّ أقلّ من حجم حضور الرجال في مجالات العمل الخاصة بهم، وهذا ما سوف نشرحه لاحقًا.

تلخيص سياسات توفير المهّن من زاوية الحقوق الجنسيّة

إنّ نتيجة الأبحاث المتقدمة هي أنّ سياسة «توفير المهّن» يجب أن تكون ناظرة إلى الرجال فقط، وذلك في حدود توفير النفقة للأسرة بأكملها، وليس توفير معاشه فقط بطبيعة الحال، وأنّ الإدارة الثقافيّة في المجتمع يجب أن تكون بحيث تنظر إلى مفهوم «النساء الوحيديات» أو «النساء اللاتي يتولّين مهمّة إدارة شؤون الأسرة» بوصفه مفهومًا اجتماعيًا مذمومًا (وليس دعمًا حكوميًّا)، وأن يكون هذا النموذج قائمًا في المجتمع، بمعنى أنّ توفير المعاش يجب أن يكون على عاتق أسرتها (الأب أو الزوج)، ولو حصل واتجهت المرأة نحو العمل، فإنّ دافعها إلى ذلك يجب أن لا يكون رفع حاجاتها والحاجات الأولى لأسرتها، بل لدوافع أخرى من قبيل رفع الاحتياجات الاجتماعية أو الرغبات الشخصية وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس يجب أن تقوم سياسة الدولة فيما يتعلّق بتشغيل النساء على ضمان الحاجة الاجتماعية التي تتوقّف على حضور المرأة، وليس من باب توفير المهّن للنساء. ومن هنا يجب عدم إدراج النساء ضمن إحصائيات العاطلين عن العمل، وفي موارد العمل والمهّن التي تشغلها النساء يجب عدم تسجيل ذلك بوصفه نجاحًا للدولة في إطار القضاء على البطالة^[1].

[1] يتم اليوم في تسجيل إحصائية البطالة حساب عدد الرجال العاطلين عن العمل، ولكن عند إحصاء الأعمال وتوفير المهّن، يتم احتساب المهّن التي يتم توفيرها، في حين أنّ الكثير من هذه الأعمال مشغولة من قبل النساء، وبذلك تكون هذه الإحصاءات مضلّة، ومن الناحية العمليّة لا ينخفض معدّل البطالة بما يتناسب مع النسبة الحقيقيّة لارتفاع توفير المهّن.

2 . من زاوية الأخلاق الجنسيّة

إنّ البحث الأساسي في هذه الزاوية يكمن في أنّه عندما يدخل الأفراد في حلبة الأعمال والمهن الاجتماعيّة، ما هي الاقتضاءات المترتبة على أجناسهم فيما يتعلّق بحجم وطريقة الدخول إلى الأعمال والمهن والوظائف، وكيف يجب أن تكون أجواء عمل النساء والرجال؟ يمكن دراسة هذه المسألة من زاويتين:

أ. من زاوية الأخلاق الجنسيّة البحتة:

لو قبلنا بأن الأخلاق الجنسيّة في الإسلام، لا تقوم على أساس أهواء ورغبات وأمزجة الطرفين، وإنما على أساس تكامل الطرفين، وإن العلاقات الجنسيّة إنما تندرج ضمن إطار الكمال الإنسانيّ، فإذا تم تحديد هذه العلاقات ضمن حدود الأسرة، عندها ستكون الضابطة الأصليّة في البيئات الاجتماعيّة قائمة - بطبيعة الحال - على الفصل بين الجنسين. بمعنى أنّه ما دامت الضرورة لا تقتضي الاختلاط، يجب اجتناب الاختلاط بين الجنسين، وحيث تقتضي الضرورة ذلك، يجب تحديد الحُرّمات. وإن من بين أسباب وجوب الحجاب في الإسلام هو بيان هذه الحدود، وتقييد الاختلاط بين الرجل والمرأة ببعض القيود.

ب. من زاوية الأخلاق القائمة على الحقوق الجنسيّة:

لو أخذنا الاختلافات القائمة بين الرجل والمرأة والتي لا يمكن إنكارها في دائرة المسؤوليات الأسريّة - التي تمّ طرحها في البحث السابق - بنظر الاعتبار، عندها يجب أن تكون نماذج أعمال النساء والرجال وطبيعة تواجدهم في أجواء العمل مختلفة أيضاً. من ذلك أنّه بناء على النموذج الحقوقيّ المطروح يجب أن يكون عدد ساعات حضور المرأة في العمل أقلّ من عدد ساعات الرجل. وبطبيعة الحال فإنّها سوف تحصل على راتب أقلّ من الرجل بما يتناسب مع مدّة حضورها وتواجدها في بيئة العمل. ولكن بالالتفات إلى أنّ الإنفاق وتوفير المعاش في النظام المنشود، يقع على عاتق الزوج، وأنّ ما تحصل عليه المرأة من الأموال إنّما هو خالص لها تنفقه حيث وكيف ما تشاء، ولا يجب عليها أن تنفق شيئاً منه على اقتصاد الأسرة، فإنّ هذا الاختلاف في الرواتب بين النساء والرجال لن يضرّ بحالهنّ.

إنّ ما تقدّم - بطبيعة الحال - إمّا يقع في حدود بيان النموذج الإسلامي في بحث مسألة اشتغال النساء وعملهنّ فقط، وأمّا ما هو المقدر القابل للتطبيق من هذا النموذج في الشرائط والظروف الثقافيّة الراهنة، وما هي المراحل التي يجب قطعها لتحقيق ذلك؟ فهو بحث آخر. ولكن يجب على كلّ حال عدم التذرّع بمشاكل الوضع القائم - من قبيل: كثرة النساء المعيلات لأسرهنّ، وعدم مقبوليّة الزواج بعد الطلاق، وشيوع الحياة العازبة، وعدم كفاية رواتب الرجال لسداد نفقات حياة الأسرة، وما إلى ذلك-، في طرح السياسات وتنظيم الخطط بحيث تؤسّس إلى تثبيت هذا الوضع على المدى البعيد. وبعبارة أخرى: إذا كان لدينا مثل هذه النماذج، فإنّه وإن أمكن وضع بعض الخطط والسياسات الخاصّة بدعم النساء المعيلات للأسر في مرحلة عابرة، إلا أنّ فترة تطبيق وإجراء هذه الخطط والسياسات ومدّتها يجب أن تكون محدودة وقصيرة الأمد، وأن يتمّ العمل في الوقت نفسه على وضع خطط عامّة وطويلة الأمد بحيث تتمكن في الحد الأدنى وعلى المدى الطويل - وبعد انقضاء فترة السياسات قصيرة الأمد - من القضاء على أصل هذه المعضلة.

الخلاصة

إنّ بحث إحياء مكانة المرأة هو من الأبحاث التي شغلت أذهان المجتمع العالمي على مدى الخمسين سنة الماضية، وقد أدّى أسلوب تحقيق هذه المكانة إلى ظهور بعض التحدّيات في المجتمع الإسلامي. وإذا أردنا الحفاظ على إسلامية المجتمع في أجواء المرحلة الجديدة، وجب أن يكون لدينا نموذج إسلامي لتبيين أسلوب إحياء منزلة المرأة ومكانتها في المجتمع، حيث سنحصل على نقطتين بوصفهما من أهمّ عناصر هذا النموذج، وهما: التساوي التام بين الرجل والمرأة من الناحية الإنسانيّة وبلحاظ العناصر الإنسانيّة، بيد أنّ هناك اختلافات واقعيّة وحقيقيّة بين الرجل والمرأة، ويجب أخذ هذه الاختلافات الحقيقيّة بشكل جادّ. والأمر الآخر أنّه حيثما كانت مسائل النساء والرجال مرتبطة بحيثيّة كونهما رجلاً وامرأة، وجب الاهتمام بالاختلاف بين نظام الأسرة والمؤسّسات الاجتماعيّة، والعمل على أساس تأصيل مكانة الأسرة في مسار الخطط الحقوقيّة وسياسات التعاطي والتعامل بين الرجل والمرأة في المجتمع، وقد عمدنا في هذه المقالة - بعد الإشارة إلى مباني الرؤيّة الإسلاميّة وتقسيم المسائل إلى أخلاقيّة

وَحَقُوقِيَّةٌ - إلى العمل في القسم الحَقُوقِيّ على بيان نماذج من الأحكام الحَقُوقِيَّة في الإسلام وموقعها من الزوايا المثاليَّة والواقعيَّة، بحيث يمكن التعرّف على مكانة كلّ حكم حَقُوقِيّ ومقدار أهمّيَّته ونسبته إلى سائر الأحكام الأخرى في النظام الحَقُوقِيّ في الإسلام. ثم عملنا بعد نقد نموذج الأخلاق الجنسيَّة في الغرب، على بيان العناصر الأصليَّة في نموذج الأخلاق الإسلاميَّة في السياسات والخطط الاجتماعيَّة. وقد تمَّ السعي في كلا المحورين - من خلال القيام بنوع من التبويب والترتيب بين قوانين الإسلام - إلى إيضاح أهمّيَّة وألويَّة المسائل أيضًا، حتى يتضح للمقنّن ما هي المسألة التي يجب اعتبارها تابعة لأيّ مسألة، وأن يعمل على حلّ مسألة الديَّة - على سبيل المثال - في ضوء النفقة، دون العكس. ثم عمدنا - من باب النموذج التطبيقيّ - إلى بيان كَيْفِيَّة الاستفادة من هذا النموذج العام في وضع السياسات الناظرة إلى توظيف النساء، والمسافة التي تفصل بين أوضاع الدولة الراهنة وبين هذه السياسات.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. غولومبوك، سوزان؛ وفي وش، رابين، رشد جنسيت (النمو الجنسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مهنا شهرآراي، نشر ققنوس، طهران، 1378 هـ ش.
3. المطهريّ، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (الأخلاق الجنسيّة في الإسلام والعالم الغربيّ)، ص 22 - 32، انتشارات صدرا، طهران، 1372 هـ ش. (مصدر فارسيّ).
4. المطهريّ، مرتضى، بيست گفتار (عشرون مقالاً)، ص 77، انتشارات: صدرا، طهران، 1370 هـ ش. (مصدر فارسيّ).
5. المطهريّ، مرتضى، زن (المرأة)، ص 62، 1374 هـ. (مصدر فارسيّ).
6. المطهريّ، مرتضى، گفتارهاي معنوي (مقالات معنوية)، ص 14، انتشارات صدرا، طهران، 1371 هـ ش. (مصدر فارسيّ).
7. المطهريّ، مرتضى، مسألة الحجاب، ص 184، 1368 هـ ش.
8. المطهريّ، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 13، انتشارات صدرا، طهران، 1369 هـ ش.
9. المطهريّ، مرتضى، ياداشتهاي الفبايي استاد مطهري (الملاحظات الأبجدية للأستاذ المطهريّ)، ج 7، ص 26 - 29، انتشارات: صدرا، طهران، 1386 هـ ش. (مصدر فارسيّ).
10. Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011), *"Boys and Girls learn differently. A guide for teachers and parents"*. San Francisco: Jossey – Bass.
11. Leonard Sex, M. D. (2002), *"Maybe Men and Women Are Different"*, American Psychologist, July, 2002, pp. 444 – 445.
12. Leonard Sex, M. D. (2006), *"Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences"*. New York: Broadway Books.
13. Lukas, Carrie L. (2006) *The Politically Incorrect Guide to Women. Sex and Feminism*. Washington DC.: Rengery Publishing Inc..(
14. Lukas, Carrie L. (2006), *"The Politically Incorrect Guide to Women. Sex and Feminism"*. Washington DC.: Rengery Publishing Inc. p. xi.
15. Lukas, Carrie L. (2006), *"The Politically Incorrect Guide to Women. Sex and Feminism"*. Washington DC.: Rengery Publishing Inc.
16. Rhoads, Steven E. (2004), *"Taking Sex Differences Seriously"*. New York: Encounter Books.

الخطاب القرآني للرجل فيما يخص حقوق المرأة

سوسن الشريف^[1]

مقدّمة

خلق الله البشر، رجالاً ونساءً، من نفس واحدة ليؤكد على أنّ كلّاً منهما يكمل الآخر، حيث خلق الجزء من الكلّ، فلا يمكن للكلّ أن يعيش دون الجزء، والجزء لا يكتمل إلا بالكلّ، ولم يكن خلق حواء بهدف التكاثر أو التناسل فقط؛ بل لتحقيق السكن والمودة، ولخلق ذرية تُعمر الأرض. ولم يميّز الخالق بين رجال ونساء، بل جعلهم متساويين في التكاليف الشرعيّة والحساب، وعندما فضّل بعضهم على بعض، لم يحمل هذا التفضيل أيّ نوع من التمييز، بل يعود إلى التمايز في الأدوار التي خلقنا وأهلنا الله من أجل أن نقوم بها، وخصّ بني آدم كلهم رجال ونساء بالتكريم:

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ

الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^[2]

لم يعد من الممكن الاستمرار في تهميش الرجال في الخطاب الحقوقي، وإن كنّا نتحدّث عن

[1] حاصلة على الدكتوراه في التربية قسم أصول التربية، وباحثة في الدراسات الإسلاميّة. من الكتب التي دوّنتها: كتاب المشاركة السياسية للنساء في مصر بين الإدماج والاستبعاد، مؤسسة المرأة الجديدة، 2016. وكتاب «الحركة النسويّة الإسلاميّة، وعلاقتها ببعض الآراء الفقهيّة في مصر، رؤية تحليلية نقدية»، 2015.

[2] سورة الإسراء: الآية 70.

المرأة، فأصل الخلقة والكون وجود زوجين ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^[1]، فلا يجوز التحدّث عن حقوق وواجبات طرف، مع إهمال الطرف الآخر، وخاصة أنّ حقوق كلّ منهما مرتبط بواجبات الآخر. وقد طغى الحديث عن المرأة وتناول كلّ ما يخصّها، وعندما تواجهها مشكلة، تكون الحلول المطروحة من جانبها فقط، مع إغفال وجود طرف آخر في المشكلة، فتتركز الفتاوى في الغالب حول أن تتحلّى المرأة بالصبر أو تطلب الطلاق، ويتمّ تهيمش الرجل بشكل كبير، على الرغم من كونه طرفاً أساسياً. ولقد ساهم هذا النوع من الخطاب المتحيّز في تراخي الرجال عن القيام بواجباتهم التي أقرّها الله (عز وجل) من جانب، ومن جانب آخر لم يخدم قضية حقوق المرأة بشكل فعّال، ولم يتح لها المجال للخروج عن كونها مجرد شعارات، بل فتح الباب للخطابات الغريبة للدعاء بأنّ الإسلام لم يمنح المرأة حقوقها، وأن لهم السبق والفضل في تناول هذه القضية.

عند قراءة القرآن الكريم بوصفه كتاباً تربوياً تعليمياً، ومرجعاً منهجياً للتعامل مع القضايا المجتمعيّة والحياتيّة، إلى جانب كونه كتاباً يتصف ويتميّز بالتعبدية، سنجد أن الله -تعالى- يوجّه الحديث إلى الرجل في أغلب المواضع، ولا سيما في المسائل التي تختصّ بحقوق المرأة في عديد من الأمور مثل الزواج والطلاق والميراث وغيرها من الموضوعات. ويخاطب القرآن الرجال تحديداً في حوالي 17 آية ما بين أوامر ونواهٍ، وذلك بهدف تقويم سلوكهم، وتهذيبهم، وتعليم المجتمع المسلم أن يسير على طريق إصلاح منظومة الزواج والطلاق، وفي اتجاه تسوية ميزان العلاقة بين الرجال والنساء بالتدرّج. أمّا الموارد التي توجّه فيها التنزيل بالحديث إلى النساء، فكان استجابة لتساؤلاتهن التي توجهنّ بها إلى الرسول ﷺ فمعظم التغييرات الاجتماعيّة التي جاء بها الإسلام في هذا المجال تصبّ في اتجاه تقويض السلطويّة وأخذ إرادة النساء بعين الاعتبار، يجب إذن التفكير في هدف الآيات الكريمة والطريق الذي رسمه الله (سبحانه) ليعلمنا مبادئ العدل والقسط والإنسانيّة.

من المهمّ إذن تسليط الضوء على الخطاب الإلهيّ القرآنيّ إلى الرجال -أزواجاً وأولياء أمور- من خلال التركيز على الآيات الشريفة التي تشير إلى الأدوار والعلاقات بين الرجال والنساء، وإلى سلوكيات وافتراسات القوّة لدى الرجال بصفة خاصّة.

ويتأتى ذلك في هذا السياق عن طريق إعادة الرجل إلى بقعة الضوء ودمجه في منظومة الخطاب الديني المجتمعي إلى جانب المرأة، وذلك سعياً لتحقيق عدد من الأهداف:

- دمج الرجال في منظومة المحاسبة الإلهية والتهديب الاجتماعي، وعدم قصر ذلك على المرأة فقط.

- إنتاج معرفة إسلامية ذات بعد قيمى أخلاقى عن الرجل بصفة خاصة من وجهة نظر المرأة المسلمة.

- تطبيق المعيار القرآنى الأعلى للعدل الذي نظر دائماً إلى جنسى البشرية كزوجين متلازمين ومتساويين.^[1]

وسوف تركّز الدراسة على المحاور الآتية:

- لماذا توجه الخطاب القرآنى للرجال؟

- مقارنة «لسان القرآن» للتمييز بين الخطاب القرآنى والخطاب البشري.

- منظومة الزوجية.

- الخطاب الإلهي القرآنى للرجال.

- إرهاصات تبدل وتغير صورة وأدوار المرأة والرجل في الخطاب الفقهي والتفسيري.

- تأثير الثقافات الغربية على تعاليم الإسلام في قضايا المرأة.

- تأثير العرف والعادات والتقاليد على تعاليم الإسلام في قضايا المرأة.

[1] أميمة أبو بكر، صورة الرجل في الكتابات الإسلامية بين التفسير القديمة والحديثة، في: عائشة تيمور تحديات الثابت في القرن التاسع عشر، تحرير: هدى الصدة، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ط 1، 2004.

لماذا الخطاب القرآني للرجل؟

وَعَدْنَا اللَّهَ فِي الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ أَنْ تَتَحَقَّقَ سَعَادَةُ الْإِنْسَانِ مَتَى أَحْسَنَ قِرَاءَةَ الْوَحْيِ وَالْكَوْنِ وَاسْتَخْرَجَ مِنْهُمَا مَا يَمُدُّهُ بِالْقُوَّةِ، وَمَتَى أَحْسَنَ تَنْزِيلَ قِرَاءَتِهِ عَلَى الْحَيَاةِ وَعَمَلَ بِمَقْتَضَى ذَلِكَ التَّنْزِيلِ، وَوَعَدْنَا أَنْ لَا يَحْصُلَ تَعَارُضٌ أَوْ تَضَارُبٌ بَيْنَ مَضَامِينِ الْوَحْيِ الْمَنْزَلِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مَهْمَا اخْتَلَفَتِ الْجَزْئِيَّاتُ الْمُسْتَقْتَاةُ مِنْ كَلِمَاتِهِ الشَّرْعِيَّةِ، يَقُولُ تَعَالَى:

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^[1]
 (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)^[2].

فالحريّة مبدأ كليّ والعدالة أيضاً وكذلك الكرامة، وغيرها من الكليّات التي قصدها التنزيل، ويستحيل أن يجد باحث ما يناقض ما قرّرت الكليّات في أدقّ جزئيات التشريع. والمرأة لا يمكن أن تخرج عن مستلزمات هذا الخطاب وخصائصه، وذلك انسجاماً مع هذا المعطى، وتماشياً مع مقتضيات مقاصد البعثة. وكلّ إقصاء أريد لأحد الجنسين من هذا التكريم، فمؤداه إلى ضرب عدالة القرآن وإنصافه لا محالة.^[3]

لطالما اهتم الباحثون والباحثات على ساحة الدراسات العربيّة والأجنبيّة بموضوع المرأة في الإسلام بتنوعياته المختلفة من عرض لمكانة المرأة في الدين الإسلاميّ ووضعها في الشريعة وأحكامها في الفقه، إلى عرض تاريخيّ للنموذج الإسلاميّ أو عرض لواجباتها وحقوقها حسب الشرع ونصوص القرآن الكريم، وقد أدّى ذلك إلى عدّة أمور:

أدّى هذا التأكيد على أهميّة دور المرأة في النموذج الإسلاميّ إلى نتيجة عكسية في بعض الأحيان، وهي إغفال دور الرجل في هذه المعادلة، رغم دوره المكمل والمهم في أيّ تصوّر لمجتمع إسلاميّ نموذجيّ يهتم بالأسرة بوصفها النواة الأولى لسلامة البنية ككلّ، ولذلك يجيء الحديث عن واجبات المرأة المسلمة منفصلاً عن دور الرجل ومساهمته المطلوبة لإنجاز هذه المسؤوليات.

[1] سورة النساء: الآية 83.

[2] سورة النساء: الآية 82.

[3] مونية الطراز، المرأة في الخطاب القرآني، 2018، 5582، <http://www.annissae.ma/Article.aspx?C=5582>.

وهكذا تزايدت مركزية المرأة -وحدها- في مجالات المسؤولية التربوية وحفظ كيان الأسرة وأخلاقيات المجتمع والتضحية بالذات، وبالتالي تمّ اعتبارها الرمز الأوحّد أو حاملة العبء الأكبر في تمثيل هذا الدين وهذه الثقافة، والمبالغة في اعتبار نهضتها أو تعثرها سبباً لنهضة أو تخلف الأسرة والمجتمع بأسره، مع تجاهل تامّ لموضوع صلاح أو فساد الطرف الآخر في هذه المنظومة -أي الرجل- كزوج أو ابن أو أخ.

تنميط وتجميد الدور المفترض للمرأة في النموذج الإسلامي، بينما قد لا تتعرّض شخصيّة الرجل المسلم في التصوّر الثقافي والمجتمعيّ إلى تحديد وتثبيت مماثل، بل قد تمتاز بالمرونة على حسب السياقات المختلفة.

وذلك على الرغم من أنّ الخطاب القرآنيّ في الآيات المتعلقة بالزواج بشكل عامّ يتوجه في الأغلب إلى الرجال من الأزواج أو الولاة باعتبار معطيات الواقع التي تجعل المرأة في الأغلب تحت رعاية أو وصاية رجل، ومن ثمّ يجيء الخطاب صريحاً واضحاً في حصّه لهؤلاء على حسن معاملة زوجاتهم وحفظهم لحقوقهنّ بالمعروف، ولنا أن نلاحظ أسلوب النهي والأمر القاطع في الأحكام الأساسية التي تؤطر لرعاية المرأة وكفالة حقوقها. إن الخطاب القرآنيّ الموجه إلى قوم بعينهم، ومنه الموجه إلى الرجال، لم يقترن بتقديم ميزات تشريعية للمخاطبين قدر ما حمل في الغالب تكاليفات وفروض، ونذكر على سبيل المثال مستهلّ سورة المجادلة التي تبدأ بالردّ على شكوى امرأة إلى الرسول ﷺ في زوجها الذي ظاهرها وفق العادات المتفشية في الجاهلية. وبالإجمال فالخطاب القرآنيّ حريص على مراعاة نفسية كلّ من الرجل والمرأة أطراف العلاقة الزوجية بقدر مراعاته للبعد النفسي المتبادل في العلاقة ذاتها. وهو هنا يشيد بناءً معنوياً نفسياً موازياً للبناء القانوني، بحيث يشكّل الاثنان معاً البناء الشرعيّ الذي يمثّل ببعديه القانوني والضميريّ معاً ما أسماه الله (عز وجل) «حدود الله»، وقد تكرّرت هذه الجملة في القرآن الكريم 12 مرة، منها سبع آيات مختلفة تتعلّق بأمور تخصّ الرجال والنساء.^[1]

ويتبيّن لنا أنّ الخطاب القرآنيّ الإلهيّ موجه إلى الرجال بوصفهم أزواجاً وإخوة وآباء وأولياء أمور، والهدف هو خلخلة منظومة علاقات القوة غير المتكافئة بين الرجال والنساء في

[1] هند مصطفى، الفضاء المعنوي للزوجية في البيان القرآنيّ العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآنيّ والقراءة الفقهيّة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، عدد 3، 2002.

مجتمع ما قبل الإسلام، عن طريق أوامرٍ ونواهٍ موجّهة إلى الرجال بالتحديد لتقويم سلوكياتهم وإصلاحها، وتغيير اتجاهاتهم في مجال علاقاتهم الأسريّة بالنساء.^[1]

مقاربة «لسان القرآن» للتمييز بين الخطاب القرآني والخطاب البشريّ

يجمع القرآن الكريم في توجيهه بين الأبعاد الاعتقاديّة والعملية ليتفاعل مع مواقف حيّة في سائر نواحي الحياة الاجتماعيّة. وإذا ما نظرنا إلى هذا المصدر المرجعيّ للفكر الإسلاميّ المتمثّل في «الوحي» وتعاملنا معه في سياق النصّ، فإنّه يتعيّن علينا مراجعة المدلول المعنويّ والحقل المفهوميّ للمصطلح على نحو يخرج من الأطر الوضعيّة التي تختزل وتقلّص، ولا تميّز بين النصّ الموحى والنصّ البشريّ، من مدوّنات ومخطوطات ومؤلفات ومحفوظات يتناقلها أهل العلم، وتهيمن عليه النسبيّة البشريّة. فهناك فروق دقيقة بين السنن التي جاءت أصولها في القرآن المجيد، وقام ﷺ بتأويلها وتطبيقها في واقع الحياة لتكون سنّة وطريقة قرآنيّة نبويّة تتحوّل إلى عرف سائد وثقافة، وبين المفهومات البشريّة لهذا الوحي الكريم. وإذا ما قارنا بين مصطلح نص وخطاب، لتحفظنا على الأول وللجانأنا إلى الآخر، وقد نضيف إليه اصطلاحات أخرى كالبيان القرآنيّ. فعين نرجع إلى القرآن الكريم لاستخلاص المعايير والمقاييس والتدبر في آياته البيّنات؛ لتنفذ إلى القلوب التي في الصدور. وحيث إن مضمون القرآن رسالة هديّ، فإنّ الخطاب أداة إعلام إلى البشر وبين البشر، فهو يحمل عناصر العمليّة الاتصاليّة على النحو الذي يكفل له أداء رسالته، منها التوجّه المباشر إلى المخاطب في صيغة النداء واستخدام الفعل المضارع، فضلاً عن أنّ دوائر المخاطب تتباين وتتعدّد، ما بين التخصيص والتعميم على النحو الذي لا يدع فئة أو طبقة من الناس خارج دائرة صوته، فالخطاب القرآنيّ يتوجّه إلى مستويات التلقّي والإدراك الإنسانيّ كافّة ولا يقف عند مستوى دون الآخر. ومن ثمّ فالقرآن الكريم ليس تجميعاً لنصوص محفوظة، وإنما هو قرآن جمع آيات ملتحمة في وحدة بنائيّة عبر لحظات متدافعة في مواقع متجدّدة بأغراض توجيهيّة معلومة، سواء أكان هذا التوجيه بالإعمال أم بالإبطال، بالتقويم أم بالتصويب.^[2]

[1] أميمة أبو بكر، خطاب الرجل من منظور إسلاميّ نسوي، النسويّة الإسلاميّة الجهاد من أجل العدالة، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب السابع والأربعون، نوفمبر 2010.

[2] طه جابر العلواني، منى أبو الفضل، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعيّة والشرعية، القاهرة: دار السلام، 2009.

وعند التوجّه للقرآن الكريم باعتباره كتاب استخلاف، وكتابًا كونيًا شاملًا معادلًا للوجود وحركته، ومن خلال إعادة اكتشافه وقراءته بوعي قادر على استيعاب الوعي العالمي المعاصر بمناهجه المعرفية الفاعلة، سوف نتمكّن من إثبات أنّه قادر على مخاطبة عالم اليوم بمستوى سقفه المعرفي، وقادر على تجاوز مشكلاته. ونكتشف خصائص القرآن الكريم، ومنها منهجية «لسان القرآن»، وهو ما حمله منزل القرآن وحياّ كاملاً كافيًا للبشرية قادرًا على الاستجابة لكل ظرف تاريخي، فبمقدور القرآن الكريم أن يكشف عن مفاهيم جديدة تقابل إشكاليات الواقع المتغيّر ومفاهيمه. فالقرآن مثل الكون، كلّما تطوّرت مناهج البحث فيه والتدبّر في آياته تكشّفت مكنونات جديدة، وما يتكشّف عنه القرآن عبر العصور ما هو إلا جزء من مكنونه، وقبس من فضائه، يودّي إلى تواصل الأجيال، وتراكم معرفيّ يمكن الاستفادة منه والبناء عليه، فلا يمكن أن يقع تعارض بين ثبات المعاني وتنوّعها وتعدّدها التي يتكشّف عنها، بل تشكّل كلّها رصيّدًا مفاهيميًا للبشرية يستجيب لحاجات مختلف الأنساق الثقافية والحضارية.^[1]

منظومة الزوجية

الزوجية في القرآن الكريم لا تمثّل محض مفهوم مجرد، وإنما يشيّد الخطاب القرآنيّ منظومة كاملة لهذه العلاقة من منظور اجتماعيّ تاريخيّ، وحيث إنّ الارتباط والتكامل الوظيفيّ هو أبرز سمات الزوجية، فإنّ هذه السمة تضيّ أبعادها، بل تصبغ ملامح المنظومة القرآنية لعلاقات النوع التاريخيّة. وفي هذا الإطار فإنّ قضية العلاقة بين النوعين (الذكر والأنثى) لا يتمّ تناولها في المنظور القرآنيّ بشكل مستقلّ كهدف بذاته، ولكن في إطار الرؤية الإسلاميّة الكليّة لمسيرة الإنسان ورسالته (الأمانة والابتلاء)، أي التركيز على مسألة «كيف يمكن أن يسهم الزوجان في تحقيق العمران والاستمرار». فالمفهوم القرآنيّ «الزوجين» يثير مجموعة مختلفة من الدلالات:

1. وحدة الأصل وتعدّد الفروع، فهو أقرب في التمثيل بشجرة متّحدة الجذر والجزع متعدّدة الفروع.

[1] طه جابر العلواني.. معالم منهجية في التدبّر والتدبير، أفلا يتدبّرون القرآن، القاهرة: دار السلام، 2010.

2. الارتباط العضوي والتكامل الوظيفي في آن واحد، وهو أبرز وأهمّ الدلالات الناجمة عن مفهوم الزوجين، فوجود أحدهما منفرداً إنّما يشير إلى افتقار وظيفي أساسي، ويفرز عواراً في الصورة البشرية.

3. إن مصطلح الزوجين الذي استعمله البيان القرآني بإصرار في كل إشاراته، إنّما يفيد من جانب آخر تأكيد الثنائية في وجود النوع بتحديد الذكر والأنثى.^[1]

إنّ منظومة الزوجية تعكس الحاجات والمشكلات والظروف التاريخية الممتدة امتداد البشرية، ولا شأن لها بمشكلات عصر دون آخر ولا بتعقيداته وقيمه، فهو تنظيم ينبع من نظرة تاريخية شمولية تتجاوز زمنًا معينًا وظرفًا معينًا يتيح للمرأة العمل والخروج الآمن. وقد حسم القرآن موضوع توزيع الوظائف والمسؤوليات، وألزم الرجل بالإنفاق والإعالة، بحيث صار هذا التوزيع مبدأً أساسياً في التنظيم الاجتماعي الإسلامي لعلاقة الرجل والمرأة، وقد انعكس هذا التنظيم بشكل حاسم على جانب التشريع والأحكام الإسلامية. إن الرؤية القرآنية أقرت هذا التوزيع للوظائف كمبدأ عام لعموم الظروف والنفسيّة والقيميّة للخلق، ولا غرو؛ فقد احتلت منظومة الأسرة والزواج أهميّة كبرى في المنظور القرآني، ويمكن توضيحها في:

إن الأسرة ونظام الزواج أحد أهمّ آليات الاندماج والترابط والتماسك في الجماعة البشرية الذي يعدّ أحد غايات الخالق وسننه في خلقه:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^[2]

فالزواج هو آلية للتعارف والارتباط الاجتماعي، ووسيلة للحدّ من الصراع وتناقض المصالح الناجم عن الشهوات وحبّ الذات. وقد انعكست وظيفة «نظام الزواج» كآلية للتعارف والارتباط الاجتماعي في التقنيات القرآنية لتنظيم علاقة الزواج؛ لذا يحرم النكاح حيثما فقد وظيفته، مثل تحريم الزواج بين الذكور والإناث من الأبناء والأمهات، في حين لم يحرم ما وراء حدود تلك القربات. وفي نفس الإطار ولفس غاية دعم الترابط الاجتماعي

[1] طه جابر العلواني.. معالم منهجية في التدبّر والتدبير، أفلا يتدبّرون القرآن، القاهرة: دار السلام، 2010.

[2] سورة الحجرات: الآية 13.

والحدّ من عوامل الصراع التفكيك والهدم، حرّم السعي إلى المحصنات المرتبطات بعلاقات زواج أخرى.

الخطاب القرآني يُسكن قضية الزواج في أكثر من مستوى من مستويات العمران الاجتماعي:

- مستوى خاص وحميم يتعلّق بالعلاقة بين الرجل والمرأة.

- مستوى أسريّ يتعلّق بالزوجين باعتبارهما مكلفين بأدوار اجتماعيّة مختلفة داخل محيط من الأطراف والقربات.

- مستوى عام يظهر فيه الزوجان جزءاً من جماعة المؤمنين تنطبق عليها قوانينها الكلّيّة، فنجد «المعروف» مثلاً هو المفتاح لفهم آليّة العلاقة بين المؤمنين في شتى المواقف الحياتيّة، فالمعروف مثل الفضل والإحسان.^[1]

المساواة عموماً بين البشر أمام الله سبحانه من قيم الإسلام المؤسّسة والمهمة التي أكّد عليها القرآن بهدف إحداث ثورة تغيير في الفكر التمييزي للمجتمعات الإنسانيّة، وهناك أدلّة كثيرة على مفهوم المساواة والتماثل في أصل الخلقة، مثل آيات النفس الواحدة التي تتكرّر خمس مرات: فيقول عز وجل:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^[2]، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾^[3]، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَّعَا اللَّهَ رَبَّهَا لِنِئْنِ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^[4]، ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ

[1] هند مصطفى، الفضاء المعنويّ للزوجيّة في البيان القرآنيّ العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآنيّ والقراءة الفقهيّة، مرجع سابق.

[2] سورة النساء: الآية 1.

[3] سورة الأنعام: الآية 98.

[4] سورة الأعراف: الآية 189.

خَلَقَ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿١١١﴾، ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَتَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^[2].

ووصف نوعي البشرية بالزوجين/ أزواج/ زوج هو اصطلاح يقرّ بالثنائية والاختلاف بين كيانين، ولكنه يشير أيضاً إلى الانشطار من أصل واحد إلى جزأين متماثلين، ويؤيد هذا المفهوم أيضاً الحديث النبوي الشريف أنّ النساء شقائق الرجال، وقد تمّ بيان ذلك في سبع آيات: فيقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^[3]، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^[4]، ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنْ الْأَنْعَامِ مِمَّا نَبِيَّةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^[5]، ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَيْنَ وَاحِدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^[6]، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^[7]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمِّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ

[1] سورة الزمر: الآية 6.

[2] سورة لقمان: الآية 28.

[3] سورة النساء: الآية 1.

[4] سورة الأعراف: الآية 189.

[5] سورة الزمر: الآية 6.

[6] سورة النحل: الآية 72.

[7] سورة الروم: الآية 21.

إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ^[1]، ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^[2]﴾^[3].

يقرّ القرآن الكريم في هذه الآيات مبدأ المساواة الإنسانية، ولا ينقص منها، فلا يتحدث في المقابل عن تقسيم العمل بين فئتين، أو التفريق بين طبيعتين في الشخصية والقدرات. على العكس من ذلك توجد آيات قرآنية صريحة تتحدّث عن المشاركة والتعاون بين المسلمين والمسلمات في العمل العام على قدم المساواة دون تفضيل أو فصل أو توزيع للأدوار:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ^[4]﴾.

وتمّة آيات نزلت خصيصاً استجابة لتساؤل الصحابيات عن مساواتهنّ بالرجال في المكانة والاعتبار والتقدير لأعمالهنّ وأن يذكرن في القرآن:

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا^[5]﴾، ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أُنتَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ^[6]﴾^[7].

[1] سورة فاطر: الآية 11.

[2] سورة الشورى: الآية 11.

[3] سورة أميمة أبو بكر، هل المساواة بين النساء والرجال ليست من قيم الإسلام؟ سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذكورة، 2016.

[4] سورة التوبة: الآية 71.

[5] سورة الأحزاب: الآية 35.

[6] سورة آل عمران: الآية 195.

[7] أميمة أبو بكر، هل تتعارض النسوية مع الإسلام؟ سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذكورة، 2016.

الخطاب الإلهي القرآني للرجال

تشير «هند مصطفى» إلى الجمع الكثيف بين أساليب النهي والتحذير والحض والترغيب في الخطاب القرآني، خاصة في الآيات المتعلقة بالمرأة، وتقول إن هذه الآيات التي تخص الزواج تتوجّه في الأغلب إلى الرجال من الأزواج أو الولاة، باعتبار معطيات الواقع التي تجعل المرأة في الأغلب تحت رعاية الرجل أو وصايته أو ولايته، ونلاحظ أسلوب النهي والأمر القاطع في الأحكام الأساسية التي تؤطر لرعاية المرأة وكفالة حقوقها:

النهي: لا تخرجوهم، لا تبغوا عليهن سبيلاً، لا تضاروهن لتضيقوا عليهن، لا تعضلوهن، لا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا، لا تأخذوا منه شيئاً، لا تتخذوا آيات الله هزواً، لا تميلوا كل الميل.

الأمر: متّعوهن، آتوا النساء صدقاتهن، آتوهن أجورهن بالمعروف، عاشروهن بالمعروف، أمسكوهن بمعروف، سرحوهن بإحسان، أسكنوهن من حيث سكنتم، أنفقوا عليهن، إنتمروا بينكم بمعروف.^[1]

يتوجّه هذا النوع من الخطاب الإلهي إلى الرجال لمعالجة كثرة سوء استخدامهم للنفوذ التي كانت تسيطر على الواقع الاجتماعي، فتردّ الأوامر والنواهي وكذلك التحذير، بهدف الحدّ من السيطرة المطلقة للأزواج وغير الخاضعة لرادع أو محاسبة، وهذه الآيات تعدّ مثلاً يشير إلى ضرورة إعادة تشكيل مفاهيم «الرجولة» من العنف والشدة والاستقواء، إلى تحريّ القسط والإنصاف والتواضع لله. وهناك العديد من المواقف التي سجّلتها الآيات القرآنية في استجابة سريعة لتصحيح أوضاع فيها إجحاف وتسلّط:

- تحكّم الأهل، أب أم أخ، في المرأة ومنعها من الزواج (العضل) يقول عزّ وجلّ:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَُمْ أَرْزَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^[2].

[1] هند مصطفى، الفضاء المعنوي للزوجيّة في البيان القرآني العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآني والقراءة الفقهية، مرجع سابق.

[2] سورة البقرة: الآية 232.

- أو مشاكل سلب النساء حقوقهن في الميراث والاستيلاء بالقوة على أموالهن، يقول جل شأنه:

﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾^[1].

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^[2].

- تحكّم الأزواج مثل النهي عن التطليق والإرجاع المتكرّر دون هدف سوى الإيذاء:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ مِعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ سَيْنًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^[3].

- أو «النهي الشديد عن الإيلاء والعضل» (أي لا يقرب الرجل زوجته ولا يطلقها إلى أجل غير مسمى) كما ورد في الآية: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآؤُوا فَإِنَ اللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^[4].

- أو الأمر بالعشرة الطيبة والنهي عن الإعضال والاستيلاء على الميراث أو أموال النساء، حيث يقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا

[1] سورة النساء: الآية 7.

[2] سورة النساء: الآية 11.

[3] سورة البقرة: الآية 229.

[4] سورة البقرة: الآية 226.

بَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا^[1].

وكذلك قوله تعالى:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ مَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ مَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^[2]﴾.

ورد في هذه الآية خمسة أوامر وثلاث نواهٍ وأسلوبانٍ للتحذير والوعظ كلها تصبُّ في خانة زعزعة علاقات القوة غير المتكافئة بين الرجال والنساء للحدِّ من التمكين اللامتناهي وغير الخاضع لرداع أخلاقي ديني، وفي الوقت نفسه تأسيس اعتبار لكرامة المرأة، الأوامر:

﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ مَعْرُوفٍ﴾، ﴿سَرِّحُوهُنَّ مَعْرُوفٍ﴾، ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾.

- أما النواهي: ﴿لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا﴾، ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾، والوعظ والتحذير: ﴿مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾، ﴿يَعِظُكُمْ بِهِ﴾، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

- للرجال بكافة أدوارهم - أزواج، أولياء أمور، راغبو زواج-، حيث يقول جل شأنه:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنَى وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا^[3]﴾.

تركز الآية الكريمة على التوجيه إلى معايير ثلاثة: القسط، العدل، وعدم العول (أي عدم

[1] سورة النساء: الآية 19.

[2] سورة البقرة: الآية 231.

[3] سورة النساء: الآية 3.

الميل أو الجور)، إنَّ اجتماع هذه الشروط أو التوجيهات الثلاثة في آية واحدة لهو أمر في غاية الأهميّة والدلالة؛ لأنَّ في الخطاب الإلهيِّ هنا إعلاء من شأن الإنصاف والتساوي، كمثّل معيارية عليا في علاقات الزواج، وهو خطاب واضح إلى الرجل في الإسلام، وتحذير ضد عدم تطبيق العدل في الحقوق. وبينما اهتم معظم المفسّرين والفقهاء في خطاباتهم بتسليط الضوء على الحق المطلق في تعدّد الزوجات، نعتقد أنّه بسبب هذه النظرة المنحازة إلى التركيز على الامتيازات المطلقة جانبهم الصواب في فهم المقصد الإلهيِّ الأساسي، وهو النهي الحاسم عن «الجور»، ثم التضييق والاستثناء، وليس الإطلاق اللامتناهي.^[1]

تعكس أسباب نزول هذه الآيات وضعا اجتماعيا في أولويّة الرجل ليتحكّم في مصائر النساء، بينما تربط الآيات الشريفة بحسم بين متطلّبات أو مقوّمات الإيمان، وعدم شرعيّة هذه السلوكيات. وجزير بالملاحظة أنّ النساء في مجتمع النبوّة لم يتدبّدن في الاعتراض والاحتجاج لدى الرسول ﷺ، ورفعن صوتهنّ عالياً ضد هدر حقوقهنّ واستضعافهنّ، وفي كلّ مرّة كانت تضرر امرأة من زوجها، فإنها كانت تذهب إلى الرسول ﷺ لتشكو وتعترض على أمر جائر، ولعل هذا كان جلياً في أوّل سورة المجادلة،

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا
إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^[2].

نرى من هذه النماذج أن الخطاب القرآنيّ يُحدِث انقلاباً في تقديمه لصورة جديد لهويّة الرجل الأسيّة في الإسلام، وفي إعادة تشكيل مفاهيم الرجولة من العنف والاستقواء والاستعلاء، إلى تحزّي العدل والإنصاف والتواضع إلى الله والخوف من المراقبة والمحاسبة الإلهيّة في عدم احترام الحقوق، ولا سيما حقوق النساء.^[3]

[1] أميمة أبو بكر، كيف يخاطب الله - سبحانه - الرجال في القرآن الكريم؟، سؤال وجواب حول النوع والنسويّة، القاهرة: مؤسسة المرأة والذكرة، 2016.

[2] سورة المجادلة: الآية 1.

[3] أميمة أبو بكر، خطاب الرجل من منظور إسلامي نسوي، النسويّة الإسلاميّة الجهاد من أجل العدالة، مرجع سابق.

إرهاصات تبدل وتغيّر صورة وأدوار المرأة والرجل في الخطاب الفقهي والتفسيري

الخطاب التفسيريّ الأوّل لبعض الآيات ساد فيه مناشدة مستمرّة للرجال، وتهديد بعدم استغلال علاقات القوّة المتفاوتة أو استضعاف النساء، وهذا من شأنه أن يجعلنا نتساءل عن السبب في سيادة هذا النوع من الخطاب، هل هذا معناه أنه في ذلك الزمن كان المفسرون قد فهموا أنّ هناك احتمالات قويّة ومتوقّعة بسوء استخدام الحقّ في العلاقة الزوجيّة، وأنّ الرجل هو الأكثر احتمالاً وقرّباً للوقوع في الخطأ وسوء استغلال الاقتدار في يديه، لذلك اهتموا بالإسهاب في هذا النوع من الخطاب.

إن مفهوم الطبريّ - من المفسرين في القرن العاشر الميلاديّ- عن الرجولة ومعناها في العلاقة الزوجيّة هو مفهوم لم يشاركه فيه أحد من بقيّة المفسرين بعد ذلك رغم اعتمادهم في غالبية تفاسيرهم على النقل منه، ولكن ليس في هذه النقطة بالذات، كما أنّ هناك إشارات دقيقة معيّنة لم يهتمّ أحد بالتأكيد عليها بعد ذلك. على سبيل المثال في تفسيره لهذا الجزء من الآية ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾^[1] يرجّح الطبريّ قولاً لابن عباس أنّ الدرجة التي ذكرها الله تعالى في هذا الموضع الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها وإغضاؤه عنه، وأداء كلّ الواجب لها عليه. ويستكمل الطبريّ بأنه سبحانه وتعالى ندب الرجال الأخذ عليهنّ بالفضل إذا تركنّ أداء بعض ما أوجب الله لهم عليهنّ، بصفحهم لهنّ عن بعض الواجب لهم عليهنّ، وهذا المعنى الذي قصده ابن عباس بقوله «ما أن استنظف جميع حقّي عليها». وفي خلاصة هذه الفقرة يختم الطبريّ عرضه بعبارة مهمّة:

«هذا القول من الله تعالى وإن كان ظاهره ظاهر الخبر، فمعناه ندب الرجال إلى

الأخذ على النساء بالفضل ليكون عليهنّ فضل درجة».^[2]

أي أنّ المقصود من الآية الشريفة هو حثّ الرجال على السموّ إلى الفضل؛ لأنّ الوصول

[1] سورة البقرة: الآية 228.

[2] الطبريّ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة: دار المعارف، 1961.

إليه مشروط بالاجتهاد وضبط النفس والصبر، وليست الآية خبراً أو إخباراً أو تقريراً عن فضل جعله مكتوباً أو فطرياً سواء أحسنوا فيما أمرهم به أم أسأوا. ولكن إن كان هذا يشكّل فضيلة من فضائل الرجولة، فهي مكتسبة وليست خلقية، فهي درجة من التحامل على النفس والصبر. وهذا التفسير المنتمي إلى القرن العاشر الميلاديّ يعكس نظرة الثقافة الإسلامية الوسيطة التي لا تدلّل الرجل من الناحية النفسية، أو تتعامل معه كطفل غير مطلوب منه التحكم في مشاعره وتصرفاته، أو أنه معذور دائماً. فالخطاب المقدم هنا لا يهتم اهتماماً زائداً بإيفاء حاجاته النفسية، بل على العكس يطلب من الرجل (الزوج) ويتوقّع منه العمل بجديّة على ضبط مشاعره ومراقبة سلوكه الذي قد يميل بسهولة إلى ظلم المرأة، والمفسّر لا يطلب الكمال الخارق من النساء والضغط عليهنّ بافتراض التضحية وعدم التقصير، بينما يحمل الرجال مسؤولية أخلاقية كبيرة.^[1]

ونتوقّف هنا عند محوريّة مفهوم التفضيل بين فهم الرجال لها وبين مقصد الخطاب القرآنيّ الإلهي، فالله سبحانه وتعالى ليس لديه فئة مختارة، فكّل المخلوقات متساوون، والمقربون عند الله هم الصالحون وباستطاعة الجميع التساوي بتحقيق ذلك. وهذا ما تؤكّده الآية الكريمة

﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^[2].

لقد أراد الرجال أجراً وثواباً مضاعفاً زائداً عما يفعلونه ويستحقّونه في الواقع ظلماً منهم بأن الحصة الأكبر في الميراث تعني بالضرورة تفضيلاً جوهرياً وغير مشروط من الله سبحانه وتعالى لجنس الرجال، أو انحيازاً إلهياً لهم؛ لأنهم رجال ولأنهم الأفضل. وبالتالي رغبت النساء في تكليف إضافي مثل الغزو والجهاد حتى يأخذن ثوابه، اعتقاداً منهنّ أنّ قلّة الميراث مرادف لانتقاص في الثواب والأجر ومعايير المحاسبة، وكنّ يبغين التساوي في ذلك، إلا أنّ الآية تُفهم الرجال خاصّة أنّهم لن يأخذوا منحة أو هبة غير مستحقّة من الثواب والأفضليّة على شيء لم

[1] أميمة ابو بكر، صورة الرجل في الكتابات الإسلامية بين التفاسير القديمة والحديثة، مرجع سابق.

[2] سورة النساء: الآية 32.

يفعلوه، كما أنّ ليس على النساء تكليف إضافي ليثبتن جدارتهنّ، فهنّ بالفعل على القدر نفسه من التساوي عند الله سبحانه وتعالى.^[1]

مثال آخر في تفسير الجزء الأخير من الآية ﴿..فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾^[2]، فحقّ الرجال على النساء في أولها مشروط بعدم الاستقواء، وتذكّر علو الله عليهم في آخرها. والمعنى الضمني لهذا البُعد في التفسير هو وضع المرأة في بؤرة الاهتمام والرعاية وضمان حمايتها حتى ولو بطريق التهديد الإلهي، وليس كما ورد في الخطابات والتفسيرات الحدائيّة وضعها في بؤرة المطالب والواجبات والتنميط. فكلمّا تقدّم الزمن بالتفسير نلاحظ اختفاء نبرة التوجّه إلى الرجال بالنصح والإرشاد والتحذير ليحلّ محلّها إغفال وتجاهل لاحتمال سوء استخدام حقوقهم. كما يتمّ تعميم المقصود من خطاب الآية الكريمة ﴿..إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ بتوجيهه إلى الرجال والنساء معاً، بخلاف ما فهمه المفسّرون القدامى من أنّ الخطاب موجّه للرجال فقط. فيعلق «القرطبي» على هذا الجزء من الآية بخطاب الرجل بخفض الجناح ولين الجانب، وإن كانوا يقدرّون على الزوجات، فيجب أن يتذكّروا قدرة الله، فلا يستعلي أحد على امرأته فالله بالمرصاد، وهذه نبرة تخويف من التجنّي والمطالبة بصفات الحلم واللين حتى يرتبطا بمفهوم الرجولة المتصفي بالتقوى. وفي تفسير «الألوسي» نجده يردّد نفس التوجّه إلى الرجال في الصبر على النساء والتجاوز عن سيئاتهنّ؛ لأنّ الله قادر على الانتقام من الرجال، نلاحظ أنّه حتى ذلك الوقت كان الصبر والتحمّل صفات ذكوريّة في الأساس. ثم يبدأ التغيّر في محور ارتكاز التفسير أو الخطاب الضمني العام يطرأ على تعليقات بعض المحدثين في القرن الماضي الذين تناولوا نفس الجزء من الآية، ففي تفسير المنار نجد تعليقاً مختصراً جدّاً على «عليّاً كبيراً»، على الرغم من أنّه يقول هنا إنّ:

«الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم إنّما يلدون عبيداً

لغيرهم».

إلا أنّه يناقض نفسه؛ لأنّه سبق وتحدّث بإسهاب وإصرار عن درجة الرياسة الفطريّة

[1] أميمة أبو بكر، خطاب الرجل من منظور إسلامي نسوي، مرجع سابق.

[2] سورة النساء: الآية 34.

المطلقة على النساء، وأعطى لهذا المفهوم أهمية كبيرة في العلاقة الزوجية، وكذلك للتقسيم الفطري لدورَي الرئيس والمرؤوس بالنسبة للرجل والمرأة، وأن هذه أصل الخلقة ومن مقتضى سنن الفطرة. ونلاحظ استخدام الإمام لمصطلحات سياسية نابعة من الرؤية القومية للمصلحة الوطنية في وصف العلاقة بين الرجل والمرأة مثل «رئيس»، و«مرؤوس»، ومثل «الرياسة العامة»، ولا بد في كل مجتمع من رئيس يرجع إليه في توحيد المصلحة العامة، وبذلك تصبح الرياسة الذكورية ليست حتمية فطرية فقط، بل ضرورة قومية. حتى أنه ينتقد أكثر المفسرين السابقين لتكيزهم على تمييز الرجال في الأحكام الفقهية والتكاليف فقط، ولا يؤكّدون على عنصر الخلقة الطبيعية المتفوقة على النساء. وبدلاً من الاسترشاد بموقف المفسرين القدامى في تطبيق قاعدة أنه إذا استقام الظاهر لا تبحثوا عن السرائر للتضييق على النساء وفرض مشاعر معينة عليهن، ينصح صاحب تفسير المنار ألا «تستثقل فضل الرجل» وأن تقبله بالضرورة.^[1]

وتقول زينب الغزالي في تفسيرها نظرات في كتاب الله:

«هذا تهديد من الحق سبحانه لمن يخالف أمره سواء في عصيان المرأة لزوجها أو لظلم الرجل لزوجته، أي أنها أضافت المرأة إلى فئة المخاطب في سياق الخطاب الإلهي بالإنذار، وكأنها استتحت مما لم يستح منه القدماء في اعتبار أن وقوع الرجل في الخطأ أمر وارد ومتوقع ينبه إليه الخالق سبحانه وتعالى»

وعلى هذا النهج يسير سيد قطب في تفسيره «في ظلال القرآن».^[2] بينما تعلق أماني صالح على هذه الآية فتقول:

«وقد اتخذ الخطاب القرآني بشأن المرأة في كثير مما يخص النساء طابع الرعاية والتوصية بهنّ، واقترن دائماً بحض الرجال على تقوى الله في النساء وربط ذلك بالإحسان والمعروف ومراعاة حدود الله وميثاقه.»

وتشير إلى التمييز بين التفسير الفقهي القديم والحديث حول موضوع الخطاب القرآني

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، القاهرة: دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.

[2] أميمة ابو بكر، صورة الرجل في الكتابات الإسلامية بين التفاسير القديمة والحديثة، مرجع سابق.

المباشر الموجه إلى الرجل، حيث ترسم خطابات العصر الوسيط صورة واقعية علمية لطبيعة العلاقة الأسرية بين الزوجين، مع فهم ضمني لسهولة الإخلال بالتوازن المنشود بسبب استعلاء الطرف الأقوى في العلاقة واستضعافه للآخر، بينما في العصر الحديث معظم الفقهاء فسروها باعتبارها تشير إلى ممارسة السلطة والهيمنة والتأديب، رغم ما تحويه من معاني السعي وبذل المشقة والرعاية والمناخبة تجاه الآخر.^[1]

مثل آخر في تفسير الآية:

﴿وَإِنَّ امْرَأَةً حَاقَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾^[2]

اهتم المفسرون القدامى بالشرح التفصيلي لعلامات أو ظواهر نشوز الزوج وسوء عشرته، ليس بالضرورة عن تزكية للمرأة على حساب الرجل، ولكن رجا عن إدراك لهذا البعد الدقيق من الخطاب القرآني ألا وهو توحي «الإحسان» و«التقوى» و«المعروف» في التعامل مع النساء، فنلاحظ أن هذه الإرشادات الإلهية بالذات إنما تتكرر دائما في خواتيم الآيات الخاصة بالنساء وبتوازنات العلاقة بين الزوجين. فاتفق كل من الطبري والزمخشري والرازي والقرطبي على ضرورة صبر الرجال وتحملهم وإحسانهم إلى نسايتهم حتى لو زهدوا فيهن، وأن يتجنبوا العبوس في وجه زوجاتهم؛ لأن هذا يعد نشورا في رأيهم. إن هذه الآية «خطاب إلى الأزواج» كما قال القرطبي، أو بشرح الطبري الذي قال وإن تحسنا أيها الرجال في أفعالكم إلى نسايتكم إذا كرهتم منهن دمامة أو خلقا، عليكم بالصبر عليهن، وإيفائهن حقوقهن وعشرتهن بالمعروف، وتتقوا الله فيهن بترك الجور عليهن. فإن الله كان بما تعملون في أمور نسايتكم أيها الرجال من الإحسان إليهن والعشرة بالمعروف، ولا يخفى عليه منه شيء، ومحض عليكم حتى يوفيكم جزاء ذلك المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. كما ورد في «الطبري» أن التركيز كان على إرضاء المرأة وإرادتها وخيارها، كما جاء في آراء الصحابة، فيقول:

[1] أماني صالح، قضية النوع في القرآن منظومة الزوجية بين قطبي الجندر والقوامة، مرجع سابق.

[2] سورة النساء: الآية 128.

«هما على ما اصطالحا عليه، فإن انتقضت به، فعليه أن يعدل عليها أو يفارقها، أو يصالحها على ما رضيت دون حَقِّها، فله ذلك ما رضيت، فإذا انكرت فلها أن يعدل عليها أو يرضيها أو يطلقها، أو يقول الرجل لامرأته يا هذه، إن شئت أن تقيمي على ما ترين من الأثرة فأواسيك وأنفق عليك فاقيمي، وإن كرهت خلّيت سبيلك، فإن هي رضيت أن تقيم بعد أن يخيرها فلا جناح عليه، وقوله «الصلح خير» هو التخيير.^[1]»

بينما يشكك الإمام محمد عبده في صحة تظلم النساء من جفوة رجالهنّ ويحوّل النصيحة الأصلية الموجهة إلى الأزواج «بالإحسان والتقوى»، كما هو في الآية إلى الزوجات، فيجزم أنهنّ كثيراً ما يخضعن إلى أوهام ووساوس غير حقيقية:

«فالسوسة تكثر عند النساء، وذلك أن المرأة إذا رأت زوجها مشغولاً بأكبر العظام المالئية أو السياسية أو المسائل العلمية أو بغير ذلك من المشاكل الدنيوية، لا تعدّ ذلك عذراً يبيح له الإعراض عن مسامرتها أو منادمتها، والواجب عليها أن تتبين وتتثبت فيما تراه من أمارات النشوز والإعراض، فإذا كان لسبب خارجي فعليها أن تعذر الرجل وتصر على ما لا تحبّ من ذلك.»^[2]

ويأتي تعليق سيد قطب في القرن العشرين على هذا الجزء من الآية بقوله إذا المرأة خافت أن تصبح مجفوة، فهو يتفادى أن ينسب الصفات السلبية إلى الرجل مباشرة، فيستخدم نحوياً صيغة المبني للمجهول، حتى لا يجد نفسه مضطراً لإسداء النصيحة إلى الأزواج أو نقدهم. أما زينب الغزالي ففي شرحها لذلك الجزء من الآية تقول إن الله يجزي من يتحمّل من الزوجين.

وفي تفسير الإمام محمد متولي الشعراوي في ثمانينات القرن العشرين يستعير من تعليقات القدماء التي أشرنا إليها حول معنى نشوز الزوج ارتفاعاً عن المستوى المفترض في المعاملة وأن يستعلي عليها بنفسه أو بالنفقة أو ينالها بالاحتقار أو ضاعت منه مودته ورحمته. والجديد الذي يضيفه على هذه الفقرة هو ارشادات وأوامر إلى الزوجة أن تكون عندها القدرة على أن تتنبه لنفسها وترى هذا التصرف من الزوج، وقبل حدوث ذلك على الزوجة الذكّية أن

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق.

[2] محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، ط 2، 1947.

ترى ملامح هذا النشوز قبل أن يقع، فإن كانت الأسباب من جهتها فعليها أن تعالج هذه الأسباب، وترجع إلى نفسها وتصلح الأمر، وإن كانت من جهته تحاول كسب مودته مرة أخرى. والشعراوي لا يذكر خيار الرجعة والفرار الذي يعود إلى المرأة، بل يؤكد فقط على عنصر التنازلات من جانبها فيقول:

«على المرأة أن تبحث عن سبب النشوز والإعراض، فقد تكون كبرت في العمر أو نزلت بها علة ومرض وما زال في الرجل بقية من فتوة، وقد يصح أن امرأة أخرى قد استماتته أو يرغب في الزواج بأخرى لأي سبب من الأسباب، هنا على المرأة أن تعالج المسألة علاج العقلاء وتتنازل عن قسمها، فقد تكون غير مليحة وأراد هو الزواج، فلتسمح له بذلك. فلا نلمس أي عتاب أو لائمة للرجل الراغب في زواج جديد بسبب عدم حسن زوجته، بل نجد تبريراً أن عنده فتوة ونجد قبولاً لاستمالة امرأة أخرى له».^[1]

بينما يلوم الرازي الزوج إذا رغب في تزوج شابة جميلة، معتبراً أن امرأته ذميمة أو شيخة، وأن هذا من أمارات نشوز الزوج في رأيه.

وفي الآية الكريمة ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^[2] يقول «الطبري» عاشروهن بالمعروف، وإن كرهتموهن، فلعلكم إن تكرهوهن فتمسكوهن، فيجعل الله لكم في إمساكنكم إياهن خيراً كثيراً من ولد يرزقكم منهن، أو عطفكم عليهن بعد كراهتكم إياهن. وتعليق الطبري بالإضافة إلى شرح القرطبي في تفسيره يرسم صورة للزوج كما يجب أن تكون طبقاً لفهم هذه الآية بنواهيها وأوامرها، فيقول «القرطبي» المراد بهذا الأمر في الأغلب الزوج، وذلك توفية حقها من المهر والنفقة وألا يعبس في وجهها بغير ذنب، وأن يكون منطلقاً في القول لا فظاً ولا غليظاً ولا مظهرًا ميلاً إلى غيرها. ويصر على أن هذا النوع من المعاشرة والمخالطة واجب على الزوج، ويتوسّع كثيراً في إيضاح المسؤوليات المعنوية للزوج، وواجبه في التعامل مع زوجته على أساس من اللين والتحمل والصبر حتى لو كانت هي سيئة الطبع.^[3] أي أن مستوى التوقعات من الزوج في التحكّم في مشاعره وترشيد سلوكه اليومي عالٍ جداً، ولا توجد أي إشارة لتدليل الزوج

[1] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، القاهرة: دار أخبار اليوم إدارة الكتب والمكتبات، 1991.

[2] سورة النساء: الآية 19.

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، مرجع سابق.

على المستوى المعيشي اليومي بل العكس، يفترض الاحتمال من جانبه. هذا التقويم للسلوك ولأدق المشاعر والتصرفات اعتبره المفسرون الأوائل جزءاً أساسياً من الخطاب الإلهي، أي أوامر مباشرة من الله (عز وجل) إلى الأزواج. وهنا تتضح معالم صورة الرجولة في بعدها الاجتماعي والأسري كما رسموها من خلال هذا الفهم، وهي أنها صفات أخلاقية تطبق في المجال الخاص، وتكتسب مع كثير من التقويم والتطويع واتباع أوامر القرآن حتى تصل بالرجل المؤمن المسلم إلى المستوى المطلوب من اللين والإحسان والضمير.

أما إذا قارنا مثل هذا التوجّه بغيره في القرن العشرين، فنلاحظ تحوّل الخطاب من النصح للأزواج بعدم العزل والصبر والتحمّل كجزء أساسي من التكليف الشرعية إلى التحامل على المرأة فقط، يقول في تفسير المنار في تعليقه على هذه الآية رغم إقراره أنها موجهة إلى الرجال في الأصل.

«أن المرأة قد تكره الرجل وتميل إلى غيره فتؤذيه بفحش من القول والفعل ليملها ويسأم معاشرتها، فيطلقها فتأخذ ما أتاها وتتزوج آخر تتمتع معه بمال الأول، وربما فعلت معه بعد ذلك كما فعلت بالأول».

ورغم أن هذه الرؤية تعكس المراد من الآية إلا أنها تعكس المخاطب؛ لأن الآية تخاطب الرجال وتنهاهم عن الضغط على المرأة بسوء العشرة لتفتدي نفسها منه -بالخلع مثلاً-، فتضطر إلى دفع المال الذي وهبه إليها سابقاً لتشتري حرّيتها، فهذا من فعل الرجل عادة أو قد تسوّل له نفسه أن يفعلها. بل يُضمّن صاحب تفسير المنار في شرحه نبرة تهديد إلى النساء غير موجودة بالآية الكريمة أو في فهم المفسرين القدماء، فيقول:

«وإذا علم النساء أنّ العزل والتضييق بيد الرجال إذا هنّ أهنهنم بارتكاب الفاحشة، فإن ذلك يكفهن عن ارتكابها والاحتيال بها على أرذل المكاسب».

هو يركّز على جزء إباحة العزل وليس على منعه وعلى عدم ارتكاب المرأة للفاحشة أكثر من أي بُعد آخر للآية، فلا يركّز على دلالات ندب الرجل إلى تحمّل زوجته وحثّه على تقويم سلوكه وتطويع مشاعره، ولا يفترض الخطأ أو احتمال الاستغلال والابتزاز من جانب الرجل، بل من جانب المرأة فقط.^[1]

[1] رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، مرجع سابق.

هذه التحوّلات للخطاب التفسيري في محاور الاهتمام والنبرة وتكرار بعض المفاهيم قد يكون انعكاساً للتغيّر في التصوّرات الثقافية والمجتمعيّة لأدوار النساء والرجال، والنموذج المتوقّع لشخصيّة كلّ من الرجل والمرأة ومسؤولياتهما داخل الأسرة، وللافتراضات التي تبنى في وعي الناس حول هذه الأمور. فإذا قال قائل أن مركزيّة الرجل في الخطاب التفسيري لمعظم القدماء قد يفترض قدراً كبيراً من التفوّق؛ لأنّهم الجديرون بالمسؤولية والعبء الأخلاقيّ الأكبر، فنقول إنه على الأقل لا يفترض أن يقع عبء إصلاح أمور الأسرة على المرأة وحدها كما في الخطاب الحديث. بل بمخاطبة الرجال الأزواج مباشرة لإصلاح شأنهم داخل الأسرة بتطبيق التقوى والإحسان والمعروف وعدم العزل والاستعلاء. يصبح الرجل في هذا النموذج من الخطاب الإسلاميّ المبكر رمزاً للأسرة، ويكون الرجل هو الذي يتحمّل إصلاح شؤون الأسرة معنوياً وأخلاقياً وليس مادياً فقط. الرؤية الحدائثية المصاحبة للتفسيرات الحديثة أنتجت خطابات تطالب بنهضة المرأة من ناحية، ثم تتعامل عليها من ناحية أخرى، وتلقي كلّ العبء عليها، حيث يتمّ التركيز على واجبات المرأة الزوجة أو الأم، بحيث يترسّخ مستوى مثاليّ من التوقّعات المفترضة، مع اللوم والاتهام بالتقصير عن ذلك المستوى، بينما ينتج خطاب آخر يطالب بضرورة التخفيف على الرجل والحدّ من مطالبته بالامتثال لنمط معيّن. فكم من دراسة طرحت رسماً لشخصيّة الزوجة الصالحة، أو السكن، والست العاقلة، بينما لم يتشكّل مفهوم عن الزوج الصالح وصفاته. نحن نتلمّس مقاصد الشريعة الإلهيّة والخطاب الإلهيّ الأسمى برحمته وعدله أينما نجدّه، فنرى أنّ الله أوصى الرجال بالنساء وليس العكس، كما أن أكثر أوامره ونواهيه إليهم لتفادي الظلم والاستقواء.^[1]

تأثير الثقافات الغربيّة على تعاليم الإسلام في قضايا المرأة

من المهم أن ننتبه إلى الأدوات الجديدة المستخدمة لترسيخ فكرة التقسيم الصارم بين الطبيعتين الذكوريّة والأنثويّة (على عكس المفهوم القرآنيّ المتكرّر عن «النفس الواحدة»)، فهو يتحدّث عن التكوين العضويّ والعصبيّ والعقليّ والنفسيّ للمرأة، في مقابل أعمال الفكر واستخدام الوعي والتفكير والتزوّي لدى الرجل، وبطء في الاستجابة الحركيّة بوجه عام. نلاحظ

[1] أميمة أبو بكر، صورة الرجل في الكتابات الإسلاميّة بين التفسير القديمة والحديثة، مرجع سابق.

استخدام مصطلحات العلوم الحديثة المتزامنة مع عصور التفسيرات الحديثة من علم نفس وبيولوجيا وعلم اجتماع وخلافه لتبرير الرأي عن تقسيم الأدوار والوظائف الأسرية والاجتماعية بصفة دائمة. يرى جورج موس أن التنميط هو من الآليات الأساسية للمجتمع الحديث بهدف تحديد هوية القوميات الأوروبية وتحديد الأضداد والأعداء. بالنسبة للمثال الرجولي بالذات أو النمط المثالي للقيم الرجولية، فقد تحوّل إلى معيار سائد ومهيمن على الأمة بأسرها، ويرصد نشأة وتطور المفاهيم الحاكمة لصورة الرجل، خاصة صورة الرجل الإنجليزي الوسيم طويل القامة وسليم البنية ونظيف الهيئة، وذلك لتمثيل الهوية القومية بصفة عامة، ولربط هذه الصورة بقيم أخرى مثل الشجاعة والصلابة والبعد عن الرقة والنعومة المتخنة والمثل الأخلاقية العليا. ويقول المفكر الألماني ويلهلم همبولت-الذي يمثّل الرأي الأوروبي السائد في ذلك الوقت- أنّ بنية الجسد الذكوريّ بشكله التام المنتظم يعبر عن الكمال المنشود للطبيعة في الجسد الإنساني؛ لأنّ الجسد الأنثويّ بما يحويه من استدارات له ووظائف جنسية وبيولوجية محدّدة للمنفعة وليس جميلاً في حد ذاته.^[1]

وفي المقابل لم يتحدّث الإسلام عن طبيعة فطرية مختلفة لكل من النساء والرجال، فهذه فكرة ليس لها أصل ديني وشرعي، وإمّا لها جذور تاريخية ثقافية واجتماعية. فالفكرة راسخة في الثقافة، ويُعتقد خطأً أنّها من المبادئ الإسلامية، في حين إنّها ليست هناك آية قرآنية واحدة تقرّ هذه القسمة الفطرية الخلقية بين طبيعة أنثوية وأخرى ذكورية. كما لا نجد تعبير فطرة المرأة في كتابات أيّ من العلماء المسلمين حتى أوائل القرن العشرين، قد كانت أغلبية التفسيرات تنصبّ على الجانب السوسولوجي وليس البيولوجي، فكانوا يناقشون ويحكمون على قدرات النساء بناء على عوامل الخبرة والتعامل والاختلاط مع المجتمع الخارجي، وليس على البيولوجيا والفطرة. بدأت هذه الفكرة تدخل المجتمعات الإسلامية مع الاستعمار وأواخر القرن التاسع عشر، وكان أكثر ما عضد لها ورسخها إبان القرن العشرين هي النظريات المتزامنة في علم النفس الواردة من الثقافة الغربية لهذه النظريات التي كانت تركّز على التفسير البيولوجي للفروق بين الجنسين، وقد ظهرت في أوروبا لخدمة النظام الاقتصادي الذي أفرزته الثورة الصناعية، وما تبعها من تشكّل السوق وآلياته وحركته وقيمه، وتأسيس الانفصال بين

[1] أميمة ابو بكر، صورة الرجل في الكتابات الإسلامية بين التفسير القديمة والحديثة، المرجع السابق.

العامّ والخاصّ في الثقافة الأوروبية، وتبعه تحجيم دور النساء في دائرة الخاصّ، أي المنزل والعائلة، وارتباط الرجل بالمجال العامّ وسوق العمل، وقد وُظفت فكرة الطبيعة الفطرية المتأصلة للمرأة سياسياً لتحجيم المرأة وإبعادها عن المجال العام وسوق العمل والربح.

وفي العصر العباسي انتشرت ظاهرة تسرب الروايات الإسرائيلية إلى كتب التفسير ومدونات، عن طريق من دخل من اليهود والنصارى إلى الإسلام. وكانوا يروون للمسلمين ما يجدونه في كتبهم عن القضايا الغيبية وقصص الأمم السابقة، والتي وردت مختصرة في القرآن الكريم. وتناقل المسلمون هذه الروايات ودخلت في كتب التفسير، واعتمد العديد من المفسرين القدامى على تلك التأويلات، خاصة فيما يتعلّق بخلق آدم وحواء وخروجهما من الجنة. وهكذا تسربت إلى التفاسير فكرة اللائمة على حواء وضعفها أمام إغواء الشيطان الذي لم يتمكّن من إغواء آدم إلا عن طريق حواء. بمرور الزمن واختلاف العصور وتزايد إسقاطها على القضايا الاجتماعية والأسرية، تحول العمل بسد الذريعة من أداة خير نافعة إلى سيف مشرّع في وجه عشرات الأحكام التي جاءت بها النصوص من القرآن الكريم والسنة لضمان مساهمة المرأة في عملية العمران. فعلى سبيل المثال حُرمت المرأة من التعليم سداً لذريعة الفساد المترتب على خروجها من البيت، مما أدى إلى فرض نوع من العزلة الاجتماعية والحضارية والحصار الاجتماعي عليها. وبات واقع المرأة في المجتمعات المسلمة واقعاً تحكمه العادات والتقاليد التي فقدت مشروعيتها التاريخية، على حساب المبادئ والقيم التي جاء الإسلام لتثبيتها وإرسائها، بل وباتت هذه العادات تُمارس وتُفرض باسم الدين والشرع، وأضحى سدّ الذريعة سلاحاً مشرّعاً في وجه أيّ دعوة إلى تعليم المرأة أو مشاركتها في الحياة العامة.^[1]

ومن هنا أدرك الغرب خطورة وجسامة قضية المرأة وموقعها في المجتمعات المسلمة واعتبر العادات والتقاليد المجافية للدين وتعاليمه، مدافعاً للطعن في الدين، ولتوجيه سهام النقد والتجريح إليه، ومن ثم الحكم بتخلّف المسلمين لتمسّكهم بتلك التعاليم البائدة. وبهذا اعتبر الغرب وضعيّة المرأة في المجتمعات المسلمة دليلاً واضحاً على التديني الحضاري للإسلام والمسلمين، ووجدوا في ذلك مبرراً لتدخلهم وفرض سياستهم الاستعمارية على البلدان

[1] هدى السعدي، هل تحدّث الإسلام عن طبيعة فطرية مختلفة لكلّ من الرجال والنساء؟ سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذكر، 2016.

الإسلامية، بحجة تحريرها. وباتت تحاول المقارنة والمقاربة بين المفاهيم الغربية والإسلامية، دون محاولة جادة للكشف عن مفاهيم الإسلام الأصيلة في القضايا التي تناولتها من نواحي الحكم والسياسة إلى القضايا الاجتماعية من حقوق المرأة ونحوها.^[1]

الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبائع والخصال الفطرية عند الإنسان لا تختلف في أصل تركيبها، سواء أعلق الأمر بالذكر أم بالأنثى؛ ولذلك نجد أن الخطاب القرآني يركّز على هذا الأمر في العديد من الآيات، كقوله تعالى:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾^[2] وقوله
﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَعِي أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى﴾^[3]

فطبائع الإنسان عامة، تشمل مطلق الإنسان بغض النظر عن نوعه، وتتصل هذه الطبائع بكل الجوانب النفسية، سواء أكان منها تلك الجانحة إلى الفجور والفساد والإفساد، أم النفس الزاكية المائلة إلى الإصلاح والبناء والتقوى، الحافظة لخصائص التكريم الإلهي للإنسان وكمال الخلق الذي خصّه به حين سواه في أحسن تقويم. ليس الإنسان إلا الرجل والمرأة، وهما مسؤولان عن مساعيها خيراً أم شراً، يقول تعالى وقد حدّد المسؤوليات للبشر:

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾^[4] وقال ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ إِلَّا سَعْيِكُمْ لَشْتَىٰ﴾^[5]

كلّ نوع مسؤول عن أفعاله. القرآن الكريم لا يميّز بين الذكر والأنثى سواء أكان من حيث التكليف أم من حيث الجزاء، وكلّ تمييز طراً فهو من فعل الإنسان، ويجب أن ننظر إلى سلامة الآيات ونعفيها من مسؤولية انحراف السلوك الإنساني، لا أن نعتمد إلى رفعها وقد وضعت أساساً لإصلاح أحوال الناس. يخاطب القرآن الكريم المرأة ضمن عموم الإنسان بصفاتها داخلية

[1] رقية طاهر جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص قضايا المرأة أمودجاً، دمشق: دار الفكر، 2003.

[2] سورة المعارج: الآيتان 19-21.

[3] سورة العلق: الآيتان 6-7.

[4] سورة آل عمران: 19، 5.

[5] سورة الليل: الآيتان 3-4.

في صنف الناس وبني آدم والذين آمنوا... وغير ذلك من صيغ العموم الواردة في نصوصه، وهو حين يخاطبها ضمن الفئات التي تنتمي إليها يقدم لها حلولاً للمشكلات الإنسانية، وطرائق عملية للنهوض الحضاري والبناء العمراني...^[1]

تأثير العرف والعادات والتقاليد على تعاليم الإسلام في قضايا المرأة

العرف: المعروف، سمي كذلك لأنّ النفوس تسكن إليه ومنه، العرف والعارفة والمعروف في لغة العرب واحد، وهو كلّ ما تعرفه النفس من الخير وتطمئنّ إليه. وقد فسر الأصمهبانيّ العرف بالمعروف من الإحسان، وذكر أنّ هذا هو معنى العرف في قوله ﴿حُذِرِ الْعَفْوَ وَأْمُرَ بِالْعُرْفِ﴾^[2] ومن معانيه الظهور والوضوح.^[3]

للعرف معانٍ متعدّدة في اللغة، إلا أنّ أبرزها وأرجحها المألوف غير المنكر من الأفعال. وليس ثمة مرجح في حصر العرف في معناه اللغوي في ما تعارفت عليه النفوس من الخير والإحسان، ذاك أنّ النفس قد تألّف شيئاً بالرغم من قبحه، إلا أنّها بمجرد الاعتياد عليه تتجاوز القبح فيه، لتغلّب عنصر العادة والألفة فيه، حتى يصبح بمرور الزمن حسناً، لا لحسنه الذاتي بل لاعتيادها عليه.^[4]

للقوف على أثر العرف والبيئة على اجتهاد العلماء في تفسيراتهم للنصوص المتعلقة بالمرأة خاصّة أهميّة واضحة تتجلى في نقطتين أساسيتين:

الأولى: إنّ عدم إدراك الناظر لأثر الواقع والبيئة على طريقة تناول المجتهدين في الماضي والحاضر للنصوص يمكن أن يؤدي إلى نوع من الخلط واللبس، وعدم التفرقة أو التمييز بين طبيعة العرف والبيئة، التي ساهمت بشكل أو بآخر في إفراز مختلف الاجتهادات البشرية المحدودة التي تكون قابلة للخطأ والصواب من جهة، وبين النصوص الدينية المطلقة التي تمثّل

[1] مونية الطراز، المرأة في الخطاب القرآني، 2018، مرجع سابق.

[2] سورة الأعراف: الآية 199.

[3] لسان العرب، 9: 151.

[4] رقية طاهر جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص قضايا المرأة أمودجًا، مرجع سابق.

المرجعية العليا للمسلم في مختلف العصور والأزمان والبيئات من جهة أخرى. فإدراك الناظر لدور العرف في كيفية فهم المجتهد للنصوص، يمكن أن يحفظ للنصوص إطلاقيتها ومفارقتها للزمان والمكان والبيئة، تلك الإطلاقية التي لا ينبغي أن تقيد مطلقاً.

الثانية: تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يتناولها الباحثون في موضوع العرف من قبل، والتأكيد على أهميّة الوقوف على الظرفية التاريخية والاجتماعية في البيئات التي برزت فيها الاجتهادات المختلفة.

ازدادت الفجوة بين التقاليد والأعراف المجتمعية من جهة وبين تعاليم الإسلام الأصيلة المتمثلة في نصوص القرآن الكريم والسنة وممارسات العهد النبويّ والعصر الراشد من جهة أخرى. وباتت المرأة المسلمة بين تيارات متعدّدة، لا يمثل واحدًا منها النهج الأصل المتمثل في تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.^[1] وباتت الكتابات الدافعية ذات الاتجاه الإسلاميّ المحافظ أغلفة حافظة واقية لتقاليد وأعراف اجتماعية جاء الإسلام أساساً لتهدئتها وترشيدها وإصلاحها. واعتبرت أن الحفاظ على هذه التقاليد نوع من الحفاظ على البقية الباقية من مقومات الهوية الإسلامية المهتدة بالضياع، خاصّة وأنّ التيار الوافد استعمل سلاح الهجوم على تلك التقاليد والأعراف باعتبارها جزءاً من تعاليم الدين. وتحوّلت الأحكام الشرعية التي مرتكزها الوحي المعصوم إلى قواعد انضباطية تسنّها المجتمعات البشرية لردع الأفراد من التناول على النظام العام للمجتمع، وكان التطرف في توكيد المقاصد الغائية السبيل إلى تطويع الأوامر الإلهية لروح العصر ومطالبه.^[2]

وهكذا يتمّ استبدال الالتزام الدينيّ بالالتزام أساسه الرادع الاجتماعيّ باسم العرف، فيقوم المجتمع مقام الخالق سبحانه وتعالى، وفي هذا الأمر توجد عدة ملاحظات، منها:

للأعراف والظروف الاجتماعية أثر بالغ الأهمية والخطورة في تأويلات المجتهدين للنصوص، متمثلاً في إقبالهم بعض الأحيان على النصوص بروى مسبقة وأفكار جاهزة، وتزداد خطورة ذلك الأثر في العصر الحاضر الذي مُنيت به الأمة بالضعف والوهن ومواجهة مختلف التحديات الفكرية الوافدة.

[1] محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، بيروت: المكتب الإسلامي، 1984.

[2] محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، القاهرة: دار الشروق، 1990.

ضرورة التمييز بين النصوص الشرعية المطلقة ذات الوحي الإلهي المعصوم، التي لا تخضع لتغيّرات الزمان والأحوال، وبين اجتهادات العلماء ومحاولاتهم في فهم تلك النصوص، فالنصوص المطلقة مفارقة لكلّ عوامل الزمان والمكان والظروف الاجتماعيّة والعرفيّة، أما التأويلات فهي نسبيّة محدودة بعوامل ظهورها وخلفيات قائلها. فلا ينبغي فهم تلك الاجتهادات والآراء البشرية بمعزل عن ظروف نشأتها التاريخيّة وبمعزل عن الأسئلة الاجتماعيّة التي أفرزتها، والأعراف السائدة في بيئاتها.

أهميّة التقيد ببعض الضوابط والمعالم العامّة أثناء إجراء عمليّة فهم النصوص وتأويلها، ومن ثم محاولة استنباط الأحكام وتقريرها.

أهميّة احترام الموروث الثقافيّ والوقوف منه موقف التقدير للجهود الهائلة التي بذلها العلماء السابقون، مع الإيمان بإنسانيّة تلك الجهود، وإمكانيّة جريان الصواب والخطأ عليها، فالعصمة والإطلاقيّة للنصوص المطلقة فقط.

أهميّة استكمال آليات الفهم والتأويل للنصوص من خلال الإفادة مما توصل إليه العلم الحديث من منجزات مع استذكار نسبة التأويلات البشريّة مهما علت منزلة أصحابها.^[1]

وكان لتداخل الأعراف والتقاليد مع التعاليم الإسلاميّة أثر كبير في عديد من المسائل، وخاصة تلك المتعلّقة بالمرأة، وما زالت الجهود المتنوّعة تحاول التمييز بين الجانبين، وقد صار تأثير الأعراف أقوى من التعاليم الدينيّة في بعض الأمور.

[1] رقية طاهر جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص قضايا المرأة أمودجًا، مرجع سابق.

الخلاصة

تناولت الدراسة الحالية موضوعاً غير متداول بعمق على الساحة البحثية، ولا سيّما في مجال الدراسات الإسلامية، فأغلب الاهتمام في كافة المجالات ينصبّ على المرأة وحقوقها وواجباتها، لذا تراءى للباحثة التركيز على نصف المجتمع الآخر (الرجل) لعدد من المبررات منها:

إعمالاً لمبدأ المساواة التي أقرها الله تعالى بين البشر، ثم نادى بها أصوات الباحثين والحقوقيين، وبالتالي يجب أن ينال الرجال من الاهتمام البحثي والكتابات حيّزاً من الاهتمام. لأن حقوق وواجبات كلّ طرف مرتبطة بالطرف الآخر، ولأهميّة دور الرجل في ميزان الحياة الأسرية والمجتمعيّة، وما حدث من خلل أسري واجتماعي أدّى إليه إهمال هذا الدور الذي أقره الله له.

لتصحيح بعض المفاهيم التي تمّ تداولها بشكل خاطئ فيما يخص أدوار الرجل والمرأة، لإعادة الأمور إلى موضعها السليم كما تنزلت في الوحي الكريم، واتفق عليها المفسرون الأوائل.

وحاولنا التطرق لهذا الموضوع من خلال عدد من المحاور: بدأت بالتعرف على الضرورة التي دعت إلى تناول موضوع (الخطاب القرآني للرجل)، إعمالاً لما ورد في القرآن الكريم من آيات خاطب الله تعالى فيها الرجل فيما يتعلّق بحقوق المرأة زوجة كانت أو ابنة أو أختاً. وتناولنا أحد المداخل والمقاربات المنهجية لضرورة التمييز بين الخطاب الإلهي القرآني، وبين الخطاب البشري من فقه وتفسير وتأويل، وهي مقاربة «لسان القرآن». ثم تطرّقنا إلى منظومة الزوجية وأنها رباط مقدّس، وقد وصف الله تعالى عقد الزواج «بالميثاق الغليظ»، فكان من المهم التنبيه في البداية إلى أهميّة الحفاظ على هذه العلاقة والرابطة بين الرجل والمرأة في إطار تكوين الأسرة، وأنّ أساس خلقهما كان من نفس واحدة.

وانطلاقاً من مبدأ التنبيه والتذكير بالخطاب القرآني للرجل تم تناول تحليل الآيات التي وجّه فيها سبحانه وتعالى إلى الرجل عدداً من الأوامر والنواهي والوعظ ليقنتدي بها في جميع

أدواره كزوج أو أب أو أخ أو ولي أمر. ثم تطرقت الدراسة إلى عدد من التأثيرات التي ساهمت وأثرت على نمط الخطاب الديني (الفقهي والتفسيري)، وخاصة فيما يخص المرأة، وعرضنا نمطين كان لهما الأثر الكبير في طمس الصورة الأصلية التي حددها سبحانه وتعالى لأدوار الرجل والمرأة، وتناولها علماء الإسلام الأوائل، وهما: تأثير الثقافات الغربية والأجنبية، وتأثير العرف والعادات والتقاليد على التعاليم الإسلامية.

وخلصت الدراسة إلى ضرورة الفصل بين التعاليم الأساسية للدين الإسلامي، ومحاولة التحقق من النصوص التراثية -مع كامل التقدير لما بذله علماءنا الأفاضل من جهد- لكن بما أنه جهد لا يخرج عن الإطار البشري، فهو بلا شك خاضع للنقد والتحليل والتفسير، ويتم عرض هذه النصوص على القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة الصحيحة، لبيان مدى توافقها مع مقصد الوحي الإلهي، والذي جاء ليعيد التوازن في القوى، والقضاء على أشكال العنف والتمييز ضد أي فئة، ذلك الدين الحنيف الذي جاء ليتمم مكارم الأخلاق.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. أبو بكر أميمة ، خطاب الرجل من منظور إسلامي نسوي، النسوية الإسلامية الجهاد من أجل العدالة، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، الكتاب السابع والأربعون، نوفمبر 2010.
3. أبو بكر أميمة ، صورة الرجل في الكتابات الإسلامية بين التفسير القديمة والحديثة، في: عائشة تيمور تحديات الثابت في القرن التاسع عشر، تحرير: هدى الصدة، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ط 1، 2004.
4. أبو بكر أميمة ، كيف يخاطب الله - سبحانه- الرجال في القرآن الكريم، سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2016.
5. أبو بكر أميمة ، هل المساواة بين النساء والرجال ليست من قيم الإسلام؟ سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2016.
6. أبو بكر أميمة ، هل تتعارض النسوية مع الإسلام؟ سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2016.
7. أماني صالح، قضية النوع في القرآن منظومة الزوجية بين قطبي الجندر والقوامة، القاهرة: مؤسسة المرأة والحضارة، عدد 3، 2002.
8. الأنصاري القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، القاهرة: دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.
9. جابر العلواني رقية طاهر ، أثر العرف في فهم النصوص قضايا المرأة أمودجًا، دمشق: دار الفكر، 2003.
10. رشيد رضا محمد ، تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، ط 2، 1947.
11. رشيد رضا محمد ، حقوق النساء في الإسلام، بيروت: المكتب الإسلامي، 1984.
12. السعدي هدى ، هل تحدث الإسلام عن طبيعة فطرية مختلفة لكل من الرجال والنساء؟ سؤال وجواب حول النوع والنسوية، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2016.
13. الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، القاهرة: دار أخبار اليوم إدارة الكتب والمكتبات، 1991.
14. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة: دار المعارف، 1961.
15. العسقلاني احمد بن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، القاهرة: دار الريان للتراث، 1986.
16. العلواني طه جابر، معالم منهجية في التدبر والتدبير، أفلا يتدبرون القرآن، القاهرة: دار السلام، 2010.
17. العلواني طه جابر، منى أبو الفضل، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، القاهرة: دار السلام، 2009.
18. الغزالي محمد ، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، القاهرة: دار الشروق، 1990.
19. لسان العرب، 9: 151.
20. مونية الطراز، المرأة في الخطاب القرآني، 2018.
21. هند مصطفى، الفضاء المعنوي للزوجية في البيان القرآني العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآني والقراءة الفقهية، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، عدد 3، 2002.

مرجعية المرأة المسلمة بين الجواز وعدمه

نادين يحفوفي^[1]

مقدّمة

الاجتهاد من المباحث المهمة على الصعيد الفقهيّ عند أهل العامّة وعند الإماميّة، وقد ذُكرت تحت عناوين متعدّدة منها: شروط المجتهد أو شروط المفتي وغيرها. ومن تلك الشروط شرط الذكورة الذي هو موضع خلاف بين العلماء. والسؤال الأصليّ هو أنّه هل يجوز تقليد المرأة؟ والهدف من المقالة هو معرفة آراء الفقهاء عند العامّة والإماميّة حول شرط الذكورة في المجتهد، وعرض الأدلّة المانعة والمجوزة لمرجعيّة المرأة؛ وذلك للوصول إلى نتيجة ومعرفة الرأي الصحيح لاسيما بعد كثرة الشبهات المثارة الهادفة إلى التشكيك في بعض المفاهيم الإسلاميّة من خلال إظهار أنّ الإسلام أعطى الرجل حقوقاً أكثر من المرأة، فتأتي هي بالدرجة الثانية. وبما أنّ البحث يتطلّب استعراض آراء الفقهاء ونظريّاتهم في مجال شروط الاجتهاد، وحيث إنّنا اعتمدنا على التحليل، فكان المنهج المتبع هو المنهج الوصفيّ- التحليليّ.

أمّا أهم نتائج البحث فالذي ظهر عند فقهاء السنّة، أنّهم متفقون على أنّ الذكورة ليست من شروط الإفتاء والمفتي، وبالتالي تكون النتيجة أنّهم يقبلون مقام الافتاء للمرأة.

[1] طالبة دكتوراه تخصص الفقه المقارن وأستاذة في الجامعة.

أما عند الإمامية، فالمسألة خلافية مع العلم أنّ العلماء القدماء - رحمهم الله - حتى عصر الشيخ زين الدين العاملي (الشهيد الثاني) - رحمته - لم يتعرّضوا في كتبهم لهذا الشرط لا سلباً ولا إيجاباً. ويُعتبر الشهيد الثاني رحمته أول من ذكره في كتابه: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية في باب القضاء في الفقيه الجامع للشرائط، أما بالنسبة إلى العلماء من المتأخرين، فالمشهور أنّ الذكورة من الشروط المعتمدة في المجتهد؛ لذا لا يصح تقليد المرأة وإن وصلت إلى مرتبة الاجتهاد وكانت جامعة لسائر الشروط. ولكن في مقابل هذا القول، قول آخر وهو عدم اعتبار هذا الشرط، وعليه يكون تقليد المرأة أمراً جائزاً في نفسه، فيجوز تصديها وبالتالي يجوز ويصحّ تقليدها بشرط عدم معارضته لواجبات على عاتقها. أما النتيجة التي توصل إليها البحث هي أنّ الرأي القائل بعدم جواز تصديها هو الرأي الراجح شرعاً تبعاً للأدلة، وعدم جواز تصديها ليس من باب نقصها وظلمها؛ بل هو عين العدل والرحمة الإلهية.

مدخل

أعطى الإسلام المرأة والرجل حقوقهما على أكمل وجه، واهتم بالمرأة اهتماماً شديداً مراعيّاً قدراتها وحاجاتها الفيزيولوجية والتكوينية والعاطفية، وقد يظنّ المتتبع للعطاءات الإلهية لها بأنّ الإسلام فضّلها على الرجل من شدة حرص الله - عزّ وجلّ - عليها. وفي هذا العصر، كثُر الكلام حول المرأة وحقوقها، فتعدّدت القضايا المطروحة عنها، وتعدّدت الإشكاليات والآراء والنظريات في كثير من القضايا المتعلقة فيها، ومن تلك القضايا أو المسائل مسألة حقّ المرأة في التصدي لمنصب المرجعية الدينية، وإمكانية تقليدها فتقلّد كما يُقلّد الرجل.

المرجعية الدينية وشرعيّتها

إنّ مصطلح المرجعية الدينية أخذ شكله الواضح في عصر الغيبة، وذلك بعد أن انقطع الاتصال بالإمام (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فكان يتمّ التواصل مع شيعته عن طريق السفراء الأربعة فقط، ثم بعد ذلك انقطع الاتّصال مع الإمام عليه السلام، فتصدّى الفقهاء لقيادة

الأمّة، ولكن هذا لا يعني أنّه لا يوجد جذور لهذا النوع من القيادة قبل عصر الغيبة، بل كان هناك نوع من المرجعية عند بعض الفقهاء في عصر الأمّة المعصومين (عليه السلام). فقد كان الشيعة يرجعون إلى فقهاء بلادهم بإرشاد من الأمّة (عليه السلام). ورد في وسائل الشيعة: أنّ الإمام محمّد الباقر (عليه السلام) قال لأبان بن تغلب:

«اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنّي أحب أن يرى مثلك في شيعتي»^[1].

وعن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام): «خذ معالم دينك من زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا»^[2].

والذي يُفهم من المصادر التاريخية أنّه كان هناك في المناطق البعيدة عن الإمام المعصوم (عليه السلام) علماء فقهاء يرجع الناس إليهم. أمّا في زمن الغيبة الصغرى للإمام المهدي (عليه السلام)، فقد أجمع الشيعة على وثاقة النواب الأربعة الذين كانوا حلقة الوصل بين الشيعة والإمام (عليه السلام) وبعدها تصدّى العلماء والفقهاء لإدارة أمور الناس الشرعية وبيان الأحكام الشرعية، وتمّ ذلك بإرشاد الإمام المهدي (عليه السلام)، حيث ورد عنه (عليه السلام):

«أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك... إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله».

فالمرجعية^[3] في عصر الغيبة الكبرى هي للفقهاء المجتهدين، ولا يجوز لغيرهم تولي ذلك، وهذا يعني أنّ على كلّ مكلف في عصر غيبة الإمام الثاني عشر (عليه السلام) أخذ أحكامه الشرعية في المسائل الدينية من الفقيه الجامع للشرائط، وهذا مستفاد من النصوص الكثيرة الواردة على لسان أهل البيت (عليهم السلام).

ويُعدّ الاجتهاد لدى الشيعة الإمامية في طليعة المعالم الأساسية التي تفتقدها سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. والاجتهاد لدى أتباع أهل البيت (عليهم السلام) يتحرّك في إطار الاستفادة من

[1] الحزّ العاملي، الشيخ محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج 18، ص 107.

[2] نفس المصدر، ج 18، ص 106.

[3] نفس المصدر، ج 28، ص 140.

ميراثهم الحديثي الواسع والعميق الذي ورثوه من أمّتهم عليها السلام، حيث يكمن في طواياها التفسير الحقيقي للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. والاجتهاد لن يؤتي ثماره أبداً إلا في ظل أهل البيت عليهم السلام، وفي هدي تعاليمهم التي هي امتداد لتعاليم الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

1. أهم معالم الفقه الشيعي

إن من أهم معالم الفقه الشيعي الاجتناب عن تبني طريقة القياس والاستفادة من المصالح المرسلة، بينما يزخر الفقه لدى أهل السنة بالاستدلال وفقاً لطرق القياس^[1] والاستحسان^[2] والمصالح المرسلة^[3]. ومن هنا نجد أن الأئمة المعصومين عليهم السلام وفي مناسبات متعددة وفي مقاطع زمنية مختلفة، يشددون على ضرورة اجتناب أتباعهم للقياس والاستحسان، فوضعوا بذلك تلامذتهم ومريدتهم في الطريق الصحيح والجادة الصواب، فالأحكام الإلهية يجب أن لا تخضع لمقاييس العقل البشري، وقد روي عنهم صلوات الله عليهم: «أن السنة إذا قيست مُحَقِّقاً الدين»^[4] و«أن دين الله لا يصاب بالعقول»^[5].

وعلى هذا، فإن من أبرز معالم الفقه الشيعي هو ابتعاده عن أسلوب القياس وطريقة الاستحسان، وإهماله ما يسمّى بالمصالح المرسلة، والتقدّم بفن الاستنباط خطى واسعة نحو

[1] القياس: «هو المعنى الذي استقرت عليه آراء المجتهدين من أبناء العامة، وهو عبارة عن استنباط حكم موضوع مجهول الحكم بواسطة حكم موضوع معلوم. وتعبير آخر: هو تعدية حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وهذا الاستنباط وهذه التعدية تخضع لمبرر يعبر عنه بالعلّة، والتعريف على العلة يتم بواسطة مجموعة من الوسائل، منها النص على علة جعل الحكم لموضوعه، وهو المعبر عنه بقياس منصوص العلة، ومنها السير والتقسيم، ومنها تنقيح المناط، ومنها الحدس والاستحسان، ومنها تخريج المناط والدوران ويعبر عن مجموع هذه الطرق بقياس مستنبط العلة». الصنقور، الشيخ محمد علي، المعجم الأصولي، ج. 2، ص. 403.

[2] الاستحسان هو «رجحان ينقدح في نفس الفقيه بالنسبة إلى حكم خاص لموضوع خاص بسبب كثرة ملاحظة أحكام الشرع في الموارد المناسبة لهذا الموضوع بلا ورود دليل عليه بالخصوص، كرجحان حرمة التكلم مع المرأة الأجنبية، أو حرمة تخيل صورتها في نظره بواسطة ملاحظة حال النظر واللمس والتقبيل ونحوها، وصورة قياسه أن يقال حرمة التكلم والتخيل مثلاً مما يترجح في النظر لمناسبتها لموارد حكم الشرع وكلما ترجح في النظر لذلك فهو حكم الله فحرمة التكلم والتخيل حكم الله تعالى، ثم إنه لا إشكال في بطلان الاستحسان عندنا كالقياس المستنبط علته». المشكيني الأردبيلي، الشيخ علي، إصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص. 32.

[3] المصالح المرسلة هي: «المصالح التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها. وسميت مرسلة لأنها مطلقة غير مقيدة بدليل اعتبار ولا دليل إلغاء. وموردها كل حكم يراه المجتهد فيه مصلحة عامة لغالب الناس، أو فيه دفع مفسدة كذلك، فيوجب الأول ويحرم الثاني بغير أن يرد من الشارع حكم إيجاب ولا تحريم. وقد اختلف المسلمون في ذلك، فجملة من فقهاء المذاهب استندوا إليها وجعلوها حجة يشرع بها الحكم الشرعي كالكتاب والسنة. وردّها الباقيون ومنعوا من الفتوى استناداً إليها من دون ورود دليل من الشارع على ذلك. ومنهم أهل البيت عليهم السلام قاطبة، وفقهاء شيعتهم، والإمام الشافعي وغيرهم». الشيرازي، الشيخ علي، ترجمه أصول استنباط، ص. 576.

[4] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج. 1، باب البدع والرأي، ص. 57.

[5] المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج. 2، باب 34، ص. 303.

الأمم. وتعدّ حيوية الفقه الشيعي ومسايرته لروح العصر معلماً ثالثاً، فالاجتهاد في ضوء القواعد الفقهية الإمامية يحتم على الفقيه الشيعي متابعة مستجدات القضايا واستنباط أحكامها الشرعية. ولقد كان للمجتمع المسلم واهتمامه بموقف الشريعة إزاء المسائل الطارئة ومراجعتة لفقهاء العصر الأثر البالغ في تقدّم الفقه الشيعي وتبحر الفقهاء في مختلف العلوم، ومن ثمّ تضاعف أعداد المجتهدين الذين عملوا على تقديم الأجوبة لمختلف المسائل والقضايا التي تهّم المجتمع الإسلامي. وقد كان للحضور الفاعل والواسع للفقهاء في الحوزات والمحافل العلمية الشيعية آثاره الكبيرة في موطر الاستدلال وتقدّمها، وفي ترشيد الرؤى والأفكار الفقهية، وأن يكتسب الاجتهاد بشكل عامّ - فيما بعد - ملامح مدرسته المتحرّكة. ومن خلال اتباع سنّة النبي ﷺ، فقد استمرّ الشيعة في مواصلة طريق الاجتهاد، فكان نبعاً متدفّقاً فياضاً بالخير، وكان بحقّ وما يزال يمدّ الثقافة الإسلامية بالأفكار المتجدّدة والنظريات العلمية الرائدة التي أسهمت - بلا ريب - في إغناء حضارة الإسلام وإثراء ثقافته. والاجتهاد الإمامي مدين في حيويته لجهود العلماء والمراجع، فهم في نصب مستمرّ وجهد واجتهاد وتعب في استنباط النصوص الشرعية وتوظيف الأدلّة، وقبلها في التأسيس عقلياً وشرعياً لصحة أدلتهم^[1].

الفرق بين الاجتهاد عند الإمامية والعامّة

أ - الاجتهاد عند الإمامية:

إنّ الاجتهاد عند الشيعة الإمامية عبارة عن استقصاء الوسع في طريق كشف الأحكام من الأدلّة، فهو استنباط الفروع من الأصول المأثورة في الدين. وقد بُني الاجتهاد عند الشيعة الإمامية على أصلين أصيلين، وهما الكتاب والسنة، أما الكتاب فهو المصحف الشريف الإلهي على ما فيه من الأحكام والتكاليف الدينية، وأما السنة فهي المحكية عن النبي ﷺ، والأئمّة المعصومين من أهل بيته ﷺ الذين أذهب الله - سبحانه وتعالى - عنهم الرّجس وطهرهم تطهيراً [السنة هي قول المعصوم ﷺ وفعله وتقريره]، وقد وصلت السنة إلينا عن طريق نقل ثقات الصحابة كلامهم أو فعلهم أو تقريرهم. وأما الإجماع عند الشيعة الإمامية فهو ليس بحجّة مستقلة، بل يعدّ حاكياً للسنة؛ إذ منه يُستكشف رأي المعصومين ﷺ. قال الفقيه

[1] راجع الخميني، الإمام روح الله، الاجتهاد والتقليد، ص 10-12.

الهمداني في مصباح الفقيه: إن مدار حجية الإجماع، على ما استقرّ عليه رأى المتأخّرين، ليس على اتّفاق الكلّ، ولا على اتّفاقهم في عصر واحد، بل على استكشاف رأي المعصوم، بطريق الحدس، من فتاوى علماء الشيعة الحافظين للشريعة، وهذا ممّا يختلف باختلاف الموارد، فربّ مسألة لا يحصل فيها الجزم بموافقة الإمام عليه السلام وإن اتّفقت فيها آراء الأعلام، كبعض المسائل المبتنية على مبادئ عقلية أو نقلية قابلة للمناقشة، وربّ مسألة يحصل فيها الجزم بالموافقة، ولو من الشهرة. وأمّا العقل عند الشيعة الإمامية، فهو الحاكم في مقام امتثال الأحكام الشرعية، وليس بحاكم في مقام أصل التشريع، نعم، يصير حكم العقل طريقاً إلى معرفة الحكم الشرعيّ من الشارع الحكيم^[1].

ب - الاجتهاد عند أهل العائمة:

أما الاجتهاد عند أهل العائمة، فهو أصل مستقلّ عندهم تجاه الكتاب والسنة، فلذا قد جعل البحث عنه، في كتبهم في أصول الفقه، في فصل مستقلّ؛ وذلك لأنّ أهل السنة ممّا لم يعتقدوا بإمامة الأئمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وحجّية أقوالهم في الشريعة، ولم تكن الأخبار النبوية الموجودة عندهم كافية لبيان جميع الأحكام الفقهية، يلزم الاحتياج في استنباط أحكام الحوادث الواقعة الجديدة إلى القول بحجّية القياس. ثمّ ممّا كان القياس غير وافي للوصول إلى جميع الأحكام، لجأوا إلى الاستحسانات العقلية، وإلى الحكم على طبق ما يرونه من المصالح والمفاسد الظنيّة. ومن المعلوم، أنّه لو صار باب هذا الاجتهاد منفرداً في الدين، فجاز دخول كلّ شيء خارج عن الدين في الدين لوجود الاستحسانات وغيرها. وأمّا الإجماع عند أهل السنة، فهو أصل قويّ بل قد يقال أنّه أقوى من الاجتهاد، وهو أيضاً دليل مستقلّ عندهم، تجاه الكتاب والسنة. وهم يستندون لحجّية هذا الإجماع بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: لن تجتمع أمّتي على الخطأ، ويفسّرون الإجماع باتّفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر، على أمر من الأمور، ولا يخفى ما فيه من الإشكال؛ لأنّ إطلاق النصّ شامل لجميع الأمة، فلا يختصّ بطائفة خاصّة منهم في عصر واحد، كما أنّ إطلاق الأمة يعمّ جميع الطوائف الإسلامية، فلا يختصّ بأهل السنة منهم. فحينئذٍ كان الإجماع بحسب هذا المعنى الجامع شاملاً لجميع الأمة الإسلامية، ويلزم من ذلك أنّ المعصوم عليه السلام داخل في الإجماع أيضاً،

[1] راجع العراقي، الشيخ ضياء الدين، الاجتهاد والتقليد، ج.1، ص. 18.

وبناءً على هذا فإن الشيعة الإمامية يقولون بحجية مثل هذا الإجماع أيضاً، لكن بالمعنى الذي يشمل الجميع، فلا يصح بالمعنى الذي ذكره من اتفاق المجتهدين فقط في عصر واحد^[1].

2. شروط مرجع التقليد عند الإمامية والعاقة

أ - شروط مرجع التقليد عند الإمامية:

قبل ذكر شروط مرجع التقليد لا بد من ذكر توضيح مختصر لمعنى التقليد، ثم نشير إلى تاريخ التقليد.

أولاً: معنى التقليد

التقليد في المصطلح [الفقهي هو عبارة عن العمل طبقاً لفتاوى المجتهد الجامع للشروط] ما يعني قبول قول ذوي الاختصاص والاعتماد على ما توصلوا إليه في رأيهم العلمي من غير سؤال عن الأدلة والبراهين التي اعتمدوا عليها، وإنما سُمي تقليداً لأن المقلد يجعل ما يلتزم به من قول الغير قِلادةً في عنق من قلده. ثم إن المقصود من التقليد في الأحكام الشرعية هو الرجوع إلى فتوى المجتهد الجامع للشرائط والعمل برأيه في جميع مسائل الأحكام الخمسة، وهي: الواجب، الحرام، المستحب، المكروه والمباح.

ثانياً: متى وجب التقليد؟

يقول آية الله العظمى السيد الخوئي رحمته الله عليه:

«التقليد كان موجوداً في زمان الرسول ﷺ وزمان الأئمة عليهم السلام؛ لأن معنى التقليد هو أخذ الجاهل بفهم العالم، ومن الواضح أن كل أحد في ذلك الزمان لم يتمكن من الوصول إلى الرسول الأكرم ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام وأخذ معالم دينه منه مباشرة، والله العالم»^[2].

[1] العراقي، الشيخ ضياء الدين، الاجتهاد والتقليد، ج.1، ص. 18.

[2] الخوئي، السيد أبو القاسم، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، ج.1، الجواب على السؤال 18، ص.17.

كانت هذه هي البداية الأولى لنشوء التقليد الشرعي، والمظهر الأول لابنتاق سيرة المتشرعة في هذا المجال من أحضان سيرة العقلاء^[1]، ثم استمر التقليد يتبلور مفهومه بتبلور مفهوم الاجتهاد. ويقول شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي رضي الله عنه في كتابه *عدة الأصول*:

«إني وجدت عامة الطائفة - يعني الإمامية - من عهد أمير المؤمنين إلى زماننا هذا - القرن الخامس الهجري - يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتيهم العلماء فيها، ويسوغون لهم العمل بما يفتون به»^[2].

يذكر الإمام الخميني رضي الله عنه الدليل على وجوب التقليد قائلاً:

«المعروف أن عمدة دليل وجوب التقليد هو ارتكاز العقلاء، فإنه من فطريات العقول رجوع كل جاهل إلى العالم ورجوع كل محتاج إلى صنعة وفن إلى الخبير بهما، فإذا كان بناء العقلاء ذلك، ولم يرد ردع من الشارع عنه يستكشف أنه مجاز ومرضي، ولا يصلح ما ورد من حرمة اتباع الظن للراعية؛ لما ذكرنا في باب حجية الظن من أن مثل هذه الفطريات والأبنية المحكمة المبرمة لا يمكن فيها ردع العقلاء بمثل عموم «الظن لا يغني من الحق شيئاً»

بناءً على عدم الخدشة في دلالاته وغير ذلك، فإنه لا ينقدح في ذهنهم احتمال الخلاف في تلك الفطريات غالباً، إلا مع التنبه، فلا ينقدح في بالهم أن مثل تلك العمومات رادعة عن مثل تلك الارتكازات، فلا بد من ردعهم عن مثلها من التصريح والتأكيد، ولهذا بعد ورود أمثال ما يدعى الردع بها لم ينقدح في ذهن من في الصدر الأول عدم جواز ترتيب الملكية على ما في يد الغير وأثر الصحة على معاملات الناس وعدم قبول قول الثقة والعمل بالظواهر، فإذا يكون أصل التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم جائزاً»^[3].

[1] سيرة المتشرعة هي السلوك العام للمتدينين - بما هم أهل شريعة - في عصر المعصومين عليهم السلام من قبيل اتفاقهم على إقامة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة أو على عدم دفع. أما السيرة العقلانية فهي ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين لا نتيجة لبيان شرعي بل نتيجة العوامل والمؤثرات الأخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم، والأولى تحتاج فقط إلى المعاصرة بينما الثانية تحتاج إلى شرطين: المعاصرة والإمضاء. راجع الشاهرودي، السيد محمود الهاشمي، *بحوث في علم الأصول*، ج.4، ص.233.

[2] الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، *العدة في أصول الفقه*، ج.2، ص.73.

[3] الخميني، الإمام روح الله، *الرسائل*، ج.2، ص.123.

ثالثاً: شروط مرجع التقليد

إشترط الفقهاء في من يُرجع إليه في التقليد عدّة شروط وهي البلوغ، سلامة العقل، الإيمان، العدالة، الرجوليّة، الحرّيّة على قول، الاجتهاد، طهارة المولد، عدم إقباله على الدنيا، والأعلميّة على الأحوط وجوباً^[1].

أ - البلوغ: يتحقّق البلوغ بالنسبة إلى الصبيّ بإكماله الخامسة عشرة من عمره ودخوله في السادسة عشرة - وتكون المحاسبة بالسنين القمرية - أو ظهور علائم الرجوليّة فيه، وهي خروج المنى، أو نبات الشعر الخشن على عانته.

ب - سلامة العقل: ومعناها كَوْن مرجع التقليد، متمتعاً بسلامة العقل، خالياً عن السّفه والجنون بأنواعه.

ج - الإيمان: يعني أن يكون إمامياً اثنا عشرياً، أي يعتقد بإمامة الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام الذين عينهم رسول الله صلّى الله عليه وآله.

د - العدالة: وهي ملكة نفسانيّة قويّة تمنع الإنسان من ترك الواجبات واقتراف المعاصي والمحرمات. وتزول صفة العدالة بارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر، بل بارتكاب الصغائر على الأحوط، وتعود بالتوبة إذا كانت الملكة المذكورة باقية.

هـ - الرجوليّة: وهو كون المقلّد رجلاً، فالكثير من الفقهاء لم يجوّزوا تقليد المرأة حتى وإن وصلت إلى مرتبة الاجتهاد.

و - الحرّيّة: أي أن يكون حرّاً غير مملوكٍ.

ز - الاجتهاد: أن يكون لديه القدرة على استنباط الحكم الشرعيّ من مصادره المقرّرة، وهي القرآن الكريم، السنّة النبويّة، الإجماع والعقل. أمّا اشتراط كونه مجتهداً مطلقاً أم مجتزئاً، فهذا موضع خلاف بين الفقهاء، فمنهم من اشترط الاجتهاد المطلق، ومنهم من جوّز الاجتهاد المتجزئ.

[1] الأصفهاني، المحقق محمد حسين، بحوث في الأصول، ج.3، ص. 68، وراجع الحكيم، السيّد محسن، مستمسك العروة الوثقى، ج.1، ص.43.

ح - طهارة المولد: أن يكون متولداً من زواج شرعي، فلا يصح تقليد من كان متولداً من الزنا.

ط - عدم إقباله على الدنيا: أي أن لا يكون متعلقاً بالدنيا ومكباً عليها بل أن يكون ورعاً تقياً مبتعداً عن ملذات الدنيا.

ي - الأعلمية: أي أن يكون الأقدر على استنباط الحكم الشرعي^[1].

وإذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط - من فسق أو جنون أو نسيان - يجب العدول إلى الجامع لها، ولا يجوز البقاء على تقليده؛ كما أنه لو قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر. نعم، يثبت الاجتهاد بالاختبار، وبالشياع المفيد للعلم، وبشهادة العدلين من أهل الخبرة، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بالأعلمية. ولا يجوز تقليد من لم يعلم أنه بلغ مرتبة الاجتهاد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد أن يقلّد أو يحتاط^[2] وإن كان من أهل العلم وقريباً من الاجتهاد^[3].

ب- شروط المفتي عند أهل العامة

أولاً: معنى الفتوى عند أهل العامة

الفتوى هي الإخبار بالحكم الشرعي مع المعرفة بدليله^[4]. وقد تضمّن هذا التعريف أموراً ثلاثة:

الأمر الأول: قوله: الإخبار يفيد أنّ الفتوى من باب الإخبار المحض؛ إذ المفتي إنّما يخبر

[1] الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، ج.1، العبادات، ص. 7-9، وراجع العلوي، السيد عادل، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، تقريرات السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، ج.2، ص 455-458.

[2] المراد هنا بالاحتياط هو الاحتياط في الفتوى بأن يأخذ بأحوط أقوال المجتهدين، راجع الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، ج.1، العبادات، ص.8.

[3] المصدر نفسه، ص.9.

[4] ابن حمدان الحنبلي، أحمد، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ج.4، ص 29، وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج.4، ص.196.

بفتواه من استفتاه، فإن شاء قبل قوله وإن شاء تركه، ولا يلزمه بالأخذ بها، وفي هذا احتراز عن حكم الحاكم وقضاء القاضي؛ فإنَّ الحاكم أو القاضي يخبر الخصوم بقوله على سبيل الإلزام. فيشترك هو والمفتي في الإخبار عن الحكم، ويتميّز القاضي بالإلزام^[1]. قال القرأبي:

«وبيان ذلك بالتمثيل: أنَّ المفتي مع الله تعالى كالمترجم مع القاضي؛ ينقل ما وجده عن القاضي واستفاده منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك. والحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم؛ ينشئ الأحكام والإلزام بين الخصوم، وليس بناقل ذلك عن مستنبيه، بل مستنبيه قال له أي شيء حكمت به على القواعد فقد جعلته حكمي. فكلاهما موافق للقاضي ومطيع له وساعٍ في تنفيذ مواده، غير أن أحدهما ينشئ، والآخر ينقل نقلاً محضاً من غير اجتهاد له في الإنشاء. كذلك المفتي والحاكم؛ كلاهما مطيع لله تعالى قابل لحكمه، غير أنَّ الحاكم منشئ والمفتي مخبر محض»^[2].

الأمر الثاني: قوله: بالحكم الشرعي يدل على أنَّ الفتوى تختص ببيان الحكم الشرعي، دون غيره من الأحكام. وفي هذا احتراز عن بيان الأحكام غير الشرعية؛ كاللغوية والطبئية، فإن ذلك لا يدخل تحت الفتوى بمعناها الشرعي الخاص.

الأمر الثالث: قوله: مع المعرفة بدليله يفيد أن الفتوى إنما تصدر عمّن يعرف الدليل، وذلك هو العالم بالشرع، وهو الفقيه المجتهد، وهذا يشمل: ما أخبر به المفتي عما فهمه عن الله ورسوله ﷺ، مما نص عليه الكتاب والسنة، أو أجمعت عليه الأمة، ولما استنبطه وفهمه باجتهاده، ويشمل أيضاً ما أخبر به عما فهمه عن إمامه الذي قلده من كتاب أو ألفاظ هذا الإمام^[3]؛ لذا فقد ذهب كثير من الأصوليين إلى أنَّ المفتي هو المجتهد، وأنَّه لا يفتي إلا مجتهد، وهذا يشمل المجتهد المطلق ومجتهدي المذهب^[4]. وهذا فيه احتراز عن العامي المقلد؛ فإنه مجرد ناقل لقول غيره، وفيه احتراز أيضاً عن الراوي؛ فإنه يخبر عن الحكم الشرعي، وإنما هو ناقل للفظه فقط، مع أنَّ كلاً من المقلد والراوي يشترك مع المفتي في بيان الحكم الشرعي.

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، م.س. ج.1، ص.36.

[2] القرأبي المالكي، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج.4، ص.53 - 54.

[3] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، م.س. ج.1، ص.36، وج.4، ص.174.

[4] الأمدني، أبو الحسن سيّد الدين علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.4، ص.221 - 222.

قال ابن القيم:

«حكم الله ورسوله يظهر على أربعة أسنة: لسان الراوي، ولسان المفتي، ولسان الحاكم، ولسان الشاهد. فالراوي يظهر على لسانه لفظ حكم الله ورسوله، والمفتي يظهر على لسانه معناه وما استنبطه من لفظه، والحاكم يظهر على لسانه الإخبار بحكم الله وتنفيذه، أما الشاهد يظهر على لسانه الإخبار بالسبب الذي يثبت حكم الشارع. والواجب على هؤلاء الأربعة أن يخبروا بالصدق المستند إلى العلم؛ فيكونوا عالمين بما يخبرون به، صادقين في الإخبار به، وآفة أحدهم الكذب والكتمان»^[1].

ولم يشترطوا في المفتي الحرّيّة والذكوريّة والنطق اتّفاقاً، فتصحّ فتيا العبد والمرأة والأخرس ويفتي بالكتابة أو بالإشارة المفهومة^[2].

أما السمع، فقد قال بعض الحنفيّة: إنّه شرط، فلا تصح فتيا الأصم، وهو من لا يسمع أصلاً، وقال ابن عابدين: لا شكّ أنّه إذا كتب له السؤال وأجاب عنه جاز العمل بفتواه، إلاّ أنّه لا ينبغي أن ينصب للفتوى، لأنّه لا يمكن كل أحد أن يكتب له^[3]. ولم يذكر هذا الشرط غيرهم، وكذا لم يذكروا في الشروط البصر، فتصح فتيا الأعمى، وصرّح به المالكيّة^[4].

ثانياً: شروط المفتي عند أهل العاقبة

اختلفت التسمية عند أهل العامّة في الشخص الذي منه تؤخذ الفتوى أو يرجع إليه لأخذ الحكم الشرعيّ. فعُبر عنه بالمفتي أحياناً وأخرى بالمجتهد.

فما هي شروط المفتي عندهم؟

إشترط في المفتي عند أهل العامّة:

أ - الإسلام: فلا تصحّ فتيا الكافر.

[1] ابن قيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج.1، ص.36، وج.4، ص.175.

[2] نفس المصدر، ص.220.

[3] ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدرّ المختار، ج.4، ص.302.

[4] الدسوقي المالكي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج.4، ص.130.

ب - العقل: فلا تصحّ فتيا المجنون.

ج - البلوغ: فلا تصحّ فتيا الصغير.

د - العدالة: فلا تصحّ فتيا الفاسق عند جمهور العلماء؛ لأنّ الإفتاء يتضمّن الإخبار عن الحكم الشرعيّ، وخبر الفاسق لا يُقبل، واستثنى بعضهم إفتاء الفاسق نفسه، فإنّه يعلم صدق نفسه^[1]. وذهب بعض الحنفية إلى أنّ الفاسق يصلح مفتياً، لأنّه يجتهد لئلا ينسب إلى الخطأ. وقال ابن القيم:

«تصحّ فتيا الفاسق، إلا أن يكون معلناً بفسقه وداعياً إلى بدعته، وذلك إذا عمّ الفسوق وغلب، لئلا تتعطلّ الأحكام، والواجب اعتبار الأصلح فالأصلح^[2]. وأمّا المبتدعة، فإن كانت بدعتهم مكفّرة أو مفسّقة لم تصحّ فتاواهم، وإلا صحّت فيما لا يدعون فيه إلى بدعهم»، قال الخطيب البغدادي: «تجوز فتاوى أهل الأهواء ومن لا نكفّره ببدعته ولا نفسّقه»^[3].

هـ - الاجتهاد: وهو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعيّ من الأدلّة المعتمدة. قال الشافعي فيما رواه عنه الخطيب:

«لا يحلّ لأحد أن يفتي في دين الله، إلّا رجلاً عارفاً بكتاب الله (تعالى)، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيّه ومدنيّه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلّم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي، وهذا معنى الاجتهاد»^[4].

[1] ابن حمدان الحنبلي، أحمد، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص 29.

[2] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، م.س. ج. 4، ص. 220، وراجع ابن عابدين، محمد أمين، م.س. ج. 5، ص. 358-359.

[3] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد، الفقيه والمتفقه، ج. 2، ص. 202.

[4] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج. 1، ص. 46.

ومفهوم هذا الشرط: أنّ فتيا العامي والمقلد الذي يفتي بقول غيره لا تصحّ، وقال ابن القيم: وفي فتيا المقلد ثلاثة أقوال:

الأول: وهو أنّه لا تجوز الفتيا بالتقليد، لأنّه ليس بعلم، ولأنّ المقلد ليس بعالم والفتوى بغير علم حرام، قال: وهذا قول جمهور الشافعيّة وأكثر الحنابلة.

الثاني: أنّ ذلك يجوز فيما يتعلق بنفسه، فأما أن يتقلد غيره ويفتي به فلا.

والثالث: أنّه يجوز عند الحاجة وعدم العالم المجتهد، قال: وهو أصحّ الأقوال، وعليه العمل^[1].

وذكر ابن عابدين أنّه قد استقرّ رأي الأصوليين على أنّ المفتي هو المجتهد، فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفتٍ، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد على وجه الحكاية، فعرف أنّ ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوى، بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي. وعليه أن يذكره على وجه الحكاية ولا يجعله كأنه من كلامه هو^[2]. وليس لمن يفتي بمذهب إمام أن يفتي به إلا وقد عرف دليله ووجه الاستنباط. قال ابن القيم:

«لا يجوز للمقلد أن يفتي في دين الله بما هو مقلد فيه وليس على بصيرة فيه

سوى أنه قول من قلده، وبه صرح الشافعي وأحمد»^[3].

وذهبت الحنفية إلى أنّ المجتهد في المذهب من المشايخ الذين هم أصحاب الترجيح لا يلزمه الأخذ بقول الإمام على الإطلاق، بل عليه النظر في الدليل وترجيح ما رجح عنده دليله، فإن لم يكن كذلك، فعليه الأخذ بأقوال أئمة المذهب بترتيب التزموه، وليس له أن يختار ما شاء^[4]. وليس للمفتي أن يفتي بالضعيف والمرجوح من الأقوال على ما صرح به الحنفية والمالكية والحنابلة، بل نقل الحصكفي أنّ العمل بالقول المرجوح جهل وخرق للإجماع^[5]، كما

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج.1، ص.46.

[2] ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج.1، ص.47.

[3] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، م.س. ص. 195-198.

[4] ابن عابدين، محمد أمين، م.س. ج.4، ص.302.

[5] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، م.س. ج.4، ص.177-211.

صرّح الحنفية أنه ليس للمفتي الإفتاء بالضعيف والمرجوح حتى في حق نفسه، خلافاً للمالكية الذين أجازوا له العمل بالضعيف في حق نفسه^[1]. أمّا الحياة فليست شرطاً، حيث إنّ الإفتاء بقول المجتهد، فيجوز له ذلك سواء أكان المقلد حياً أم ميتاً.

أدلة الفريقين حول جواز تقليد المرأة

بعد عرض شرائط مرجع التقليد عند الإمامية والمفتي عند أهل العائمة، يُطرح السؤال الآتي: هل اشترطت الرجولية في المجتهد والمفتي؟ وبالتالي هل يجوز تصدّي المرأة التي وصلت إلى مرتبة الاجتهاد لمنصب الافتاء والمرجعية فيجوز تقليدها؟

أ - في فقه أهل العائمة:

لم يُحصر منصب الإفتاء بالرجل بالاتفاق، فلا خلاف بين فقهاء أهل العائمة من المتقدمين والمتأخرين في جواز جلوس المرأة للفتيا، مستندين في ذلك إلى جلوس نساء النبي ﷺ وغيرهن من الصحابيات للفتوى، واعتماد الصحابة لها فيما أشكل عليهم من أمورهم، ويعتبرون عائشة أفضه النساء على الإطلاق، وأكثرهن علماً بالكتاب والسنة، وقد بقيت بعد الرسول ﷺ ما يقارب الخمسون سنة تجلس للفتيا لصحابته والتابعين، وتساعدهم على حفظ السنة النبوية بعد الرسول ﷺ.

والمتتبع لآرائهم يجد أنّ أغلب المتقدمين لم يتعرضوا إلى شرط الذكورة أصلاً، فذكر ابن حزم الأندلسي في الإحكام في أصول الأحكام شروط الاجتهاد والمفتي دون الإشارة إطلاقاً إلى شرط الذكورة^[2]. وهكذا الحال مع الغزالي في القرن السادس الهجري في مباحث الاجتهاد والتقليد من كتاب المستصفي^[3]. وفي القرن السابع لم يشر النووي في كتابه روضة الطالبين إلى الذكورة ونحوها^[4]. نعم، ذكر ابن قيم الجوزية في القرن الثامن في كتابه أعلام الموقعين عن رب العالمين

[1] ابن عابدين، م.س. ج.1، ص.51.

[2] ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج.5، ص.113.

[3] الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي، ج.2، ص. 509 - 631.

[4] النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج.8، ص.87.

اسم المكثرتين والمتوسّطين والمقلّين في الإفتاء، ناصّاً على أنّ منهم الرجال والنساء، مستعرضاً أسماء بعض النساء منهنّ: عائشة، وأم سلمة، وأم عطية، وصفية، وحفصة^[1].

ثم تتالى رفض شرط الذكورة في النصوص السنيّة، ففي الفتاوى الهنديّة - وهو مذهب أبي حنيفة - أنّه لا تشترط الذكورة في المفتي ولا الحرّيّة. قال:

«لا اختلاف في اشتراط إسلام المفتي وعقله، وشرط بعضهم تيقّظه. نعم لا يشترط أن يكون حرّاً ولا ذكراً ولا ناطقاً»^[2].

وفي كشف القناع للبهوتي الحنبليّ أنّه تصحّ فتوى العبد والمرأة. قال:

«تصحّ فتوى العبد والمرأة والأخرس الممّهُوم الإشارة أو الكتابة كخبرهم»^[3].

وكذلك متأخرو العامّة، فقد جوّزوا الفتيا في المرأة. يقول محمد خيرت:

«ويصحّ إفتاء المرأة بالإجماع؛ لأنّ الإفتاء ليس من باب الولاية في شيء، بل يصحّ أن يكون المفتي أمّة سوداء خرّساء، بشرط أن تستطيع الإبانة عن الحكم الشرعيّ بما يفهمه المستفتي»^[4].

ويقول الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس:

«يشترط شرط الذكورة فيمن يتولّى منصب القضاء عند الجمهور، ولا يشترط ذلك في المفتي، والمرأة لا تلي القضاء عند الجمهور، وتلي الإفتاء عند الفقهاء بالاتّفاق»^[5].

فالمرأة عند علماء أهل العامّة تستطيع القيام بمهمة الإفتاء، ولا تشترط الذكورة فيمن يتولى هذه الولاية، لأنّها لا تحتاج إلى البروز والاختلاط بالرجال، وقد كانت فقيهاً الصحابة

[1] ابن قيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر، م.س. ج.1 - ص.11-14.

[2] البلخيّ، نظام الدين، الفتاوى الهنديّة، ج.3، ص.297.

[3] البهوتيّ، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، ج.6، ص.300.

[4] خيرت، محمد، مركز المرأة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1975 م. ص.65.

[5] أبو فارس، محمد، القضاء في الإسلام، مكتبة الأقصى، 1978 م. ص.16.

يُفتين ويقمن بهذا الأمر. ولم يمنع الشرع عند أهل العامة في أن تفتي المرأة للرجال إذا التزمت بمعايير الشرع وحدوده، وقد قامت بهذا الدور كثير من الصحابيات. أما حول تقلد المرأة منصب رئيس لجنة الافتاء في هذا العصر، فلم يُعلم أنه قد عُيّنت في قطر من الأقطار. أما تقلدها عضو لجنة الفتوى، فقد عُيّنت لأول مرة امرأة عضواً للإفتاء في مصر، فمنذ إنشاء دار الإفتاء المصرية منذ أكثر من مئة عام لم تعين سيّدة في لجنة الفتوى التي يرأسها المفتي العام والمكوّنة من إثني عشر عالماً. وقد تمّ تعيين الدكتورة عبلة كحلاوي عميد كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالقاهرة ضمن لجنة الفتوى مؤخراً. وذكر الدكتور أحمد الطيّب مفتي مصر سابقاً معلقاً على تعيين مفتية بأنه ليس هناك مانع شرعيّ على الإطلاق في ذلك؛ لأنّ هناك فتاوى كثيرة تحتاج إلى أن تفتي فيها النساء، ولذلك قرّرنا بعد الاطلاع على كتب الفقه والتداول، أن يكون هناك مكتب موازٍ لمكتب المفتي؛ للعناية بقضايا النساء والفتوى فيها، فالإسلام لا يحرم أن تفتي المرأة إذا كانت أهلاً لذلك؛ لهذا كان تعيين ثلاث سيّدات من المتخصّصات في الفقه يدرسن بجامعة الأزهر، لهنّ مكتب بدار الافتاء يفتون في فتاوى النساء فقط^[1].

ب- في الفقه الإمامي:

لم يتناول القدماء مبحث الاجتهاد في كتبهم الفقهية بشكلٍ مستقلّ، فتعرّضوا له في كتبهم الأصولية. ففي مصادر القدماء - رحمهم الله - لا يجد المتتبع ذكراً لشرط الرجولة في المجتهد والمفتي، على الرغم من أنّهم قد أفردوا بحثاً بعنوان: صفات أو صفة المفتي والمستفتي، كما في الذريعة إلى أصول الشريعة للسيد المرتضى - *تيسر* -، والعدة للشيخ الطوسي - قدس سرّه - في القرن الخامس، ومعارج الأصول للمحقّق الحليّ - قدس سرّه - في القرن السابع الهجريّ، وكذلك في مبادئ الوصول للعلامة الحليّ - *تيسر* - في القرن الثامن^[2]. أما المصادر التي عاصرت الصراع بين الإخباريين والأصوليين في القرن الثالث عشر، فلا يوجد فيها حديث عن هذا الموضوع^[3].

[1] راجع مظلوم، جودت عبد طه، حقّ المرأة في الولاية العامة، ص. 96.

[2] الشريف المرتضى، السيد علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج. 2، ص. 792؛ وراجع الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، ج. 2، ص. 723-729؛ وراجع الحليّ، المحقّق جعفر بن الحسن، معارج الأصول، ص. 275-280، وراجع الحليّ، العلامة الحسن بن يوسف المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص. 277.

[3] البهبهاني، الشيخ محمد باقر، الفوائد الحائرية، ص. 131-133.

أما في المصادر المتأخّرة أو كتب متأخري المتأخّرين الأصولية التي تعرّضت لمبحث الاجتهاد وشروط المقلّد كالأعلمية والحياة، فهذه بدورها تنقسم إلى قسمين: قسم لم يتعرّض للذكورة كشرط، وهو الأكثر. كما في كفاية الأصول للأخوند الخراساني - تُنرِثُ -، وفي مقالات الأصول للعراقي - قدّس سرّه -، وكذلك في نهاية الأفكار، وفي نهاية الدراية للأصفهاني - قدّس سرّه -، وفي مصباح الأصول للسيد الخويّ - تُنرِثُ -^[1] أما القسم الآخر، وهو الأقلّ عدداً، فجعل من الذكورة شرطاً من شروط المرجع والمفتي.

أما على الصعيد الفقهيّ، فلا نجد حضوراً معتدلاً به لهذا المبحث، وأوّل من تعرّض له هو الشهيد الثاني تُنرِثُ في القرن العاشر في مباحث القضاء من الروضة البهية مدّعياً الإجماع على شرط الذكورة^[2]، إلا أنّ الفقهاء لم يبحثوا بعده في هذا الشرط، حتّى أنّ الشيخ الأعظم - أعلى الله مقامه - الذي تناول الاجتهاد والتقليد وفصل في شروط المقلّد لم يشر إلى شرطية الذكورة. وكان أوّل من اشترط ذلك بعد الشهيد - تُنرِثُ -، السيد محمد كاظم اليزدي المتوفي سنة 1337 هـ. ق. في العروة الوثقى^[3]. ومعه كانت البداية الفقهية البحثية في الموضوع إلى يومنا هذا، حيث انقسم الفقهاء بين مؤيد لرأي السيد اليزدي ومخالف له.

وبالتالي أصبح لدينا رأيان على الساحة الفقهية: رأي قائل باشتراط الرجولية في المجتهد ورأي قائل بعدمه. وكلّ رأي لديه أدلته التي استدّل بها لإثبات مدّعا.

أدلة الرأي القائل باشتراط الذكورة في المجتهد

الدليل الأول: التمسك بالإجماع المدّعى في لسان الشهيد الثاني - تُنرِثُ - . قال:

«وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، وهي البلوغ والعقل والذكورة والإيمان وطهارة المولد إجماعاً»^[4].

[1] الخراساني، الأخوند محمد كاظم، كفاية الأصول، 528 - 548؛ وراجع العراقي، آغا ضياء الدين، نهاية الأفكار ج. 4، ص. 220-215، وراجع للأصفهاني، المحقق محمد حسين، نهاية الدراية، ج. 3، 425 - 487؛ وراجع الخويّ، السيد أبو القاسم، مصباح الأصول، ص. 434.

[2] الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج. 3، ص. 62.

[3] اليزدي، السيد محمد كاظم، العروة الوثقى، ج. 1، ص. 24.

[4] الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، م.س. ج. 1، ص. 429.

وذكر صاحب الفصول الأصفهاني تدريسه:

«واعلم أنّ الشهيد الثاني في أول كتاب القضاء من الروضة في شرائط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والحريّة، وادّعى الإجماع على الأوّلين - أي على الذكورية وطهارة المولد- والشهرة على الأخيرين»^[1].

الدليل الثاني: التمسك بجملة من الروايات التي ادّعي تخصيص الافتاء فيها بالرجل، أو ردعها عن الرجوع إلى المرأة، بحيث تكون مفيدةً لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات التي تشمل الرجل والمرأة، ومنها:

الرواية الأولى: حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام:

«إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^[2].

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنّها أحالت إلى الرجل، مما يدلّ على أن الذي يمكن الرجوع إليه في التقليد والفتوى إنما هو الرجل دون المرأة، وبذلك تقييد المطلقات ويُرَدَع عن المرتكزات.

الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، قلت: فكيف يصنعان؟ قال:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخفّ بحكم الله وعليه ردٌّ»^[3].

الدليل الثالث: الارتكاز المتشعريّ الدالّ على اعتبار الرجولة، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه.

[1] الأصفهاني، الشيخ محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ج.1، ص.424.

[2] الحرّ العاملي، الشيخ محمد بن حسن، تَفْصِيلُ وَسَائِلِ الشَّيْخَةِ إِلَى تَحْصِيلِ مَسَائِلِ الشَّرِيعَةِ، ج.27، ص.13-14.

[3] الحرّ العاملي، الشيخ محمد بن حسن، تَفْصِيلُ وَسَائِلِ الشَّيْخَةِ إِلَى تَحْصِيلِ مَسَائِلِ الشَّرِيعَةِ، ج.27، ص.137.

قال السيّد الخوئي رحمته الله:

«لإنّنا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجّب والتستّر، وتصدي الأمور البيّنة، دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور، ومن الظاهر أنّ التصدي للإفتاء - بحسب العادة - جعلٌ للنفس في معرض الرجوع والسؤال؛ لأنّهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة، فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم ومديرة لشؤون المجتمع، ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين. وبهذا الأمر المرتكز القطعيّ في أذهان التشريعة يقيد الإطلاق ويردع عن السيرة العقلانيّة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجلاً كان أو امرأة»^[1].

وقال السيّد السبزواري في مهذب الأحكام تعليقاً على قول صاحب العروة:

«لسيرة المتشرّعة، وانصراف الأدلّة عن المرأة، مع ذكر الرجل في بعضها. ودعوى أنّ قيام السيرة على الرجوع إلى الرجال، إنّما هو لعدم وجود امرأة مجتهدة جامعة للشرائط من كل جهة، لأنّه مع وجودها لا يرجع إليها، وأنّ الانصراف بدويّ لا اعتبار به كما ثبت في محله، وأنّ ذكر الرجل إنّما هو من باب المثال لا التخصيص كما هو الأغلب، مردودة بأنّ الاستفادة من السيرة قيامها على اعتبار الرجوليّة حتى مع وجود امرأة مجتهدة، كما هو المشاهد بين المتشرّعة في عدم رجوعهم إلى النساء مع وجود الرجال في أحكام الدين، والانصراف محاورى معتبر، ونعلم أنّ ذكر الرجل من باب التخصيص لا المثال، مع أنه وردت إطلاقات من الروايات على عدم الاعتماد عليهنّ، ويشهد له ما ورد من أنه: «ليس على النساء جمعة ولا جماعة - إلى أن قال رحمته الله - ولا تولى القضاء ولا تستشار»^[2]»^[3].

[1] الخوئي، السيّد أبو القاسم، التنقيح، ج 1، ص 224-226.

[2] الصدوق، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 267.

[3] السبزواري، السيّد عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 1، ص 39.

الراي الثاني: جواز تقليد المرأة

الدليل الأول:

العمومات والمطلقات اللفظية الواردة في الكتاب والسنة مثل:

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^[1] ﴿وَقُلُوبًا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^[2]،

فإنها جميعها لم تقيد ولم تخصص بشرط الذكورة.

الدليل الثاني:

الارتكاز والسيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، بلا فرق بين كون العالم ذكراً أو أنثى، فإن هذا الارتكاز غير ناظر إلى الجنس المرجوع إليه من الذكورة والأنوثة، وهذا يعني قيام ارتكازهم وبنائهم على الرجوع حتى إلى الأنثى دون وجود ردع شرعي عن هذا البناء.

قال السيّد الحكيم قده:

«وأما اعتبار الرجولة: فهو أيضاً كسابقه عند العقلاء - يعني أن اشتراطها غير ظاهر عند العقلاء كالعدالة والإيمان -، وليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف إطلاقات الأدلة إلى الرجل، واختصاص بعضها به، لكن لو سلم فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء العقلاء، وكأنه لذلك أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والخنثى»^[3].

وذكر السيّد رضا الصدر قده في كتابه الاجتهاد والتقليد، وهو في معرض تعداد شروط

الملفتي تحت عنوان (الرجولة):

[1] سورة الأنبياء: الآية 7.

[2] سورة التوبة: الآية 122.

[3] الحكيم، السيّد محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 43.

«قيل: باشرط الرجولة في المفتي، لكن الإطلاقات وسيرة العقلاء حاكمتان بعدم اشتراطها فيه، وليس هناك ما يصلح لتقييد الإطلاقات، وللردع عن السيرة»^[1].

الدليل الثالث:

صححة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: إن معنا صبيّاً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مرّ أمه تلقى حميدة، فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟ فأنتها، فسألته كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التزوية فأحرموا عنه، وجردوه، وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ومُرّي الجارية أن تطوف به في البيت وبين الصفا والمروة»^[2].

«إن الظاهر منها الإرجاع إلى حميدة لأخذ الحكم، لا لأخذ الحديث، كما أنها لم ترو حديثاً لزوجة ابن الحجاج، بل أخبرتها بالحكم، وبما يجب أن تصنعه في حج ولدها، والإخبار بالحكم عن مثلها ليس إلا الإفتاء»^[3].

الدليل الرابع:

الاستدلال بسيرة المسلمين بوجود مفتيات في عهد المعصومين عليهم السلام، وكنّ يُستفتين ويفتين، ولم ينكر الأئمة المعصومون عليهم السلام ذلك. ويشهد لعدم اعتبار الرجولة في المفتي اتفاق أهل السنة على جواز تقليد المرأة، فإنهم يعدّون عائشة أم المؤمنين من المفتين. وهذا الاتفاق كان بمراى من الأئمة الطاهرين عليهم السلام جميعاً، ولم يصدر عنهم تخطئة له، ولو صدر لوصل، وذلك يكشف عن إضائهم له^[4].

[1] الصدر، السيّد رضا، الاجتهاد والتقليد، ص. 106-107.

[2] الحرّ العاملي، الشيخ محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة، ج. 11، ص. 286 - 287.

[3] الصدر، السيّد رضا، م.س. ص. 107.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

وبناء على هذا الرأي القائل بعدم اشتراط الرجولية في المجتهد، فتكون النتيجة جواز تقليد المرأة فيما لو اجتمعت فيها سائر الشروط المطلوبة.

ومن العلماء الذين تبنا هذا الرأي المحقق الأصفهاني (1365 هـ) في رسالته في الاجتهاد والتقليد، متوقفاً فقط على موضوع التسام. قال تترش.

«المعروف أنه يشترط في المفتي أمور آخر، منها: الذكورة، والبلوغ وطهارة المولد، والإسلام، والإيمان والعدالة. ولولا التسام على الكل من الكل، لأمكن المناقشة في الكل. أما الذكورة فلا دليل عليها بالخصوص»^[1].

والسيد محسن الحكيم تترش (1390 هـ) في المستمسك حيث قال:

«أما اعتبار الرجولة: فهو أيضاً كسابقه عند العقلاء. وليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف إطلاقات الأدلة إلى الرجل واختصاص بعضها به. لكن لو سلم، فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء العقلاء. وكأنه لذلك أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأثني»^[2].

ولكنهما لم يعلقا على العروة في شرط الذكورة، وهذا يدل على تبنيهما لهذا الرأي علمياً نظرياً دون التبني الفتوائي.

وبعد استقراء أدلة الرأيين، يجد المتتبع أن الرأي الأول، وهو عدم جواز تصدي المرأة لمنصب الافتاء هو الرأي الراجح، والرأي الآخر هو المرجوح. والسبب في ذلك أن أدلة الرأي الأول رغم المآخذ عليها إلا أنها تعتبر أقوى دلالة من أدلة الرأي الثاني، فالعمدة فيه هو الروايات الخاصة المؤيدة بإنصراف إطلاقات الأدلة وذوق الشريعة وروحها وشهرة الاشتراط بين الفقهاء، فلا يجوز للمرأة التصدي للإفتاء والقضاء وسائر الولايات. نعم، يبقى مسألة أنه لو تصدت المرأة للإفتاء لخصوص النساء إذا لم يكن في المعرض العام دون معارضة روح الشريعة، وجواب هذا السؤال يحتاج إلى بحث آخر.

[1] الأصفهاني، المحقق محمد حسين، بحوث في الأصول، ج.3، ص.68.

[2] الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى ج.1، ص.43.

الخاتمة

بعد خوض البحث حول جواز تصدي المرأة لمنصب الإفتاء والمرجعية توصلنا إلى النتائج التالية:

أولاً: الظاهر عند فقهاء السنّة، أنّهم متفقون على أنّ الذكورة ليست من شروط الإفتاء والمفتي، وبالتالي تكون النتيجة أنّهم يقبلون مقام الإفتاء للمرأة ويجوز تصديها.

ثانياً: لم يتعرّض علماء الإمامية لشرط الذكورة قبل الشهيد الثاني رضي الله عنه (المتوفى سنة 965 هـ).

ثالثاً: الرأي المشهور عند علماء الإمامية المتأخرين عدم جواز تصديها مع العلم أنّ الأدلّة التي ذكروها قابلة للنقاش.

رابعاً: الرأي المجرّز لتصدي المرأة لديه أدلّته، وحسب الظاهر هي أدلّة معتبرة، خاصّة أنّ بعض العلماء أكّدوا على عدم وجود دليل أصلاً على شرط الذكورة في المرجع.

خامساً: بعض العلماء تبنّوا الرأي القائل بشرعية تقليد المرأة على المستوى النظري، ولكنهم خالفوه على المستوى الفتوائي.

سادساً: الرأي الأوّل وهو عدم جواز تصدي المرأة لمنصب الإفتاء هو الرأي الراجح، والرأي الآخر هو المرجوح. والسبب في ذلك أنّ أدلّة الرأي الأوّل رغم المآخذ عليها إلا أنها تعتبر أقوى دلالة من أدلّة الرأي الثاني، فالعمدة فيه هو الروايات الخاصّة المؤيدة بإنصراف إطلاقات الأدلّة وذوق وروح الشريعة وشهرة الاشتراط بين الفقهاء، فلا يجوز للمرأة التصدي للإفتاء والقضاء وسائر الولايات.

ويمكن القول بأنّ الكلام حول شرعيّة تقليد المرأة فيما لو لم يتعارض تولّيها لهذا المنصب مع واجبات أخرى فُرِضت عليها. فمع التعارض يقدّم الأهمّ على المهمّ، تبعاً للتزاحم. وينبغي التذكير أنّ عدم تصديها عملياً لهكذا منصب لا يحرمها الكثير، بل قد يكون ذلك رافعة بها ورحمة؛ إذ إنّ المرجعيّة مسؤوليّة عظيمة تحتاج إلى بذل جهد وتعب من ناحية، وإلى وقت معتدّ به من ناحية أخرى. نعم، قد يقال إنّه إنّ وصلت للاجتهد، فلها أن تتصدّى إلى المرجعيّة في باب أحكام النساء إذا لم يكن في المعرض العام، بناء على جواز تقليد المجتهد المجتري. وهذا الموضوع يحتاج إلى بحث واستدلال، ويصلح لأن يكون موضوع بحث مستقل مستقبلاً.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط.2، 1403 هـ.ق. 1983 م.
3. ابن حمدان الحنبلي، أحمد، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط.3، 1397 هـ.ق.
4. ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط.2، 1412 هـ - 1992 م.
5. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط.1، 1411 هـ.ق.
6. أبو فارس، محمد، القضاء في الإسلام، مكتبة الأقصى، لا. ط. 1978 م.
7. الأصفهاني، المحقق محمد حسين، بحوث في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، 1416 هـ.ق.
8. الأصفهاني، المحقق محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء العلوم الإسلامية، لا. ط.
9. الأصفهاني، المحقق محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق الشيخ مهدي أحدي أمير كلاني، دار أمير-انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.1، 1374 هـ. ش
10. الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، لا. ط
11. البلخي، نظام الدين، الفتاوى الهندية، دار الفكر، ط.2، 1310 هـ.ق.
12. البهبهاني، الشيخ محمد باقر، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، 1415 هـ. ق.
13. البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية، لا. ط. 1418 هـ. ق.
14. الحرّ العاملي، الشيخ محمد بن حسن، تَفْصِيلُ وسائلِ الشيعة إلى تَحْصِيلِ مسائلِ الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.1، 1409 ق.
15. الحكيم، السيد محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ط. الرابعة، مطبعة الآداب - النجف الأشرف 1391 هـ.
16. الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ط.2، آب 1979 م.
17. الحلّي، العلامة الحسن بن يوسف المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، لا. ط.
18. الحلّي، المحقق جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة، ط.1، 1403 هـ

19. الخراساني، الآخوند الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت- لبنان، ط.2، 1412 هـ. ق. 1991 م.
20. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد، الفقيه والمتفقه، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، ط.2، 1421 هـ.ق.
21. الخميني، الإمام روح الله، الاجتهاد والتقليد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.1، 1426 هـ.ق.
22. الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.12، 1434 هـ.ق.
23. الخميني، الإمام روح الله، الرسائل، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، لا. ط. 1385 ش.
24. الخوئي، السيد أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مطبعة توحيد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي (قدس سره)، لا. ط. 1418 هـ. ق.
25. الخوئي، السيد أبو القاسم، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، المطبعة العلمية، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.2، 1413 هـ.ق.
26. الخوئي، السيد أبو القاسم، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، دار الصديقة الشهيدة، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لا. ط. 1416 هـ.ق.
27. الخوئي، السيد أبو القاسم، مصباح الأصول، المطبعة العلمية، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.5، 1417 هـ. ق.
28. الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية، لا. ط. 1372 هـ.ق.
29. خيرت، محمد، مركز المرأة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة - مصر، 1975 م.
30. الدسوقي المالكي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت - لبنان، لا. ط.
31. السيزواري، السيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دار التفسير، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية، ط.4، 1413 هـ.
32. الشاهرودي الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.3، 1426 هـ. ق. 2005 م.
33. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات دار التفسير، ط.13، 1431 هـ.ق.
34. الشبرواني، الشيخ علي، ترجمه أصول استنباط، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.1، 1383 ش.

35. الصدر، السيد رضا، **الاجتهاد والتقليد**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدّسة- الجمهورية الإسلامية، ط.2، 1420 هـ
36. الصدوق، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي، **من لا يحضره الفقيه**، دار الأعلميّ، بيروت - لبنان، لا. ط. 1406 هـ- 1986 م.
37. الصنقور، الشيخ محمد، **المعجم الأصوليّ**، منشورات نقش، قم المقدّسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.2، 1426 هـ. ق
38. الطوسيّ، الشيخ محمد بن الحسن، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاريّ، قم المقدّسة- الجمهورية الإسلامية، لا. ط. 1417 هـ. ق.
39. العراقيّ، الشيخ ضياء الدين، **الاجتهاد والتقليد**، نشر نويد اسلام، قم المقدّسة- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.1، 1388 ش.
40. العراقيّ، آغا ضياء الدين، **نهاية الأفكار**، مؤسسة النشر الإسلاميّ، لا. ط. 1405 هـ. ق.
41. العلويّ، السيّد عادل، **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، تقارير السيّد شهاب الدين النجفيّ المرعشيّ - قدّس سرّه -، مكتبة السيّد شهاب الدين النجفيّ المرعشيّ - قدّس سرّه -، قم المقدّسة- الجمهورية الإسلامية، ط.1، 1422 هـ. ق.
42. الغزاليّ، محمد بن محمد، **المستصفى**، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط.1، 1413 هـ.ق- 1993 م
43. الفضليّ، الشيخ عبد الهادي، **مجلة المنهاج** بعنوان (ولاية المرأة في الإسلام) في العدد 41، السنة 10، خريف 1424 هـ.ق. 2003 م. ص.25.
44. القرافيّ المالكيّ، أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، نشر عالم الكتب، لا. ط.
45. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، **الكافي**، تحقيق علي أكبر غفاريّ، دار الكتب الإسلامية، طهران - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.4، 1407 ق.
46. المجلسيّ، الشيخ محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت- لبنان، ط.2، 1403 ق.
47. المرتضى، السيّد علي بن الحسين، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، جامعة طهران، ط.1، 1348 ش
48. المشكينيّ، الشيخ علي، **إصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها**، قم المقدّسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط.6، 1374 ش.
49. مظلوم، جودت عبد طه، **حقّ المرأة في الولاية العامّة**، رسالة للحصول على شهادة الماجستير في القضاء الشرعيّ، الجامعة الإسلامية في غزّة فلسطين، 1427 هـ. 2006 م.
50. النوويّ، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلاميّ، بيروت - لبنان، ط.3، 1412 هـ.ق. 1991 م.
51. اليزدي، السيّد محمد كاظم، **العروة الوثقى**، مؤسسة السبطين العالمية، لا. ط. 1430 هـ. ق. - 1388 ش.

تنبهات وردود حول قضايا المرأة المسلمة (تعدّد الزوجات نموذجاً)

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق^[1]

مقدّمة

لقد أثارت قضية تعدّد الزوجات كثيراً من الشبهات، ما جعل كثيراً من الغربيين المتعصّبين يندفعون لشنّ حملة شعواء على نظام تعدّد الزوجات في الإسلام، وتبعهم في ذلك تلامذتهم من العلمانيين مدّعين أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي أباح تعدّد الزوجات، وأنّه نظام بدائيّ ينتقص من مكانة المرأة وكرامتها لصالح الرجل، وأنّه بمثابة الأغلال والقيود التي تعوق حركتها، وتهضم حقوقها، وتهدر آدميتها، وأنّ تحريرها منه يعتبر خطوة في سبيل تقدّمها؛ لأنّه في رأيهم نظام لا ينسجم مع تطور المجتمع، وأنّه لا بدّ أن تتساوى المرأة بالرجل، وتعدّد الزوجات لا يحقق تلك المساواة. وهذا منطق يخالف الحقيقة؛ لأنّ الإسلام حثّ على كلّ خير وحذّر من كلّ شر، وقد أباح الإسلام تعدّد الزوجات؛ لما في ذلك من المصالح العظيمة والفوائد الجليلة للنساء خاصّة، وللمجتمع عامة، ولم يترك ذلك عبثاً وهملاً، بل وضع ضوابط صارمة، وشروط مشدّدة. وهذه من مزايا الإسلام الكبرى، ومن محامده الحسنة. ورغم ذلك كله فهناك ثلة من أعداء الإسلام الذين طفحت قلوبهم حقداً على الإسلام ونبيه ﷺ وعميت بصائرهم وأبصارهم عن مناقبه العظيمة، فتناولت ألسنتهم بإثارة شبهات عديدة حول تعدّد الزوجات في

[1] أكاديمي مصري.

الإسلام وسطرت ذلك أقلامهم، وطفحت بذلك كتبهم، وضجت به قنواتهم. ولعل من أهمّ الشبهات التي أثاروها أنّ الإسلام أباح تعدّد الزوجات لمصلحة الرجل على حساب المرأة، وذلك بتلبيته لرغبات الرجل وانتقاصه من حقوق المرأة في المعاملة بالمثل، فلم يجر لها أن تقترن بأكثر من رجل في آنٍ واحد كما أجاز ذلك للرجل. وغيرها من الشبهات التي تنمّ عن قلب حاقد وفكر قاصر ورؤية حاسرة كليلة. وسوف نوضح في ورقتنا البحثية هذه الشبهات وغيرها والرد عليها، وبيان أنّها مجرد أحقاد ينفث بها هولاء عما في صدورهم من حقد وضغينة على الإسلام وأهله. ونوضح كذلك أنّ الإسلام لم يأت ببدعة جديدة في نظام تعدّد الزوجات، وأن هذا النظام كان موجوداً منذ القدم، وكان معروفاً في الأديان السماوية وفي الأعراف الاجتماعية.

أولاً: نظام تعدّد الزوجات قديم:

بداية نودّ التأكيد على حقيقة تاريخية مهمّة وهي أنّ نظام تعدّد الزوجات قديم قدم الإنسانية، وأنه ليس نظاماً خاصاً بالإسلام، ولم يكن الإسلام بدعاً في ذلك؛ بل كان موجوداً قبل مجيء الإسلام بألاف السنين، وكان هذا النظام بدون قيد أو شرط أو ضوابط، لكن مع الإسلام أصبح نظام تعدّد الزوجات محمياً بضوابط وشروط. ولعلنا ندلل على وجود نظام التعدّد منذ القدم أنّ فرعون مصر رمسيس الثاني كان له ثماني زوجات، وهذا في العصر الفرعوني القديم. كما أنّ تعدّد الزوجات كان مباحاً في شرائع الأنبياء السابقين قبل نبينا محمد ﷺ. ولعلنا في هذا المقام نستشهد بمقولة الأستاذ العقّاد عندما قال ينبغي أن ننبه إلى وهْمٍ غالب بين الجهلاء والمتعجلين من المثقّفين عن سنّة الأديان في تعدّد الزوجات قبل الإسلام، إذ الغالب على أوهامهم أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أباح تعدّد الزوجات، وليس هذا بصحيح كما يبدو من مراجعة يسيرة لأحكام الزواج في الشرائع القديمة وفي شرائع أهل الكتاب^[1].

وفي هذا السياق نشير إلى تعدّد الزوجات في الحضارات القديمة، ونذكر هنا على سبيل

[1] عبد المنصف محمود عبد الفتاح، دحض شبهات ومفتريات حول الإسلام: مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ص 132. أيضاً انظر. قاسم أمين: تحرير المرأة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، ص 92.

المثال اليابان، حيث كان الرجل يتزوج زوجة شرعية فحسب، لا يتزوج غيرها، ولكنه كان من حقه أن يعاشر عدداً من النساء في بيت آخر غير الذي تقطنه زوجته، ويعتبر أولاده غير الشرعيين كأولاده الشرعيين. وفي شريعة حمورابي وُجد منقوشاً في أحد الأحجار الأثرية في مدينة صور قانون في تنظيم الأسرة، وكان من أهم ما جاء فيه مادة تجيز التعدد^[1].

كما كان تعدد الزوجات أمراً معروفاً عند اليونان، فكان الملك بريام يجمع أكثر من زوجة. أما هيروdot فذكر كيف جمع الملوك بين الزوجات، ومنهم فيليب المقدوني الذي جمع بين تسع زوجات. كما عرف تعدد الزوجات عند الرومان، فجمع إمبراطورهم سيلا بين خمس نساء، وجمع قيصر بين أربع. وفي الحضارة الصينية القديمة سمحت شريعة (ليكي) الصينية بتعدد الزوجات إلى مئة وثلاثين امرأة، وكان عند أحد أباطرة الصين نحو من ألف امرأة^[2].

كما عُرف تعدد الزوجات عند الهنود البراهمة وعند الإيرانيين الزرادشتيين، وشعوب السلافيين التي ينتمي إليها معظم أهل البلاد التي تسمى الآن روسيا، وعند بعض الشعوب الجرمانية السكسونية التي نسميها الآن ألمانيا والنمسا. أما إذا تحدثنا عن تعدد الزوجات في الديانة اليهودية، فسوف نرى أن الديانة اليهودية أباحت تعدد الزوجات بدون قيد أو شرط، ومن يتأمل العهد القديم سوف يتأكد من هذا التعدد بوضوح، وخير دليل على ذلك تزوج النبي سليمان بأكثر من زوجة، بل بأكثر من مئة زوجة كما أشارت إلى لك نصوص العهد القديم (وإن كنا من جانبنا نشك في هذا الزعم) لقد جاء في سفر الملوك:

«وأحب سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون مؤايبات وعمونيات وحيثيات من الأمم التي قال عنها الرب لبني إسرائيل إلا تدخلوا إليهم وهم لا يدخلون إليكم؛ لأنهم يميلون قلوبكم وراء آلهتكم، فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبة، وكان له سبعمئة من النساء السيدات»^[3].

ومن هنا نرى أن التوراة تبيح تعدد الزوجات، وأنه مأثور عن الأنبياء أنفسهم. وفي هذا السياق يشير نيوفلد مؤلف كتاب الزواج عند العبرانيين الأقدمين أن التلمود والتوراة معاً

[1] جيمس هنري، انتصار الحضارة (تاريخ الشرق القديم)، ترجمة. أحمد فخري، المركز القومي للترجمة، 2006، ص 186.

[2] مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، 1999، ص 71.

[3] سفر الملوك الأول 8-11:3.

قد أباحا التعدّد. أما إذا انتقلنا إلى الديانة المسيحيّة فإننا لا نجد نصّاً صريحاً يمنع أو يحرم التعدّد؛ بل كل ما جاء في الإنجيل يشير إلى الإباحة في جميع الحالات، إلا حالة واحدة، هي حالة الأسقف حين لا يطبق الرهبانيّة فيقنع بزوجة واحدة اكتفاءً بأهون الشرور. لقد جاء في الإنجيل أنّه يجب أن يكون الراعي بلا عيب زوجاً لامرأة واحدة^[1]. ولقد ثبت تاريخياً أنّ المسيحيين الأقدمين من كانوا يتزوّجون أكثر من واحدة، وثمة من آباء الكنيسة من كان له كثير من الزوجات. ومن هنا يقول وستر مارك أنّ تعدّد الزوجات باعتراف الكنيسة بقي إلى القرن السابع عشر، وكان يتكرّر في الحالات التي لا تحصيها الكنيسة والدولة^[2].

وقد كان لشارلمان، ملك فرنسا، زوجتان وكثير من السراري، وقد اعترفت الكنيسة بأبنائه الشرعيين من زوجات كثيرات. أما إذا انتقلنا إلى العرب في الجاهليّة، فنجد أنّ تعدّد الزوجات كان معروفاً وشائعاً ومنتشراً عندهم، ولم يكن يحكمه ضوابط. ومما يدلّ على ذلك أنّ غيلان بن سلمة الثقفيّ أسلم وله عشرة نسوة في الجاهليّة فأسلمن معه، فقال له النبيّ ﷺ: «اختر منهن أربعة».

وهكذا يتبن لنا أن الإسلام لم يأت ببدعة فيما أباح من تعدّد الزوجات، وإمّا الجديد أنّه أصلح ما أفسدته الفوضى من هذه الإباحة المطلقة من كلّ قيد.

ثانياً: الحكمة من إباحة تعدّد الزوجات:

إنّ الإسلام حين أباح وشرّع التعدّد كان لحكّم عظيمه ومصالح سامية وأهداف نبيلة، ولضرورات اجتماعيّة وشخصيّة. ويمكن أن نحصر الحكمة من نظام التعدّد في الأمور الآتية:

1. المصلحة الاجتماعيّة:

وتتجلّى هذه المصلحة في حالتين لا ينكرهما أحد:

أ. عند زيادة عدد النساء على الرجال في بعض الأحوال، هناك حالات واقعيّة في مجتمعات كثيرة تبدو فيها زيادة عدد النساء الصالحات للزواج على عدد الرجال الصالحين للزواج كما

[1] الإنجيل كتاب الحياة من رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس ط 5، 1994، ص 312.

[2] مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 72.

هو الشأن في كثير من البلدان كشمال أوروبا، فإن النساء فيها في غير أوقات الحرب وما بعدها تفوق الرجال بكثير، وقد دلت الإحصائيات في فنلندا أنه من بين ثلاثة أطفال أو أربعة أطفال يولدون يكون واحداً منهم ذكراً والباقيون إناثاً. ففي هذه الحالة يكون التعدد علاجاً أخلاقياً واجتماعياً، وهو أفضل بكثير من عدم وجود عائل للنساء ولا بيت، ولا يوجد إنسان يحترم استقرار النظام الاجتماعي بفضل انتشار الدعارة على تعدد الزوجات. إلا أن يكون صاحب هوى كأن يكون رجلاً أنثياً يريد أن تشيع الفاحشة في المجتمع^[1].

من هنا يتضح لنا أن تعدد الزوجات نظام واقعي جاء مطابقاً لواقع المجتمع الذي يزيد فيه عدد النساء على الرجال أغلب الأحيان.

ب. عند قلّة الرجال عن النساء قلّة بالغة نتيجة الحروب الطاحنة: وإذا أضفنا إلى ما سبق تعرض الرجال لكثير من المهالك والأخطار لتحملهم أعباء الحرب وشؤون الكدح في الحياة، فلا شك أن الذكور أكثر عرضة للحوادث من النساء، وحسبنا أن نعلم أن عدد من قتل من الشباب في الحرب العالمية الثانية بلغ زهاء عشرين مليوناً، في حين أن من قتل من النساء لا يتجاوز بضعة آلاف^[2].

ومن هنا نستطيع القول إن تعدد الزوجات كان هو الوسيلة التي من خلالها حدث تعويض فيما خاضه المسلمون في الصدر الأول من حروب طاحنة متواصلة في الداخل والخارج لأولئك الذين ماتوا في الحروب. وفي عصرنا الحديث حيث طحنت الحروب شباب ألمانيا الهتلرية، فكّر هتلر تحت ضغط الضرورة في إجراء يجبر النقص المروع الذي تخلخل به كيان أمته، فلم يكن أمامه سوى قانون يشرّع تعدد الزوجات، ومن هنا فكّر جدّياً في أن يبيح للرجل الألماني الزواج من اثنتين قانونياً، وذلك لضمان مستقبل قوّة الشعب الألماني. وهكذا يكون تعدد الزوجات حلاً عادلاً وبلسماً شافياً لعلاج الزيادة الكثيفة للإناث والقلّة الضئيلة للرجال التي تنتج عند الحرب.

[1] مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 81.

[2] على عبد الواحد وافي، مشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء العلم والدين، مكتبة النهضة المصرية، 1958 ص 61-62.

2. الحكمة الخلقية:

الإسلام دين واقعي يتوافق مع الفطرة الإنسانية السوية التي فطر الناس عليها، فهو نظام يلتقط الإنسان من واقعه الذي هو فيه ومن موقفه الذي هو عليه، ليرتفع به إلى المرتقى الصاعد إلى القمة السامية دون إنكار لفطرته أو تنكّر لها، فهو نظام لا يقوم على الحذلقة الجوفاء، ولا على التطرف المائع، ولا على المثالية الفارغة، ولا على الأمنيات الحاملة التي تصطدم بفطرة الإنسان وواقعه، وإمّا هو نظام يدعو إلى الحفاظ على خلق الإنسان ونظافة المجتمع، فلا يسمح بإنشاء واقع ماديّ من شأنه انحلال الأخلاق وتلوّث المجتمع تحت مطارق الضرورة التي تصطدم بالواقع، بل يتوخّى دائماً أن ينشئ واقعاً يساعد على صيانة الخلق ونظافة المجتمع، مع أيسر جهد يبذله الفرد ويبذله المجتمع^[1].

كل هذا جعل المنصفين من الغربيين في أوائل هذا القرن ينادون بأن منبع تعدّد الزوجات بالطرق الشرعية ينشأ عنه تشرّد النساء، وانتشار الفاحشة وكثرة الأولاد غير الشرعيين، وأعلنوا أنّه لا علاج لذلك إلا بالسماح بتعدّد الزوجات.

ويرى أحد العلماء الغربيين المنصفين لنظام تعدّد الزوجات أنّ البلاء كلّهُ يقع عندما نجبر الرجل على أن يتزوَّج بامرأة واحدة، وأنّ هذا التحديد بوحدة هو الذي جعل بناتنا شوارد وقذف بهنّ إلى التماس أعمال الرجال. ولا بدّ من تفاهم الشرّ إذا لم يُبَحّ للرجل التزوُّج بأكثر من واحدة. من هنا فإنّ إباحة تعدّد الزوجات يجعل كلّ امرأة ربّة بيت وأماً لأولاد شرعيين^[2].

لذا فالمرء يعجب بعد هذا كلّهُ من إثارة الغربيين وأعداء الإسلام للضجّة التي يحدثونها على نظام الإسلام في تعدّد الزوجات الذي هو الصق بالأخلاق وأكبح للشهوة، وأكرم للمرأة.

3. المصلحة الشخصية:

أما المصلحة الشخصية فإنها تعود إلى مصلحة الشخص بالذات وهي كثيرة منها:

أ. أن تكون الزوجة عقيمة لا تلد، والرجل يرغب في الذريّة، فإنّ طلقها وعلم الناس سبب

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ج 1، 1962، ص 579.

[2] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ج 4، 1990، ص 295.

طلاقها، فستبقى حياتها بلا زوج؛ لأنّ الرجال لن يرغبون بها وهي مطلّقة وعقيم لا تنجب، مما يسبّب لها التعاسة والشقاء والحرمان طوال حياتها. أليس من الأفضل والأحسن لها أن يتزوج زوجها بامرأة ثانية من أجل رغبته في الأولاد وهي رغبة طبيعية في الإنسان. وتبقى هي معززة مكرمة لها حقوقها الزوجية الكاملة؟ أم تُطلّق فيكون حالها التعاسة والشقاء^[1].

ب. أيضا قد يحدث أن تصاب المرأة بمرض عضال يقعدها عن واجباتها الزوجية، ويفقدها وظيفة الأمومة، فإذا امتنع تعدّد الزوجات في جميع الحالات فلا محيص للزوج الذي عقت زوجته وعجزت عن تدبير بيتها من تطليق تلك الزوجة، أو من الإبقاء على زواج فقدّ معناه، وبطل الغرض الأكبر منه للأسرة. ولم يبق للرجل إلا تكاليف الخدمة البيئية التي تعوله وتعول زوجته. من هنا فالسماح بتعدّد الزوجات في هذه المشكلة البيئية يكون حلّاً مقبولاً، وأفضل من ترك المرأة المريضة وهجرها، ومن إكراه الرجل على العقم والمشقة.

ج. أن يكون عند الرجل من القوة الجنسية ما لا يكتفي معها بزوجه، إما لشيخوختها أو لضعفها أو لكثرة الأيام التي لا تصلح فيها للمعاشرة الزوجية كأيام الحيض والنفاس والمرض وما أشبهها، مع رغبة الزوجين كليهما في استدامة العشرة الزوجية وكرهية الانفصال. ففي هذه الحالة نجد أنفسنا أمام احتمال من ثلاث احتمالات: الأول- أن نكبت الرجل ونصدّه عن مزاوله نشاطه الفطريّ بقوة التشريع وقوة السلطان؛ الثاني- أن نسمح لهذا الرجل أن يخادن ويسافح من يشاء من النساء. الثالث- أن نبیح لهذا الرجل التعدّد وفق ضرورات الحال ونتوقّى طلاق الزوجة الأولى^[2].

ويتبيّن لنا من هذه الاحتمالات أنّ الاحتمال الأول ضد الفطرة، وفوق طاقة الرجل وضدّ تحمل الرجل من الناحية العصبية والنفسية وثمرته القريبة، إذا نحن أكرهناه بحكم التشريع وقوة السلطان كراهية الحياة الزوجية التي تكلفه العنت. أما الاحتمال الثاني فهو يخالف اتجاه الإسلام الخلقى، ويخالف منهجه في ترقية الحياة البشرية ورفعها وتطهيرها وتزكيتها كي تصبح لائقة بالإنسان الذي كرمه الله على الحيوانات. أما الاحتمال الثالث فهو وحده الذي

[1] هاشم بن حامد الرفاعي، الكلمات في محاسن تعدّد الزوجات، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر، ص 30.

[2] د. عبد الله ناصح علوان، تعدّد الزوجات في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ص 26.

يلبّي ضرورات الفطرة الواقعيّة، ويلبّي منهج الإسلام الخلقّي، ويحتفظ للزوجة الأولى برعاية الزوجيّة، ويحقّق رغبة الزوجين في الإبقاء على عسرتهمَا وعلى ذكرياتهمَا ويسر على الإنسان الخطو الصاعد في رفق ويسر وواقعية^[1].

د. قد يميل الرجل إلى امرأة أخرى غير زوجته، ولا يجد من نفسه القوّة لدفع هذا الميل سوى الزواج منها، فلو طلق الأولى لحقها ضرر كبير بعد أن تداخلت مصالحهم، وقد تفضل الأولى أن تظلّ رابطة الزوجيّة مع زوجها على أن تحرم كلياً بالطلاق.

ثالثاً: ثناء المفكرين الغربيين على التعدّد

لقد أثنى كثير من المفكرين الغربيين على نظام تعدّد الزوجات في الإسلام؛ لما يحمله من مصالح تعود بالنفع على المجتمع، ومما يتضمّنه من تشريعات تحمل السعادة لكلّ الأطراف داخل الأسرة. ومن هنا يفخر الإسلام بأنّه يتضمّن من التشريعات التي تعود بالنفع العام على الأسرة، وتحقق الفطرة السويّة، من هنا أثنى كثير من المفكرين الغربيين على نظام تعدّد الزوجات الذي شرّعه الإسلام^[2].

وقد نادي كبار العقلاء من المفكرين والفلاسفة الأجانب بالآخذ بهذا النظام لما يحقّقه من منافع كثيرة تضمن استقرار الأسرة وبالتالي المجتمع. ولعلنا في هذا السياق نشير إلى بعض أقوال مفكّري الغرب من الرجال والنساء، لقد اعترفوا بحكمة الإسلام في تشريع التعدّد، وهذا جانب من بعض أقوالهم وكتاباتهم: يقول الدكتور جراهام راي أنّ الإسلام يعدّ ديناً شريفاً يسمح للمسلم أن يتزوّد زوجة ثانية علناً، ويحرّم عليه أن يتخذ عشيقه سراً، وإمّا ذلك لبقاء المجتمع الإنسانيّ طاهراً من الناحية الأخلاقيّة. ويشير المفكر الانجليزي ويلز إلى أنّ نظام تعدّد الزوجات صان الممالك الإسلاميّة من نساء نبذهنّ المجتمع، صرّ يتجولن في شوارع باريس ولندن، ولا ريب أنّ نظام تعدّد الزوجات المحكم خير ألف مرة من ارتباط المرأة برجال لا يحصيهم العدد، وشتان بين زوج وعشيق. ويقول المفكر الشهير برناردو شو إنه لو

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 581.

[2] حاشي حقي، تعدّد الزوجات أم تعدّد العشيقات، دار ابن حزم، 1997، ط 1، ص 66.

أخذت أوروبا بنظام تعدد الزوجات في الإسلام، لوقرت على شعوبها كثيراً من أسباب الانحلال والسقوط الخلقي والتفكك العائلي^[1].

وقالت آنا بيزاننت أنه متى وُزنت الأمور بقسطاس العدل المستقيم ظهر أن تعدد الزوجات في الإسلام يحفظ ويصون ويغذي ويكسو النساء، وهذا أرجح من إلغاء النظام الغربي للتعدد، ويسمح في المقابل بأن يتخذ الرجل امرأة لمحض إشباع شهواته، ثم يقذف بها إلى الشارع متى قضى منها أوطاره^[2].

هذه بعض شهادات المخلصين من الغربيين في الإشادة بمحاسن تعدد الزوجات في الإسلام، ونتمنى أن يلتفت أبناء الأمة الإسلامية لما في دينهم من محاسن ومفاخر وتشريعات سامية شهد بها الآخرون. ونتمنى أيضاً أن يكف هؤلاء المنبهرون بحضارة الغرب، عن الاعتقاد بأن كل ما في الغرب هو شيء مقدس غير قابل للنقاش. إن ديننا الحنيف فيه من التشريعات ما يكفل لنا السعادة في الدنيا والآخرة، بل لما رأى الغربيون بأنفسهم ما في هذه التشريعات الإسلامية من منافع ومصالح أخذوا بها وطبقوها وحلوا مشكلات كانت تسبب لهم كوارث في حياتهم.

رابعاً: قضية القوامة:

تعد هذه القضية من القضايا المهمة التي أثارت جدلاً واسعاً من قبل الغربيين، ومن تبعهم من أدياء نصرمة المرأة ودعاة تحريرها، والكارهون لما أنزل الله في مجال التشريع الإسلامي في شؤون الأسرة، حيث زعموا أن في مبدأ القوامة إهانة للمرأة وتزكية للرجل عليها، يجعله يتعالى في كل صغيرة وكبيرة، فلا حول ولا قوة أمام إرادته، وهذا ليس من المساواة في شيء، وهذه شبهة يثيرونها في كل مكان، وقد زادها الاستعمار اشتعالاً من قبل، بل هو الذي أنشأها وعمل على انتشارها، ثم أعدّ عملاء مخلصين يتولون إثارة هذه الفتنة من الداخل من رجال ونساء باعوا عقولهم وسرائرهم لحزب الشيطان. ولو كان الأمر بيد هؤلاء المرجفين لحرقوا القرآن وبدلوه ليجعلوا من أوهامهم في مساواة النساء بالرجال مساواة مطلقة وحقيقة وواقعاً^[3].

[1] جريدة العالم الإسلامي عدد 3 شعبان سنة 1413-25 يناير 1993.

[2] محمد زينو، توجهات إسلامية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 1418 ص 15. أيضاً انظر. أبو الحسن الندوي، الإسلام أثره وفضله على الإنسانية، دار المنارة، ط 1، 1977، ص 66.

[3] د.عبد العظيم المطعني، المرأة في عهد الرسالة بين واقعية الإسلام وأوهام المرجفين، دار الفتح للإعلام العربي، 1992 ص 163. أيضاً انظر. عبد الرحمن حسن حنيفة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، دار القلم، دمشق، 1994، ص 47.

وللردّ على هذه الشبهة يجب أن نلحظ بعين الاعتبار عدة أمور لعلّ من أهمها:

1- أن ميزان الإسلام في تفضيل الناس هو التقوى والعمل الصالح، فمن كان على تقوى من الله فهو أفضل من غيره، فأما امرأة كانت أكثر إيماناً وطاعة لله، فلا شكّ أنّها خير وأفضل من كثير من الرجال الخالية قلوبهم من الإيمان والتقوى^[1].

2- على الرغم من أنّ الإسلام يقرّر أنّ عَشَّ الزوجية إنّما يقوم على المحبة والموودة والسكن، إلا أنّه لا يترك الأمور هكذا هملاً؛ إذ لا بدّ لهذه السفينة من قائد يقودها ويتولّى أمرها، وقاعدة الإسلام أنّه إذا كان هناك ثلاثة في سفر فلا بدّ أن يؤمروا عليهم أحداً منهم.

3- أثبتت الوقائع وتجارب البشرية أن الرياسة ضرورية لكلّ مجتمع من المجتمعات، قل ذلك المجتمع أو كثر، وليس من الحكمة في نظر الشرع أن يترك مجتمع دون أن يعرف له قيادة أو رياسة^[2].

4- إنّ الأسرة هي اللبنة الأولى في الحياة الإنسانية، الأولى بمعنى أنّها نقطة البدء التي تؤثر في كلّ مراحل الطريق، والثانية من ناحية الأهميّة؛ لأنّها تزاوّل تنشئة العنصر الإنساني. وإذا كانت المؤسسات الأخرى الأقلّ شأنًا والأرخص سعراً كالمؤسسات المالية وما إليها لا يوكل أمرها إلا للأكفأ المرشحين لها ممن تخصصوا في هذا الفرع عملياً. فالأولى أن تتبّع هذه القاعدة في مؤسسة الأسرة التي تنشئ أئمن ما في الكون وهو العنصر الإنساني^[3].

ومن هنا نستطيع أن نضع الحقيقة في موضعها، وهي أنّ القوامة لا تؤثر على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة كما يدّعي أعداء الإسلام، وذلك لأنّ الإسلام حين قرّرها وجعلها حقاً للرجل، إنّما كان في ذلك معتمداً على أمور من أهمها:

1-مراعاة الفطرة والاستعدادات الموهوبة لكلّ من الرجل والمرأة.

فمن البديهيات التي لا تقبل الشكّ ولا المراء أنّ كلّاً من الرجل والمرأة خلّق من خلق

[1] أمير عبد العزيز، افتراءات على الإسلام والمسلمين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2005 ص 84.

[2] محمد على ألباز، عمل المرأة في الميزان، الدار السعودية الأولى، 1981، ص 47.

[3] سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 650.

الله، وأنه لا يريد أن يظلم أحداً من خلقه، وهو يعده لوظيفته الخاصّة، ويمنحه الاستعدادات اللازمة لإجادة هذه الوظيفة، وقد خلق الله الناس من ذكر وأنثى، وجعل من وظائف المرأة أن تحمل وتضع وترضع، وهذه وظائف ضخمة وخطيرة، وليست هيّنة ولا يسيرة بحيث تُؤدّي دون إعداد عضويّ ونفسيّ وعقليّ عميق في كيان الأنثى، فكان من العدل أن ينهض الرجل بالشرط الثاني من المسؤوليةّ، وهي توفير الحاجات الضروريّة، وتوفير الحماية للأنثى؛ لكي تتفرّغ لوظيفتها. أيضاً كان من العدل أن يمنح الرجل من الخصائص في تكوينه العضويّ والعصبيّ والعقليّ والنفسيّ ما يعينه على أداء وظائفه^[1].

وفي هذا السياق يقول الدكتور علي وافي إنّ السبب الذي بنى عليه الإسلام قيمومة الرجل على الأسرة أنّ المرأة مرهفة العاطفة قويّة الانفعال، وأنّ ناحية الوجدان لديها تسيطر سيطرة كبيرة على مختلف نواحي حياتها النفسيّة، وقد خلق الله المرأة كذلك، يكون لها من طبيعتها ما يتيح لها القيام بوظيفتها الأساسيّة وهي الأمومة والحضانة على خير وجه، فلا يخفى أنّ هذه الوظيفة تحتاج إلى عاطفة مرهفة ووجدان رقيق وحنان رحيم أكثر مما تحتاج إلى التفكير والإدراك والتأمّل^[2].

ونشير في هذا السياق إلى أنّ المرأة بطبيعتها استعدادها للحمل والوضع والإرضاع وما تلاقي في ذلك من ضعف وألم تعجز أن تحمي نفسها ولا يكون لديها من الطاقة ما تنهض به كردّ غارة أو مدافعة عدوّ، فكان من الطبيعيّ أن يقوم عليها الرجل بتلك الحماية والرعاية. ومن هنا فإن تقسيم الوظائف الفطريّة بين الرجل والمرأة يستند إلى تعليقات معقولة مشاهدة الآثار، حيث إن الوضع الطبيعيّ للمرأة أن تقوم على رعاية البيت وتدير شؤون الأولاد وحضانتهم بما عرف عنها من طبع لطيف وعاطفة رقيقة فيأضة يسهل معها أن تنزل إلى مستوى أبنائها، فتفكر بعقولهم وتملأ أرواحهم أملاً وإشراقاً، وتنمّي أحاسيسهم الطفوليّة، فإذا ما كبروا تناولتهم يد الأب ليأخذوا عنه تجارب الحياة ويتحمّلوا بأسها بقوة وإرادة وتدير سليم^[3].

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 650.

[2] علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار النيل للطباعة والنشر، 1964 ص 104.

[3] مجلة الوعي الإسلامي، العدد 388، إبريل 1998، ص 75.

إلى جانب ما سبق فإن المرأة نفسها تتوق إلى وجود الرجل القوام عليها؛ ولذا نراها تشعر بالحرمان والقلق وقلّة السعادة عندما تعيش مع رجل لا يزاوِل حقيقة مهام القوامة، فيوكل إليها القوامة. وهذا أمر مخالف للفطرة السويّة التي خلق الله عليها الرجل والمرأة؛ لأنّ القوامة تحتاج إلى رجل قويّ يكدح ويتعب ويواجه الصعاب والمخاطر في الحياة وهذه الأمور تناسب طبيعة الرجل وليس المرأة. ومن هنا نرى أنّ الخصائص النفسية والفطرية التي زوّد بها كلّ من الرجل والمرأة بصفة عامّة - تؤهّل الرجل بشكل أمثل لتحمل مسؤوليات إدارة شؤون الأسرة وإحكام حبات عقدها والربط فيما بينها بنظام متين من التعاطف والمودّة والعدل، وفي مقابل الخصائص التي تؤهّل الرجل بصفة عامّة لهذه الأمور تأهيلاً أمثل، جاءت خصائص المرأة بشكل عام تحبب إليها أن تجد لدى الرجل ملجأً وسنداً وقوّة وإرادة واستقراراً وعاطفة وحكمة في تصريف الأمور، وترى في قوامته لها طمأنينتها وإصلاح بالها وراحتها من أعبائها ومن المسؤوليات الجسام^[1].

ولعل هذا هو ما أشارت إليه الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^[2]، فتفضيل الرجل هنا أمر ضروريّ يأتي من طبيعته الخلقية التي تجعله أقدر من المرأة على السعي والكفاح في الحياة، ومن هنا فلا يجوز لإنسان أن يعترض على هذه القوامة، وإلاّ فإنه بذلك يعترض على حكم الله؛ لأنّ جميع خصائص الرجل والمرأة من صنع الله.

2-مراعاة الجانب المادّي:

وهو الذي أشارت إليه الآية الكريمة ﴿وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، فالرجل كما تنص هذه الآية هو المسؤول في نظام الإسلام عن الإنفاق على الأسرة والبحث عن موارد رزقها خارج البيت من مأكّل ومشرب وملبس، وهو الذي يدفع المهر ويجهّز البيت ويهيئ الموارد. ومن هنا فإذا كان الرجل هو المسؤول عن الإنفاق على الأسرة، فمن حقّه أن تكون له رئاسة الأسرة جرياً على القاعدة المسلم بها: الغنم بالعزم، وإلاّ فليس من العدالة في شيء أن يكلف فرد بالإنفاق على هيئة دون أن تكون له القوامة عليها والإشراف على شؤونها^[3].

[1] عبد الرحمن حنبكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص 597.

[2] سورة النساء: الآية 34.

[3] علي وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص 103.

3 - مراعاة الناحية الفكرية:

وأما فيما يتعلق بالناحية الفكرية، فإن الحكمة في المجتمعات الإنسانية تقتضي أن يكون لكل مجتمع صغر أو كبر قيم يقوده ويرشده ويدير شؤونه حماية له من الفوضى والتصادم والصراع، والأسرة أحد هذه المجتمعات التي تحتاج إلى قيم تتوافر فيه مؤهلات القوامة بشكل أمثل، ولدى أهل الفكر في مسألة القوامة مجموعة من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الرجل هو القيم في الأسرة باستمرار.

الاحتمال الثاني: أن تكون المرأة هي القيم في الأسرة باستمرار.

الاحتمال الثالث: أن يكون لكل من الرجل والمرأة فيها القوامة على سبيل الشراكة المتساوية.

الاحتمال الرابع: أن يتقاسم القوامة بأن يكون لكل منهما اختصاص يكون هو القيم فيها^[1].

وفي هذا السياق نشير إلى حقيقة مهمة، وهي أنه إذا كانت الشراكة في القوامة سواء أكانت عامة أو على سبيل الاختصاصات، فإنها ستؤدي حتماً إلى الفوضى والتنازع ورغبة كل فريق بأن يعلو على صاحبه ويستبد به ما لم يكن ذلك برأي صاحب القوامة الفرد وطوعه واختياره وبدافع من التفاهم والتوادد بين الزوجين. أما إسناد القوامة على المرأة دون الرجل، فهو قلب للأوضاع، حيث يتنافى مع ما تقتضيه طبيعة التكوين الفطري للمرأة، وهو يؤدي حتماً إلى اختلال ونقص في الحياة الاجتماعية؛ لما فيه من مخالفة لطبائع الأشياء، فلم يبق إلا الاحتمال الأول وهو أن يكون الرجل هو القيم في الأسرة. هذا بالإضافة إلى أن عمل الرجل خارج بيته يوسع أفقه ويكسبه التجارب والخبرات، وينوع علاقاته ومعاملاته مع كل مستويات البشر مما يكسبه الاطلاع على أساليب تفكيرهم؛ ولذا كان لا بد لمن يطلع على مهام الأسرة أن يكون على هذا المستوى من الخبرة والتجربة ليتمكن من تجنّب المضاعب التي قد تواجه الأسرة، ويعمل على إحاطتها بالرعاية والأمن لتستكمل مسيرتها في الحياة^[2].

[1] عبد الرحمن حنكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص 599.

[2] محمد الغزالي، هذا ديننا، دار الكتب الإسلامية، ط 3، 1975، ص 136.

ويجب في هذا السياق أن نلفت الانتباه إلى أنّ قوامة الرجل على المرأة لا تعني أبداً منح الرجل حقّ القهر والاستبداد بالمرأة، وهي ليست سبب خسران للمرأة، وهي لا تمسّ كرامتها أو تغض من شخصيتها، بل هي قوامة رحيمة مبنية على المودّة والتعاطف والرحمة وتحمل المسؤولية والتكاليف لجلب الخير والمصلحة للمرأة في مختلف أحوالها، فهي إذا كانت متزوجة كان مظهر القوامة والإشراف محافظة ولي أمرها عليها، وتزويدها بما تحتاج إليه من نفقة، حتى لا تمتهن عملاً مهيناً لا يليق بكرامتها ويسببُ إليها في حاضرها ومستقبلها. فالقوامة لا تنقص شيئاً من شخصيتها أو أهليتها، فلا تسلب اسمها أو اسم أسرتها، بل تظلّ بعد زواجها محتفظة به وبكلّ حقوقها.^[1]

ومن هنا يتبين لنا أن قوامة الرجل على المرأة لا ينتقص من إنسانيتها ولا يهدر شيئاً من حقوقها كما يدّعي أعداء الإسلام، بل هو حماية لها وتشريف وحفاظ عليها، وتحمل للمسؤولية تجاهها واحترام لطبيعتها وفطرتها التي خلقها الله عليها.

الخاتمة:

رأينا فيما سبق كيف أثارت قضية تعدّد الزوجات في الإسلام جدلاً واسعاً في الأوساط الغربية، بل داخل الأوساط الإسلاميّة، أو بمعنى أوضح بين تلاميذ الغربيين الذين تلقوا تعليمهم في الغرب، وأصبحوا يردّدون ما يقولونه دون فهم أو إدراك. إنهم يحذون حذوهم ويسرون على نهجهم. كما رأينا تلك الحملة على الإسلام وأهله من المفكرين الغربيين فيما يتعلّق بقضية تعدّد الزوجات في الإسلام. وعلى الرغم من هذه السهام المسمومة من بعض الغربيين، إلا أننا رأينا أيضاً أنّ ثمة مفكرين منصفين فطنوا وأدركوا بصيرتهم قيمة هذا النظام الإسلاميّ في التعدّد، وكشفوا أنّه يحقّق المصالح الدنيويّة التي تسهم في استقرار المجتمعات والأسر على وجه الخصوص. وكيف أنّ نظام التعدّد في ظل الإسلام حافظ على المرأة وعلى كرامتها وحرّيتها الشخصيّة وصان إنسانيتها، وكيف لا وهذا النظام يحاول بقدر الإمكان أن يوفر للمرأة الحماية ويوفر لها عيشة كريمة في ظل أسرة متماسكة مترابطة يجمعها الحب

[1] علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص 705. وانظر أيضاً: محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، ص 155.

والمودة والتفاهم، كما يحترم هذا النظام الفطرة الإنسانيّة السليمة التي فطر الله الناس عليها، ويحترم طبيعة المرأة والرجل، ويحقّق لهما من المصالح ويلبّي لهما من الحاجات والضرورات التي تعود بالنفع على المجتمع والبشرية جمعاء؛ لأننا إذا نظرنا إلى المرأة وطبيعتها نجدها طبيعة تعتمد على العواطف وتستند إلى المشاعر، بخلاف الرجل الذي يمتاز بالتوازن بين العقل والعاطفة، وطبيعته التي التي تساعد على أن يكبح من أجل توفير الاستقرار والأمان لأسرته. وفي هذا السياق نشير إلى أنّ التعدّد في الإسلام لم يكن بدعة جديدة أتى بها الإسلام على غير مثال سابق، بل هو موجود منذ القدم في معظم الحضارات الإنسانيّة، وفي الأديان الوضعيّة والسماويّة. ولكنّه كان تعدّداً بلا ضوابط وبلا قيود، وكان تعدّداً متفلّتا يعرّض المرأة مجرد متاع ولدّة يستمتع بها الرجل، وهو تعدّد لا يصون كرامة المرأة، بل يجعلها مجرد سلعة تباع وتشترى، ينظر إلى المرأة نظرة دنيويّة ولا يحافظ على كرامتها الإنسانيّة ولا يحترم حرّيّتها الشخصيّة، أمّا التعدّد في الإسلام فجاء وفق قواعد وضوابط وشروط، قيّد المطلق وأوضح الأسباب التي تدعو إلى التعدّد، وأوضح الظروف والأحوال. هذه الضوابط والشروط التي جاء بها الإسلام جعلته يحافظ على كرامة المرأة وحرّيّتها الشخصيّة، بل حرّيتها في الاختيار. كما أنّ هذه الضوابط والشروط في ظلّ الإسلام راعت الفروق بين طبيعة الرجل والمرأة، وراعت الفطرة التي خلق الله عليها المرأة والرجل. نظر الإسلام من خلال التعدّد إلى الواقع بعين الاعتبار، وحاول أن يحقق المصالح والمنافع الدنيويّة والأخرويّة التي تحقّق السعادة والفائدة للمجتمع، وأن يحقّق الاستقرار للمجتمع والأسرة لكي تنعم بالأمن والأمان. ولما لا والكثير من المجتمعات تعيش أزمات ومشاكل واقعيّة بسبب زيادة أعداد النساء على الرجال، وهذا يسبّب كثيراً من المشكلات. فثمّة حروب يموت فيها الرجال، والنساء يبقى عددها بلا نقصان، فجاء التعدّد في الإسلام لكي يحافظ على التوازن السكانيّ، ولكي يحافظ على كرامة المرأة في أن تعيش في ظلّ رجل عيشة شرعيّة بضوابط شرعيّة. لقد كان التعدّد في الإسلام علاجاً ناجحاً ودواءً شافياً لكثير من المشكلات والأزمات، سواء أكان ذلك في المجتمعات الإسلاميّة أم الغربيّة، فالمجتمعات الغربيّة التي شنت حملة شعواء ومسعورة ضد نظام تعدّد الزوجات في الإسلام اضطرت في نهاية الأمر إلى أن تأخذ به من أجل حلّ كثير من المشاكل التي تعترضها والأزمات التي تواجهها، والتي كادت تعصف بها. واعترف كثير من المفكرين الغربيين المنصفين بقيمة

نظام تعدّد الزوجات وأهمّيته في الإسلام، حيث إنّه حافظ على المرأة وصان حرّيّتها وكرامتها الإنسانيّة وحافظ عليها من التشرّد والضياع، بل من السقوط في هاوية الرذيلة. فقد جعل نظام التعدّد المرأة معزّزة مكرّمة تعيش حياة مستقرّة آمنة مطمئنة في ظلّ ضوابط شرعيّة وتشريعات تضمن لها ولأولادها العيش الكريم، بل حافظ على حقوقها من الضياع. أيّها العقلاء، أيّهما أفضل للمرأة، أن تعيش حياة غير شرعيّة وغير مستقرّة وفي الخفاء؟ وأن تعيش خليلة وعشيقة؟ أم تعيش أمام كل الناس وفي النور حياة مستقرّة في ظلّ رجل يحافظ على كرامتها ويصون حرّيّتها، ويحافظ على حقوقها. وفي النهاية يجب أن ننظر نظرة موضوعيّة بعيداً عن العواطف والمشاعر الجامحة، ننظر بتعقّل وبنظرة موضوعيّة لنرى أنّ نظام التعدّد جاء من لدن حكيم خبير يعرف ويعلم مصالح الرجل والمرأة، يعرف الفوائد التي تعود بالنفع على المجتمع ويساعد على استقرار الأسرة. قليل من التعقل أيّها الغافلون عن النظر السليم، وأعلموا أنّ كلّ ما هو صالح للناس يعرفه الله سبحانه وتعالى. لقد حافظ التعدد على مصالح المرأة أكثر من الرجل وجعلها تعيش في أمان واستقرار وتعيش وهي تعرف حقوقها.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. الإنجيل كتاب الحياة من رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس ط 5، 1994.
3. ألباز محمد علي ، عمل المرأة في الميزان، الدار السعودية الأولى، 1981.
4. أمطعني عبد العظيم، المرأة في عهد الرسالة بين واقعية الإسلام وأوهام المرجفين، دار الفتح للإعلام العربي، 1992. أيضاً انظر. عبد الرحمن حسن حنبكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، دار القلم، دمشق، 1994.
5. أمير عبد العزيز، افتراءات على الإسلام والمسلمين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2005.
6. جريدة العالم الإسلامي عدد 3 شعبان سنة 1413-25 يناير 1993.
7. حاشي حقي، تعدد الزوجات أم تعدد العشيقات، دار ابن حزم، 1997، ط 1، ص 66.
8. حنبكة عبد الرحمن ، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، دار القلم، دمشق، 1994.
9. رشيد رضا محمد ، تفسير المنار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ج 4، 1990.
10. الرفاعي هاشم بن حامد ، الكلمات في محاسن تعدد الزوجات، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر.
11. زينو محمد ، توجيهات إسلامية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 1418. أيضاً انظر. أبو الحسن الندوي، الإسلام أثره وفضله على الإنسانية، دار المنارة، ط 1، 1977.
12. السباعي مصطفى ، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، 1999.
13. سيد قطب، في ظلال القرآن. دار الشروق، ج 1، 1962.
14. عبد الفتاح عبد المنصف محمود ، دحض شبهات ومفتريات حول الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة. أيضاً انظر. قاسم أمين، تحرير المرأة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1.
15. علوان عبد الله ناصح ، تعدد الزوجات في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
16. الغزالي محمد ، هذا ديننا، دار الكتب الإسلامية، ط 3، 1975.
17. القرضاوي يوسف ، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، دار الرسالة، ط 1، 2001.
18. قطب محمد ، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، 1962.
19. مجلة الوعي الإسلامي، العدد 388، إبريل 1998.
20. وافي على عبد الواحد ، مشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء العلم والدين، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
21. وافي علي عبد الواحد ، حقوق الإنسان في الإسلام، دار النيل للطباعة والنشر، 1964.
22. هنري جيمس، انتصار الحضارة (تاريخ الشرق القديم)، ترجمة. أحمد فخري، المركز القومي للترجمة، 2006.

صورة المرأة المسلمة في مرآة الاستتراق

دراسة نقدية

محمود كيشانه^[1]

مقدّمة

دأب المستشرقون منذ بداية دراساتهم الإسلامية على تشويه صورة الإسلام بتوجيه سهام افتراءاتهم على الإسلام ذاته، أو على قضايا متعلّقة بالإسلام، ومن هذه القضايا قضية المرأة المسلمة وحقوقها وحرّيتها وكرامتها، فالمستشرقون كان يتخذون من قضية المرأة أداة للقدح في الإسلام ذاته عمدًا أم جهلاً؛ وذلك تحقيقاً لأهداف خبيثة ارتأها لنفسه، وأراد تحقيقها ولو على حساب المثل والمبادئ والقيم الأخلاقية.

والغريب أنهم ما تركوا جزئية تتعلّق بالمرأة إلا تناولوها بالتشويه والتحريف، فالمرأة المسلمة في نظرهم مجرد كائن لا حقوق له على الإطلاق، ومثلها في ذلك مثل الجوّاري والخدمات، وربّما الحيوانات، مدّعين أنّ الإسلام انتقصها حقوقها، في الوقت الذي أباح للرجل - على زعمهم - كلّ شيء، ومنحه حرّية كبيرة، وكانوا يستدلون على موقفهم المتجنّي هذا بقضية الميراث، ميراث المرأة، وقضية الحجاب، وقضية عمل المرأة، ومشاركتها في الحياة العامّة، وغيرها من القضايا التي بيّن فيها الإسلام موقفه من المرأة بوضوح، وذلك في العديد من النصوص التي لا مجال إلى الفهم الخاطئ فيها.

[1] مدرس محاضر للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع الخرطوم.

مدخل

نتناول في هذا البحث عدّة تساؤلات أثارها المستشرقون منها: لماذا قضية المرأة في الإسلام دون غيره؟ ولماذا لم تكن قضية المرأة في اليهودية أو المسيحية؟ ولماذا شوّه المستشرقون صورة المرأة في الإسلام؟ وعلام استندوا في دعواهم هذه؟ هل استندوا إلى نصوص قاطعة الدلالة؟ أم أنّهم استندوا إلى استقراء عقلمهم المؤدّج وقريحتهم المريضة؟ وهل حقاً كان هذا الموقف هو موقف الإسلام؟ وهل نستطيع أن نجد من النصوص ما يبيّن زيف هذه الدعاوى وتلك الأباطيل!؟

ومن ثمّ فإنّ هذه المقالة تحاول - عن طريق الدراسة النقدية المبنيّة على الدليل - كشف خطأ ما ذهب إليه هؤلاء، وفساد الأدلّة التي ساقوها في هذا المجال، محاولين بيان الصورة الحقيقية المناقضة للصورة الزائفة التي أحاطها المستشرقون بألوان عديدة من التشويه.

نظرة المستشرقين إلى المرأة المسلمة

دأب المستشرقون على النظر إلى المرأة المسلمة نظرة مشوّشة، أو إن شئت فقل نظرة مبتورة، لا دليل عليها، ولا تقوم على النهوض بها حجة، وهي نظرة تفترض أنّ المرأة المسلمة مجرد كائن لا يختلف في قليل أو كثير عن الحيوان، ونحن لا نبرئ ساحة هؤلاء، فقد افتروا على الإسلام افتراءات كثيرة، تحت إلحاحات أيديولوجية، ومناهج تعصبية، ونزعات عقديّة، فهؤلاء القوم كانت نظرهم للمرأة في الإسلام - كما هي الحال في نظرهم إلى الإسلام عامّة - لا تنفك عن الأسباب الآتية:

النظرة التعصبية إلى الإسلام باعتباره ديناً خاتماً دعا الناس إلى الإيمان به، والتخلّي عن المعتقدات الدخيلة التي أفسدت اليهودية والمسيحية الحقّة التي نزلت من ربّ العالمين، والتي أصابها التحريف على يد الأتباع، ممن استباحوا لأنفسهم أن يغيّروا ويبدّلوا، ويشتروا بآيات الله تعالى ثمناً قليلاً. وكانت هذه النظرة التعصبية تعبيراً عن تمسك الغرب والمستشرق بعقيدته المسيحية أو اليهودية، التي لطالما ادعى كثيراً أنّه نفّض عن كاهله غبار الأديان على ظنّه المريض، فتشويه صورة المرأة المسلمة نتاج هذا التعصّب العقديّ الذي ما تخلّص منه المستشرقون يوماً، ولن يتخلّصوا. وقد كان ذلك نتيجة منطقيّة للعداء الكنسيّ للإسلام؛ إذ كان المنبع الذي قامت عليه

حركة الاستشراق؛ حيث ترعرع في أحضان كنيسة تغذّيه بحقدتها وعداوتها للإسلام والمسلمين^[1]. وقد أشار إلى ذلك المستشرق برنارد لويس المشهور بعدائه للإسلام والمسلمين عندما قال:

«إنَّ استمراريّة التعصّب الدينيّ الغربيّ بارزة بوضوح في كتابات العديد من المفكرين المعاصرين تمتلئ بها دراساتهم ومقالاتهم»^[2].

لا يمكن التغافل عن أنّهم يرمون من طرف خفي إلى عقد مقارنة بين المرأة المسلمة والمرأة الغربية، لا لشيء إلا ليعلوا من قيمة الثانية ومكانتها على الأولى، بدعوى أنّ الإسلام أهان المرأة المسلمة، وأنها إن أرادت لنفسها الكرامة والعزّة فعليها أن تتخلّى عنه نهائياً، وأن تسير في موكب المرأة الغربية التي ضحّت بأخلاقها لنيل حريتها، وألقت بعقيدتها على مذبح الانحلال والتعريّ والإباحيّة. وهذا - للأسف - حال بعض فتيات وسيدات أمّتنا ممن يدّعين أنّهنّ مثقفات ومبدعات، فلا الثقافة السطحيّة نفعتهن، ولا الإبداع المنحلّ رواهن، بل صاروا في طريق اللاأخلاقيّة إلى نهايته.

كما لا يمكن استبعاد العامل الأيديولوجيّ، فالغرب الذي يمثّله الاستشراق يتمسك بالعلمانيّة ولا شيء سواها، ويريد أن ينطلق من عصر الحداثة إلى ما بعدها، بما يتضمّنه من عدم التمسك بالقيم أو الأخلاقيات، أو حتّى الهويةّ بما تشمله من دين ولغة وتاريخ وغيرها، في حين يظلّ الشرق الإسلاميّ متمسكاً بعقيدته، وهذا الاتجاه يخالف بالكلّيّة اتجاه المستشرقين ممن يكيلون الاتهامات للإسلام وقضايها، ومن ثمّ فإنّ هذا العامل الأيديولوجيّ يدفعهم دفعاً إلى محاولة إثبات أيديولوجيّتهم وصحّتها وجدارتها ولو على حساب الافتراء على الإسلام، أو تضخيم الأمور لتظهر بخلاف حقيقتها النقيّة، وقد فطن السكرتير العام العثمانيّ إلى هذا التحامل في بداياته؛ في ربيع سنة 1798 م عندما قال:

«إنّ الملحدّين المعروفين والمشهورين روسو وفولتير أوسعوا شتمًا وسباباً ضدّ الرسل والأنبياء والملوك الكبار، وعملوا على محو وإزالة الدين مع تلميحات عن حلو المساواة ونظام الجمهوريّة، وعبروا عن كلّ هذه الكلمات في عبارات سهلة الفهم على شكل سخريّة، وبلغة عامّة الشعب»^[3].

[1] عبد الله خضر حمد، القرآن الكريم وشبهات المستشرقين (قراءة نقدية)، طبعة دار الكتب العلميّة، 2018 م، ص 63.

[2] Bernard Lewis, *Arabs in History* London, 1963, P. 63.

[3] برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة ماهر عبد القادر، القاهرة، المكتبة الأكاديميّة، الطبعة الأولى، 1996 م، ص 207.

وهذا ما فعله المستشرقون في قضية المرأة المسلمة وموقف الإسلام منها، فهل فرّق الإسلام بين المرأة والرجل، أم أنّه عاملها معاملة الأمة وعاملَ الرجلَ معاملة السيد؟! هل جعل العلاقة بينهما علاقة مستبدٍّ بمستبدٍّ به؟! أم علاقة تواذٍّ وتراحمٍ، مصداقاً لقوله: «وجعل بينكم مودةً ورحمةً»؟ وهل يعدّ الإسلام معارضاً للمواثيق الدولية حول المرأة وحقوقها وكرامتها وحرّيتها حقّاً؟ وهل نحن بحاجة إلى إعادة قراءة النصوص الدينيّة حولها حتى تتواءم مع هذه الاتفاقيّات وتلك المواثيق؟! حتمّاً الإجابة عندنا بالنفي، فإنّنا لم نشهد ديانة من الديانات سواء أكانت سماويّة أم وضعيّة اعترفت بحقوق المرأة وكرامتها مثلما نشهده في الإسلام، وهذا ما ستثبته السطور القادمة.

ومن المهم القول إنّ قضية المرأة كانت مجالاً خصباً للمستشرقين لبثّ سمومهم ضد العقيدة الإسلاميّة، عبر تاريخ الاستشراق الطويل، وقد أثاروا مجموعة من الشبهات حول المرأة في الإسلام، وهذه الشبهات تتعلّق بالعديد من القضايا التي يمكن تناول بعضها في الآتي:

قضية الحجاب.

قضية الاختلاط.

قضية الميراث.

قضية نقصان العقل والدين.

قضية تعدّد الزوجات.

قضية الطلاق.

وغيرها من القضايا التي لم يكن قصد المستشرقين فيها شريفاً، بل كانت نيّتهم على خلاف ما كانوا يظهرون، فلم يكونوا دعاة وعظ وإرشاد، كما أنّهم لم يكونوا يحملون بعداً إنسانياً في تناولهم لتلك القضايا، بل لقد كان تناولها في التحليل الأخير دعوة لتشويه صورة المرأة في الإسلام، بهدف تشويه الإسلام ذاته، فلم يكن الهدف هو المرأة على كلّ حال، بل لقد كانت جسراً يعبرون عليه لتشويه الإسلام أمام أتباعه وغيرهم.

أولاً : قضية الحجاب

نحن نعلم يقيناً أنّ تشويه المستشرقين لقضية الحجاب يخفي وراءه - في التحليل الأخير- العديد من النوايا الخبيثة والمقاصد الدنيئة، فلقد كان هذا التشويه أداة لإشاعة السفور والتبرّج، تبرّج الجاهلية الأولى، بل لقد كان وسيلة لقلب حقيقته وجوهره؛ حتى تكرهه المرأة المسلمة وترغب عنه بكلّيتها، بزعم الرجعية والتخلّف عن الركب. تقول لوسي بول مارجريت مبدية انزعاجها من الحجاب الإسلامي:

«أما هؤلاء النساء المتسربلات من رؤوسهنّ إلى أخامص أقدامهنّ التي لا يمكن أن ترى أبداً، لكنّها ترى دائماً، أشعر وكأنني عارية».^[1]

لا شك أنّ المستشرقين قد تأثروا بحكايات ألف ليلة وليلة^[2]، فظنّوا واهمين أنّهم عند مجيئهم إلى الشرق سيجدون الجمال الشرقيّ سافراً أمام أنظارهم، فينهلون منه كيفما شاؤوا، وأنى أرادوا، فوجدوا الباب موصداً؛ إذ رأوا المرأة الشرقية متمسكة بزيّ إسلامي، فرفضوه وهذا ما صنع عائقاً نفسياً عندهم حول قضية الحجاب، فراحوا تحت إلحاحات نفسية - إضافة إلى الإلحاحات العقديّة يكيلون الاتهامات للحجاب الإسلامي، وجعلوه رمزاً لتخلّف المرأة المسلمة.

وهذا النوع من الاستشراق أسماه بعض الدارسين الاستشراق الجنسي^[3]، وهو الاستشراق الذي يدور حول المرأة المسلمة بهدف تصويرها في صورة المرأة المتخلّفة التي لم تصب حظاً من مواكبة الحضارة الغربية ولا التنوير الغربي، وكأنّ الحضارة تعني الخلاعة، والتنوير يعني الفجور، ربّما كان هذا استخلاصاً منهم لواقع حضارتهم الماديّة ولتنويرهم القائم على الحسّ والمنفعة ليس إلّا.

والمتأمل في موقف الاستشراق من قضية الحجاب يجد أنّ هناك فريقاً يرى في الحجاب عادة قديمة توارثتها الديانة الإسلاميّة من الثقافات القديمة والحضارات القديمة السابقة عليها،

[1] نقلاً عن كاثرين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب، دراسة ميدانية موضوعية، نقله إلى العربيّة شكري مجاهد، العبيكان، 1432 هـ - 2011 م، ص 69.

[2] في ذلك ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي، القاهرة، دار ابن رشد، 2015 م، ص 46.

[3] في ذلك ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي، القاهرة، دار ابن رشد، 2015 م، ص 44، 45.

وهذا ما قاله مارجليوث ساخرًا:

« إنَّ الحجاب يقود إلى تعدّد الزوجات، لأنّه مادام الرجل يتزوَّج دون أن يرى زوجته فهي مسألة يانصيب، فعليه أن يسحب أكثر من ورقة لعلّ إحداها تكون الراححة».^[1]

فالذي دفع هذا الرجل لاتخاذ هذا الموقف الاستشراقيّ هو أنّ هذا الموقف كان يناسب تلك الفترة التاريخيّة التي كانت تعتورها النزاعات والصراعات والحروب، وفي وضع كهذا كان الرجل لا يأمن فيه على المرأة سواء أكانت أمًّا أو أختًا أو زوجة أو غيرهنّ من أقربائه، ومن ثمّ كان يعمل على حجبها قدر المستطاع؛ حتى إذا خرجت فهي لا تخرج إلا للضرورة القصوى، ومن ثمّ فهذا الاتجاه يوحي بأنّ المرأة في تلك الفترة كانت تمارس نوعًا من الرهينة القسريّة أو الجبريّة؛ لأنّها مفروضة عليه فرضًا، وعليه فقد اتجه أصحاب هذا الاتجاه إلى أنّ الإسلام يحيي عادة قديمة عفا عليها الزمن وتطاولت عليها السنون، وكأنّهم يوحون من طرف خفي إلى أنّ الإسلام مقلّد محاك لثقافات الأمم والشعوب السابقة عليه.

ويمثّل هذا الاتجاه تيارًا يحاول أن يلبس نفسه ثوب المنهجية، فلا مانع من أن تتشابه بعض الأمور بينه وبين غيره من الأديان، ولا مانع من أن تتشابه قضية الحجاب في الديانات الأخرى معه، فما المانع من أن يحيي الإسلام سنّة إيجابيّة في الأمم السابقة. ولكن السؤال هنا هو أنّه إذا كانت الديانات الأخرى تدعو للباس الحجاب، فلماذا كلّ هذه الحملة الكبيرة عليه؟ نحن نعلم السبب الذي يجعلهم يتخذون هذا النهج المعارض لها، فأتباع الديانات الأخرى أهملوا في هذه القضية وتناسوها، بل عدّوها علامة على الرجعيّة والتخلّف، لم نر أتباع دين اتبعوا أمر ربّهم وسنّة نبيّهم في قضية الحجاب كما نراه في الإسلام، فلقد أحيا المسلمون الحجاب وجعلوه أمرًا قلبيا إيمانيًا قبل أن يكون أمرًا ظاهريًا.

ولا شك أنّ هذا الأمر يسوء المستشرقين؛ لأنّ هدفهم الأساسي لقسم كبير منهم هو تقويض دعائم هذا الدين بإثارة الشبهه والأباطيل، ومنها شبهة الحجاب، وهذا ما جعل صورة المرأة

[1] أنور محمد زنتي، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، القاهرة، الناشر جامعة عين شمس، 2011 م، حرف الميم، مارجليوث.

المسلمة في الغرب صورة مغايرة للحقيقة، فلا المرأة المسلمة رجعية بحجابها، ولا المرأة الغربية متقدمة بسفورها، فالتقدم والتأخر له أسبابه التي تتعلق بالعمل والأخذ بالأسباب، أما حجاب المرأة المسلمة فلم يكن عائفاً في يوم من الأيام ولن يكون، فليبحث المستشرقون عن أمر آخر غير هذا يكيلون فيه الاتهامات، كعادتهم.

لكن هناك من ردّ على هذا الرأي بأنّ الرهينة لم تكن سلوكاً عاماً في تلك المجتمعات يفرض على فرض الحجاب، بل كانت الرهينة سلوكاً استثنائياً يمارسه أفراد محدودون يأوون إلى الأماكن المنقطعة عن المجتمعات من أجل الإعراض عن الدنيا، ناهيك عن فرض أحكام على أهل الدنيا ومنها الحجاب الذي عرفته وألفته المجتمعات القديمة.^[1]

ويزيد صاحب هذا الاتجاه الأمر إيضاحاً، فيرى أنّ هذه النظرية الأخرى تعزو الحجاب إلى فقدان الأمن والعدالة في المجتمعات القديمة، فهي كانت معرضة إلى الغزو وأسر النساء باستمرار، وكان الخطف للنساء والأطفال في الحرب والسلام لغرض بيعهم في أسواق النخاسة ظاهرة بادية للعيان، فلجأ الرجال إلى حجب نسائهم في البيوت وعزلهن، وكذلك كان الملوك والأمراء المستبدون قديماً يصادرون حقوق الشعوب وأملاكهم، وكانت النساء الجميلات معرضات باستمرار لهذه المصادرات، لذلك كان الحجب والعزل التامّ لهنّ عن المجتمع وسيلة من وسائل الأمن والصون للنساء عن هذا الضياع أو التضييع لهنّ.^[2]

هناك فريق آخر من المستشرقين يرى أنّ قضية الحجاب الإسلاميّة لا تعدو أن تكون مجرد غيرة من الرجل تجاه زوجته، فالرجل المسلم يغار على زوجته بدافع الغيرة على جمالها ليس أكثر، ومن ثمّ يفسّر أصحاب هذا الاتجاه هذه النظرة على أنّها تتمثل حالة نفسية لدى الرجل المسلم، تدفعه إلى مرحلة من حبّ الذات التي تجعله يندفع دفعاً إلى تسليح زوجته بالحجاب، استثنائاً بها، وغيره عليها، وحباً للامتلاك.

وهذه النظرة الاستشراقية تنطوي على مخادعة كبيرة؛ إذ ما المانع من أن يغار الرجل

[1] حكمت البخاتي، نظرية الحجاب في رؤيتها الخارجية، على الرابط التالي:
<https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/8049>

[2] حكمت البخاتي، نظرية الحجاب في رؤيتها الخارجية، على الرابط التالي:
<https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/8049>

المسلم على زوجته؟! فتلك من شيم المسلم؛ إذ إنَّ الحمية والغيرة على زوجته وأولاده صفة بارزة بوضوح فيه، لكن غيرته على دينه وأمر ربّه أشدّ، فالأمر ليس أمر جمال وأناية وحب امتلاك - رغم أننا نجد جزءاً من المسلمين لا يؤدّي فريضة الحجاب إلا لهذه الأمور الثلاثة، بيد أنه قليل من كثير - وإمّا الأمر أمر دين، والدين في كثير من نصوصه حصّ على ستر المرأة لعورتها؛ تكريمًا لها وليس تقييدًا، إجلالًا لها وليس تحجيمًا، احترامًا لها، وليس تقليلاً منها.

إن نظر الاستشراق هنا ليست أكثر من نظرة ماديّة تقيس الأمور بمقياس نفعيّ ماديّ متأثرة بالمبادئ الماديّة التي قامت عليها حضارتهم الغربيّة، وبناء على هذه النظرة غير المنصفة، فإنهم يتجهون إلى تفسير قضية الحجاب بمبدأ التاجر القائم على المكسب والخسارة، متناسين أنّ هناك مبادئ سامية ربّما هم لا يدركونها ولا يعرفون عنها شيئًا، هذه المبادئ السامية هي مبادئ التمسك بالعقيدة، والتمسك بقيم الحبّ الذي يربط الرجل بزوجه، وهذا ما عبّرت عن التجربة الإنسانيّة شرقًا وغربًا قديمًا وحديثًا. ومن ثم فإنّ فكرة القيد والظلم التي صبغ بها الاستشراق قضية الحجاب فكرة تعبّر بحق عن الشخصيّة الغربيّة المستشرقة، والتي تحاول أن تمارس التشويه على الدوام، بإطلاقها أحكاماً أقلّ ما يمكن أن توصف به أنها أحكام شديدة العموميّة، وتنطلق من أرضية تعصبيّة، لا تراعي أيّ مبدأ من مبادئ البحث العلميّ.

والأغرب من ذلك أنّ هناك من يربط الحجاب بالنفعيّة الاقتصاديّة، بدعوى أن الأب يمارس دوره السلطويّ على بناته، ويحجبهنّ عن الرجل، ويلبسهنّ الحجاب؛ رغبة منه - على زعمهم - في زيادة مهورهنّ، فالأب هنا يتاجر ببناته على ظنّهم، إذ كلّما كانت البنت محتجة في بيت أبيها عن الرجال زاد مهرها، والطلب عليها، فيختار الأب حينها المهر الأعلى. وتلك في الحقيقة فرية أخرى يطلق الغرب المستشرق لنفسه فيها العنان؛ إنّ هؤلاء أسقطوا ما تفعله بعض الأسر الغنيّة من طلب مهور كبيرة على الحجاب، والأمر ليس مرتبطاً مطلقاً بالحجاب، وإمّا الأمر أمر حسب ونسب وثراء، وربّما أمر مكانة ومنصب، أو مكانة علميّة، ففي تلك الأحوال يربط الأب زواج ابنته بالمهر الكبير، فليس الأمر أمر حجاب، وإن شاء هؤلاء تأكيدًا، فليتنظروا إلى أهل السفور من الأغنياء ووجهاء القوم ليدرك إلى أيّ مدى كانت المهور فيها كبيرة، بدرجة لا تقارن بها الأسر المحتجة.

ومن ثم يمكن القول إنّ صورة المرأة المحجّبة في مرآة الاستشراق الغربيّ تبدو بصورة المرأة الرجعيّة المقهورة المظلمة التي صنع لها حجابها قيدًا لا يمكن فكّه أبد الدهر، وهي صورة في عقل الاستشراق الغربيّ وحده؛ لأنّه عقل قائم على التعصّب الدينيّ والأيدولوجيّي، عقل يتعامل مع الآخر الشرقيّ بمبدأ فوقيّ، مبدأ السيد الذي أتى ليفكّ عبده الشرقيّ من أغلاله التي صنعها له الدين في ظنه، وعلى الرغم من هذا المبدأ قد عفا عليه الزمن منذ عشرات السنين، بل مئات السنين، إلا أنه يظهر بين الفينة والأخرى في ثوب جديد يدّعي الجدة، وهو عنها بعيد.

ثانيًا: قضية الاختلاط

لا شكّ في أن قضية الاختلاط تعدّ من القضايا التي ثار حولها جدل كبير في الأوساط الغربيّة والشرقية، وما أدخل هذه القضية في تلك الإثارة هو ما تركه لنا المستشرقون من إنتاج كان موجّهًا إلى إحداث فتنة حولها بهدف تشويه الدين، وتصويره على أنّه عامل تقييد على حرّيّة المرأة. وتبعها العديد من القضايا الفرعيّة، كقضية خروج المرأة المسلمة إلى العمل، وخروجها لتلقّي العلم وطلب المعرفة، واختلاطها بالأجانب من الرجال.

ونحن نعلم أنّ هناك فئة من المتديّنين، أو من أعطوا لأنفسهم الحديث باسم الدين يروّجون لبعض الشبه بالخطأ حول الإسلام، سواء أكان ذلك بقصد أو عن غير قصد، فهناك من يذهب إلى دعوة المرأة إلى عدم الخروج للعمل؛ لاختلاطها بالرجال الأجانب، وهذا يعرّضها للعديد من مواقف الفتنة، ولهذا السبب أيضًا أجبروها على عدم الخروج لتلقّي العلوم والمعارف، ومن ثمّ فإنّه يمكن القول إنّنا نحن من صنعنا هذه الشبه حول الإسلام وصورناها في مرآة الآخر الذي وجد بعض علماء الدين على هذا الرأي فوسم به الإسلام، وادعى أنّه دين يقلّل من دور المرأة وأهمّيّتها في المجتمع، وجعلها حبيسة الدار، ولا تخرج منه، وهؤلاء القوم يدّعون أنّهم أكثر تمسكًا بالإسلام من غيرهم ممن أدلى بدلوه الدينيّ في هذه القضية.

ومن ثمّ فنحن في هذه القضية أمام اتجاهين متطرّفين:

الأول: اتجاه علماء الدين المغالين الذين يرتضون للمرأة المسلمة أن تظلّ حبيسة دارها،

ولا يرتضون لها الخروج إلا لعذر شرعي، لعلّه موتها أو وفاة أبيها أو أمّها أو أحد من أهلها. وهذا الفريق يؤول النصوص لتخدم توجّهه، بل إنه يأخذ ببعضها، ويُعرض عن بعض، رغبة في إبراز رأيه وتسفيه رأي الآخرين. وهؤلاء غرضهم المحافظة على الدين، بيد أنّهم في سبيل تحقيق هذا الغرض حملهم رأيهم هذا على إظهار الدين بمظهر المقيد لحرية المرأة، وهو من هذه التهمة براء.

الثاني: اتجاه المستشرقين ومن والاهم من المستعربين في بلادنا العربيّة، والذين ارتضوا للمرأة أن تظهر سافرة، ولا يرتضون لها أن تلبس زيّاً يحفظ عليها كرامتها، بل يرتضون لها أن تكون كسلعة تعرض نفسها وجسدها على المارة، لينظر إليها من شاء مبدياً إعجابه بجمالها وفتنتها، وهذا لا شكّ شرّ مستطير، وهؤلاء القوم يصنعون صنيع نظرائهم، فيأخذ ببعض النصوص ويعرض عن بعض، لكنّه يقف من النصوص موقفاً يجاري به التمدّن والحدائث ولو على حساب الدين، وفي سبيل ذلك جرّدوا المرأة من عفتها وكرامتها واحترامها.

وكلا الاتجاهين مخطئان.

ويهمّنا في بحثنا هنا إبراز موقف الاستشراق، فقد عمل أعوانه على تضخيم قضيّة الاختلاط وغيرها من القضايا، حتى أن اللورد كرومر في مصر، وهو المعتمد البريطانيّ فيها أثناء فترة الاحتلال، والذي نذر نفسه - في رأيي - لتطبيق أفكار المستشرقين على أرض الواقع، وضع كتاباً أسماه مصر الحديثة، عمد فيه إلى تضمين كتابه بعض آرائه في الإسلام.^[1]

لذلك نجد أنّ اللورد كرومر تبني دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة وعمل على دعم هذه الدعوة وتجنيد العديد من الرموز الثقافيّة المصريّة لنشرها، ففي عام 1884 «أي بعد الاحتلال البريطانيّ بعام واحد نشر كتاب لمحام مصريّ موالٍ لكرومر والنفوذ الأجنبيّ يدعى «مرقص فهمي» تحت عنوان: «المرأة في الشرق» صور فيها خطة الاستعمار في المطالبة بتحقيق أربعة أغراض:

أولاً: القضاء على الحجاب الإسلاميّ.

[1] اللورد كومر، مصر الحديثة، ترجمة صبري محمد حسن، القاهرة، طبعة المركز القومي للترجمة، الأولى، 2014 م.

ثانياً: إباحة الاختلاط للمرأة المسلمة بالأجانب.

ثالثاً: تقييد الطلاق ووجوب وقوعه أمام القاضي.

رابعاً: منع الزواج بأكثر من واحدة.

خامساً: إباحة الزواج بين المسلمات وغير المسلمين.^[1]

وهذا يعني - في التحليل الأخير - أنهم كانوا يودّون أن تندفع المرأة المسلمة دفعاً إلى نوع من الاختلاط الذي تنمحي معها كلّ قيمة، كلّ مبدأ، كل أخلاق. وقد تأثر قاسم أمين بمفهوم الاختلاط الغربيّ مادحاً ما عليه المرأة الغربيّة من اختلاط بالآخرين كدلالة عنده على الحرّيّة التي تتمتع بها قائلاً:

«والتجارب ترشد أن الإطلاق أدنى بالنساء إلى العفّة من الحجاب، فمن المشاهد الذي لا جدال فيه أنّ نساء أمريكا، وهنّ أكثر نساء الأرض تمّتعاً بالاختلاط، وهنّ أكثر اختلاطاً، حتى أنّ البنات في صباهنّ يتعلمن مع الصبيان في مدرسة واحدة، فتقعد البنت بجوار الصبيّ لتلقّي العلوم، ومع هذا يقول المطلعون على أحوال أمريكا إنّ نساءها أحفظ للأعراض، وأقوم أخلاقاً من غيرهنّ، وينسبون صلاحهنّ إلى شدة الاختلاط بين الصنفين من الرجال والنساء في جميع أدوار الحياة».^[2]

وفي موضع آخر يقولها صراحة:

«إن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة

المحجوبة».^[3]

إن قاسم أمين الذي تأثر بأقوال المستشرقين وتوجّهاتهم يتجّه اتجاهاً يرمي فيه النصوص جانباً، محكّماً تجارب الأمم الأخرى، وهي التجارب الفاشلة أخلاقياً، إلا أنّه يغمض عينيه أمام هذا الفشل ليثبت وجهة نظره، فأيّ تجارب هذه التي تدلنا على أنّ طريق العفّة الوحيد هو الاختلاط بين المرأة والرجل؟ وأيّ التجارب هذه التي تثبت أنّ الاختلاط في أمريكا كان أحفظ

[1] مرقص فهمي، المرأة في الشرق، القاهرة، 1894 م. وانظر طارق السيد، الاستشراق وقضايا المرأة المسلمة، على الرابط التالي:

<http://www.lahaonline.com/articles/view/45404.htm>

[2] قاسم أمين، تحرير المرأة، الجيزة، طبعة وكالة الصحافة العربيّة، ناشرون، 2017 م، ص 16.

[3] محمد عمارة، قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلاميّ، طبعة دار الشروق، 2008 م، ص 53.

للأعراض وأقوم للأخلاق؟ ألا يدري أنّ أمريكا خاصّة والغرب عامّة قد تحوّل بسبب ذلك الاختلاط وغيره إلى سوق كبير تباع فيه المتعة على الملأ جهازاً نهاراً؟! لبتّه كان يعيش حالياً ليدرك إلى أيّ مدى وصل الغرب الذي يتغنّى بحفظ الأعراض فيه وقيام الأخلاق إلى مرحلة من الفحش والفجور الأخلاقيّ، حتى صار للفتاة التي بلغت السادسة عشر أن تخرج عن سلطة أبيها، وأن تختار لها صديقاً تمارس معه الرذيلة، حتى صارت نسبة الأبناء غير الشرعيّين تفوق بمراحل نسبة الأبناء من طرق شرعيّ قانونيّ في الغرب. ومن ثم فنحن مع من قال:

«إنّ الاختلاط بين الجنسين: الذكر والأنثى من أخطر الأمور التي حدّر الله تعالى

منها المسلمين».^[1]

وذلك لما يترتب عليها من أخطار شديدة تحيق بالمرأة.

يكفي تديلاً على دور الغرب الاستشراقيّ أنّه ممثلاً في اللورد كرومر شجّع تلك المبادرة التي قام بها قاسم أمين، ودعمها بكلّ ما أوتي من قوّة، وشجع المثقفين في عصره على الاحتفاء بها، ونشرها في الآفاق. كما يكفي ما في ذلك من تديل على الشبهة التي حاقت بكتابات قاسم أمين عن المرأة، وعلى أنّها كانت ولا زالت خنجراً موجّهاً إلى صدر المرأة المسلمة.

ومن ثمّ فإنّ فكرة الاختلاط التي تكوّنت في العقل الاستشراقيّ رسمت صورة للمرأة قوامها الرجعيّة والتخلّف، وهم دأبوا على تلك نشر الصورة التي أرادوها، وعملوا على ترسيخها في الأذهان الغربيّة.

ثالثاً: قضية الميراث

وهذه القضية من أكثر القضايا التي يحيك حولها المستشرقون العديد من الشبهات، فادعوا أنّ الإسلام لم يساو بين المرأة والرجل في الميراث، ومن ثمّ فهو على زعمهم ظلم المرأة، وجعلها مقهورة في طلب حقّها، باعتبار أنّه جعل للمرأة نصف ما للرجل، ومن ثمّ أيضاً حاولوا جردهم العمل على تشويه الصورة، محاولين مساواتها بالرجل في الإرث. وفي ذلك يقول

[1] عبد الحميد عيد عوض، شبهات حول قضايا المرأة المسلمة والرد عليها، نسخة إلكترونية، شبكة الألوكة، ص 24.

جاستون فبيت:

«إنّ دور المرأة في المجتمع الإسلامي على جانب كبير من الضآلة، وإن ضآلة مرتبتها كانت أمراً مسلماً به في جميع مظاهر الحياة، حتى أنّه في مسألة الميراث لم يكن نصيبها إلا نصف نصيب الرجل».^[1]

وهذا من الظلم البين والتشويه المتعمد للإسلام، فالإسلام وضع نظاماً لميراث المرأة كان يعدّ ثورة في ذلك الوقت على التقاليد الموروثة في الجاهليّة، والتي لم تكن تعطي للمرأة ميراثاً، وإذا أراد أحد ما أن يعرف قيمة هذا النظام، فلينظر إلى موقف الأمم السابقة قبله من ميراث المرأة، فالرومان كانوا لا يورثون الزوجة من زوجها بأيّ حال من الأحوال، حتى لو انتفى وجود وارث، كذلك الأم - والتي تعدّ من الأصول - كانت تُحرم من الميراث في ظلّ وجود الفروع، بل إنّ اليهود كانوا لا يورثون المرأة مطلقاً، فالميراث من حقّ الذكر وحده، وليس لأمّ ولا لأخت ولا لغيرهما من الإناث حقّ في الميراث من قريب أو بعيد، بل لقد كان في تقاليدهم أنّ الميت إذا كان ورثتهم النساء فقط، فإنّه يحرمهنّ منه، وله أن يورثه لأيّ إنسان شاء. فإذا وصلنا إلى الديانة المسيحيّة نجد أنّه ليس هناك نظام للتوريث، فالمسيحيّة خالية من ذلك تماماً، وقد انتبعت الكنيسة إلى ذلك فوضعت من عندها نظاماً للتوريث، وتخلّوا عن نظام التوريث في التوراة الذي ساروا عليه قروناً. أمّا في الجاهليّة فلم يكن للمرأة حقّ في الميراث، وإنّما كان حقّاً أصيلاً للذكور القادرين على الحرب والإغارة، ومن ثمّ فلم يكن للمرأة ولا للصغار من الأبناء ميراث.^[2]

ولو أنّ المستشرقين ومن سار على نهجهم في قضية ميراث المرأة من أبناء جلدتنا اتخذوا منهج المقارنة بين حال المرأة في الإسلام وحالها قبله، لوجدوا البون شاسعاً، ولعلموا خطأ ما يذهبون إليه، لكنّ هذا هو دأبهم، أي التشويه الممنهج والمقصود، والذي لا يمتّ للبحث العلميّ الرصين في هذه القضية وغيرها بصلة.

ترث المرأة في الإسلام في أكثر من ثلاثين حالة، وهي كلّها حالات أوجبها الشريعة الإسلاميّة؛ وذلك اهتماماً منها بالمرأة وتأكيداً على حقّها الشرعيّ، وتدليلاً على أنّ لها من الحقوق

[1] نقلاً عن محمد عبد الله السمان، مقتريات اليونسكو على الإسلام، طبعة دار الاعتصام، بدون تاريخ، ص 56.

[2] في هذه القضية الشيخ عبد المجيد صبح، المرأة في الإسلام، ص 120، 121.

والواجبات ما للرجل، فالإسلام لم ينتقص منها، فتقسيم الميراث لا يرجع إلى تصنيفات الذكورة والأنوثة كما قد يتبادر لفهم ناقصي العقول أو المغرضين، وإنما يرجع بالأساس إلى مقاصد إلهية وفرائد ربانية. فليس الأمر أمر انتقاص للمرأة، أو قناعة بعدم أهليتها، ولكنّه أمرٌ إنصاف وعدل وحكمة من ربّ العالمين.

فإذا كان هناك ستّ حالات تترث فيها المرأة نصف ما يرثه الرجل، فإنّ هناك سبع حالات تترث فيها مثل الرجل تماماً، بل إنّ هناك تسع حالات تترث فيها أكثر من الرجل، بل الأغرب من ذلك أنّ هناك حالات تترث فيها ولا يرث الرجل، وعددها سبع حالات، فكيف يقال بأن الإسلام ظلم المرأة في الميراث؟ بل أتى للمستشرقين أن يشوّهوا صورة المرأة المسلمة بدعوى الميراث؟

رابعاً: قضية نقصان العقل والدين

وتعتبر هذه القضية من القضايا التي دارت حولها شبهات المستشرقين، وقد تعدّدت شبههم هذه؛ كي يوحوا بأنّ المرأة المسلمة متّهمة في دينها وعقلها، وقد عوّل هؤلاء المستشرقون على حديث «مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِبُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»^[1]. فاتهموا الإسلام بعدم تكريمه للمرأة، وبأنّ الرجل مفضّل عليها في الإسلام، ومن ثمّ فسّروا الحديث حسب هواهم وتوجّهاتهم وأفكارهم الخاصّة، فادعوا باطلاً أنّ المرأة المسلمة ناقصة العقل والدين، وفسّروا النص بشكل مغاير للمقصود.

فصوّروا نقص العقل هنا على أنّه نقص ذكاء وفهم واستيعاب، وهذا ليس مقصد الحديث، فكيف يكون ذلك مقصده مع أنّ المتأمل في الواقع المعيش والتاريخ الماضي يشير إلى عكس ذلك تماماً؟ حتى أنّ الإسلام ذاته أشار إلى امرأة من الرّجاحة بمكان، حتى أنّها فاقت قومها كلّهم حكمة وعقلاً وتصريفاً للأمر، وهي الملكة بلقيس. فضلاً عن أنّ التاريخ يدلنا على امرأة استطاعت أن تتولّى عرش مصر - وإن كان لفترة محدودة- وهي شجرة الدرّ، بل إنّنا في عصرنا

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، تحقيق: البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م، ط2، كتاب الحيض، باب 6: ترك الحائض الصوم، حديث رقم 304، الجزء 1 ص 68 والنيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن: صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، حديث رقم 132، الجزء 1، ص 86.

الراهن نشهد النساء اللاتي تتصدرن الواجهة السياسية في بلادهن، فصرن رئيسات لكبريات دول العالم.

ومن ثم فإن فهم المستشرقين ومن دار في فلهم لنص الحديث هو فهم خاطئ؛ ذلك أنه ليس المقصود من النقص في الحديث المذكور نقصاً عاماً في الذكاء ومستوياته، ولا نقصاً فطرياً غزيرياً يولد مع المرأة؛ لأن ذلك أيضاً محال، ولكي نفهم الحديث علينا أولاً أن نتأمله، فعن أبي سعيد الخدري قال:

«خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمَصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ، فَإِنِّي أُرَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: «وَبِمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ» قُلْنَ: «وَمَا نُقْصَانُ دِينَنَا وَعَقْلَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟» قُلْنَ: «بَلَى. قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا. أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تَصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟» قُلْنَ: «بَلَى. قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا» متفق عليه.^[1]

فنص الحديث يكذب كلام المستشرقين وترهاتهم؛ ذلك أنه يعلل نقصان العقل بكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل؛ وذلك ليس لأن مستويات التفكير العقلي عندها أقل من الرجل، ولكن يرجع إلى ما بينته آية الدين: (أَنْ تَصَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى)، فالأمر يتعلق بطبيعة المرأة التي قد تنسى أو أن يؤثر عليها أحد في شهادتها مستغلاً ضعفها كامرأة، أو غلبة الناحية العاطفية عليها، فتكون شهادة الأخرى مكملة لشهادتها، فتذكرها عندما يتطلب الأمر ذلك، وهذه هي الحكمة من كونها شهادتها نصف شهادة الرجل، ومن كونها ناقصة عقل، أما علته نقص الدين كما بينها الرسول الكريم محمد ﷺ، فذلك لأنها في فترة الحيض لا تصلي ولا تصوم، بينما لا ينقطع فيه الرجل عنهما، ومن ثم فهي لهذا السبب تكون المرأة أقل صلاة وصياماً، فيكون ذلك نقصاناً في دينها، حتى لو قضت ما عليها من صوم؛ إذ الصيام في رمضان أكثر مثوبة وتقرباً إلى الله تعالى، وهي أمور يفوز بها الرجل لا المرأة.

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله: صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، ح304، دار طوق النجاة.

فضلاً عن أن العقل الموصوف بالنقصان هنا ليس العقل الفطري الذي وضعه الله تعالى في كل منّا سواء أكان ذكراً أم أنثى، ولكن المقصود العقل هنا هو العقل بالتجربة الذي تحدّث عنه الفلاسفة من قبل، فنحن نعلم أنّ العقل ينمو بالتجارب الحياتية التي يمرّ بها الإنسان، وهذا العقل هو مناط الاختلاف من شخص لآخر، فإذا كان الكلّ يتساوى في العقل الأول، فإنّهم يتفاضلون في الثاني، فالأول إلهي فطري، والثاني مكتسب، وعلى قدر اكتساب الإنسان يكون نموّ عقله وقدراته العقلية. وبما أنّ أمور الحمل والولادة والرضاعة وحمل كاهل الأسرة من الأمور التي تشغل بال المرأة عن الحياة من حولها، فإنّه قد يفوتها في التعامل بدقة في بعض الأمور.

ومن جانب آخر فإنّ الشرط الثاني من الحديث (أذهب للب الرجل الحازم من إحدانك) يقضي على شبهة المستشرقين في فهمهم لقضية نقصان العقل؛ فلو كان الرسول يقصد العقل كعقل لما انتهى حديثه إلى انتصاره على الرجل الذي المخضرم الممارس، لأنّها لو كانت ناقصة العقل على المعنى الذي فهمه المرجفون لما تغلّبت على الرجل الحازم العاقل، بما يعني أن نقصان العقل طارئ في المرأة لما تعانیه من مشاكل الحيض والنفاس وغيرها، فيؤثّر على نفسيّتها، ومن ثم في اتخاذها للقرارات.

خامساً: قضية تعدّد الزوجات

اتخذ المستشرقون من هذه القضية مدعاة لتشويه صورة النبي الكريم، مدّعين أن تعدّد زوجاته دليل على شهوة مفرطة، وأنّه كان رجلاً مفرط الشهوة، بدعوى أنّه جمع بين أكثر من زوجة، حتى أنّه عند موته كان لديه تسع زوجات، ومن ثمّ اتهموه ظلماً وزوراً بالانزواء إلى الشهوات والغرق في الملذّات. وإذا كانوا قد قالوا ذلك على رسول الإنسانية، أفلا يقولونه على أتباعه من المسلمين؟ بالطبع سحّبوا حكمهم الباطل على أتباعه، متهمين إيّاهم بأنّهم جعلوا المرأة المسلمة مجرد خادمة تفي شهواتهم وملذاتهم.

من هؤلاء المستشرقين وليم موير الذي ذهب إلى أنّ الإسلام يجهل معنى الارتباط الزوجي الحقيقي، وأنّه يحطّ من كرامة المرأة.^[1]

[1] أنور محمد زباني، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، حرف الميم، موير.

فالمرأة المسلمة في أعين المستشرقين مجرد أمة أو خادمة، هكذا صوروها في مجتمعهم الغربي ونواديبهم، حيث اتخذوا المرأة فيها أداة للمنكر. إن اتهامهم نابع من فهمهم الخاطئ لقضية التعدد، لكنهم لا يدركون أن قضية التعدد هذه تقضي على العديد من المشاكل الاجتماعية، ليس في البلدان الإسلامية فحسب، بل في العالم أجمع، ولنلق نظرة على المجتمع الغربي الذي صارت نسبة الأبناء غير الشرعيين فيه وصلت لمعدلات خطيرة لندرك إلى أي مدى كان التعدد حلاً جائزاً - وليس ملزماً في الإسلام - نستطيع من خلاله القضاء على العديد من الأخطار.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾^[1]

فالتعدد في الآية جائز، وليس ملزماً، وليس في ذلك ما يجعل المرأة مجرد أمة أو خادمة أو وعاء للمتعة كما يروج المستشرقون والمستغربون.

وإذا أردنا لغة أكثر توضيحاً، فيمكن الاستفادة من الإحصائيات، ومنها تلك الإحصائية التي نشرتها إحدى الجرائد، والتي تبين أنه من بين كل عشر فتيات مصريات في سن الزواج (الذي تأخر من 22 إلى 32 سنة) تتزوج واحدة فقط، والزوج دائماً يكون قد تخطى سن الخامسة والثلاثين وأشرف على الأربعين، حيث ينتظر الخريج ما بين 10 إلى 12 سنة ليحصل على وظيفة، ثم يدخر المهر، ثم يبحث عن نصفه الآخر.^[2]

وتقول إحصائية رسمية أمريكية: إنه يولد سنوياً في مدينة نيويورك طفل غير شرعي من كل ستة أطفال يولدون هناك^[3]، ولا شك أن العدد على مستوى الولايات المتحدة يبلغ الملايين من مواليد السفاح سنوياً.^[4]

[1] سورة النساء: الآية 3.

[2] جريدة الميدان، الصادر في السادس من مايو، عام 1997 م.

[3] صحيفة الأخبار المصرية عدد 7 / 2 / 1968

[4] أحمد حسين خليل، الرد على شبهة المشككين من خلال قضية تعدد الزوجات، موسوعة الأعجاز العلمي في القرآن والسنة، على الرابط الآتي: <http://quran-m.com/quran/article/2278/%>

تشير أرقام وبيانات رسمية إلى أنّ معظم الأطفال في بريطانيا بحلول عام 2016 سيولدون لآباء غير متزوجين. وقد ارتفعت نسبة الأطفال المولودين خارج إطار الزواج إلى 47.5 بالمائة عام 2012، ويتوقّع أن تتجاوز هذه النسبة 50 بالمائة في عام 2016. وتشير بيانات مكتب الإحصاء المركزي إلى أنّ هذه النسبة لم تكن تتجاوز 4 بالمائة في عام 1938.^[1]

فهل نترك مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة تعاني هذه المعاناة التي تعانيها الدول الغربيّة والتي تسعى لمواجهتها باعتبارها آفة ستقضي على السلم المجتمعيّ داخلها؟! أم أنّ هذه الدول تحاول أن تصل بالمجتمعات الإسلاميّة إلى تلك المرحلة التي وصلت إليها من التفسّخ اللاأخلاقيّ المبني على إقامة علاقات غير شرعيّة، والتي تؤدّي إلى ولادة أبناء غير شرعيين، وهذا يشكّل خطورة على البناء المجتمعيّ.

ومن ثم نفهم أنّ تعدّد الزوجات لم يضعه الإسلام هباءً منثورًا، وإمّا وضعه لحكمة إلهية؛ لكي يحمي المجتمع من الانهيار والأسر من التفكك، وإذا كان اختياريًّا في حالة توافر هذه المخاطر، فإنّه قد يكون وجوبيًّا في توافرها، حماية للنسل من جانب، والأوطان من جانب ثانٍ، والدين من جانب ثالث.

وفي هذا السياق يدافع فولتير عن الإسلام قائلاً:

«أقولها لكم مرّة أخرى: أيها الحمقى المتخفّلون عقليًّا الذين جعلكم بعض الجهلة الآخرين تُصدقون أنّ الدين المحمديّ شهوانيّ وحسيّ، ما من كلمة صدق في ذلك؛ وإمّا حُدِعتم في هذا الشأن كما حُدِعتم في كثير غيره.

أيها الكهنة والرهبان والقساوسة، لو فرض قانونٌ عليكم بالأّ تأكلوا أو تشربوا شيئًا من الرابعة صباحًا حتى العاشرة مساءً أثناء شهر يوليو إذ يهله الصوم الكبير في هذه الفترة، ولو أنكم مُنعتم من المُقامرة خشية اللعنة، ولو حُرِّمت عليكم الخمر تحت التهديد نفسه، ولو كان عليكم أن تَحْجُوا في الصحراء المُحرّقة، ولو فرض عليكم أن تُعطوا على الأقلّ اثنين ونصفًا بالمئة من دخلكم للفقراء، ولو اعتدتم على الاستمتاع

[1] http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2013/07/130711_uk_babies_marriage

بشمانى عشرة امرأة وحُفِّصَ العدد فجأة إلى أربع؛ فهل ستجرؤون على أن تدعوا تلك الديانة حسيّة؟»^[1]

سادساً: قضية الطلاق

كال مستشرقون الاتهامات للإسلام بسبب قضية الطلاق، وجعلوها مطيةً للتهجم عليه بكل ما أوتوا من قوة مدّعين أنه تشريع أساء للمرأة، وأهدر كرامتها، وحكم على الأبناء بالتسكع والتشريد الذي يفضي مستقبلاً إلى الإجرام، منتقدين كون الطلاق بيد الرجل، محاولين إعطاء هذا الحق للقاضي المدني، فيكون ذلك بزعمهم أكثر احتراماً للمرأة وتكريماً لها.

ولو تأمل هؤلاء بعقلهم لعلموا أنّ الطلاق أبسر الحلول إذا استحالت الحياة الزوجية، وصارت جحيماً بين الرجل والمرأة، وتخفيفاً لحدّة الخلاف والشقاق بينهما، ما دام شرط المودّة والرحمة بينهما قد نُزِع، وليعلم هؤلاء أنّ نظام الطلاق في الإسلام فاق بمراحل ما كان يطبّق في العصور السابقة عليه، والإسلام حين أباح الطلاق فإنّه لم يكن بدعاً في ذلك، فقد سبقه إليه الرومان واليونان، كما أنّه كان شائعاً في الديانة اليهودية، وكذلك المسيحية التي كانت تفره شريعة وجود حالة زنا^[2].

والمتأمل في هوية المستشرقين - والغرب عامّة - الذين ينقضون الطلاق في الإسلام تجد أنّ مجتمعاتهم أكثر المجتمعات احتياجاً إلى نظام الطلاق الإسلامي؛ نتيجة ما تعانيه من انهيار للعلاقات الاجتماعية وتدهور الروابط الأسرية، بسبب التعسّف في الطلاق.

«وفي هذه المجتمعات نرى اليوم ونسمع ونقرأ عن محاولات عديدة للتهرب من قيود الطلاق، ومطالبات في داخل قلاع الهجوم هذه بإباحة الطلاق كحلّ اجتماعي ضروريّ لمعالجة الخلافات الزوجية التي يستعصي حلها مع وجود كل من الزوجين مع الآخر.»^[3]

[1] فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، المجلد الثامن، مقال المحمدين.

[2] خالد عبد الرحمان العك، بناء الأسرة المسلمة في ضوء القرآن والسنة دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط 4- 2001 م، ص 328.

[3] سعاد الصالح، الأسرة المسلمة بين النصوص والواقع، المحاضرة الأولى، الأسرة العربية في وجه التحديات والمتغيرات المعاصرة - مؤتمر الأسرة الأول 5-6 ايار 2002 م، دار ابن حزم، بيروت - لبنان - ط 1- 2003 م، ص 93.

وهذا ما دفع بعض الدول الغربية وفي مقدمتها الفاتيكان إلى إباحة الطلاق وإن كان بشروط متشددة. ووجدوا في بعض تشريعات الإسلام كتشريع الخلع المنفذ لعلاج القضايا المتراكمة لطلب الانفصال عندهم.^[1] أما القول بأن الطلاق القضائي سيقبل من ظاهرة الطلاق، فتلك فرضية لا دليل عليها، بل تدل الإحصائيات في تونس أو مصر أو أوروبا أو أمريكا على خطئها...

«كلام عام بلغة دماغوجية تنبع منها نفحة اليسار من خلال الاستمرار في الحديث عن الصراع الطبقي، والحديث عن المرجعية والشرعية الدولية، والالتزام بمقرراتها».^[2]

ومن جانب آخر فإن الإسلام أتاح للمرأة أن يكون أمرها بيدها، فلها أن تطلق نفسها متى شاءت إن كانت قد شرطت ذلك في العقد:

حتى إن لم ينص عقد الزواج على ذلك، فإن لها أن تطلب الخلع قضائياً، فيتاح لها أمر الطلاق حينها شريطة أن تردّ لزوجها ما أخذته، ولا يعوقها في ذلك عائق.

ومن ثمّ فنحن مع من ذهب إلى أنّ إمعان النظر في الواقع التطبيقي للوسائل الشرعية التي عينها الشارع لإنهاء العلاقة الزوجية، مثل : الطلاق والخلع والتطليق للضرر... إلخ يوصلنا إلى أن الوسيلة الشرعية ليست هي التي تؤدي إلى المفاسد، بل سوء تطبيقها هو السبب؛ ولذلك كان الواجب هو اقتراح سبل إزالة السبب لا اقتراح إلغاء الحكم.^[3]

[1] سعاد الصالح، الأسرة المسلمة بين النصوص والواقع، المحاضرة الأولى، الأسرة العربية في وجه التحديات والمتغيرات المعاصرة - مؤتمر الأسرة الأول 5-6 أيار 2002 م، دار ابن حزم، بيروت - لبنان - ط 1- 2003 م، ص 58.

[2] منهجية الخطة وإطارها المرجعي - ص 6- المقرر الإدريسي أبو زيد- المرأة والتنمية بين الأصالة والتغريب- حزب العدالة والتنمية- أشغال اليوم الدراسي حول مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية « بتاريخ 31 يوليوز 1999 م- مطبعة طوب بريس- الرباط- ط 1- أكتوبر 1999 م.

[3] زيد بوشعراء، قراءة مقاصدية لأسس المقترحات القانونية لخطة إدماج المرأة في التنمية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، العدد 4- 2004 م - ص 406.

الخاتمة:

وبالجملة فإنَّ صورة المرأة المسلمة في مرآة الاستشراق صورة سلبية صنعتها عقول أيديولوجية متعصبة، متعصبة لعقيدتها الدينية، ومتعصبة لأيديولوجيتها العلمانية، ومن ثمَّ فنحن لا نعول في قليل أو كثير على أيِّ من هذه الآراء المتعصبة التي لا تمتُّ للبحث العلميِّ بصلة تذكر، والغريب في الأمر أنَّ بعض المفكرين العرب والمسلمين قد تلقَّفوا هذه الآراء الموتورة بالبشر والتحاب، وردِّدوها في نواديهم، وانهالوا عليها شرحًا وتفسيرًا وتأييدًا، غير منتبهين لما تؤول إليه آراؤهم هذه، دون فحص أو تمحيص، ولكنَّه الهوى ولا شيء غيره. ومع هذا فنحن نستثني بعض المستشرقين الذين كان حبُّ الوصول للحقيقة وفق المنهج العلميِّ السديد أحبَّ إليهم من عقيدتهم ونفسهم التي بين جنبيهم، فقالوا في الإسلام قولة حق، ودافعوا بشدة عن موقف الإسلام من المرأة، رافضين تلك الصورة القمئة التي ألصقها به بعض المتعصبين من أبناء الغرب.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. أحمد حسين خليل، الردّ على شبهة المشكّكين من خلال قضية تعدّد الزوجات، موسوعة الأعجاز العلميّ في القرآن والسنة، على الرابط التالي: %/http://quran-m.com/quran/article/2278
3. أنور محمد زناقي، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، القاهرة، الناشر جامعة عين شمس، 2011 م، حرف الميم، مارجليوث.
4. البخاتي حكمت ، نظريّة الحجاب في رؤيتها الخارجيّة، على الرابط التالي: <https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/8049>
5. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، تحقيق: البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية ، 1964 م، ط2، كتاب الحيض، باب 6: ترك الحائض الصوم، حديث رقم 304، الجزء1.
6. بوشعراء زيد ، قراءة مقاصديّة لأسس المقترحات القانونيّة لخطّة إدماج المرأة في التنمية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، القنيطرة، العدد 4- 2004 م.
7. بولوك كاثرين ، نظرة الغرب إلى الحجاب، دراسة ميدانيّة موضوعيّة، نقله إلى العربيّة شكري مجاهد، العبيكان، 1432 هـ - 2011 م.
8. حمد عبد الله خضر ، القرآن الكريم وشبهات المستشرقين (قراءة نقدية)، طبعة دار الكتب العلميّة، 2018 م.
9. السمان محمد عبد الله ، مفتريات اليونسكو على الإسلام، طبعة دار الاعتصام، بدون تاريخ.
10. الصابونيّ عبد الرحمان ، نظام الأسرة وحلّ مشكلاتها في ضوء الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.
11. الصالح سعاد ، الأسرة المسلمة بين النصوص والواقع، المحاضرة الأولى، الأسرة العربيّة في وجه التحدّيات والمتغيّرات المعاصرة - مؤتمر الأسرة الأول 5-6 ايار 2002 م، دار ابن حزم، بيروت - لبنان- ط 1- 2003 م.
12. طارق السيد، الاستشراق وقضايا المرأة المسلمة، على الرابط الآتي: <http://www.lahaonline.com/articles/view/45404.htm>
13. عبد الحميد عيد عوض، شبهات حول قضايا المرأة المسلمة والردّ عليها، نسخة إلكترونية، شبكة الألوكة.
14. العك خالد عبد الرحمان ، بناء الأسرة المسلمة في ضوء القرآن والسنة، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط 4- 2001 م.
15. فولتير، قاموس فولتير الفلسفيّ، ترجمة يوسف نبيل، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، المجلد الثامن، مقال المحمديّين.
16. قاسم أمين ، تحرير المرأة، الجيزة، طبعة وكالة الصحافة العربيّة، ناشرون، 2017 م.

17. كرومر اللورد ، مصر الحديثة، ترجمة صبري محمد حسن، القاهرة، طبعة المركز القومي للترجمة، الأولى، 2014 م.
18. لإدريسي أبوزيد، منهجية الخطة وإطارها المرجعي، المرأة والتنمية بين الأصالة والتغريب- حزب العدالة والتنمية-أشغال اليوم الدراسي حول مشروع «الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية» بتاريخ 31 يوليو 1999 م- مطبعة طوب بريس- الرباط- ط 1- أكتوبر 1999 م.
19. لويس برنارد ، اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة ماهر عبد القادر، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى، 1996 م.
20. محمد عمارة، قاسم أمين، تحرير المرأة والتمدن الإسلامي، طبعة دار الشروق، 2008 م.
21. مرقص فهمي، المرأة في الشرق، القاهرة، 1894 م.
22. ممدوح الشيخ، الاستشراق الجنسي، القاهرة، دار ابن رشد، 2015 م.
23. النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن: صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، حديث رقم 132، الجزء 1.
24. Bernard Lewis. *Arabs in History*, London 1963 .
25. مواقع إلكترونية:
26. http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2013130711/07/_uk_babies_marriage.
27. <http://quran-m.com/quran/article/2278/%>
28. <https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/8049>

مسار انهيار الأسرة في الغرب^[1]

محمد سميعي^[2]

مقدمة

قامت السيدة مارتينا كليت ديفيز - من كلية الاقتصاد في جامعة لندن^[3] - بدراسة جامعة وحوارات شملت سبعين ربة منزل في كل من برلين ولندن، وقدمت دراسة مقارنة وتفصيلية حولهن، وقد صدرت هذه الدراسة للمرة الأولى سنة 2007 م^[4]. وقد سعت من وراء هذه الدراسة إلى الوقوف على كيفية تأقلم الأمهات المعيلات لأسرهن في الغرب مع المشاكل المحدقة بهن، حيث كانت هذه الظاهرة تتفاقم بشكل سريع. وسوف نذكر في مقالنا هذا نموذجين وحكايتين من حواراتها كمقدمة ومدخل إلى أزمة الأسرة في الغرب، لنكون بذلك نبذة عامة عن المفاهيم التي نروم الحديث عنها قبل الدخول في صلب البحث.

[1] المصدر: سميعي، محمد، «روند گسست خانواده در غرب». هذه المقالة عبارة عن الفصل الثاني من كتاب الأسرة في الأزمة: تعارض النماذج التقليدية والتجديدية، نشر اطلاعات، طهران، 1393 هـ ش. ترجمة: حسن علي مطر.

[2] عضو الهيئة العلمية في قسم دراسات إيران، دانشگاه مطالعات جهان، جامعة طهران. ومن أعماله: «بازفنايي انقلابهاي عربي در نشریات سياسي و مشهور غرب، بالتعاون مع: يونس نوربخش و روح الله الحسيني، ريشهها و پیامدهاي لجام گسيختگي ايدئولوژي سرمايه داري». فصلية مطالعات جهان، «ايدئولوژي تضاد در عرصه سياسي: بررسي نقادانه دوگانگي ذاتي غرب و اسلام»، مجلة سياست دانشکده حقوق و علوم سياسي، ربيع عام 1391 هـ ش «آيا هند پرچمدار مبارزه با استعمار به دامن امپرياليسم بازگشته است؟»، فصلية مطالعات جهان، شتاء عام 1390 هـ ش، «نوشرق شناسي: بررسي روند تغيير در شرق شناسي سنتي»، پژوهشنامه علوم سياسي، السنة الرابعة، العدد: 4.

[3] London School of Economics (LSE), University of London.

[4] Martina Klett – Davics, *Going it Alone?: Lone Motherhood in Late Modernity* (England and USA: Ashgate Publishing Limited, 2007).

الحكاية الأولى

تقول السيِّدة كليث ديفيز: صادفتُ السيِّدة ماري أمام مكتب البريد في مدينة نورثينغتون^[1]، ثم التقيت بها في ذات اليوم في شقَّتها التي تحتوي على غرفة واحدة للنوم، حيث كانت تقف في الجوار، وقد وُضعت تحت تصرُّفها من قبل البلدية. كانت الشقة ذات الأثاث الهزيل تبدو مظلمة إلى حدِّ ما؛ لأنَّ الستائر كانت متداعية، وكان المصباح باهت النور نسبيًّا. كانت ماري شابةً بيضاء تبلغ من العمر واحدًا وعشرين عامًا، ولها صبيٌّ عمره ثلاث سنوات، وبنات لم تتجاوز شهرها الثامن، وكان هذان الطفلان يدرجان حولنا ويلعبان طيلة فترة الحوار.

ولدت ماري في أسرة عاملة في لندن، وكانت أسرتها تعتاش في الأعم الأغلب على الإعانات التي تمنحها الحكومة للأسر المعوزة والفقيرة. كان والدها قد أودع السجن؛ ولذلك فقد خاضت ماري تجربة العيش في الميتم عندما كانت رضيعة؛ وقد تحدّثت عن تلك الفترة قائلة:

«لقد حدّثتني المساعدة الاجتماعيَّة عن فترة طفولتي قائلة: عندما كان لك من العمر ثلاثة أشهر كانت هناك آثار كدمات ظاهرة على رأسي ووجهي... لأنَّ أبي كان يضربني ويصفعني بشدَّة. فتمَّ إيداعي في دار الحضانة ولم يكن لي من العمر سوى ثلاثة أشهر، إلا أنَّ أبي وأمِّي أعاداني لاحقًا إلى البيت مجددًا. وعندما بلغت سن الثالثة عشر أو الرابعة عشر اعتدى عليّ والدي جنسيًّا. كنت محبوسة في غرفة للنوم، ولم يكن معي سوى صفيحة لقضاء حاجتي. وعندما سُجن أبي أضمرت النار في شقة والدي وأحرقتها كلَّها!»

وبعد ذلك سارعت ماري إلى الهروب من البيت، وطالبت بأن تحظى برعاية أسرة^[2] لتوفير الحماية لها مؤقتًا، فتمَّ إيداعها لدى أسرة بشكل مؤقت، ولكنها لم تمكث هناك طويلًا؛ إذ سرعان ما دفعتهَا المعاملة القاسية التي تلقتها من تلك الأسرة إلى مغادرتها والعيش متسكِّعة في الشوارع. لم يعد لماري أيُّ ارتباط بأسرتها؛ لأنَّ أمها رفضت الاعتراف بأنَّها قد تعرّضت إلى الاغتصاب من قبل والدها من جهة، ولأنَّها كانت ممتعضة منها بسبب تعريف نفسها إلى

[1] Northington.

[2] foster care.

مؤسسة الإعانة الاجتماعية من جهة أخرى، في حين سبق أن تمّ إيداع شقيقها في هذه المؤسسة أيضًا. كما كانت ماري تتعرض إلى السخرية في المدرسة؛ لأنّها كانت مُعلّمة الشفة^[1]، ولأنّها كان بالإضافة إلى ذلك تعاني من بطء في فهم الدروس واستيعابها. ولذلك فقد تركت المدرسة في سن الخامسة عشرة دون الحصول على شهادة دراسية. وعلى الرغم من اعتقالها مرّة واحدة بسبب قيامها بضرب وشم أحدهم، إلا أنّه لم يتمّ تصنيفها لدى الشرطة بوصفها من ذوي السوابق. وعندما بلغت سن الثامنة عشرة، لم تستطع إكمال دورة في تعلّم الحلاقة وتصفيف الشعر، بسبب عدم امتلاكها نفقة الذهاب والإياب.

أصبحت ماري حُبلى من صديقها الأسود؛ إذ لم يستعمل ذلك الشاب وافيًا، وهي بدورها لم تكن قد أخذت احتياطاتها ولم تتناول أقراص منع الحمل، وقد أدّى ذلك الحمل إلى سوء حالها. وبعد ذلك هجرها الشاب وارتبط بأختها ذات الخمسة عشر ربيعًا لتحمل منه هي الأخرى أيضًا. واستطردت ماري تقول: «تمّ التخلّي عني وأنا على تلك الحالة، حُبلى من دون مأوى!». كانت ماري على الدوام تعارض سياسة الإجهاض، وكانت تريد أن تُرزق بطفل، ولكنّها كانت - بطبيعة الحال - قد توصلت إلى هذه الرؤية مؤخرًا. وعلى الرغم من أنّها كانت مشرّدة، إلا أنّها كانت تستحق الحصول على بيت من الحكومة، ولم تكن سعيدة بكونها حُبلى؛ مع أنّ ذلك كان يمنحها الأولوية على غيرها من المشرّدين والمشرّدات في الحصول على منزل خارج السياقات الروتينية. وبالتالي فقد انتقلت إلى شقّة منحتها لها البلدية في مدينة ديبتفورد^[2]، ثمّ تمّ إسكانها في منزل تحت الإشراف والمراقبة^[3]، ولكنّها لم تستقرّ هناك طويلًا، وقالت في هذا الشأن:

«لقد تمّ طردني من هناك؛ لأني كنت ألتقي هناك رجلاً، وكان هذا الرجل يهدّدي هناك، وكان يتمّ رصدني في تلك الحالة عبر الكاميرات الخفية. فطردوني لهذا السبب؛ لأنّه لم يكن من المسموح لنا نحن الأمّهات والأطفال في ذلك المبنى أن نلتقي رجلاً

[1] العَلَم والعَلْمة والعَلْمة: المشقوق الشفة العليا خلفه، ويقال للبعير: أعلَم؛ لعَلَم في مشفره الأعلى، وإن كان الشق في الشفة السفلى فهو أفلَح، وإن كان في الأنف فهو أحرَم، وإن كان في الأذن فهو أخرب، وإن كان في الجفن فهو أشر، ويقال فيه كله: أشرم. المعرّب، نقلًا عن لسان العرب لابن منظور الإفريقي.

[2] Deptford.

[3] supervised housing.

على ما يبدو. وبعد ذلك ذهبت إلى منزل آخر لرعاية الأمهات والأطفال. وبعد ذلك حصلت على شقة في منطقة أخرى، إلا أن ذلك الرجل عرف بمكاني وأخذ يواصل تهديدي والضغط عليّ؛ فلحقتني المشاكل إلى هناك أيضاً، ومن هناك انتقلت إلى مهجع قريب من هذه المنطقة. وعندما أصبحت حُبلى للمرة الثانية حصلت على هذه الشقة، ولكنّي لست راضية عن هذا المكان».

عزمت ماري على توثيق ارتباطها بالشباب الأسود الآخر الذي هو والد جنينها الثاني، وعلى الرغم من أن ابنتها كانت نتيجة حمل غير مرغوب فيه، ولكنها في الوقت نفسه أرادت الحصول على رفيق لابنها كي يأنس به؛ ولذلك لم تلجأ إلى وسائل منع الحمل هذه المرة أيضاً. وعندما علمت أن صديقها قد اتخذ خليفة أخرى وأنجب منها في الوقت نفسه بنتاً وضع اسمها عليها، شعرت بالبؤس والضياع. وعلى كل حال فقد عمد هذا الشاب إلى التخلي عن كلتا الفتاتين تقريباً، فعلى الرغم من أنه كان يتردّد عليهما في فترات متباعدة (يوماً في الشهر)، إلا أنه لم يكن ينفق عليهما؛ لكونه عاطلاً عن العمل. كما أنكر والد طفلها الأول أبوته له، ولم يعد في المتناول، ويبدو أنه كان والدًا لأربعة أطفال من أربع نساء مختلفات. لقد أدّت هذه التجارب بماري إلى تكوين صورة سلبية عن الرجال، وقالت في هذا الشأن:

«كثيرون هم الرجال الذين يتردّدون على النساء ويضاجعونهنّ، ولكن ما أن تنجب النساء أطفالاً منهم حتى يختفون. وقد حصل ذلك لي مرتين. (...) هكذا هم الرجال. والكثير من الزوج يفعلون ذلك».

تعاني ماري حرماناً كبيراً من الناحية الماديّة؛ لأنها عاطلة عن العمل، وعليها الاكتفاء بما يصلها من المعونات الحكوميّة، في حين أنّ عليها أن تدفع أقساطاً باهظة بسبب الأثاث الذي اشترته، كما تشعر بأنّها لا تستطيع إدارة شؤونها الماليّة:

«كنت أضطرّ أحياناً إلى الاقتراض. لا أستطيع السيطرة على مداخيلي الماليّة ونفقاتي. لم أحصل على تعليمات ودروس في هذا الشأن أبداً. فما أن يصلني مبلغ من المال حتى أنفقه في اليوم نفسه».

كانت ماري تغسل الثياب بيديها؛ لأنها لا تمتلك مالا لشراء غسالة أوتوماتيكية، وعلى الرغم من النصيحة التي أسديت لها بإطعام ابنتها اللحم الأحمر لتبقى صحتها سالمة؛ إلا أنها لا تستطيع شراء اللحم الأحمر. إنها تعيش تحت وطأة ضغط كبير، وتخشى أن تفقد طفلها. تقول ماري:

«يتعين عليّ الاطمئنان بأنّ شيئاً على ما يُرام، وإلا فإنّي حيث لا أستطيع رعاية أطفالِي، هناك احتمال قائم على الدوام بتجريدي منهم، وإرسالهم إلى الملاجئ ودور الحضانة، وهذا لا يصحّ، وليس من العدل في شيء. (...) لقد اتخذت لنفسي مساعدة اجتماعيّة. لا أستطيع التحمّل. إنّ الأمر يفوق طاقتي ... في بعض الأحيان لا تكون طفلي على ما يُرام، وكأنّها تصاب بالإسهال ... ولا أملك من النقود ما يمكّنني من شراء حفاطات لها. إنّها (المنظّمة الاجتماعيّة) تعطيني بعض النقود مرّة أو مرتين في الأسبوع ... في السنة الماضية لم يكن عندي بيت؛ ولذلك فقد تمّ إيداع طفلي عند أسرة بشكل مؤقت (طوال الأشهر الأربعة التي عرّفت ماري بنفسها إلى الجهات المعنية بوصفها مشرّدة، كي تحصل على شقّة)».

تشعر ماري بالندم على ترك الدراسة في وقت مبكر، كما تشعر بالندم على عدم إكمال دراستها (دروس حلاقة الشعر) عندما كان طفلها في الروضة. ولكنها الآن لا تمتلك تصوّراً عن إمكانية مواصلة الدراسة، ولكنها تتحدّث عن حضانة الأطفال، أو الصحافة، أو الحلاقة وتصنيف الشعر، بوصفها من المهن والأعمال المحبّبة لها. ومع ذلك لا تزال ماري بعد مرور سنة كاملة بانتظار صديقها كي يصحبها إلى مركز التوظيف: «أنا بانتظار صديقي كي أذهب معه إلى لندن برج»^[1]. إنّ ماري تشكّك في إمكانية مواصلة الدراسة والتعلّم، وتفضّل البقاء في البيت مع ابنتها؛ لأنها تخشى من أن تودّع ابنتها في ملجأ؛ فيتمّ استغلالها وتعرض إلى الاعتداء الجنسيّ، كما تعرّضت هي إلى مثل هذا الاستغلال:

«لا أدري لماذا يتعين علينا الخروج إلى العمل، وترك أطفالنا إلى حاضنات؟ حقيقة أنا لا أدري! في حين أنّي أعلم أنّي عندما أعود من العمل أجد كدمات على وجه طفلي

[1] London Bridge.

(...). أرى أنه يجب رعاية الأطفال الذين يعيشون في أسر تقوم فيها الأم بدور المعيل (من دون أب)؛ لأنِّي عندما كنت طفلة تعرّضت إلى الاغتصاب (من أبي)».

ومع ذلك فقد أدركت ماري أن وضع ابنها في روضة الأطفال أفضل بكثير؛ لأنّه يتعلّم هناك، وقد كوّن بعض الصداقات، وهو يحصل على وجبة طعام يوميًا: «إنه لم يعد يعاني من الاضطراب، ولا يضرّني، ولا يشتمني». ولكن السيّد كليت ديفيز انتبهت أثناء الحوار إلى أنّ ماري كانت تضرب ابنها، وكان الابن بدوره يردّ عليها بضربها. اعتذرت ماري عن سلوك ابنها، وقالت:

«لقد شاهد العنف في حياتي، وكان شاهدًا على التهديدات التي تلقّيتها في الحياة. ورأى كيف أنتقل من منطقة إلى منطقة أخرى».

إنّ ماري تعيش ضمن دائرة من الدور الباطل. حيث تعاني من الكآبة، وتشتدّ كآبتها بشكل أكبر عندما تجد أنّ أطفالها يرونها على تلك الحالة. إنّها تشعر بالحرمان الاجتماعيّ بسبب الأشخاص الذين يتعقّبون أثرها، وبسبب عدم الخروج من البيت خشية التعرّض للأذى، ولأنّها لا تحظى بحماية من قبل أسرتها:

«إنّي أشعر بالحنق بسبب تركي لوحدي. وأشعر بالغيظ لأنّي أقوم بأعباء الإعالة بمفردتي. لم أرغب أبدًا في أن أكون وحدي، من يقوم بأعباء أسرتي؟!».

إنّها تشعر بالندم على إنجاب الأطفال، ولذلك لجأت إلى التزريق بالحقن التي تمنع التخصب والإنجاب:

«هذا هو الشيء الذي قدّر لي أن أبتلي به (...). أشعر أنّي ضحية. فقد تعرّضت إلى الاغتصاب والاستغلال الجنسيّ في صغر سنّي. وعندما كنت مع الرجال عاملوني بوحشيّة وقسوة. أنا ضحية في كلّ شيء. ومع ذلك يُنظر إليّ بوصفي أنا المقصرة والسبب في كلّ ذلك».

خضعت ماري للعلاج بسبب ما تعانیه من الكآبة، ولكنّها لا تتناول الأدوية؛ لأنّها تفاقم

حالتها وتزيدها سوءاً. وكانت طوال حياتها على صلة بمختلف مؤسسات الرعاية الاجتماعية. وكانت تريد الحصول على جلسة استشارية، وقد شعرت السيدة كليت ديفيز أن ماري تنظر إلى هذا اللقاء الحواريّ بوصفه جلسة استشارية. وطوال مدة المقابلة توقّفت عدّة مرّات عن مواصلة الحوار. إنّها ترى أن وضعها غير قابل للتصوّر، وليس له معنى، وعصيّ على الفهم. إنّها لا تتمتع بالقدر الكافي من الثقة بالنفس. إنّها وحيدة وتشعر بالفقر والعزلة.

الحكاية الثانية

بعد رواية السيدة كليت ديفيز لحكاية مقابلتها مع ماري، تعرّضت إلى مورد آخر من حواراتها مع الأمّهات المعيلات لأسرهنّ، حيث قالت:

«صادفت ميشيل أيضاً بنفس الطريقة بوصفها أمّاً عند مكتب البريد في مدينة نورثينغتون للحصول على راتب من الحكومة، ثم التقيت بها لاحقاً في نورثينغتون في مجمع سكنيّ كبير في شقّة حيث تعيش مع ولديها اللذين يبلغ أحدهما من العمر خمس سنوات، والآخر سنتين».

ترعرعت ميشيل في كنف أسرة تنتمي إلى الطبقة العماليّة، حيث تتألف الأسرة من خمسة عشر فرداً ما بين إخوة وأخوات في ملجأ يقع في مدينة نورثينغتون. كان والداها في الأصل من الإيرلنديين. وكان والدها عاملاً بسيطاً، وكانت أمها ترعى الأولاد في المنزل. لم تكن علاقة ميشيل بأمّها جيّدة، وعندما بلغت عامها العاشر أرسلت إلى مدرسة خاصّة بالأطفال المشاكسين^[1]، وكانت هذه المدرسة تعمل على مدار الساعة (ليلاً ونهاراً)، ولكنها تركتها لاحقاً دون الحصول على شهادة دراسية.

لقد أنجبت ميشيل طفلها الأوّل عندما كانت في السنة الثامنة عشرة من عمرها. «لقد كانت تحبّ أن يكون لديها شيء خاصّ بها، لا يستطيع أحد أن يأخذه منها». لم يهتمّ أبوها وأمّها بأمر حملها. وبعد فترة قصيرة تركت صديقها؛ لأنّه كان حسوداً ويتمتع

[1] a boarding school for "difficult children".

بشخصية مستبدّة:

«كان يريد أن يخضعني لسلطانه، فكان مثلاً يريد أن يرى الطعام على المائدة في ساعة محدّدة، ولم أكن من النوع الذي يرضخ لمثل هذا النظام الصارم، مع أيّ لا أعتبر نفسي امرأة حديدية»

وبعد فترة قصيرة من التخلّي عن صديقها الأوّل، وجدت صديقاً ثانياً. ولكن هذا الآخر لم يكن يتورّع عن ضربها، الأمر الذي دفع ميشيل إلى تركه أيضاً.

«عندما عاد إلى المنزل من الحانة ثملاً، كنت بانتظاره لكي أخبره بحملي، ولكنه ما أن دخل البيت حتى انهال عليّ بالضرب! ولذلك لم أجد بعد ذلك ما يدعو إلى إخباره بالحمل، فتركته ورجعت أدراجي إلى لندن».

وبعد ذلك بسنوات قليلة أنجبت طفلها الثاني:

«لقد كنت أعاني الكثير من المشاكل، لأني كنت قد أدمنت الخمر منذ سنوات. عندما تعرّفت على داني، كان يسعى إلى تركي، ولكن هذا لم يكن ممكناً».

تدخلت مؤسسة الشؤون الاجتماعيّة في الأمر، وتمّ إيداع الطفلين عند أسرة بشكل مؤقت. وعندما كانت حُبلى بولدها الثالث، تمّ إرسالها إلى المستشفى من أجل التخلّص من الإدمان.

«كنت أعلم أيّ بحاجة إلى مساعدة. كنت على وشك أن أفقد أشياء لم أكن على استعداد لفقدانها، وإمّا أعني بذلك أولادي. وهكذا فقد ذهبت إلى المستشفى للمرّة الأولى، وعندما غادرتها رجعت إلى الإدمان ثانية. وللمرّة الثانية تمّ إيداع الأطفال إلى أسرة أخرى بشكل مؤقت، وكنت لا أزال حُبلى من داني. كنت لا أزال مدمنة حتى عندما كنت مع طفلي داني الصغير. كنت لا أزال أشرب الكثير من الخمر. (...) كنت أرى أشياء، وأسمع أصواتاً، وكانت شخصيتي تتغيّر بشكل كامل. فمن دون الخمر كانت تعصف بي حالة هستيرية من العنف، وكنت ألحق الضرر بنفسي. وكنت أضرم النار في شقتي. حتى رقدت في المستشفى سنة كاملة. وعندما خرجت من المستشفى

كان أولادي الثلاثة قد تغيروا كثيراً ولم يعودوا صغاراً. لقد تركتهم في ذات المكان الذي كانوا فيه كي يعيشوا تحت وصاية تلك الأسرة، وكان ذلك أفضل من العيش مع أمّ مدمنة. لم أكن أقوم بأيّ عمل في المنزل، ولم يكن بمقدوري رعايتهم. هل تَعَيَّنَ ما أقول؟ ربما كنتِ تحبين طفلك، ولكن هذا لا يعني أنك تستطيعين توفير الحياة الكريمة له. (...) لقد خرجت وعدت إلى الإدمان مباشرة. ولم يمض سوى ثلاثة أيام حتى أصبحت مدمنة على الخمر بشدّة، وكنت أتناول الكثير من الأقراص والحبوب. ثم انفصلت بعد ذلك عن داني الكبير. وعشت لوحدي على مدى سنتين».

وبعد ذلك بستين أنجبت طفلاً من رجل آخر كانت قد هجرته عدة مرّات بسبب قسوته وعنفه. ثم انفصلت عنه بشكل كامل وإلى الأبد. وبعد ذلك أنجبت طفلها الخامس من علاقة عابرة. في حالات الإنجاب الأربعة الأولى لم تكن ميشيل تلجأ إلى وسائل منع الحمل، ولكنها في الحالة الخامسة قد حملت رغم اتباعها الاحتياطات الضرورية لمنع الحمل. لم تستمر علاقاتها الأربعة الأولى؛ لأنها لم تكن راضية عن العنف والحسد وعدم المسؤولية التي اكتشفتها في أخلائها وأصدقائها. لم يكن لأيّ واحد من آباء الأطفال صلة بأولادهم، ولم يكونوا يدفعون نفقاتهم، إلا أنها كانت تريد أن تحتفظ بأولادها عندها - ولا سيّما الآخرين منهم - وأن يتعرعوا في كنفها؛ لأنها كانت قد تنازلت عن تكفل الثلاثة الأوائل إلى الآخرين. ويبدو أنه قد سئمت ترك الوصاية على أولادها، وتريد أن تتولى هي رعاية طفلها الآخرين.

«وبالتالي فقد أعطيت ثلاثة من أولادي إلى الآخرين، واحتفظت بهذين الولدين نفسي. لم أعد أستطيع مشاركة حياتي مع أيّ شخص آخر غير أولادي. أتعلمين؟! هكذا كانت قصتي».

كانت مؤسسة الإعانة الاجتماعيّة قد هدّدت ميشيل بأنّها إن لم تتخلص من إدمانها، فإنّهم سيأخذون منها طفلها الرابع. وقد استطاعت ميشيل أن تتخلّص من الإدمان بمساعدة من مستشار اجتماعيّ ومتخصّص في علم النفس، وبمساعدة أسرّتها وبعض أصدقائها. ولكنها رقدت في مستشفى الأمراض النفسيّة بسبب الكآبة التي تعرّضت لها بعد ولادة طفلها الرابع، وهي تتلقّى الآن ثلاث جلسات علاجيّة في الأسبوع. وقد قطعت علاقتها مع الكثير من أصدقائها؛

لأنها كانت تشعر بالخجل من سلوكها عندما كانت مدمنة على الخمر، وكذلك في فترة إصابتها بالكآبة؛ ولذلك كانت ميشيل تعاني من الوحدة والعزلة بشدة. ولكن أختها الصغرى غير الشقيقة كانت تساعدنا، وعندما كانت تشعر بالكآبة كانت هذه الأخت الصغيرة تبقى معها وتلازمها في البيت. وكانت ميشيل تعزو إدمانها على الخمر إلى الإحباط الذي أصابها بسبب علاقاتها الفاشلة مع الرجال:

«لقد كنت أعاني من الكآبة منذ أن وعيت على نفسي. إن إدماني على الخمر يعود إلى أنني كنت أدخل في علاقات مختلفة وأخرج منها، وكنت أحبب الرجال لا يرغبون بسماع هذا الخبر، وكانت علاقتي محكومة بالفشل على الدوام. حتى عدت إلى رشدي في نهاية المطاف، وأخذت أتساءل: لماذا ألتقي بأمثال هؤلاء الرجال الأراذل الذين كانوا يضرّبونني، ومع أنهم لم يكونوا يقفون إلى جانبي، كانوا يريدون مني أن أفعل كل شيء من أجلهم، دون أن يفعلوا شيئاً من أجلي أو من أجل أطفالي. إن هذا كان من بين الأمور المختلفة والمتنوعة التي دفعتني إلى الإدمان على الخمر».

لقد كان أطفالها يعانون من داء الربو، وكان دخان السيجارة يؤذيهم، ولكنها - على الرغم من ذلك - كانت تواصل تدخين السجائر، وذلك لأنها تقول:

«إنني لو أقلعت عن التدخين، فسوف أعود إلى إدمان الخمر مرة أخرى. إنني أريد شيئاً لا يكون ملكاً لغيري، مثل الخمر الذي كان ملكاً لي، ولا يشاركني فيه صغاري. هل تعلمين! حتى السجائر هي لي، ولا يشاركني فيها أولادي».

بعد أن أنجبت ميشيل وليدها الأول، كانت تعمل في خمارة بشكل غير متواصل، وكانت عندها تعتمد إلى تنويم طفلها في عربته وتبقيه في المطبخ. لم يكن بمقدورها سداد مبلغ قيمته 675 جنيه إسترليني وفاء لقرض ربويّ بلغت قيمته 500 جنيه إسترليني.

«اصطحبت ولدي ذات يوم معي إلى دائرة الضمان الاجتماعيّ. أتعلمين! رأي هناك أطفالاً في مثل سنّه يرتدون سراويل وقمصاناً ممزّقة وبالية؛ فكان يسألني: هل هؤلاء فقراء؟ فقلت له: نعم. وكان يقول لي عندها: ونحن فقراء أيضاً، ولكننا

لا نتسكع مثلهم في الشوارع، وثيابنا غير مهترئة! فقلت له: ذلك لأنني أخذت قرصاً، هل تعلم! ربما كانت تلك السيّدة غير مدينة لأحد، ولكن أمك مدينة. وفيما يتعلّق بتقاليد الكريسمس وأعياد رأس السنة الميلاديّة سأنته ذات مرّة: ما الذي تريد من بابانويل أن يجلبه لك؟ فقال: درّاجة. وقد حمل هذه الأمانة في نفسه طوال السنة. هل تعلمين! كنت أسأل نفسي: كيف سأقول له في صبيحة عيد الميلاد: إنّ بابانويل لم يجلب لك درّاجة؟ فكان يتعيّن عليّ أن أحصل على ذلك المبلغ بأيّ طريقة. ولا يهمّ كم كان ذلك يكلفني. إنّما المهم هو أن يحصل الطفل على درّاجته».

لم تكن ميشيل تبدي رغبة في العمل؛ لأنّها كانت تعلم أنّهم لن يعطوها أجراً كافياً. ثم إنّها حيث كانت تعاني من اضطرابات نفسيّة، لم يكن هناك من يرغب في توظيفها، يضاف إلى ذلك أنّها لا تريد الاشتراك في دورة تعليميّة تمكّنها من الحصول على مهنة؛ لأنّها لم تكن كفوءة حتى في إدارة شؤون المنزل ورعاية الأطفال. وهي نادمة على إنجاب أولادها الثلاثة الأوائل في سنّ مبكرة. إنّها تشعر بالطمأنينة تقريباً لكونها أمّاً تعمل على إعالة أولادها بمفردها؛ كي لا تعيد أخطاءها السابقة:

«أنت لا تريدين مشاركة أولادك مع رجل. ليس هناك أب يصرخ في وجه الأطفال، ويقول لهم ما الذي يجب عليهم فعله»

(لأنّ أولادها لم يكن لهم أب). إنّ الناس لا يبدون اهتماماً بها، ولكنها تدافع عن واقعها
قائلة:

«حسنًا، إنهم يعتبرون الأمّهات اللاتي يقمن بأعباء إعالة أسرهنّ بمفردهنّ، من أسوأ المخلوقات على وجه الأرض. إنك تسمعين الكثير من أمثال هذه الكلمات من الناس؛ فعندما تخرجين إلى الشارع سوف تصادفين بعض الناس يشير إليك ويتهامسون فيما بينهم قائلين: انظروا إليها، إنّ لديها طفلين من أبوين مختلفين. (...) وأنا لا أشعر بالخجل من ذلك. فإنّ هذه هي حالتي الخاصّة، وأنا في الحدّ الأدنى أقوم بكل ما أستطيعه من أجل أولادي».

إنّ هذين النموذجين من الأمّات اللاتي يعملن على إعالة أسرهنّ - وأعني بذلك حكاية ماري وميشيل - من أسوأ الأمثلة والنماذج التي واجهت السيّدّة كليت ديفيز وقامت بمحاورتهم. لا نهدف من وراء نقل هذين النموذجين إلى الادعاء بأنّ أوضاع جميع الأمّات اللاتي يتكفلن برعاية أسرهنّ في الغرب بالغة السوء إلى هذه الدرجة. الحقيقة أنّ هذه النماذج لا تقتصر على المجتمعات الغربيّة فقط، بل قد نجدّها في جميع المجتمعات، وإنّما الغاية في الحقيقة من نقل هذين النموذجين، تكمن في العثور على بعض الأمثلة العامّة المتبلورة في الغرب المتطوّر، والتي سمحت بتعرّض بعض الأمّات إلى مثل هذا الوضع العصيب. والأسوأ من ذلك أن يتمّ السماح بولادة أطفال في مثل هذه الظروف التي من شأنها أن تعرّضهم إلى السقوط في المستقبل في أوضاع أشدّ بؤساً من تلك الأوضاع التي شهدتها أمّاتهم. إنّ الذي يتجلّى في هذين النموذجين هو ذروة «الحرّيّة» الجنسيّة، وإلى جانبها ذروة «اللامسؤوليّة» من قبل الوالدين، ولا سيّما الأب تجاه أولاده. وكما نلاحظ في هذين النموذجين، فإنّ الدولة والحكومة الإنجليزيّة - بطبيعة الحال - تتمتّع بسياسة دعم قويّة في هذه الموارد. فقد حصلت كلّ من ماري وميشيل على شقّة سكنيّة من الدولة، وعلى رواتب، وإعفاءات كاملة من التكاليف الباهظة التي تتقاضاها المستشفيات في لندن، أي أنّهما قد حصلتا على كافّة النعم التي يمكن لدولة الرفاه^[1] أن توفرها للمواطنين من الطبقات المسحوقة، ولكن هذه الطبقة كانت تعاني مع ذلك من البؤس.

إنّ قصّة هاتين السيّدتين هي نتيجة طبيعيّة للسيناريو الذي كتبته المجتمعات الصناعيّة ما بعد الحداثيّة ودول الرفاه للأسرة. في هذا السيناريو يتمّ منح الرجال والنساء أقصى حدود الحرّيّة الجنسيّة، حيث يمكنهم القيام بجميع أنواع العلاقات الجنسيّة، مع رفع كافّة المسؤوليّات والتبعات الأخلاقيّة المترتبة على هذه العلاقات. وتقتصر مسؤوليّتهم تجاه الدولة فقط، وفي المقابل تعتمد دول الرفاه من خلال الاستعانة بالضرائب الباهظة التي تحصل عليها، إلى جبران جميع التكاليف والنفقات، وبذلك تأخذ هذه الدولة على عاتقها واجبات الوالدين، وتعمل على رعاية الأولاد والأطفال. وللمواطنين كامل الحرّيّة في معاقرة الخمرور إلى حدّ

[1] دولة الرفاه (welfare state): نظام اجتماعي تكون فيه الدولة مسؤولة عن رفاهيّة مواطنيها الفرديّة والاجتماعيّة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد (قاموس: إنجليزي / عربي)، دار العلم للملايين، ط 39، بيروت، 2005 م.

الإدمان، وعندها سوف تتكفل دولة الرفاه بنفقات رقودهم في المستشفيات، حتى لو طالت فترة العلاج سنة كاملة كما ورد في حكاية ميشيل، حتى تتمكن من الإفلاق عن الإدماء ومعاقرة الخمر ليومين فقط. يمكن للمواطنين ممارسة الجنس بشكل منفلت ومن دون الاستفادة من وسائل الوقاية من الحمل، ولا مسؤولية تقع عليهم تجاه المواليد من الناحية العملية، إلا إذا دفعتهم إلى ذلك غريزة الأمومة الطبيعية، أو ربما الحاجة إلى الهروب من الوحدة والعزلة حيث يرغب حينها بالاحتفاظ بأولادهنّ إلى جانبهنّ. يمكن للشباب اليافع في الغرب - الذي يتمتع بكامل «الحرية الجنسية» - أن يتخذ لنفسه أربع خليلات في أوقات متقاربة، وأن ينجب منهنّ أربعة أطفال، دون أن يتحمّل أعباء أو مسؤولية رعايتهم، بل يمكنه إنكار بنوتهم له. وليس من المهم كيف سيكون عليه وضع هؤلاء الأطفال في المستقبل، وكيف سيكرّرون مصير آبائهم وأمهاتهم!

الحقيقة أنّ هذا السيناريو قبل تطبيقه كان يبدو رائعًا ومثاليًا بالنسبة إلى الكثيرين، وقد تمّ التخطيط له في الواقع من قبل جماعة من المفكرين التنويريين في القرن العشرين، ومن بينهم السيدة أولفا ميرال^[1]. كانت هذه السيدة السويدية تعتقد بعدم جدوائية الأسرة بوصفها مؤسسة في العالم الحديث، وقالت بضرورة أن يُعهد بمهمة تربية الأطفال إلى متخصصين من خارج الأسرة، حيث يأخذ هؤلاء رواتبهم من الدولة، وعملت في هذا الإطار سنة 1932 م على تأسيس دار جمعية^[2] في ستوكهولم، كي يرسل الآباء والأمهات بأطفالهم إلى تلك المؤسسة؛ بحيث تتمّ تربية الأولاد والعناية بهم على مستوى التغذية والطعام وتسليّة الأطفال على يد متخصصين منتدبين من تلك الدار، وذلك بعيدًا عن كيان الأسرة. وفي عام 1948م، تمّ تنصيب السيدة ميرال رئيسة لدائرة الشؤون الاجتماعية^[3] في منظمة الأمم المتحدة، واستمرت آثار سياستها المناهضة للأسرة على مدى سنوات طويلة. كما أنّها كانت تعتقد بشكل عام أن جميع أفراد المجتمع يجب عليهم الاعتماد على الدولة بالكامل، ويجب إلغاء مؤسسة الزواج بوصفها مؤسسة حقوقية واجتماعية واقتصادية مستقلة، واجتثاثها من جذورها^[4].

[1] أولفا ميرال (Alva Myrdal) (1902 - 1986 م): دبلوماسية سويدية ومدونة في الجمعية العامة للأمم المتحدة لنزع السلاح. عملت على دعم الجانب الاجتماعي والسلام في مجتمعها، وتعتبر من أهم الأشخاص الذين تسببوا في خلق نظام الرعاية الاجتماعية في السويد. ونظرًا لجهودها المجتمعية والخيرية حصلت على العديد من الجوائز، ومن بينها: جائزة نوبل للسلام، وجائزة السلام الألمانية لتجارة الكتب. المعرب.

[2] collective house.

[3] Secretarian's Department of Social Affairs.

[4] Allan C. Carlson, *The Family as the Fundamental Unit of Society* (World Family Policy Forum 1999).

وفي الحقيقة يمكن أن نعزو انهيار كيان الأسرة - بشكل وآخر - إلى الأفكار الراديكالية والمتطرفة لأمثال السيدة أولفا ميرال. إن أمثال هؤلاء كانوا يتصوّرون - بكل سذاجة - إمكانية استبدال الحبّ والعاطفة الأموميّة الصادقة بعاطفة يتمّ تعليلها صناعياً من قبل المتخصصين، أو أن بالإمكان - من وجهة نظرهم - التعويض عن ظل الأب المسؤول عن أولاده بموظف اجتماعي تتدبّه الدولة. وعلى الرغم من أن هذا النوع من الأفكار لم يأخذ مداه إلى التطبيق على نطاق واسع، وعلى نحو كامل، إلا أنه حتى في تلك الحدود الضيقة التي تمّ تطبيقه فيها، كانت له آثار تدميرية كبيرة جدّاً، وبذلك فقد ظهر عدم جدوائية هذه الأفكار كما سيتضح ذلك في الصفحات القادمة. وبطبيعة الحال كان لا بدّ من تصرّف عدّة عقود من الزمن، وأن تتمّ التضحية بعدد من الأجيال لإثبات بطلان هذه السيناريوهات الغبيّة للجميع.

تؤكّد الأبحاث والدراسات الكثيرة التي بدأت بالظهور منذ أواخر القرن العشرين للميلاد بأن مفهوم الأسرة وثقافة الزواج لا تزال هي الثقافة الأسلم والأجدي من بين المؤسّسات الضامنة للحياة السليمة لكلّ من الرجل والمرأة، وكذلك التناسل وتربية الأجيال القادمة، وليس هناك أيّ بديل آخر من شأنه أن يحلّ محلّ الأسرة والزواج أبداً. يتمتّع المتزوجون - بالمقارنة إلى العازبين - بحياة صحيّة أسلم، كما أنّهم أطول عمراً، ويتمتّعون بعلاقات جنسيّة كافية (حتى بالنسبة إلى الذين يعيشون حياة جنسيّة منفلة)، كما أنّهم أفضل حالاً من العازبين على المستوى الماليّ والمادّي^[1]. كما يعمل الزواج على خفض احتمالات وقوع الشخص ضحية للجرائم بشكل ملحوظ، فإنّ المرأة المتزوّجة ينخفض احتمال تعرضها للاعتداء بمقدار عشرة أضعاف من العازبة، كما يقلّ احتمال وقوعها ضحية لجرائم العنف من العازبة بأربعة أضعاف. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الرجل المتزوّج، فإنّ احتمال وقوعه ضحية في جريمة ينخفض إلى مستوى أربعة أضعاف من الشخص الأعزب^[2]. إنّ بناء الأسرة يقلّل من احتمال ارتكاب

[1] Waite, Linda J. 1995. "Does Marriage Matter?" Demography 32: 483 - 507; Waite, Linda and Maggie Gallagher, *The Case for Marriage: Why Married People Are Happier, Healthier, and Better off Financially* (New York: Broadway Books, 2000); Blumstein, P. and Pepper Schwartz, *American Couples* (New York: William Morrow and Company, 1983).

[2] Ronet Bachman, "violence Against Women," A National Crime Victimization Survey Report, NCK 145325, Office of Justice Programs, Bureau of Justice Statistics (Washington DC: U. S. Department of Justice, 1995), tables 2 and 3.

الجريمة من قبل الرجل والمرأة بشكل ملحوظ^[1]، كما أنّ الأطفال أنفسهم ينتفعون بالأسرة السليمة أكثر من الأمهات والآباء، وكما سنلاحظ في الصفحات الآتية بالتفصيل، فإنّ الأطفال - بالقياس إلى أترابهم وأقرانهم الذين يولدون خارج كيان الأسرة أو أولئك الذين يتلقون منهم الرعاية والتربية في الملاجئ - يتمتّعون بمستقبل أكثر بهجة وإشراقاً. إنّ الأطفال - طبقاً للدراسات والأبحاث الكثيرة المنجزة - يعيشون تجربة تفتّح قواهم الإدراكية وازدهارها منذ الولادة إلى سنّ السادسة من أعمارهم، وهذه هي المدّة التي يعيشونها ضمن بيئة خاصّة بالكامل ومع أشخاص يكتّون لهم كلّ المحبّة والحنان والعاطفة. إنّ الاختلاف بين البيئات التربويّة للأطفال في هذه الأعوام، تنعكس مباشرة على مرحلة انتسابهم إلى المدارس، وإنّ المدرسة - للأسف الشديد - لا تستطيع التعويض عن الخسائر والمنغصات التي يتعرّض لها الأولاد في فترة الطفولة. تثبت التحقيقات والدراسات المختصّة أنّ لا شيء من الإجراءات المتّبعة من قبل التربية والتعليم بعد مراحل النموّ الأولى (منذ الولادة إلى سنّ السادسة) كانت ناجحة، وإنّ آثار تلك الفترة الذهبيّة كانت فريدة وفدّة^[2].

إلا أنّ الحضارة الغربيّة آخذة بالابتعاد بشكل متسارع عن هذه المؤسّسة الأسريّة رغم حسناتها وفوائدها الفدّة والفريدة، وسوف نخوض في هذا الفصل في دراسة الآفات التي تتعرّض لها الأسرة في الغرب، وسوف نثبت على أساس المعطيات التجريبيّة والعلميّة حجم التبعات والتداعيات المأساويّة التي تتعرّض لها المجتمعات الغربيّة إثر كلّ خطوة تبتعد فيها عن كيان الأسرة الدافئ. وسوف نستهلّ بحثنا هذا بدراسة إحصائيّات الزواج في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وإنجلترا وأوروبا.

[1] Julie Horney, D. Wayne Osgood, and Ineke Haen Marshall, "Criminal Careers in the Short - Time: Intra - Individual Variability in Crime and Its Relation to Local Life Circumstances," *American Sociological Review* 60, no. 5 (October 1995): 655 - 73; Robert J. Sampson and H. Laub, *Crime in the Making: Pathways and Turning Points through Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); John H. Laub et al., "Trajectories of Change in Criminal Offending: Good Marriages and the Desistance Process," *American Sociological Review* 63, no. 2 (April 1998): 225 - 38; Robert J. Sampson, "Unemployment and Imbalanced Sex Ratios: Racc - Specific Consequences for Family Structure and Crim," in *the Decline in Marriage Among African Americans: Causes, Consequences, and Policy Implications*, ed. M. Belinda Tucker and Claudia Mitchell - Kernan (New York: Russell Sage Foundation, 1995), 229 - 54.

[2] Gesta Esping - Anderson, "The Importance of Children and Families in Welfare States" in *The Future of Motherhood in Western Societies Late Fertility and its Consequences*, Gijs Beets, Joop Schippers, Egbert R. tc Velde (Editors) (Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2011), p. 131.

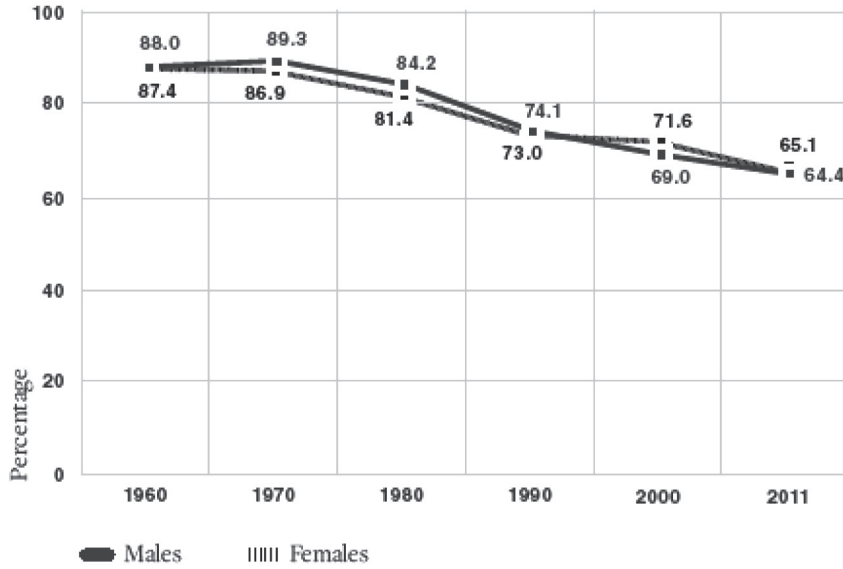
أفول الزواج

إنّ مفهوم الزواج في حدّ ذاته يعني تقبُّلاً لمسؤوليّة اجتماعيّة خطيرة. وهي المسؤولية التي يتعهّد بها كلّ شخص من أجل زيادة النسل، وتربية الأجيال الجديدة، وتقديم الأشخاص المسؤولين تجاه المجتمع، بيد أنّ الحدث المهم الآخذ في التبلور في الغرب هو انهيار هذه المسؤولية. وفي الحقيقة فإنّ المواطنين يتنصّلون من هذه المسؤولية، تحت ذريعة «الحرّيّة» واستغلال الحرّيّات الجنسيّة المنفلتة. تشير الإحصاءات في الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى انخفاض نسبة الرجال والنساء الذين يرغبون في الزواج. يشير (النموذج رقم: 1) إلى النسب المئويّة للمتزوجين من الرجال والنساء الذين تتراوح أعمارهم ما بين 35 - 44 سنة. إنّ أهميّة هذه الفترة الزمنيّة تكمن في أنّ الذين لم يتزوّجوا في هذه المرحلة من العمر، لا تبقى لديهم إلا فرص ضئيلة للزواج في بقية عمرهم؛ لأنّ الذين يعتزمون الزواج إنّما يتزوّجون في الحدّ الأقصى عند بلوغهم سن الخامسة والثلاثين من أعمارهم، وأمّا بعد بلوغهم سنّ الخامسة والأربعين، فإنّ الدافع لديهم إلى الزواج سوف ينخفض إلى حدّ كبير. والفائدة الأخرى المترتّبة على بيان هذه الإحصائيّة بشأن هذه المرحلة من الأعمار يكمن في أنّ ارتفاع متوسّط عمر الزواج في الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى 29 سنة بالنسبة إلى الرجال، و 27 سنة بالنسبة إلى النساء^[1] لا يضرّ بصوابيّة هذه الإحصائيّة؛ لأنّ سنّ المجموعة الخاضعة لهذه الدراسة على كلّ حال يزيد عن متوسّط عمر الزواج. وكما نشاهد في هذا النموذج كانت إحصائيّة الزواج في عام 1960 م تشير إلى 88% بالنسبة إلى الرجال، و 87%/4 بالنسبة إلى النساء، وقد انخفضت هذه النسبة بعد ذلك في عام 2010 م على التوالي إلى نسبة 84%/8، و 66%/1، وهذا يعني أنّه منذ عام 1960 م وإلى يومنا هذا، قد انخفضت نسبة الزواج لدى الرجال بنسبة 23%، ولدى النساء بنسبة 21%، وبالتالي يمكن القول إنّّه في عام 2010م، أعرض ما يزيد على ثلث الرجال والنساء في الولايات المتّحدة الأمريكيّة عن الرضوخ لمسؤوليّة الزواج.

أما (النموذج رقم: 2) فهو يُشير إلى تغيّر نسبة الزواج في المملكة المتّحدة (إنجلترا وويلز). طبقاً لهذا النموذج الذي تمّ تنظيمه على أساس المعلومات التي تقدّمها دائرة الإحصاء

[1] *The National Marriage Project and the Institute for American Values, The State of Our Unions (2012).*

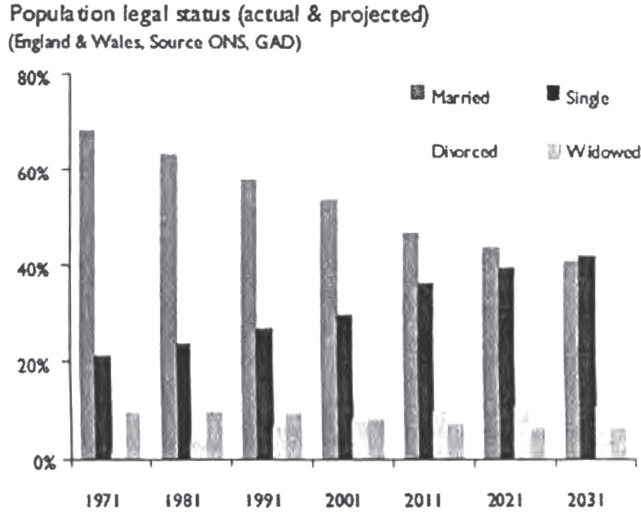
الوطني^[1]، ومؤسسة الدولة الإنجليزية للإحصاء^[2]، يتم بيان النسبة المئوية للمواطنين البالغين من فئة: المتزوجين، والعازبين، والمطلقين، والأرامل منذ عام 1971 للميلاد. وكما نرى في هذا النموذج فقد انخفضت نسبة المتزوجين من 68 % من البالغين في عام 1971م، إلى ما نسبته 54 % في عام 2001 م. وطبقاً للتوقعات التخمينية سوف يستمر انخفاض معدّل الزواج، وأنه لن يرضخ لمسؤولية الزواج في عام 2031 م سوى 41 % من مجموع السكان فقط، وأن عدد العازبين من الرجال والنساء سيكون أكبر من المتزوجين. ومع احتساب عدد حالات الطلاق والأرامل - بطبيعة الحال - سوف يندرج المتزوجون منذ عام 2011م، ضمن خانة الأقلية.



النموذج (رقم 1): النسبة المئوية للأمريكيين المتزوجين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 35 - 44

[1] Office of National Statistics (ONS).

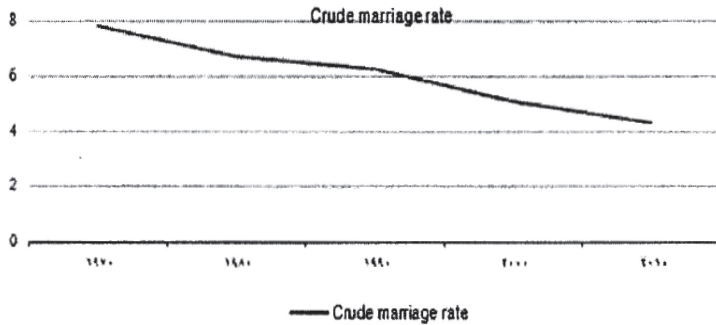
[2] Government Actuary Department (GAD).



النموذج (رقم 2): الوضع الحقوقي للمواطنين في إنجلترا وويلز

إن النموذج (رقم: 3) المأخوذ من موقع إحصاء الاتحاد الأوروبي^[1]، يبيّن عدد حالات الزواج بين كل ألف شخص في الاتحاد الأوروبي منذ عام 1970 إلى عام 2010 م. إن هذا العدد الذي كانت نسبته سنة 1970 م تعادل 7/9 من حالات الزواج، سجّلت في عام 2010 م انخفاضاً بمعدل 44 %، حيث انخفض معدل حالات الزواج في هذا العام بنسبة 4/4 في كل ألف شخص.

Source: Eurostat (online data codes: demo_nind and demo_ndivind)



النموذج (رقم: 3): معدّل الزواج في الاتحاد الأوروبي من بين كل ألف شخص

[1] Eurostat,

http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics.

طبقًا للمعلومات الكميّة التي تمّ تقديمها بشأن الولايات المتّحدة الأمريكيّة وإنجلترا وأوروبا بشكل منفصل، يمكن الادّعاء بأنّ معدّل الزواج في الغرب أخذ بالأقول والانخفاض، وأنّ هذا المسار متواصل بشكل منتظم منذ أربعة عقود، وسوف يستمرّ على هذه الوتيرة. وعلى هذا الأساس فإنّ مسار بناء الأسرة في طريقه إلى الانخفاض بشكل متزايد. وهذا يعني أنّ ولادة الأطفال خارج كيان الأسرة في تزايد مضطرد، الأمر الذي يعدّ الأرضيّة المناسبة لظهور الأمّهات المعيلات لأسرهنّ من أمثال: ماري، وميشيل، أكثر من السابق. ولكن قبل الخوض في دراسة تبعات انهيار الأسرة وتداعيات ذلك على كلّ من المرأة والرجل وعلى الأطفال، من الأفضل أن نلقي نظرة عابرة على عاملين مهمّين في انهيار الأسرة، ونعني بهما: الطلاق، والتعايش^[1] (الحياة المشتركة بين الرجل والمرأة على طريقة الأزواج، ولكن من دون أن تربط بينهما علاقة الزواج الشرعيّ).

دور الطلاق

كان الطلاق في العصور الوسطى في أوروبا المسيحيّة يُعدّ ظاهرة غير قانونيّة، أو أنّها لا تحدّث إلا بشكل استثنائيّ جدًّا. وفي إنجلترا تمّ منذ عام 1857 م السماح بالطلاق للمواطنين العاديّين، وأما قبل ذلك فلم تكن هناك إمكانيّة للطلاق إلا بتصويت إيجابيّ من قبل البرلمان، وحيث كان الحصول على موافقة البرلمان مكلفًا جدًّا، فلم يكن الطلاق ممكنًا من الناحية العمليّة، إلا لطبقة الأعيان والأشراف. وعلى الرغم من أنّ قانون عام 1857 م قد فتح طريق الطلاق أمام المواطنين العاديّين - بطبيعة الحال - ولكنهم وضعوا عليه قيودًا بالغة التعقيد، وقيّده بموارد خاصّة جدًّا، حيث كان يتعيّن على من يريد الطلاق أن يثبت التقصير على الطرف المقابل (كأن يثبت الزوج - على سبيل المثال - خيانة الزوجة واقتراها لجرمة الزنا) في المحكمة، وعلى الرغم من أنّ القانون الإنجليزيّ في عامي 1923 م، و 1937 م، قد سهّل شروط الطلاق، إلا أنّ قانون عام 1969 للميلاد جعل الطلاق دون إثبات تقصير أحد الزوجين^[2] أمرًا ممكنًا. وفي الولايات الأمريكيّة المتّحدة تمّت المصادقة على هذا القانون منذ عام 1969 م في مختلف الولايات بالتدرّج، وهو اليوم سارٍ في جميع الولايات الأمريكيّة. وبطبيعة الحال فإنّ

[1] cohabitation.

[2] no - fault divorce.

لكل واحد من البلدان الغربية الأخرى تاريخها الحقوقي الخاص، من ذلك أن الطلاق مثلاً قد تمّ تشريعه في إيطاليا منذ عام 1970م، وفي البرتغال سنة 1975م، وتمّ تشريعه في إسبانيا منذ عام 1981م، وفي إيرلندا منذ عام 1996م، وفي مالطا لم يتمّ تشريع الطلاق إلا في عام 2011م. ولا يزال محظوراً في الفاتيكان.

ومنذ أن تمّ تشريع الطلاق دون حاجة إلى إثبات تقصير الطرف الآخر في العلاقة الزوجية، ارتفعت نسبة الطلاق في مختلف البلدان الأوروبية بشكل متزايد، الأمر الذي أثار مخاوف الكثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية. وابتداءً من الكتاب المعروف لـ **جوديث والبرشتاين**^[1]، تحت عنوان «**التراث غير المتوقع للطلاق**»^[2]، وصولاً إلى الكتاب المنتخب لسارة مكلاناهان^[3] و **غاربي سانديفور**^[4]، تحت عنوان «**النشوء مع أحد الوالدين**»^[5]، صدرت الكثير من الكتب الخاصة بتحليل ودراسة الآثار والتبعات السيئة للطلاق، ولا سيّما على الأطفال.

وكما نشاهد في النموذج الرابع، فإنّ نسبة الطلاق في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام 1960م إلى 1980م قد ارتفعت بشدّة، وكانت الذروة في ذلك قد حصلت بعد عام 1969م، وذلك بفعل المصادقة على تشريع قانون الطلاق دون الحاجة إلى إثبات تقصير الزوج أو الزوجة. ومنذ عام 1980م انخفضت نسبة الطلاق قليلاً. ومنذ عام 2005م بقيت نسبة المطلقات في حدود 16/4 امرأة مطلّقة من بين كلّ ألف متزوجة ثابتة، وقد تمّ إرجاع سبب انخفاض نسبة الطلاق منذ عام 1980م إمّا إلى زيادة سنّ الزواج أو إلى أنّ الزواج في العقود الأخيرة كان يتحقّق في الغالب بين الطبقة المتعلّمة^[6]. وكما سنرى في هذا الفصل لاحقاً، فإنّنا سنجد أنّ أفراد الطبقة المتعلّمة أخذوا يميلون إلى ظاهرة التعايش، وقلّما ينتهي بهم الأمر إلى الزواج، وبالتالي فإنّهم عندما ينفصلون عن شركاء حياتهم، لا يتمّ تسجيل شيء باسم الطلاق؛

[1] جوديث والبرشتاين (1921 - 2012 م): عالمة نفسانية وباحثة أمريكية مختصة في شؤون الطلاق وتأثيراته على الأطفال والأسرة. المغرب.

[2] Judith Wallerstein, *The Unexpected Legacy of Divorce*.

[3] سارة س. مكلاناهان (1940 - ؟ م): عالمة اجتماع أمريكية، ومتخصصة في الشؤون العامة. المغرب.

[4] غاري جي. سانديفور (؟ - ؟ م): عالم اجتماع أمريكي. المغرب.

[5] Sara McLanahan and Gary Sandefur, *Growing Up with a single parent*.

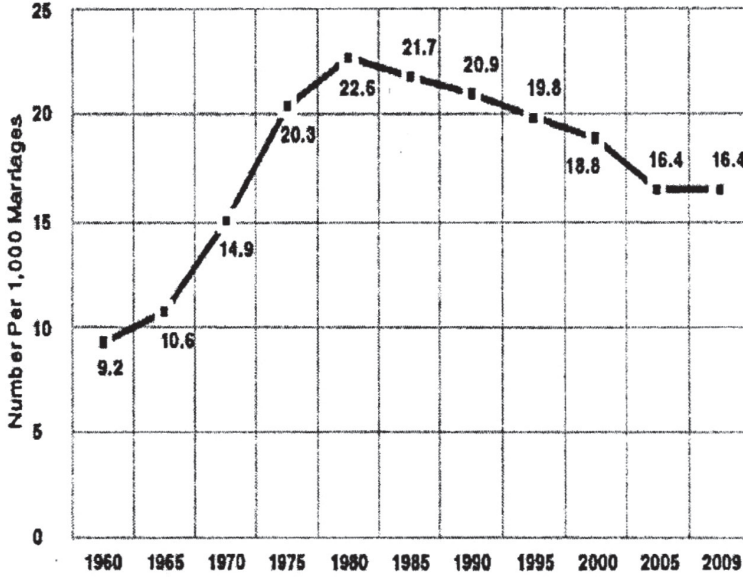
[6] Tim B. Heaton, "Factors Contributing to Increasing Marital Strability in the United States," *Journal of Family Issues* 23 (2002): 392 - 409; W. Bradford Wilcox, "The Evolution of Divorce," *National Affairs* 1 (2009): 81 - 94.

[إذ ليس هناك زواج في الأساس؛ فيكون الأمر من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع]. وفي الحقيقة فإنّ الانفصال بين الزوجين يحصل في هذه الطبقة الاجتماعيّة أكثر من أيّ وقت مضى، ولكن قلّمًا يتم تسجيله في قوائم الإحصاء؛ لأنّ هذا النوع من الانفصال يتحقّق بشكل غير رسميّ. ولكي نكوّن فهمًا أوضح عن حجم الطلاق في المجتمع الأمريكيّ، فمن الضروريّ الالتفات إلى هذه القضية، وهي أنّ كلّ حالة زواج تتحقّق، هناك احتمال في أنّها ستؤول إلى الطلاق بنسبة تتراوح ما بين 40 % إلى 50 %^[1].

وفي بريطانيا (ويلز وإنجلترا) لا يختلف الوضع من هذه الناحية عن الولايات المتّحدة الأمريكيّة كثيرًا، فكما نشاهد في النموذج (رقم: 5)، فإنّ نسبة الطلاق في بريطانيا خاضت تجربة مشابهة لنظيرتها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، مع فارق أنّ هذا النموذج قام بالفصل بين نسبة الطلاق بعد الزواج الأول، والطلاق بعد الزواج لمرة أخرى أيضًا. وكما هو موضّح في النموذج، فإنّ احتمال الطلاق في الزواج الثاني كان أقلّ منه في الزواج الأوّل. ومن ناحية الاحتمال العام للطلاق، فإنّه بعد كلّ زواج في بريطانيا نجد الأمر شبيهًا بما هو الحال في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث يذهب المحلّلون إلى القول إنّ كلّ زواج يحصل في المملكة المتّحدة هناك احتمال أن يؤدّي إلى الطلاق بنسبة 45 %^[2].

[1] Robert Schoen and Nicola Standish, "The Retrenchment of Marriage: Results from Marital States Life Tables for the United States, 1995," *Population and Development Review* 27 (2001): 553 – 63; R. Kelly Ralcy and Larry L. Bumpass, "The Topography of the Divorce Platcau: Levels and Trends in Union Stability in the United States after 1980," *Demographic Research* 8 (2003): 245 – 59; Bramlett, Matthew D. and William D. Mosher. 2001. *First Marriage Dissolution, Divorce, and Remarriage: United States. Advance Data from Vital Health Statistics*; Number 323. Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics; Kreider, Rose M. and Jason M. Fields. 2001. *Number, Timing, and Duration of Marriages and Divorces: Fall 1996*. Current Population Reports, pp. 70 – 80. Washington, DC: U. S. Census Bureau.

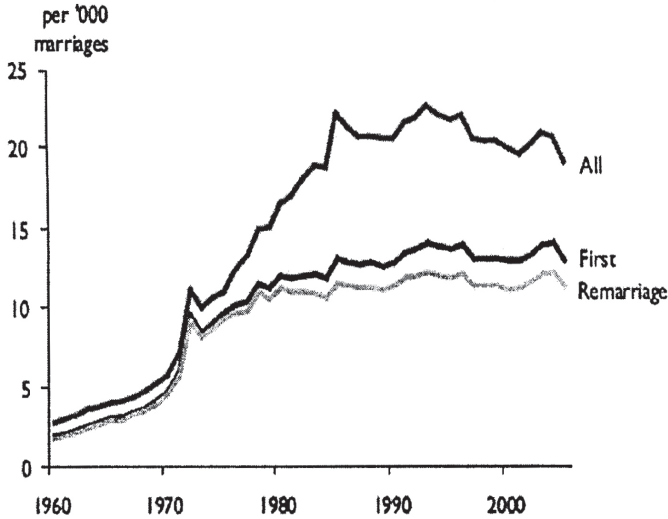
[2] Samantha Callan et al (2006) *The State of the Nation Report: Fractured Families*, Social Policy Justice Group.



النموذج (رقم: 4): عدد المطلقات منذ 15 سنة فصاعدًا، من بين كل ألف متزوجة، على أساس العام

Divorce rates

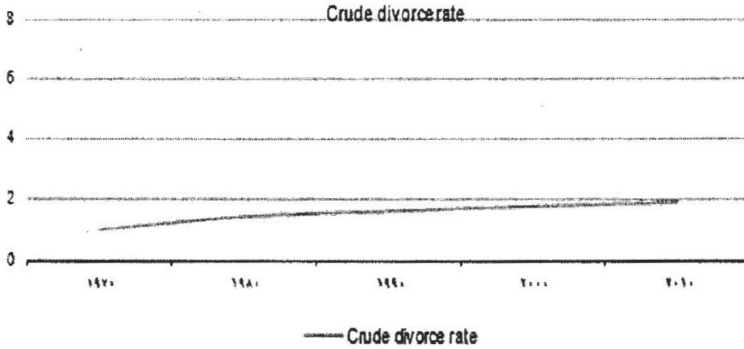
(England & Wales, Source ONS & estimates)



النموذج (رقم: 5): عدد الطلاق من بين كل ألف زوج في ويلز وإنجلترا، على أساس العام

أما النموذج (رقم: 6) فيشير إلى إحصائية الطلاق في الاتحاد الأوروبي. فقد تمّ تنظيم هذه الإحصائية على أساس عدد حالات الطلاق من بين كلّ ألف شخص (وليس من بين كلّ ألف زوج). وكما نلاحظ فإنّ حالات الطلاق في الاتحاد الأوروبي قد سلكت مساراً تصاعدياً، وأنها بالنسبة إلى مجموع السكان في عام 1970 كانت تسجّل حالة طلاق واحدة من بين كلّ ألف شخص، وقد ارتفعت النسبة في عام 2010 لتغدو حالتين من بين كلّ ألف شخص تقريباً، حيث تشير إلى نموّ بنسبة 100%^[1]. ولكي نتمكّن من الربط بين هذا النموذج الذي يشير إلى حجم حالات الطلاق من بين كلّ ألف شخص، مع النموذج السابق الذي يبيّن حجم حالات الطلاق من بين كلّ ألف حالة زواج، يمكن لنا أن نقارن الإحصائية المرتبطة بحالات الطلاق في المملكة المتحدة سنة 2000 م على أساس كلا المعيارين. لقد كان عدد حالات الطلاق في المملكة المتحدة سنة 2000 م بإزاء كلّ ألف زوج، عشرين حالة تقريباً. وبإزاء كلّ ألف مواطن من مجموع السكان ما نسبته 2/6. وعلى هذا الأساس يمكن لنا القول إنّ لا يوجد اختلاف كبير بين حجم الطلاق في المملكة المتحدة ومجموع الاتحاد الأوروبي، إلا أنّ نسبة الطلاق في المملكة المتحدة أكثر منها في الاتحاد الأوروبي بقليل.

Source: Eurostat (online data codes: demo_nind and demo_ndivind)



النموذج (رقم: 6): عدد حالات الطلاق من بين كلّ ألف شخص في الاتحاد الأوروبي على أساس سنوي.

[1] Eurostat,

http://epp.eurostat.ee.europa.eu/statistics_explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics.

إنّ الذي يلخصه مجموع هذه النماذج الثلاثة الأخيرة، هو أنّ ظاهرة الطلاق في العقود الأخيرة، كانت لا تزال تشكّل الخطر الأهمّ بالنسبة إلى الأسرة في العالم الغربيّ. إنّ للطلاق الكثير من الضحايا. حيث يتأثر الزوجان والأسرة وأصدقاؤهم من الناحية العاطفيّة. وأما بالنسبة إلى الزوجين، فتعاني الحلقة الأضعف من الناحية الاقتصاديّة - وهي الزوجة عادة - بعد الطلاق من معيشة قاسية. بيد أنّ الضحيّة الأكبر والأهمّ بعد الطلاق هم الأطفال. ففي الولايات المتّحدة الأمريكيّة عاش ما نسبته 40% من الأولاد الذين وُلدوا في عقد السبعينات من القرن العشرين للميلاد تجربة الطلاق المريرة في الأسرة قبل بلوغهم سن الثامنة عشرة^[1]. وعندما نقارن هذه الإحصائيّة بمثيلتها لما قبل عقدين من الزمن؛ سندرك عمق هذا التغيّر السلبيّ. لم تبلغ نسبة الأطفال الذين عانوا من تجربة الطلاق في الأسرة، في عقد الخمسينات من القرن العشرين للميلاد سوى 11%^[2]. بمعنى أنّ الأطفال الأمريكيّين ربما أصبحوا أكثر رفاهية من الناحية الاقتصاديّة من أقرانهم في الجيل السابق، إلّا أنّهم تخلّفوا عنهم من حيث السعادة الأسريّة بأربعة أضعاف، ويمكن القول دون مبالغة إنّهم أصبحوا أكثر بؤساً منهم! ولكن ما الذي يمكن للطلاق أن يجرّه من الولايات على الأسرة، ولا سيّما الأطفال في هذه المؤسّسة المتداعية؟

هناك من المحلّلين من ينظر إلى ظاهرة الطلاق بوصفها ظاهرة عاديّة - وإن لم تكن مطلوبة - ولا يعتبر ارتفاع نسبة الطلاق بمنزلة الأزمة الاجتماعيّة^[3]. وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، وسجّل بعض الإيجابيات والفوائد المترتبة على الطلاق أيضًا، فهؤلاء يرون في الطلاق إنقاذًا للأزواج من جحيم علاقة فاشلة لم تشهد غير العناء والنكد. ويمكن للنساء اللاتي يُعتبرن اليوم أكثر استقلاليّة ونجاحًا من الناحية الاقتصاديّة أن يحظين في ظلّ الحرّيّة - التي يوقرها الطلاق لهنّ - بمستقبل أفضل. كما أنّ الطلاق يعدّ نعمة للأطفال أيضًا، حيث يخلّصهم من شرور النزاعات والعراك والضجيج المتواصل والمستمر بين الوالدين^[4]. وهناك

[1] Bumpass, Larry L. "Children and Marital Disruption: A Replication and Update," *Demography* 21 (1984): 71 - 82.

[2] Bumpass, Larry L. and James A. Sweet, "Children's Experience in Single - Parent Families: Implications of Cohabitation and Marital Transitions." *Family Planning Perspective* (1989) 21: 256 - 60.

[3] Paul, Pamela. *The Starer Marriage and the Futuer of Matrimony* (New York: Villard Books, 2002).

[4] Amato, Paul R., Laura Spencer Loomis, and Alan Booth, "Parental Divorce, Marital Conflict, and Offspring Well - Being During Early Adulthood." *Social Forces* 73 (1997): 895 - 915; Alan Booth and Paul R. Amato, "Paren-

من يرحّب بالطلاق ويدّعي أنّ الأسر التقليدية ليست أفضل من الأسر ذات المعيل الواحد^[1]. إلا أنّ أكثر الباحثين يذهبون إلى الرأي الآخر. ليس هناك من كلام أو شكّ في أنّه يحقّ للزوجين أن يضعوا حدًّا لعقدة العلاقة الفاشلة بواسطة الطلاق، كما لا بحث أو جدال في أنّ الأسر التي تشهد نزاعات متواصلة تجعل الحياة مريرة، قد يضع الطلاقُ الأطفالَ في بعض الأحيان في وضع أفضل. إلا أنّ المحلّلين الواقعيّين لا يغيّضون أبصارهم عن تبعات الطلاق المدمّرة، وعندما يرون ما نسبته 40% من الأطفال يعانون من الآثار المأساوية المترتبة على الطلاق في المجتمع، لا يمنعهم تجاهل هذه الأزمة الاجتماعية العميقة. ولتوضيح المسألة سوف نذكر هنا عشرة موارد للتبعات السيئة المترتبة على الطلاق، والتي تستند بأجمعها إلى التحقيقات والدراسات الجامعية:

1 - إنّ الأطفال الذين لا يعيشون تحت كنف آبائهم وأمّهاتهم الأصليين، هم أكثر عرضة لسوء الاستغلال ومواجهة المخاطر. تشير بعض الدراسات إلى أنّ الأطفال - الذين يعيشون في أسرة تنفرد الأم برعايتها وإعالتها - هم أكثر عرضة للقتل من غيرهم بسبب الجروح التي يتعرّضون لها بشكل متعمّد^[2]. وتشير دراسة ثانية إلى أنّ الأطفال الذين يعيشون مع أحد أبويهم، هم أكثر عرضة للاعتداء الجنسيّ - من أقرانهم الذين يعيشون مع أبويهم - حيث يرتفع مستوى الاعتداء عليهم بنسبة 75%، ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الأطفال من المجموعة الأولى أكثر احتكاكًا بالرجال الذين لا تربطهم بهم صلة قرابة^[3]. وتشير دراسة ثالثة إلى أنّ الحياة مع زوج الأم تعرّض الطفل إلى مخاطر كبيرة، ومن بين العوامل المرصودة حتى الآن في هذا الشأن هو عنصر استغلال الأطفال^[4]. كما تشير دراسات أخرى إلى أنّ الأطفال

tal Predivorce Relations and Offspring Postdivorce Well - Being." *Journal of Marriage and the Family* 63 (2001): 197 - 212; Susan M. Jekielek, "Parental Conflict, Marital Disruption, and Children's Emotional Well - Being." *Social Forces* 76 (1998): 905 - 36.

[1] Silverstein's Louise B. and Carl F. Auerbach "Deconstructiong the Essential Father." *American Psychologist* 54 (1999): 397 - 407; June Stephenson, *The Two - Parent Family Is Not the Best* (Napa, CA: Diemer Smith, 1991).

[2] Carol D. Siegel et al., "Mortality from Intentional and Unintentional Injury Among Infants of Young Mothers in Colorado, 1982 to 1992," *Pediatrics and Adolescent Medicing*, 150, no. 10 (October 1996): 1077 - 83.

[3] David Finkelhor et al., "Sexually Abused Children in a National Survey of Parents: Methodological Issues." *Child Abuse and Neglect* 21, no. 1 (January 1997): 1 - 9.

[4] Martin Daly and Margo Wilson, "Evolutionary Psychology and Marital Conflict: The Relevance of Stepchild-

الذين يعيشون مع زوج الأم أو زوجة الأب (وبشكل رئيس مع زوج الأم)، أكثر عرضة للقتل من غيرهم على أيديهم بنسبة 50%^[1]. وتشير دراسة أخرى إلى أنّ الأطفال قبل ذهابهم إلى المدرسة والذين يعيشون مع زوج الأم أكثر عرضة - من أقرانهم الذين يعيشون مع أبويهم - للاعتداء الجنسي بنسبة أربعين ضعفاً^[2].

2 - يرتفع احتمال ارتكاب الأولاد للجرائم، إذا كانوا يعيشون في عوائل مشتتة ومنهارة. تشير دراسة إلى أنّ الأولاد الذين يعيشون في أسر ذات معيل واحد، يرتفع احتمال ارتكابهم للجرائم قبل بلوغ سنّ الثلاثين، وويتضاعف احتمال إيداعهم السجن بمقدار ضعفين، ويزيد هذا الاحتمال بالنسبة إلى الأولاد الذين يعيشون مع زوج الأم أو زوجة الأب بنسبة أكبر؛ حيث تبلغ هذه النسبة ضعفين ونصف الضعف^[3]. إنّ الشباب الذين تتراوح أعمارهم (ما بين 13 و 19 سنة) من الذين يعيشون في الأسر ذات المعيل الواحد، أو الذين يعيشون مع زوج الأم أو زوجة الأب، أكثر عرضة للانحراف وارتكاب الجرائم من أقرانهم الذين يعيشون مع آبائهم وأمهاتهم^[4]. كما أنّ هؤلاء الأولاد قلّما يتأثرون بأفكار أوليائهم من الآباء والأمهات، ويتأسون في الغالب بأصدقائهم ويقلدونهم في تصرفاتهم، وقلّما يخضعون لرقابة الوالدين، وبالتالي يكون الطريق معبداً أمامهم لارتكاب الجرائم^[5]. وتشير دراسة أخرى إلى أنّ عدم الاستقرار في الأسرة والانتقال من الحالة العادية إلى الأسرة ذات المعيل الواحد،

dren," in Sex, Power, Conflict: Evolutionary and Feminist Perspectives, ed. David M. buss and Neil M. Malamuth (Oxford and New York: Oxford University Press), 9 - 28.

[1] Martin Daly and Margo Wilson, *Homicide* (New York: Aldine de Gruyter, 1998); Martin Daly and Margo Wilson, "Differential Attributes of Lethal Assaults on Small Children by Steppathers Versus Genetic Fathers," *Ethology and Sociobiology* 15, no. 4 (1994): 207 - 17.

[2] Martin Daly and Margo Wilson, "Child Abuse and Other Risks of Not Living with both Parents," *Ethology and Sociobiology* 6, no. 4 (1985): 197 - 210.

[3] Cynthia C. Harper and Sara S. McLanahan, "Father Absence and Youth Incarceration," *Journal of Research on Adolescence* 14, no. 3 (September 2004): 369 - 97.

[4] Chris Coughlin and Samuel Vuchinich, "Family Experience in Preadolescence and the Development of Male Delinquency," *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 2 (May 1996): 491 ff.; R. J. Sampson and J. H. Laub, "Urban Poverty and the Family Context of Delinquency: A New Look at Structure and Process in a Classic Study," *Child Development* 65, no. 2 (April 1994): 523 - 40; Robert J. Sampson, "Urban Black Violence: The Effect of Male Joblessness and Family Disruption," *American Journal of Sociology* 93, no. 2 (September 1987): 348 - 82.

[5] Ross L. Matsueda and Karen Heimer, "Race, Family Structure and Delinquency: A Test of Differential Association and Social Control Theories," *American Sociological Review* 52, no. 6 (December 1987): 171 - 81.

أو منها إلى العيش مع زوجة الأب أو زوج الأم، ترفع من نسبة ارتكاب الشباب اليافعين للجُنح والجرائم^[1].

3 - إن انهيار الأسرة يرفع من مخاطر الانتحار بشكل ملحوظ، حيث تشير دراسة إلى وجود علاقة وثيقة بين انهيار الأسرة وارتفاع منسوب خطر الانتحار بين الزوجين والأولاد اليافعين^[2]. فبالقياس إلى الرجال والنساء الذين تربط بينهم علاقة الزواج، يرتفع احتمال الانتحار بين المطلّقين والمطلّقات إلى ما يزيد على الضعفين^[3]. وتشير دراستان أخريان إلى أنّ الذين فقدوا أزواجهم أو الذين لم يتزوّجوا أصلاً أكثر عرضة للانتحار بالقياس إلى المتزوّجين^[4]. وقد ارتفعت نسبة الانتحار بين الشباب واليافعين في نصف القرن الأخير، إلى ثلاثة أضعاف. ومن بين أهم الأسباب التي تشرح ارتفاع هذه النسبة، ارتفاع عدد الشباب الذين يعيشون تجربة الطلاق في بيوت آبائهم، حيث إنّ هذا السبب وحده يؤدّي إلى ارتفاع نسبة الانتحار بين الشباب بمقدار الثلثين^[5].

4 - تقلّل حالات الطلاق من فرص نجاح الأطفال والأولاد في الدراسة، فإنّ للطلاق تأثيراً كبيراً وطويل الأمد على نجاح الأولاد، والتلاميذ الذين يعيشون تجربة الطلاق يحصلون في المجموع على معدل درجات وعلامات أقلّ من أقرانهم الطبيعيين، وترتفع نسبة رسوبهم أو تركهم للدراسة^[6]. وبشكل عامّ فإنّ نفس التغيير في الوضع الأسريّ (بفعل الطلاق أو بفعل

[1] Susan L. Brown, "Family Structure Transitions and Adolescent Well - Being," *Demography* 43, no. 3 (August 2006): 447 - 61.

[2] Gregory R. Johnson et al., "Suicide among Adolescents and Young Adults: A Cross - National Comparison of 34 Counterparts," *Suicide and Life - Treating Behavior* 30, no. 1 (Spring 2000): 74 - 82; David Lester, "Domestic Integration and Suicide in Nations, 1950 - 1985," *International Journal of Comparative Sociology* 35, nos. 1 - 2 (March 1994): 131 - 37.

[3] Ronald C. Kessler, Guilherme Borges, and Ellen E. Walters, "Prevalence of and Risk Factors for Life time Suicide Attempts in the National Comorbidity Survey," *Archives of General Psychiatry* 56, no. 7 (July 1999): 617 - 26.

[4] Jack C. Smith, James A. Mercy, and Judith M. Conn, "Marital Status and the Risk of Suicide," *American Journal of Public Health* 78, no. 1 (January 1988): 78 - 80; Justin T. Denncy, "Family and Household Formations and Suicide in the United States," *Journal of Marriage and Family* 72, no. 1 (February 2010): 202 - 13.

[5] David M. Cutler, Edward L. Glaeser, and Karen E. Norberg, "Explaining the Rise in Youth Suicide," in *Risky Behavior among Youths: An Economic Analysis*, ed. Jonathan Gruber (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 219 - 70.

[6] Brian M. D'Onofrio et al., "A Genetically Informed Study of the Processes Underlying the Association between Parental Marital Instability and Offspring Life Course Patterns," *Developmental Psychology* 42, no. 3 (May 2006): 486 - 99; Paul R. Amato, "Children of Divorce in the 1990s: An Update of the Amato and Keith

الزواج الثاني والعيش مع زوج الأم، أو زوجة الأب) يترك تأثيراً مباشراً على دراسة الأولاد^[1]. كما تشير دراسة أخرى إلى أن نوع الأسرة وشكلها (ذات المعيل الواحد، أو العيش مع زوج الأم، أو زوجة الأب، بالمقارنة مع الأسرة الطبيعية)، يترك تأثيراً على نتائج دراسة الأولاد^[2]، وتشير هذه النقطة المهمة إلى أن الأولاد الذين عاشوا تجربة طلاق أبويهم والذين يعيشون في كنف أسرة ذات معيل واحد يعانون من انخفاض في مستوى الدراسة حتى بالقياس إلى أولئك الذين يعيشون في كنف أسرة من معيل واحد بسبب وفاة أحد الزوجين بشكل ملحوظ^[3]. كما تشير الدراسات إلى أنه بعد زواج أحد الوالدين بعد الطلاق الأول، لا يشهد الوضع الدراسي للأولاد تحسناً^[4].

5 - قلماً يحصل أولاد في حال طلاق أبويهم على فرص للتخرج من الجامعات والحصول على وظائف مناسبة. وللطلاق تأثير طويل المدى في الوضع الاقتصادي والمالي على الأولاد، فهم في المجموع يعانون من وضع مهني أضعف، كما أنهم يحصلون على موارد مالية أقل، وإن حجم البطالة والمشاكل الاقتصادية بين أولاد الطلاق هي الأعلى^[5]. هناك احتمال ضئيل في تخرج هؤلاء من الجامعات والحصول على شهادات علمية، وأقل منه احتمالاً أن يتمكنوا من دخول الجامعات المتقدمة^[6]. ومن الممكن أن يكون من بين أسباب قلة نجاح أولاد الطلاق، أنهم لا يحصلون إلا

(1991) Meta - Analysis," *Journal of Family Psychology* 15, no. 3 (September 2001): 355 - 70; Jeynes, "Effects of the Most Common Family Structures," 73 - 97; Catherine E. Ross and John Mirowsky, "Parental Divorce, Life - Course Disruption, and Adult Depression," *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4 (November 1999): 1034 ff; McLanahan and Sandefur, *Growing Up with a Single Parent*.

[1] Paula Fomby and Andrew J. Cherlin, "Family Instability and Child Well - Being," *American Sociological Review* 72, no. 2 (April 2007): 181 - 204.

[2] Katherine Magnuson and Lawrence M. Berger, "Family Structure States and Transitions: Associations with Children's Well - Being during Middle Childhood," *Journal of Marriage and Family* 71, no. 3 (August 2009): 575 - 91.

[3] Timothy J. Biblarz and Greg Gottainer, "Family Structure and Children's Success: A Comparison of Widowed and Divorced Single - Mother Families," *Journal of Marriage and the Family* 62, no. 2 (May 2000): 533.

[4] William H. Jeynes, "Effects of Remarriage Following Divorce on the Academic Achievement of Children," *Journal of Youth and Adolescence* 28, no. 3 (1999): 385-93; Nicholas Zill, Donna R. Morrison, and Mary J. Coiro, "Long-Term Effects of Parental Divorce on Parent-Child Relationships, Adjustment, and Achievement in Young Adulthood," *Journal of Family Psychology* 7, no. 1 (June 1993): 911-103.

[5] Catherine E. Ross and Mirowsky, "Parental Divorce"; Sara S. McLanahan and Gary Sandefur, *Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

[6] Zeng - Yin Cheng and Howard B. Kaplan, "Explaining the Impact of Family Structure During Adolescence on Adult Educational Attainment," *Applied Behavioral Science Review* 7, no. 1 (1999): 23 ff.; Jan O. Johnsson

على القليل من الدعم المالي لتسديد نفقات الدراسة الجامعية. في الوقت الذي يشير فيه معدل مساعدة الوالدين لأولادهم في الحالة العادية في الولايات المتحدة الأمريكية ما مقداره 1804 دولارًا في السنة، فإنّ هذا المبلغ ينخفض بالنسبة إلى أولاد الطلاق ليصل إلى 502 دولارًا وبالنسبة إلى الذين يعيشون مع زوج الأم أو زوجة الأب، وقد يصل هذا المبلغ إلى 500 دولارًا فقط^[1].

6 - إن أولاد الطلاق أكثر عرضة للاكتئاب والاضطرابات والأمراض النفسية، وقد أثبتت الدراسات الكثيرة التي ظهرت في العقود الأربعة الأخيرة هذه الحقيقة، وهي أنّ أولاد الطلاق يتعرّضون في مستقبل حياتهم إلى المشاكل النفسية الحادة بمقدار ضعف ما يتعرّض له أقرانهم الطبيعيون^[2]. كما أنّ أولاد الطلاق هم الأكثر تعرّضًا في حياتهم للابتلاء بالكآبة وغيرها من الأمراض النفسية. وبطبيعة الحال فإنّ هذه المشاكل ترتبط في بعض الأحيان بالطلاق بشكل غير مباشر، بمعنى أن تعود بجذورها - على سبيل المثال - إلى قلّة نجاحهم في دراستهم، أو الاحتمال الكبير في عدم نجاحهم في حياتهم الزوجية، أو بسبب مشاكلهم الاقتصادية، وهذه المسائل تعود بشكل أو بآخر إلى كونهم من أولاد الطلاق^[3]. إنّ الكتاب الشهير لوجوديث واليرشتاين الذي هو حصيد أبحاثها وزملائها على مدى ربع قرن من الزمن، يثبت أنّ التداعيات السلبية للطلاق تأخذ بالازدياد والتفاقم بالتزامن مع تقدّمهم في العمر تدريجيًا. إنّ علاقاتهم الجنسية في حياتهم المستقبلية مقرونة أبدأ بالشكّ في الطرف الآخر؛ فهي لذلك عرضة للانهايار،

and Michael Gahler, "Family Dissolution, Family Reconstitution, and Children's Educational Careers: Recent Evidence from Sweden," *Demography* 34, no. 2 (May 1997): 277 - 93; Dean Lillard and Jennifer Gerner, "Getting to the Ivy League: How Family Composition Affects College Choice," *Journal of Higher Education* 70, no. 6 (November - December 1999): 706 ff.

[1] Ruth N. Lopez Turley and Matthew Desmond, "Contributions to College Costs by Married, Divorced, and Remarried Parents," *Journal of Family Issues* 32, no. 6 (June 2011): 767 - 90.

[2] Frank D. Fincham, "Divorce," in *Child Development: Macmillan Psychology Reference Series*, ed. N.J. Salkind (Farmington Hills, MI: Macmillan, 2002); Judith Wallerstein, Julia Lewis, and Sandra Blakeslec, *The Unexpected Legacy of Divorce: The 25 Year Landmark Study* (New York: Hyperion, 2000); Amato, "The Consequences of Divorce," 1269 ff.; Ronald L. Simons et al., "Explaining the Higher Incidence of Adjustment Problems Among Children of Divorce Compared with Those in Two Parent Families," *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4 -(November 1999): 1020 ff.; Judith Wallerstein and Sandra Blakeslee second Chances: *Men, Women and Children a Decade After Divorce* (New York: Ticknor and Fields, 1989).

[3] Ross and Mirowsky, "Parental Divorce"; Andrew J. Cherlin, P. Lindsay Chase - Lansdale, and Christine McRac, "Effects of Parental Divorce on Mental Health Throughout the Life Course," *American Sociological Review* 63, no. 2 (April 1998): 239 - 49; P. Chase - Lansdale, Cherlin, and Kiernan, "The Long Term Effects of Parental Divorce".

وإنّ كثيرًا منهم يدّعون أنّهم لم يصادفوا في حياتهم ارتباطًا ناجحًا وسعيدًا بين رجل وامرأة أبدًا^[1]. كما توجد هناك مشاهدات علمية تثبت أنّ حجم التأثيرات النفسية للطلاق على الأولاد له ارتباط وثيق بنوع وحجم الاضطرابات التي عاشوها قبل حصول الطلاق والانفصال بين آبائهم وأمّهاتهم. عندما تكون هذه الاضطرابات كثيرة ومتواصلة، فإنّ أولاد الطلاق سوف ينتفعون بالطلاق من الناحية النفسية، ولكن عندما يكون حجم هذه الاضطرابات قليلًا، فإنّ الطلاق سوف يضرّ بهم من الناحية النفسية. بيد أنّ ما يقرب من الثلثين من موارد الطلاق إمّا يحصل - للأسف الشديد - بعد حدوث الاضطرابات الجزيئية^[2].

7 - يحظى أولاد الطلاق بنسبة قليلة من الصحة، ومن هنا فإنّهم أقصر أعمارًا من أقرانهم الذين يعيشون حياة طبيعية. وتشير التحقيقات العامّة إلى أنّ الطلاق يرفع من احتمال تعرّض الأولاد إلى الأمراض^[3]. وحتى في السويد - التي تشتمل على نظام قويّ للضمان الاجتماعيّ والخدمات الطبيّة المجانيّة - يعاني الأولاد الذين يعيشون خارج الأسر الطبيعيّة من مشاكل أكثر، بالقياس إلى الأولاد الطبيعيين. وتشير دراسة عامّة أُجريت في السويد إلى أنّ الأولاد الذين يعيشون في أسر ذات معيل واحد أكثر عرضة للموت بسبب الانتحار أو الحوادث المروريّة أو الأدمان، وذلك بمقدار الضعف مقارنة بأقرانهم الذين يعيشون مع والديهم. كما يرتفع احتمال تعرّض الفتيان والفتيات الذين يعيشون في السويد في كنف أسر ذات معيل واحد إلى ابتلاء بالأمراض النفسيّة أو محاولة الانتحار أو الإدمان على الكحول أو المخدّرات بمقدار يزيد على الضعفين؛ كما أنّهم أكثر عرضة للجراحات بسبب الحوادث المروريّة، أو السقوط من الأماكن المرتفعة، أو التسمّم^[4]. إنّ المشاكل الصحيّة تلازم أولاد الطلاق إلى فترة متقدّمة من أعمارهم. وقد أُجريت دراسة على مدى سبعين سنة على الأولاد المرفّهين الذين يتمتّعون بالنشاط، وقد

[1] Wallerstein, Lewis and Blakeslee, *The Unexpected Legacy of Divorce*.

[2] Paul R. Amoto and Alan Booth, "Parental Predivorce Relations and Offspring Postdivorce Well - Being," *Journal of Marriage and the Family* 63, no. 1 (February 2001): 197 ff.

[3] Jane Mauldon, "The Effects of Marital Disruption on Children's Health," *Demography* 27, no. 3 (August 1990): 431 - 46; Kristen Harknett, "Why Are Children with Married Parents Healthier? The Case of Pediatric Asthma," *Population Research and Policy Review* 28, no. 3 (2009): 347 - 65.

[4] Gunilla Ringback Weitoff et al., "Mortality, Severe Morbidity, and Injury in Children Living with Single Parents in Sweden: A Population - Based Study," *The Lancet* 361, no. 9354 (January 2003): 289 - 95.

أثبتت الدراسة أن الطلاق يقصر أعمار الأولاد بمقدار أربع سنوات^[1]. كما توصلت دراسة أخرى إلى نتيجة مفادها أن الرجال البالغين أربعين سنة من الذين انفصل آباؤهم عن أمهاتهم، يقل احتمال بلوغهم سن الثمانين بثلاثة أضعاف. وعليه تصل هذه الدراسة إلى نتيجة مفادها:

«أن الطلاق يفضي إلى سلسلة من الأحداث السلبية، تؤدي في نهاية المطاف إلى

التسبب بالمزيد من الخسائر بين أعضاء أسر الطلاق»^[2].

8 - إن الطلاق - بعكس الزواج - يؤدي إلى المزيد من الإدمان على الكحول والمخدرات. وتشير الدراسات الشاملة إلى أن الشباب الذين يتزوجون يتناولون نسبة أقل من الكحول والمخدرات^[3]. وتشير دراسة أخرى إلى أن الأطفال الذين يعيشون في كنف والديهم الأصليين قلما يتعاطون المخدرات^[4]، وأن الأطفال الذين يعيشون في كنف أسر من معيل واحد أو الذين يعيشون مع زوج الأم أو زوجة الأب يتعاطون ضعف الماريغوانا التي يتعاطها أقرانهم في الأسر الطبيعيّة. كما أن الأولاد الذين يعيشون في كنف أبويهم قلما يُقدّمون على التدخين أو

[1] J. E. Schwartz et al., "Childhood Sociodemographic and Psychosocial Factors as Predictors of Mortality across the Life - span," *American Journal of Public Health* 85, no. 9 (September 1995): 1237 - 45.

[2] Joan S. Tucker et al., "Parental Divorce: Effects on Individual Behavior and Longevity," *Journal of Personality and Social Psychology* 73, no. 2 (August 1997): 381 - 91.

[3] Jerald G. Bachman et al., *Smoking, Drinking and Drug Use in Young Adulthood: The Impacts of New Freedoms and New Responsibilities* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1997); Carol Miller - Tutzauer et al., "Marriage and Alcohol Use: A Longitudinal Study of Maturing Out," *Journal of Studies on Alcohol* 52, no. 5 (September 1991): 434 - 40; Robin W. Simon, "Revisiting the Relationships among Gender, Marital Status, and Mental Health," *American Journal of Sociology* 107, no. 4 (January 2002): 1065 - 96; Anna - Maric Cunningham and Chris Knocster, "Marital Status, Gender, and Parents' Psychological Well - Being," *Sociological Inquiry* 77, no. 2 (May 2007): 264 - 87; Greg J. Duncan, Bessic Wilkerson, and Paula England, "Cleaning Up Their Act: The Effects of Marriage and Cohabitation on Licit and Illicit Drug Use," *Demography* 43, no. 4 (November 2006): 691 - 710.

[4] I. Sutherland and J. P. Shepherd, "Social Dimensions of Adolescent Substance Use," *Addiction* 96, no. 3 (March 2001): 445 ff.; William J. Doherty and Richard H. Needle, "Psychological Adjustment and Substance Abuse among Adolescents Before and After Parental Divorce," *Child Development* 62, no. 2 (April 1991): 328 - 37; Rebecca A. Turner, Charles E. Irwin, and Susan G. Millstein, "Family Structure, Family Processes, and Experimenting with Substances During Adolescence," *Journal of Research on Adolescence* 1, no. 1 (1991): 93 - 106; Brian M. D'Onofrio et al., "A Genetically Informed Study of Marital Instability and Its Association with Offspring Psychopathology," *Journal of Abnormal Psychology* 114, no. 4 (November 2005): 570 - 86; Brian M. D'Onofrio et al., "A Children of Twins Study of Parental Divorce and Offspring Psychopathology," *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 48, no. 7 (July 2007): 667 - 75.

تعاطي الكحول^[1]. تشير معلومات الدراسة الوطنية للأسرة حول تعاطي المخدرات^[2] إلى أنّ الأطفال الذين يعيشون في كنف أبويهم الأصليين قلّما يتعاطون المخدرات والكحول والسجائر، حيث تقلّ النسبة بينهم بالقياس إلى أقرانهم الآخرين بشكل ملحوظ^[3]. ويمكن البحث عن أسباب ارتفاع نسبة الإدمان على المخدرات بين أولاد الطلاق في زيادة الضغوط النفسيّة التي يعانون منها، وضعف العنصر الرقائبيّ من قبل الوالدين، وتدنيّ مستوى الارتباط العاطفيّ بينهم وبين الوالدين، ولا سيّما الأب^[4].

9 - إنّ الطلاق يُضعف العلاقة والارتباط بين الأولاد وأبويهم، وتحظى الأمّهات المعيلات لأسرهنّ بمعدل جدل أكبر مع أولادهن، وقلّما يراقبن تصرّفاتهم^[5]. عندما يكبر أولاد الطلاق، يكون اتصالهم وارتباطهم بوالديهم أقلّ بالقياس إلى الأولاد العاديين^[6]. تشير بعض الدراسات إلى أنّ 30% من الشباب الذين حصل الطلاق بين أبويهم قد تحدّثوا عن علاقات ضعيفة بينهم وبين أمهاتهم، في حين أنّ هذه النسبة تنخفض بين الأسر المحافظة على تماسكها إلى نسبة 16%^[7]. وتشير هذه الإحصائيّة إلى وضع أسوأ بالنسبة إلى الآباء، إلى الحدّ الذي تحدّث معه 65% من الشباب - الذين انفصل أبواهم عن بعضهما - عن ارتباط وتواصل ضعيف بينهم وبين آبائهم، إلا أنّ هذه النسبة تنخفض من دون وجود الطلاق إلى 29%^[8]. تشير الدراسات التي أُجريت على أولاد الطلاق إلى أنّ ضعف ارتباطهم بأبويهم يمثّل أحد أسوأ التبعات المترتّبة على

[1] Robert L. Flewelling and Karl E. Bauman, "Family Structure as a Predictor of Initial Substance Use and Sexual Intercourse in Early Adolescence," *Journal of Marriage and the Family* 52, no. 1 (February 1990): 171 - 81.

[2] National Household Survey on Drug Abuse.

[3] Robert A. Johnson, John P. Hoffman, and Dean R. Gerstein, *The Relationship Between Family Structure and Adolescent Substance Use* (Rockville, MD: Substance Abuse and Mental Health Services Administrations, Office of Applied Studies, U.S. Department of Health and Human Services, 1996).

[4] See, for example: John P. Hoffman, "Exploring the Direct and Indirect Family Effects on Adolescent Drug Use," *Journal of Drug Issues* 23, no. 3 (Summer 1993): 535 ff.

[5] Alan C. Acock and David H. Demo, *Family Diversity and Well - Being*, Sage Library of Social Research, 195 (Thousand Oaks, CA: Sage, 1994).

[6] Paul R. Amato and Alan Booth, *A Generation at Risk: Growing Up in an Era of Family Upheaval* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

[7] Zill, Morrison, and Coiro, "Long - Term Effects of Parental Divorce".

[8] Ibid.

الطلاق^[1]. إنَّ للطلاق - بالقياس إلى الزواج المفروض على مريض - تأثيراً سلبياً أكبر على العلاقات بين الأب والأولاد^[2]، وهذه العلاقات السلبية تستمر. كما أنَّ الوالدين المطلَّقين يحصلون في فترة الشيخوخة على مساعدات أقل من أولادهم بالقياس إلى أمثالهم الطبيعيين^[3].

10 - سيكون لأولاد الطلاق حظوظ قليلة في بناء حياة زوجية ناجحة، حيث تشير كثير من الدراسات إلى أنَّ الفتيات اللاتي قد انفصل أبوهنَّ عن بعضهما، هنَّ الأكثر عرضة للحمل قبل الزواج، وهنَّ الأقلَّ إخلاصاً لأزواجهنَّ، ولطالما يبتلين بالمشاكل نفسها التي ابتلي بها أباهنَّ وأمهاتهنَّ، حيث يقاسين بشكل عام حياةً زوجيةً فاشلةً^[4]. إنَّ الفتيات اللاتي ينشأن خارج إطار الأسرة هنَّ الأكثر عرضة للحمل المبكر خارج نطاق الزوجية بثلاثة أضعاف من قريناتهنَّ^[5]. واحتمال الطلاق في الحياة الأسرية لأولاد الطلاق هي الأكثر - في الحد الأدنى - من غيرهم بنسبة 50%.. ولا شك أن بعض الأسباب في هذه المسألة يعود إلى أنَّهم يلجأون إلى الزواج المبكر للخلاص من أجواء بيوت الطلاق، وهذا الاستعجال في الزواج يرفع من نسبة احتمال الانفصال، وتعود أسبابها الأخرى إلى أنَّهم يختارون أزواجهم من بين أمثالهم من أولاد الطلاق، الأمر الذي يزيد من تلبُّد أجوائهم المأزومة والمتوتِّرة أصلاً، بيد أن التفسير الأفضل الذي يمكن تقديمه لهذه المسألة هو أنَّ أولاد الطلاق بدلاً من أن يتعلَّموا الهدوء في صغرهم، يتعلَّمون الصخب والجدال والنزاع مع الطرف المقابل، وهذا الأمر يترك تأثيراً بالغ السوء على

[1] Paul Amato, "The Impact of Family Formation Change on the Cognitive, Social, and Emotional Well - Being of the Next Generation," *The Future of Children* 15, no. 2 (Fall 2005): 75 - 96.

[2] Amato and Booth, A Generation at Risk.

[3] Liliana E. Pezzin, Robert A. Pollak, and Barbara Stienberg Schone, "Partenal Martial Disruption, Family Type, and Transfers to Disabled Elderly Parents," *Journal of Gerontology: Social Sciences* 63, no. 6 (November 2008): S 349 - 56.

[4] Nicholas H. Wolfinger, *Understanding the Divorce Cycle: The Children of Divorce in Their Own Marriage* (Cambridge and New York Cambridge University, 2005); Sarah W. Whitton et al., "Effect of Parental Divorce on Marital Commitment and Confidence," *Journal of Family Psychology* 22, no. 5 (October 2008): 789 - 93; Ross and Mirowsky, "Parental Divorce"; Paul R. Amato, "Explaining the Intergenerational Transmission of Divorce," *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 3 (August 1996): 628 - 40; Jane I. Mcleod, "Childhood Parental Loss and Adult Depression," *Journal of Health and Social Behavior* 32, no. 3 (September 1991): 205 - 20; Norval and Kathryn B. Kramer, "The Marriages and Divorce of the Children of Divorce," *Journal of Marriage and the Family* 49, no. 4 (November 1987): 811 - 25.

[5] Andrew J. Cherlin, Kathleen E. Kieman, and P. Lindsay Chasce - Lansdale, "Parental Divorce in Childhood and Demographic Outcomes in Young Adulthood," *Demography* 32, no. 3 (August 1995): 299 - 318.

حياتهم الأسرية والمشاركة في المستقبل^[1]، كما أنّ هذا التفسير يؤكّد بشكل لا لبس فيه على أنّ الطلاق الذي يحدث بعد نزاع يسير تترتب عليه تبعات أكثر سوءاً من تبعات الطلاق الذي يحدث بعد نزاع طويل واختلاف شديد؛ وذلك لأنّ الطلاق الذي يحدث بعد مشاكل طفيفة ينمّي عند الأولاد شعوراً لإرادياً بأنّ الطلاق هو خير وسيلة للتغلب على المشاكل البسيطة^[2]. جدير بالملاحظة أنّ الزواج المجدّد، والعيش مع زوج الأمّ أو زوجة الأب لن يخفّف من هذه الأزمات في الحياة المقبلة لأولاد الطلاق، بل يزيدا سوءاً^[3]. وبالتالي فإنّ التحقيقات تشير إلى أنّ التبعات المشؤومة للطلاق تنتقل عبر ثلاثة أجيال، بمعنى أنّه حتى أحفاد الزوجين المطلّقين تطالهم تداعيات هذا الطلاق بشكل ملحوظ، وهم أكثر عرضة للمشاكل في حياتهم الزوجية، وتكون علاقاتهم مع آبائهم وأمهاتهم أكثر سلبية وتوتراً، ويكونون فاشلين في دراستهم^[4].

بعد أخذ هذه الآثار والتبعات السلبية المستندة والمدعومة بأجمعها بالدراسات والتحقيقات والأساليب الأكاديمية المتّبعة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ 40% من الأطفال في الولايات المتّحدة الأمريكية، وما يُشبهه هذه النسبة المتويّة في سائر البلدان الغربية، هم من أولاد الطلاق، وأنّ الطلاق ظاهرة سوف تستمرّ في الأجيال القادمة أيضاً، لا يمكن إلاّ أن نعتبر أنّ ما يجري على المجتمع الأمريكي وعلى كثير من البلدان الغربية هو أزمة اجتماعية شاملة، وهي أزمة ستترك تأثيرها الشديد على تبلور الأجيال المقبلة، وتهدّد الحضارة الغربية بشدّة. ولكنّ الأهمّ والأخطر من أزمة الطلاق، أزمة أخرى آخذة في الانتشار في المجتمعات الغربية، وتتمثّل بظاهرة التعايش بوصفها بديلاً عن الزواج.

ظاهرة التعايش

تعدّ اليوم ظاهرة التعايش - بمعنى الحياة المشتركة بين الجنسين دون أن تربط بينهما علاقة زوجية - من أكبر الأخطار الخفية التي تستهدف كيان الأسرة^[5]. وبالالتفات إلى الانتشار

[1] Nicholas H. Wolfinger, *Understanding the Divorce Cycle*.

[2] Ibid, p. 29.

[3] Ibid; Sara McLanahan and Gary Sandefur, *Growing Up with a single parent*, p. 70.

[4] Paul R. Amato and Jacob Cheadle, "The Long Reach of Divorce: Divorce and Child Well - Being across Three Generations," *Journal of Marriage and Family* 67, no. 1 (February 2005): 191 - 206.

[5] W. Bradford Wilcox (2011) *Why Marriage Matters: Thirty Conclusions from the Social Sciences*, Third Edition, Institute for American Values, p. 6.

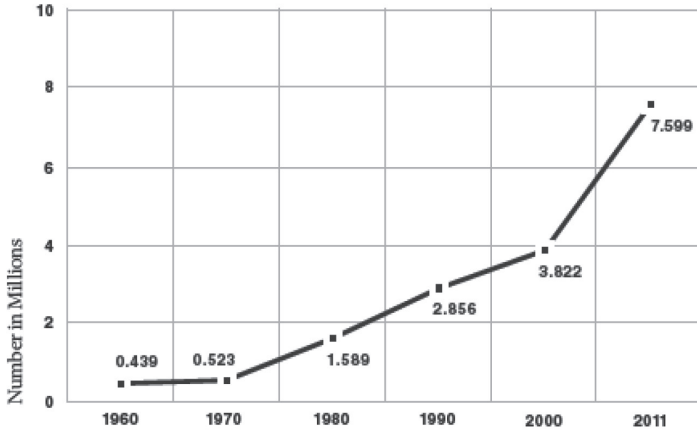
المتسارع والخطير لظاهرة التعايش في هذه المرحلة، فإنّ الذي يهدّد الأطفال بشكل أكبر، ليس هو الطلاق، إنّما الولادة خارج إطار الأسرة وفي فضاء التعايش^[1]. ولكن لماذا يقدم الناس على التعايش بدلاً من الزواج؟ إنّ الجواب الأوّل الذي تمّ الحصول عليه في إطار استطلاع الرأي الوطني في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، يقول إنّ الزواج يسلب الزوجين حرّيتهما واستقلاليتهما^[2]. وفي استطلاع آخر للرأي تمّ طرح هذا السؤال، وكان جواب عدد من الذين شملهم هذا الاستطلاع، هو القول بأنّهم إنّما يفضّلون التعايش على الزواج «لأنّ التعايش أقلّ مؤونة من الزواج، حيث لا يحملهم المسؤوليّات المترتّبة على الزواج». وقال عدد آخر منهم: «إنّ التعايش لا يلزم أحد الطرفين بتعهدات جنسيّة تجاه الطرف الآخر»^[3]. إنّ هذه الأجوبة تؤيّد حقيقة أنّ كيان الأسرة يشتمل على «المسؤوليّة» و«الالتزام» الجادّ بين الزوجين والإخلاص لبعضهما، ويفرض - بطبيعة الحال - بعض القيود على حرّيتهما؛ ولذلك فإنّ الأفراد يأخذون بالتصّل من هذه المسؤوليّات بالتدرّج، ويلجأون في المقابل إلى التعايش، حيث لا يتمّ تسجيل هذه العلاقة في الدوائر الرسميّة، ولا تستتبع التزاماً ومسؤوليّة مهمّة، وبالإمكان وضع حدّ لها دون أدنى سبب. وإذا ارتوى كلّ واحد من الرجل والمرأة من بعضهما، أمكن لهما تجربة أشخاص آخرين أكثر جاذبيّة ودماثة، وعليه فإنّ ظاهرة التعايش قد استهوت ما يُسمّى بمجتمع «الأحرار» من النساء والرجال في المجتمعات الغربيّة. ولكن السؤال الذي يبقى من دون إجابة هو أنّه ما هو المصير الذي ينتظر الأطفال الذين يولدون في أجواء هذه العلاقات العابرة؟ فلا شكّ في أنّ الرجل والمرأة يجدون في ظاهرة التعايش حالة مثاليّة لإشباع غرائزهم الجنسيّة العابرة، ولكن ما هو مصير ملايين الأطفال الذين يولدون اليوم في هذه الأجواء العابرة من العلاقات الجنسيّة؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال ورؤية المصير «الكارثيّ» الذي ينتظر الأطفال الذين يولدون في المرحلة الراهنة من المجتمعات الغربيّة - على الرغم من الثراء والرّخاء الاقتصاديّ الذي تتمتع به هذه المجتمعات - من الأفضل أن نلقي نظرة على التصاعد الجنوبيّ لظاهرة التعايش في الغرب.

[1] W. Bradford Wilcox and Elizabeth Marquardt, *The State of Our Unions 2010: When Marriage Disappears* (Charlottesville, VA: National Marriage Project / Institute for American Values, 2010), <http://www.statcofourunions.org/>.

[2] Bumpass, Larry L., James A. Sweet, and Andrew Cherlin. 1991. "The Role of cohabitation in declining rates of marriage". *Journal of Marriage and Family* 53 (4): 913 - 27.

[3] Arland Thornton and William G. Axinn and Yu Xie, *Marriage and Cohabitation* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007), p. 89.

إنّ (النموذج رقم 7) يشير إلى عدد النساء والرجال الأمريكيين الذين اختاروا التعايش، وكما هو واضح في هذا النموذج فإنّ ظاهرة التعايش في الولايات المتحدة الأمريكية قد شهدت تسارعاً كبيراً، حتى تضاعفت سبعة أضعاف على مدى خمسة عقود. وتنتشر هذه الظاهرة في الغالب بين الشباب الأمريكي، بحيث تشير التوقعات إلى أنّ نصف النساء الأمريكيات بين سن 25 - 39 إما هنّ في قيد التعايش، أو سبق لهنّ أن خضن تجربة هذه الظاهرة^[1]. وبطبيعة الحال فإنّ بعض الأشخاص الذين يلجأون إلى التعايش ينظرون إليه بوصفه مقدّمة للزواج، بمعنى أنّ كلّ واحد من الطرفين يروم التعرّف على شريك حياته في المستقبل عن كثب، كي لا يُقدّم على الزواج دون تبصّر، إلّا أنّ الدراسات تثبت عكس ذلك، بمعنى أنّ الذين يتزوّجون بعد التعايش، سيواجهون مشاكل أكثر في زواجهم بالمقارنة إلى أولئك الذين يتزوّجون ابتداءً دون خوض تجربة التعايش^[2].



النموذج (رقم: 7) عدد النساء والرجال الذين يتعايشون في أمريكا على أساس مليون شخص في كلّ عام

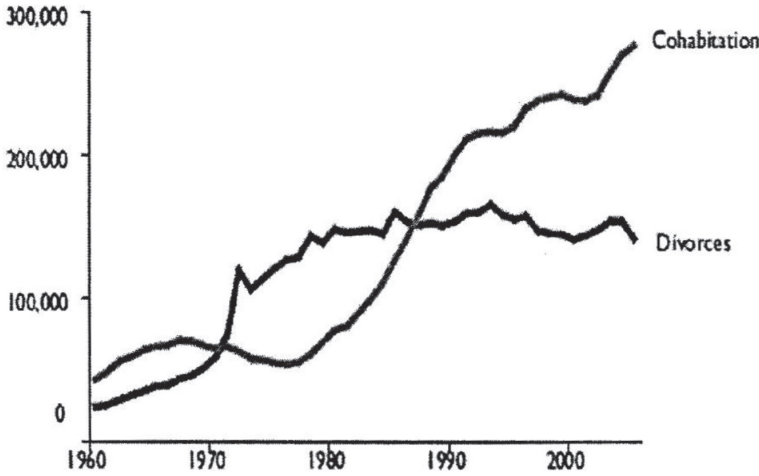
كما تشهد ظاهرة التعايش انتشاراً متسارعاً في إنجلترا أيضاً. يُظهر النموذج (رقم: 8) عدد حالات التعايش، كما يشير إلى منحنى الطلاق في كلّ عام أيضاً. ويشير هذا النموذج إلى أنّ

[1] W. Bradford Wilcox et al., *The State of Our Unions 2011: Marriage in America* (Charlottesville, VA: National Marriage Project / Institute for American Values, 2011), <http://www.stateofunions.org>. p. 75.

[2] Ibid, p. 76.

السبب في عدم ارتفاع حالات الطلاق منذ عقد الثمانينات من القرن العشرين للميلاد يعود إلى انتشار ظاهرة التعايش كبديل عن الزواج. وفي الحقيقة بدلاً من تحقيق زواج هش يؤدي إلى الطلاق لاحقاً، يعتمد الزوجان إلى خوض حالة التعايش، كي يتمكنوا من الخروج من هذا الارتباط متى أرادوا ذلك. وعليه فإنّ عدم ارتفاع نسبة الطلاق لم تكن بسبب تماسك أواصر الأسرة، وإنما يعود في الحقيقة إلى انخفاض نسبة الزواج، وكان ضعف الروابط الأسريّة مستمراً في سرعته المتزايدة.

Family Trends - Divorce & Cohabitation
(England & Wales, Source ONS)

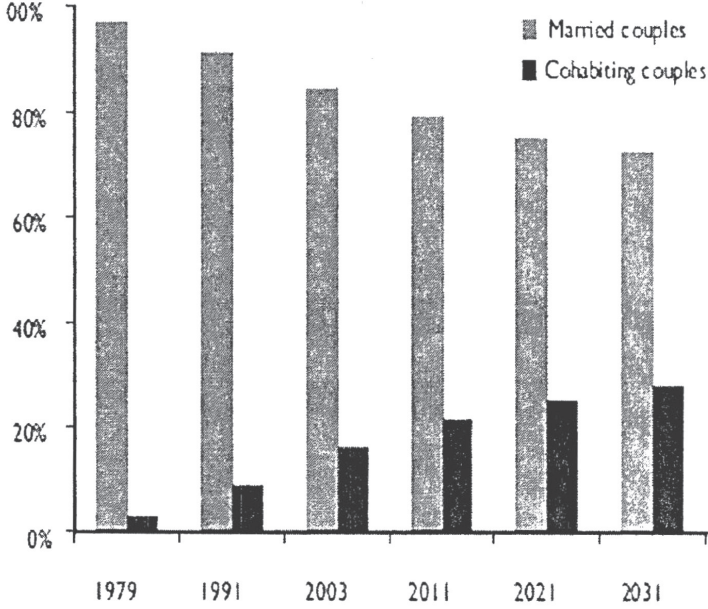


النموذج (رقم: 8) عدد حالات التعايش والطلاق في كلّ عام في بريطانيا (إنجلترا وويلز)

نشاهد في النموذج (رقم: 9) كيف أخذت ظاهرة التعايش تنتشر في إنجلترا؛ لتحلّ شيئاً فشيئاً محلّ الزواج. حيث يُلاحظ وجود تناسب عكسيّ بين الزواج والتعايش؛ فكلّما انخفض منسوب الزواج، ارتفع منسوب ظاهرة التعايش. وعلى هذا الأساس فإنّ انتشار ظاهرة التعايش تفسّر لنا أسباب تراجع نسبة الزواج والطلاق في وقت واحد، كما سعى هذا النموذج إلى توقّع مستقبل هذه الظاهرة في العقدين القادمين أيضاً. وكما نرى فإنّ هذا المسار التصاعديّ سوف يستمر بشكل منتظم، فالتعايش سوف يحلّ محلّ الزواج شيئاً فشيئاً وعلى نحو أكبر.

Population couple types (actual & projected)

(England & Wales, Source ONS, GAD)



النموذج (رقم: 9) النسبة المئوية للتعايش والزواج في كل عام في بريطانيا (إنجلترا وويلز)

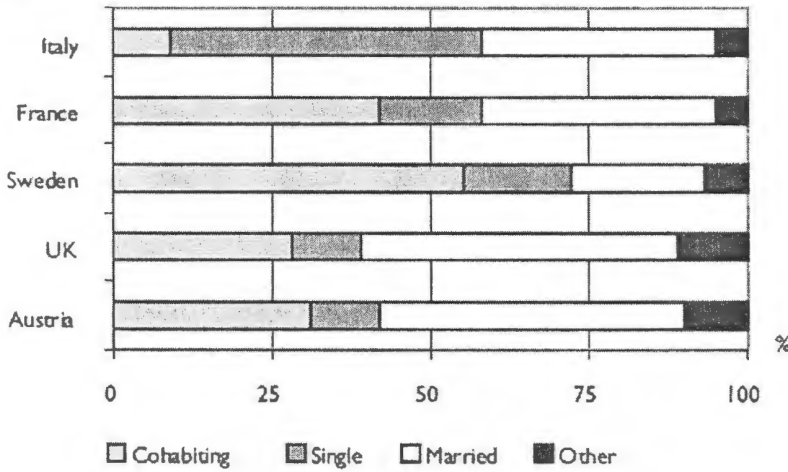
تحظى إحصائية التعايش في أوروبا بتنوع كبير، حيث إن هذه الظاهرة كثيرة الشيع في بلدان الشمال الأوروبي، مثل: الدنمارك والسويد وفنلندا. كما تكثر ظاهرة التعايش في فرنسا أيضاً. وتأتي بعد هذه البلدان في الدرجة الثانية، بلدان أخرى مثل: هولندا وبلجيكا ولوكزامبورغ وبريطانيا وألمانيا والنمسا، حيث تنتشر ظاهرة التعايش فيها أيضاً. وأمّا في بلدان الجنوب الأوروبي، مثل: إيطاليا وإسبانيا وكذلك إيرلندا، فلا تزال ظاهرة التعايش غير منتشرة على نطاق واسع. وبطبيعة الحال لا يمكن ربط عدم انتشار ظاهرة التعايش هنا بسلامة الأسرة وتماسكها؛ إذ نشاهد أنّ إيرلندا - على سبيل المثال - رغم الإحصائية المنخفضة لظاهرة التعايش فيها، تعدّ واحدة من البلدان التي تعاني من النسبة الأكبر لحالات ولادة الأطفال خارج كيان الأسرة^[1].

[1] K. Kierman, *Cohabitation and divorce across nations and generations* (Centre for Analysis of Social Exclusion, LSE CASE paper, 2003). P. 43.

ويشير النموذج (رقم: 10) إلى حجم انتشار ظاهرة التعايش في خمس دول أوروبية قياساً إلى عدد العازبين والمتزوجين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 25 - 34 سنة. وكما هو ملاحظ فإنّ هذا النموذج يشير إلى أنّ السويد تحتلّ المرتبة الأولى في انتشار ظاهرة التعايش من بين هذه البلدان الخمسة، حيث تبلغ نسبة ظاهرة التعايش في السويد ضعف نسبة الزواج تقريباً. والنسبة الأقلّ لظاهرة التعايش هي تلك التي نشاهدها في إيطاليا، وهذا لا يعني بالضرورة أنّ إيطاليا تتمتع بتماسك أسري؛ لأنّ النسبة المنخفضة لظاهرة التعايش لا ترتبط بإحصائية الزواج، وإمّا بارتفاع أعداد العازبين في هذا البلد.

Marital Status (25-34 yr olds) in Europe

(Source: Klerman, 2003)



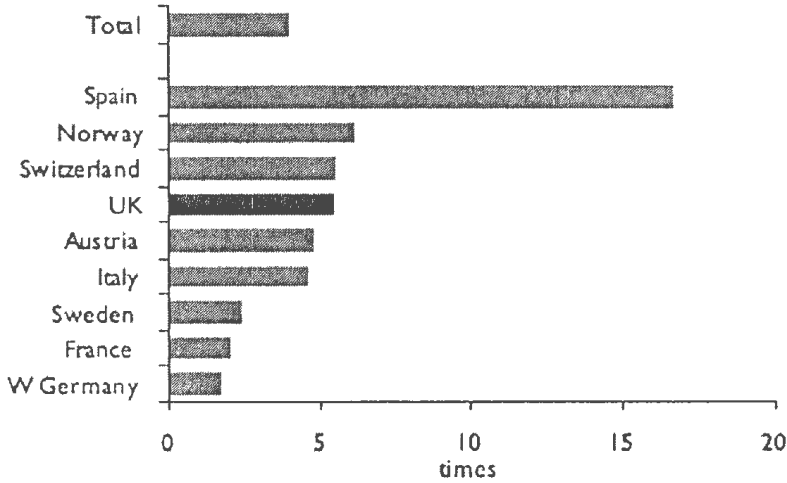
النموذج (رقم: 10) النسبة المئوية للتعايش والعزوبة والزواج في خمسة بلدان أوروبية

ولكن هل هناك مشكلة في ظاهرة التعايش حقاً؟ لماذا يجب الإصرار أبداً على الأعمام الأسرية القديمة والتقاليد المعقدة التي تؤدي إلى المشاكل أحياناً؟ ولماذا لا نستطيع استبدالها بمنظومة التعايش الأسهل مؤونة، والأقلّ كلفة، والأكثر رقيّاً وتحضراً من الزواج؟ إنّ الإجابة على هذا النوع من الأسئلة بسيط للغاية، وهي أنّ ظاهرة التعايش لم تنجح، ولا يمكنها أن تنجح في أن تكون بديلاً عن الزواج؛ لأنها ذات أواصر في غاية الضعف والانفلات، ولا تحظى بالثبات

والاستقرار الأسريّ أبداً، ومن هنا فإنّ هذه الظاهرة لا تستطيع توفير مناخ آمن للزوجين ولأطفالهم، وإمّا هي علاقة عابرة لا تلبّي المصالح طويلة الأمد للزوجين والأطفال في الغالب. وإذا نظرتم إلى النموذج (رقم: 11)، ستجدون أنّه يُشير إلى إحصائية ومعلومات من تسعة بلدان أوروبية، وهي تبيّن مدى هشاشة ظاهرة التعايش، وكم هي قصيرة الأجل. إنّ هذا النموذج الذي يشير إلى احتمال الانفصال بين الرجل والمرأة بعد بلوغ طفلهما سنّ الخامسة من عمره في ظاهرة التعايش بالقياس إلى الزواج، ويرى أنّ احتمال انهيار التعايش في إسبانيا يبلغ سبعة عشر ضعفاً بالقياس إلى احتمال انهيار الزواج، وفي ألمانيا الغربية يبلغ الضعفين تقريباً^[1]، وتبلغ هذه النسبة في إنجلترا أقلّ من خمسة أضعاف بقليل، وهناك دراسة أخرى في إنجلترا تؤيد هذه الحقيقة أيضاً، حيث تشير إلى أنّ ما نسبته 8% من النساء والرجال المتزوّجين، يلجأون إلى الطلاق قبل بلوغ أطفالهم سنّ الخامسة من أعمارهم، في حين تصل هذه النسبة بين الرجال والنساء المتعايشين إلى 43%^[2].

Increased break-up risk - unmarried vs married parents with 5 year olds

(Source: Kiernan 1999)



النموذج (رقم: 11) مقارنة حجم ديمومة التعايش بالمقارنة إلى الزواج عند بلوغ الطفل سن الخامسة في تسعة بلدان أوروبية

[1] Ibid.

[2] K. Kierman, "Childbearing outside marriage in Western Europe" *Population Trends*, Vol. 98. (1999).

ليس من الصعب فهم أسباب عدم ديمومة التعايش بالقياس إلى بناء الأسرة القائم على أسس الزواج ودعائه. يؤيد كثيرون استحكام كيان الأسرة ودوامه، فقد تضافرت القوانين والتقاليد والسنن والآداب والأعراف والأديان والكثير من المؤسّسات الثقافية والاجتماعية فيما بينها على مدى التاريخ وفي مختلف المجتمعات والشعوب؛ لتدعم كيان الأسرة القائم على الزواج وترفع إليه آيات التكريم والاحترام. لقد اجتمعت كلّ هذه العناصر وانضمت إلى بعضها كي توصل الأسرة ألبتّها ومسارها، حتى كان الطلاق والانفصال مجرد ظاهرة استثنائية ومقتصرة على الموارد الخاصة، وبالمناسبة فإنّ التعايش إنّما تبلور من أجل الفرار من هذه الديمومة والاستقرار والثبات. بمعنى أنّ الذين يلجأون إلى ظاهرة التعايش إنّما يسعون إلى إقامة صلة قليلة التعهّد والالتزام والمسؤولية، حتى يمكنهم متى أرادوا الخروج من هذه العلاقة دون تحمّل أثمان باهظة. وعلى هذا الأساس لسنا بحاجة كبيرة إلى الإحصائيات والأرقام لإثبات مدى ضعف ظاهرة التعايش وهشاشتها بالمقارنة إلى الزواج.

ومن ناحية أخرى كانت التقاليد والأعراف المتبّعة تؤكّد دائماً على أهميّة الزواج بوصفه أمراً مقدّساً. إنّ الفلسفة الكامنة وراء جميع المراسيم والتحضيرات المختلفة للزواج من الخطبة، والعقد، والزفاف، وإقامة الاحتفال، وإظهار الفرح، والآداب، والبروتوكولات الدينية الخاصة بالزواج، إنّما هي لإثبات بلورة هذا الرباط والعقد الوثيق والمحكم، وإقراره وإبرامه رسمياً، وفي المقابل تأتي ظاهرة التعايش التي لا يمكن تحديد بدايتها بشكل دقيق، كما لا يمكن التكهّن بنهايتها. فحيث ينظر إلى الزواج بوصفه علاقة رسمية مقدّسة، فإنّ شبكة الأقارب والأصدقاء ينظرون إلى انفصام عُراها بحساسية بالغة، ويبدون مقاومة بإزاء نهايتها. وبما أنّ الجميع يتضرّر من إنهاء عقد الزواج بشكل عاطفيّ في الحدّ الأدنى، فترى الكلّ يسعى إلى التوسّط بين الزوجين، وتقديم الاستشارة والدعم المعنوية، بل وحتى المساعدة المالية من أجل الحيلولة دون حصول الطلاق، إلّا أنّ هذه العناصر ليس لها تأثير ملحوظ فيما يتعلّق بظاهرة التعايش؛ ولهذا السبب فإنّ معدل فترة التعايش قصيرة ولا تتجاوز 4/28 سنة في فرنسا، وحتى 1/78 في سويسرا، بل وحتى 1/17 في الولايات المتّحدة الأمريكية^[1].

[1] P. Heuveline and J. M. Timberlake "The role of cohabitation in family formation: The United States in comparative perspective". *Journal of Marriage and Family*. 66 (2004): 1214 – 30.

قد تخطر على ذهن القارئ هذه الفرضية، وهي أنّ ظاهرة التعايش إنّما يراد منها في الغالب اختبار الحياة المشتركة قبل الدخول في ميثاق الزواج، أو من أجل تلبية الحاجة الجنسيّة، أو إيجاد البديل لكيان الأسرة وزيادة النسل. وعلى هذا الأساس فإنّ الرجل والمرأة في ظاهرة التعايش لا يهدفان إلى بناء أسرة ثابتة ومستدامة، ولا يرومان إنجاب الأطفال. وإتاحة الفرصة وتسهيل الوصول إلى وسائل منع الحمل قد مكّنت للرجل والمرأة من وضع حدود فارقة بين هذا النوع من الحياة المشتركة القائمة على أساس مفهوم التعايش وبين بناء الأسرة القائم على عقد الزواج. قد تكون هذه الفرضية صحيحة من بعض الجهات؛ لأنّ نسبة الولادات في التعايش أقلّ منها في الزواج، إلّا أنّ الإحصائيات والأرقام من جهة أخرى تشير إلى خلاف ذلك؛ لأنّ هناك دراسات ووثائق تشير إلى أنّ ما يزيد على نصف حالات الحمل التي تحصل في التعايش، إنّما كانت بقصد وتصميم من قبل الرجل والمرأة، وهذا يعني أنّ التعايش لم يكن مجرد حياة اختبارية أو لمجرد إشباع الغريزة الجنسيّة، بل بوصفها حياة مشتركة ومتكاملة في طريقها إلى التأسيس والتجذّر^[1]. والأمر الآخر الذي يجب عدم الغفلة عنه هو أنّ وسائل منع الحمل، لم تقلل من معدّل إنجاب الأطفال خارج الزواج، فقبل توزيع حبوب منع الحمل في إنجلترا في عام 1975م بشكل عام في (NHS)^[2]، كان ما نسبته 9% من الأطفال يولدون خارج الأسرة. إلّا أنه منذ ذلك التاريخ إلى الآن ارتفعت أعداد الولادات خارج الأسرة من 54 ألف إلى 267 ألف حالة ولادة في عام 2005م، بمعنى أنّها ارتفعت من 9% في السنة، إلى 43% من بين مجموع المواليد، والجزء الأعظم من هذه الولادات كان في ما يسمّى بظاهرة التعايش^[3].

وحاليّاً يولد في الولايات المتّحدة الأمريكيّة ما نسبته 24% من مجموع الولادات ضمن ظاهرة التعايش^[4]. وتذهب التوقّعات إلى أنّ ما يقرب من 20% من الأولاد الأمريكيّين الآخرين

[1] Wendy Manning, "Childbearing in cohabiting unions: Racial and ethnic differences". *Family Planning Perspectives* 33 (2001, 5): 217 – 23; Kelly Musick "Planned and unplanned childbearing among unmarried women", *Journal of Marriage and the Family* 64 (2002): 915 – 29; Pamela J. Smock and Wendy D. Manning "Living together unmarried in the United States: Demographic perspectives and implications for family policy". *Law and Policy* 26, no. 1 (January 2004): 87 – 117.

[2] National Health System (NHS).

[3] Callan, The State of the Nation Report, p. 29.

[4] Data from the 2006 – 2008 National Survey of Family Growth (NSFG).

سوف يجربون في مستقبل حياتهم - بعد حصول الطلاق - ظاهرة التعايش مع أحد أبويهم مع الآخر. وهذا يعني أن ما يقرب من نصف الأطفال الذين يولدون في الولايات المتحدة الأمريكية سوف يكونون عرضة لتعايش الوالدين^[1]. بيد أن هناك كثيرًا من التحقيقات الاجتماعية والنفسية التي تشير إلى أن كيفية الحياة المادية والمعنوية للرجل والمرأة والأولاد في الأجواء الأسرية أكثر سوءًا من الحياة الأسرية والزوجية، وأن لدى أطفال التعايش حظوظًا أقل في الازدهار من حظوظ أقرانهم الذين ينشأون في ظلّ العلاقات الزوجية. وفيما يلي نستعرض عشر حالات من الآفات والتبعات السيئة للتعايش، وهي تستند بأجمعها إلى التحقيقات والدراسات الأكاديمية:

1 - إنّ التعايش لا يشتمل على العناصر الأصلية للزواج، والرجل والمرأة اللذان يسكنان مع بعضهما في إطار ظاهرة التعايش، لا يتمتعان بمنافع الزواج فيما يتعلّق بالوفاء الجنسي^[2]، أو بالسلامة الجسدية^[3]، أو السلامة الروحية والنفسية^[4]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الناحية الاقتصادية^[5]، وهما في هذا الشأن أقرب إلى حياة العازبين منهما إلى حياة المتزوجين. فالرجل والمرأة اللذين يتشاطران السكن في حالة من التعايش، لا يربط بينهما رباط تامّ كما لو كانا

[1] Sheela Kennedy and Larry Bumpass, "Cohabitation and Children's Living Arrangements: New Estimates from the United States," *Demographic Research* 19, no. 47 (September 2008): 1663 - 92; Sheela Kennedy and Larry Bumpass, "Cohabitation and Trends in the Structure and Stability of Children's Family Lives" (Paper presented at Population Association of America Meeting, Washington, DC, 2011).

[2] Forste, Renata, and Koray Tanfer. 1996. "Sexual exclusivity among dating, cohabiting, and married Women." *Journal of Marriage and the Family* 58 (1): 33 - 47; Edward O. Laumann et al, *The social organization of sexuality: Sexual practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

[3] Amy Mchran Pienta, Mark D. Hayward, and Kristi Rahrigh Jenkins, "Health Consequences of Marriage for the Retirement Years," *Journal of Family Issues* 21, no. 5 (July 2000): 559 - 86.

[4] Susan L. Brown, "The Effect of Union Type on Psychological Well - Being: Depression Among Cohabitors Versus Marrieds," *Journal of Health and Social Behavior* 41, no. 3 (September 2000): 241 - 55; Allan V. Horwitz and Helene Raskin, "The Relationship of Cohabitation and Mental Health: A Study of a Young Adult Cohort," *Journal of Marriage and the Family* 60, no. 2 (May 1998): 505 ff.; Steven Stack and J. Ross Eshleman, "Marital Status and Happiness: A 17 - Nation Study," *Journal of Marriage and the Family* 60, no. 2 (May 1998): 527 - 36; Arne Mastekaasa, "The Subjective Well - Being of the Previously Married: The Importance of Unmarried Cohabitation and Time Since Widowhood or Divorce," *Social Forces* 73, no. 2 (December 1994): 665 - 92.

[5] Lingxin Hao, "Family Structure, Private Transfers, and the Economic Well - Being of Families with Children," *Social Forces* 75, no. 1 (September 1996): 269 - 92; Kermit Daniel, "The Marriage Premium," in *The New Economics of Human Behavior*, ed. Mariano Tommasi and Kathryn Ierulli (Cambridge and New York: Cambridge University Press Press, 1995), 113 - 25.

زوجين، وبالتالي فإنَّهما في مقام المقارنة أكثر تعرُّضًا لحالات النزاع والعنف^[1]، وأكثر إصابة بالحزن والكآبة^[2]. كما أنَّ أولاد التعايش لا يحظون بأوضاع متساوية بالقياس إلى الأولاد الذين يولدون من أب وأم تربط بينهما علاقة الزوجية^[3]، من ذلك أنَّ هناك - على سبيل المثال - دراسة تشير إلى أنَّ اليافعين الذين يعيشون في أجواء حالة التعايش هم أكثر عرضة للإصابة بالمشاكل السلوكية والعاطفية^[4]. والمشكلة الأخرى التي يعاني منها أولاد التعايش هي أنَّ آباءهم لا يهتمون بنفقاتهم، وتشير بعض الدراسات إلى أنَّ الوالدين المتعايشين ينفقان جزءًا كبيرًا من دخلهما على شراء الكحول والسجائر، وهم بالمقارنة إلى الآباء والأمهات المتزوجين، لا ينفقون إلا جزءًا صغيرًا من مداخلكم على دراسة الأولاد^[5]. ربما كان السبب الرئيس في اختلاف التعايش عن الزواج يكمن في أنَّ الرجل والمرأة اللذين اختارا هذا النوع من الحياة المشتركة، هما أقلَّ تعهدًا ومسؤولية تجاه بعضهما وتجاه مستقبلهما المشترك^[6]، ومن هذه الناحية فإنَّهما لا يُشركان بعضهما في أموالهما^[7]، ولا يتفاهمان في الغالب حول مستقبل حياتهما المشتركة (من

[1] Scott M. Stanley, Sarah W. Whitton, and Howard J. Markman, "Maybe I Do: Interpersonal Commitment Levels and Premarital or Nonmarital Cohabitation," *Journal of Family Issues* 25, no. 4 (May 2004): 496 - 519; Susan L. Brown and Alan Booth, "Cohabitation Versus Marriage: A Comparison of Relationship Quality," *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 3 (August 1996): 668 - 78; Renata Forste and Koray Tanfer, "Sexual Exclusivity among Dating, Cohabiting and Married Women," *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 1 (February 1996): 33 - 47; Bumpass, "The Role of Cohabitation in Declining Rates of Marriage": J. E. Straus and M. A. Stets, "The Marriage License as Hitting License: A Comparison of Assaults in Dating, Cohabiting and Married Couples," *Journal of Family Violence* 4, no. 2 (1989): 161 - 80.

[2] Brown, "Effect of Union Type"; Kristen Marcussen, "Explaining Differences in Mental Health Between Married and Cohabiting Individuals," 8, no. 3 (September 2005): 239 - 57.

[3] William H. Jaynes, "The Effects of Several of the Most Common Family Structures on the Academic Achievement of Eighth Graders," *Marriage and Family Review* 30, nos. 1 - 2 (2000): 73 - 97; Donna Ruane Morrison and Amy Ritualo, "Routes to Children's Economic Recovery after Divorce: Are Cohabitation and Remarriage Equivalent?" *American Sociological Review* 65, no. 4 (August 2000): 560 - 80; Wendy D. Manning and Daniel T. Lichter, "Parental Cohabitation and Children's Economic Well - Being," *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 4 (November 1996): 998 - 1010.

[4] Susan L. Brown, "Family Structure and Child Well - Being: The Significance of Parental Cohabitation," *Journal of Marriage and Family* 66, no. 2 (May 2004): 351 - 67.

[5] Thomas DeLeire and Ariel Kalil, "How Do Cohabiting Couples with Children Spend Their Money?" *Journal of Marriage and Family* 67, no. 2 (May 2005): 286 - 95.

[6] Stanley, Whitton, and Markman, "Maybe I Do."

[7] Robert I. Lerman, *Impacts of Marital Status and Parental Presence on the Material Hardship of Families with Children* (Washington, DC: Urban Institute, 2002, <http://www.urban.org/publications/410538.html>; R. S. Oropesa and

ذلك مثلًا أنّ أحد الطرفين قد يرغب في الزواج، في حين أنّ الطرف الآخر لا يميل إلى الزواج^[1]. وبالتالي فإنّ التعايش لا يوفر للمتعايشين إلا ضمانة ضعيفة لمرحلة الشبخوخة، وإنّهما في المرحلة التي يكونان أحوج ما يكون إلى الرفقة والعشير، يُتركان لوحدهما وعزلتهما^[2].

2 - إنّ أولاد التعايش أكثر عرضة لتغيير الوضعية الأسريّة. وقد أخذ يتبلور إجماع بين المختصين شيئًا فشيئًا على أنّ ثبات الوضعية الأسريّة بشكل عام وعدم تغيير وضع الأسرة بالانفصال أو الزواج المجدد بعد الانفصال هو في مصلحة الأطفال^[3]، فالأولاد الذين يولدون من أب وأمّ متزوّجين، تكون حظوظهم طوال مرحلة الطفولة في الحصول على أسرة مستقرّة أكبر من سواهم، وطبقًا للمعلومات المستحصلة من عشرين مدينة من الولايات المتّحدة الأمريكيّة هناك ما نسبته 13% من الأطفال الذين يولدون من أب وأمّ متزوّجين، قد يشهدون انهيار أسرتهم قبل بلوغ عامهم الثالث، إلا أنّ هذه النسبة ترتفع في حالات التعايش إلى 50%، أي أربعة أضعاف تقريبًا^[4]. كما تشير دراسة أخرى إلى أنّ ما نسبته 65% من المتعايشين ينفصلون قبل بلوغ أطفالهم السنة الثانية عشرة من عمرهم، في حين تقف هذه النسبة بالنسبة إلى المتزوّجين عند 24%^[5]. وهذه المسألة لا تقتصر على الولايات المتّحدة الأمريكيّة فقط؛ إذ تشير دراسة أخرى أجريت في سبعة عشر بلدًا أوروبيًا إلى أنّ التعايش أكثر عرضة للانحيار، وهذه المسألة تصدق

Nancy S. Landalc, "Equal Access to Income and Union Dissolution among Mainland Puerto Ricans," *Journal of Marriage and Family* 67, no. 1 (February 2005): 173 - 90.

[1] Susan L. Brown, "How Cohabitation Is Reshaping American Families," *Contexts* 4, no. 3 (August 2005): 33 - 37; Wendy D. Manning and Pamela J. Smock, "First Comes Cohabitation, Then Comes Marriage? A Research Note," *Journal of Family Issues* 23, no. 8 (November 2002): 1065 - 87.

[2] Heta Moustgaard and Pekka Martikainen, "Nonmarital Cohabitation Among Older Finnish Men and Women: Socioeconomic Characteristics and Forms of Union Dissolution," *Journal of Gerontology: Social Sciences* 64, no. 4 (2009): 507 - 16.

[3] Shannon E. Cavanagh and Aletha C. Huston, "Family Instability and Children's Early Problem Behavior," *Social Forces* 85, no. 1 (September 2006): 551 - 81; Fomby and Cherlin, "Family Instability and Child Well - Being"; Cynthia Osborne and Sara S. McLanahan, "Partnership Instability and Child Well - Being," *Journal of Marriage and Family* 69, no. 4 (November 2007): 1065 - 83.

[4] Osborne and McLanahan, "Partnership Instability and Child Well - Being".

[5] Sheela Kennedy and Larry Bumpass, "Cohabitation and Trends in the Structure and Stability of Children's Family Lives" (paper presented at the Annual Meeting of the Population Association of America, Washington, DC, April 1, 2011).

حتى على السويد التي شاعت فيها ظاهرة التعايش وأضحت أمرًا عاديًا فيها أيضًا^[1].

3 - إنَّ التعايش لا يمكنه أن يقيم علاقة وثيقة وعميقة وثابتة بين الرجل والمرأة وبينهما وبين أولادهما كما هو الحال في الزواج. هناك من يرى أنَّ «الحب» هو المقوم الأصلي لكيان الأسرة، وليس «الزواج»، ويستدل هؤلاء على رؤيتهم بأنَّ مجرد البناء الرسمي للأسرة لا ينطوي على أهميَّة في حدِّ ذاته، وإمَّا المقوم الرئيس لكيان الأسرة هو الكيفيَّة والجودة العالية للعلاقات والروابط بين أفراد الأسرة^[2]. تذهب جماعة أخرى إلى الاعتقاد بأننا إذا أردنا إقامة علاقات عالية الجودة بين الرجل والمرأة، وجب علينا طرح الأسس الأخلاقيَّة التي تروِّج للتعهد الدائم تجاه الأسرة، وأن نقيم بدلًا منها أسسًا أخلاقيَّة تجعل من «الحب» محورًا أصليًا في العلاقات، وتجعل الحياة المشتركة دائرة مدار وجود الحبِّ بين الطرفين^[3]. إلا أنَّ هذه الاستدلالات السطحيَّة لا تأخذ - للأسف الشديد - هذه النقطة بنظر الاعتبار، وهي أنَّ نفس البنية المقبولة للأسرة والاعتقاد بعلاقة وثيقة ودائمة من شأنها أن تؤدِّي إلى تأثير إيجابيٍّ على ثبات المودَّة والمحبة وديمومتها بين الطرفين. يمكن من خلال الزواج - بالاستناد إلى الدعم العرقي والقانوني، وضمان الوفاء الجنسيِّ بين الزوجين، والتأسيس لتعهد دائم، وتوفير مكانة اجتماعيَّة للمرأة والرجل بوصفهما زوجين - التأسيس لمودَّة ومحبة بين الرجل والمرأة وأولادهما بشكل أفضل من سائر أنواع العلاقات الأخرى^[4]. ولهذه العوامل بالذات يكون كلُّ من الرجل والمرأة في إطار العلاقة الزوجيَّة - بالقياس إلى المتعايشين - هما الأكثر سعادة وسلامة، وهما الأقلُّ عرضة للعنف في صلتهما ببعضهما^[5]. وحتى بالنسبة إلى الطاعنين في السن من الذين خاضوا تجربة

[1] Patrick Heuveline, Jeffrey M. Timberlake, and Frank F. Furstenberg, Jr., "Shifting Childrearing to Single Mothers: Results from 17 Western Countries," *Population and Development Review* 29, no. 1 (2003): 47 - 71.

[2] See, for instance Coltrane, "Marketing the Marriage 'Solution': Misplaced Simplicity in the Politics of Fatherhood," *Sociological Perspectives* 44, no. 4 (Winter 2001): 387 - 418; Scott Coltrane, "Gender, Power, and Emotional Expression: Social and Historical Contexts for a Process Model of Men in Marriage and Families," in Alan Booth and Ann C. Crouter, eds., *Men in Families: When Do They Get Involved? What Difference Does It Make?* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1998), 207; and, Michelle Radin Dean, "Family Values Reconsidered," *Family Focus* 50 (June 2005): F 5 - 6.

[3] Stephanie Coontz, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage* (New York: Viking, 2005); Dean, "Family Values Reconsidered".

[4] Steven L. Nock, *Marriage in Men's Lives* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998).

[5] Waite and Gallagher, *The Case for Marriage*; Stanly, Whitton, and Markman, "Maybe I Do".

الزواج سابقاً ولكنهم ليسوا متزوجين حالياً، يعتبر الزواج مجدداً من بعض الجهات أفضل من التعايش^[1]. إن الآباء والأمهات الذين يعيشون مع بعضهم في إطار علاقة الزوجية أكثر ارتباطاً فيما بينهم وأشد تكاتفاً ودعمًا لبعضهم مقارنة بالمتعاشين^[2]. ونتيجة لذلك فإن الأب والأم المتزوجين وأولادهما يحظون بعلاقات وروابط أفضل قياساً إلى العلاقات الأخرى^[3].

4 - إن إيمان الزوجين بالزواج واستمراره، يشكّل في حد ذاته عاملاً مهماً في رفع مستوى العلاقات الأسرية. إن الذين يؤمنون بالزواج ويعتقدون بأن الطلاق يجب أن يكون مقتصرًا على بعض الموارد الاستثنائية جدًّا، وأن الأطفال يجب أن يولدوا في كيان الأسرة فقط، وأن التعايش لا ينطوي على جدوائية الزواج، من الطبيعي أن يبذلوا سعيًا أكبر من أجل الحفاظ على تماسك الأسرة، وبالتالي سوف يتمتعون بعلاقات أسرية أكثر تماسكًا. وفي النقطة المقابلة لهذه الطائفة، نجد الأشخاص الذين ينظرون إلى الزواج برؤية مشروطة، ويرون أن الزواج إنما يكون قابلاً للاحترام إذا كان قائمًا على الحب المتبادل بين الطرفين، لا يمكنهم بطبيعة الحال إقامة علاقات عميقة. تشير دراسة إلى أن الذين يخالفون الطلاق هم الأكثر رهانًا على أسرهم، وأنهم الأكثر تشبُّهًا في الحفاظ على شريك حياتهم^[4]. وتشير بعض الدراسات إلى أن الأزواج إذا كانوا مخلصين لاستمرار مستقبل حياتهم المشتركة، فهناك احتمال أكبر في أن يقوموا بالتضحية من أجل الإبقاء على علاقاتهم الأسرية^[5]. وتشير دراسة أخرى إلى أن سعادة النساء ورضاهن بالحياة الزوجية رهن بإخلاص الزوجين لأصول عقد الزواج^[6]. وتشير دراسة أخرى إلى أن الآباء

[1] Susan L. Brown and Sayaka Kawamura, "Relationship Quality Among Cohabitators and Marriage in Older Adulthood," *Social Science Research* 39, no. 5 (September 2010): 777 - 86.

[2] Marcia Carlson and Sara S. McLanahan, "Do Good Partners Make Good Parents? Relationship Quality and Parenting in Married and Unmarried Families," no. 29 (Princeton, NJ: Bendheim - Thoman Center for Research on Child Wellbeing, December 2004). [http://www.fragilefamilies.princeton.edu/briefs/ResearchBrief 29.pdf](http://www.fragilefamilies.princeton.edu/briefs/ResearchBrief%2029.pdf).

[3] Hofferth and Anderson, "Are All Dads Equal?"; Smock and Manning, "Living Together Unmarried"; Amato, "Impact of Family Formation Change"; Amato and Booth, *Generation at Risk*.

[4] Paul Amato and Stacy Rogers, "Do Attitudes Toward Divorce Affect Marital Quality?" *Journal of Family Issues* 20, no. 1 (January 1999): p. 69 - 86.

[5] Sara W. Whitton, Scott M. Stanley, and Howard J. Markman, "If I Help My Partner, Will It Hurt Me? Perceptions of Sacrifice in Romantic Relationships," *Journal of Social and Clinical Psychology* 26, no. 1 (2007): p. 64 - 92; Scott M. Stanley et al., "Sacrifice as a Predictor of Marital Outcomes," *Family Process* 45, no. 3 (September 2006): p. 289 - 303.

[6] Steven L. Nock and W. Bradford Wilcox, "What's Love Got to Do with It? Equality, Equity, and Commitment in Women's Marital Quality," *Social Forces* 84, no. 3 (March 2006): 1321 - 45.

المخلصين لمؤسسة الزواج، هم الأكثر احتفاءً بأولادهم والأشدّ احتضاناً لهم^[1]. وعلى هذا الأساس، يذهب العلماء أنّ الذين يؤمنون بالزواج، لا يتجهون بطبيعة الحال إلى إقامة علاقات أخرى، وينظرون إلى العلاقة القائمة على نحو طويل الأمد، وعليه فإنّهم يعلّقون المزيد من الآمال على أسرهم، ومن الطبيعيّ أن تكون العلاقات التي يقيمونها هي الأفضل^[2].

5 - إنّ الزواج بالقياس إلى التعايش يوفرّ ثروة ومصادر ماليّة أكبر للزوجين. وبشكل عام فإنّ الوضع المادّي والماليّ للنساء والرجال المتزوّجين بالمقارنة إلى العازبين والمتعايشين أفضل بكثير؛ وقد كانت هذه النتيجة بالنظر إلى الأوضاع الماليّة قبل الزواج، بمعنى أنّنا إذا أجرينا مقارنة بين الفئات التي كان لها دخل متكافئ قبل الزواج، تبقى النتيجة صحيحة وصادقة أيضاً^[3]. إنّ التحليل الذي أجري على أساس معطيات الاستقصاء الوطنيّ الشامل للشباب^[4] (الذي رصد المشمولين بالاستقصاء منذ مرحلة الشباب حتى بلوغهم الأربعين عاماً) يُشير إلى أنّ حجم الثروة الخالصة للأشخاص^[5] المتزوّجين أكبر من العازبين بنسبة 93%. وكذلك المطلّقين فإنّ خالص ثروتهم تقلّ عن العازبين بنسبة 77%^[6]. إن النقطة التي تبدو ملفتة هي أنّ الذين يصبحون آباء بعد الزواج يحصلون على أموال أكثر من تلك التي كانوا يحصلون عليها قبل أن يرزقوا بولد، أمّا الذين يرزقون بأولاد خارج إطار عقد الزواج يفقدون ثروتهم^[7].

[1] W. Bradford Wilcox, *Soft Patriarchs, New Men: How Christianity Shapes Fathers and Husbands* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

[2] Norval D. Glenn, "The Recent Trend in Marital Success in the United States," *Journal of Marriage and the Family* 53, no. 2 (May 1991): p. 261 - 70; Nock and Wilcox, "What's Love Got to Do with It?"

[3] Joseph Lupton and James P. Smith, "Marriage, Assets and Savings," in *Marriage and the Economy: Theories from Advanced Industrial Societies*, ed. Shoshana A. Grossbard - Scheetman (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2003); Janet Wilmoth, "The Timing of Marital Events Over the Life - Course and Pre - Retirement Wealth Outcomes" (paper presented at the Population Association of America meeting Chicago, April, 1998); Hao, "Family Structure, Private Transfers"; Lucic Schmidt and Purvi Sevak, "Gender, Marriage, and Asset Accumulation in the United States," *Feminist Economics* 12, no. 1 - 2 (January April 2006): p. 139 - 66.

[4] National Longitudinal Survey of Youth (1979 cohort).

[5] net worth.

[6] Jay L., Zagorsky, "Marriage and Divorce's Impact on Wealth," *Journal of Sociology* 41, no. 4 (December 2005): p. 406 - 24.

[7] Jeffrey Dew and David J. Eggebeen, "Beyond the Wage Premium: Fatherhood and Asset Accumulation," *Research in Human Development* 7, no. 2 (April - June 2010): p. 140 - 58.

6 - يضمن الزواج المزيد من السلامة الروحية والجسدية، وقد أُجريت دراسة حول تأثير الزواج على السلامة طبقاً لاستقصاء السلامة والتقاعد بين الأمريكيين^[1]، وعلى أساس المعلومات التي شملت 9333 شخصاً تتراوح أعمارهم ما بين 51 و 61 سنة، قارنت بين وضع السلامة والإعاقة بين الأشخاص المتزوجين والمتعاشين والمطلّقين والفاقدين لأزواجهم والعازبين، وقال الباحثون

«إنّ المتزوجين جميعهم ودون استثناء يعانون الحدّ الأدنى من الأمراض والعلل

ونقص الأعضاء والإعاقة عن العمل»^[2].

كما تشير دراسة أخرى صادرة عن مراكز السيطرة على الأمراض^[3]، إلى قلة احتمال أن يصاب المتزوجون بالأمراض والإعاقات وأنواع الصداع والاضطرابات النفسية الحادة، والإدمان على التدخين والمشاكل المتعلقة بالكحول والمسكرات، قياساً إلى الفاقدين لأزواجهم والمطلّقين والمتعاشين^[4].

7 - يسبّب التعاش مزيداً من المشاكل النفسية للأولاد، وتشير بعض الدراسات إلى ارتفاع نسبة إصابة أولاد التعاش بالكآبة والأرق والشعور بتفاهة الحياة، بالقياس إلى أولاد المتزوجين، وهم أكثر منهم عرضة للاضطراب والتشويش^[5]. فعلى سبيل المثال تشير دراسة أجريت - على المستوى الوطني - على أطفال تتراوح أعمارهم ما بين 6 إلى 11 أعوام، إلى أنّ ما نسبته 15/7 % من أطفال التعاش يعانون من مشاكل نفسية حادة (من قبيل الكآبة)، إلا أنّ هذه النسبة بين أطفال المتزوجين بالإضافة إلى أطفال التبنّي لا تتجاوز 3/5 %^[6]، كما

[1] Health and Retirement Survey of Americans.

[2] Pienta Hayward, and Jenkins, "Health Consequences of Marriage".

[3] Centers for Disease Control.

[4] Charlotte A. Schoenborn, "Marital Status and Health: United States, 1999 - 2002," *Advance Data from Vital and Health Statistics*, Centers for Disease Control, no. 351, Desember 15, 2004, <http://www.edc.gov/nehs/data/ad/ad351.pdf>.

[5] See, for instance, Brown, "Family Structure and Child Well - Being"; Shannon E. Cavangh and Aletha C. Huston, "The Timing of Family Instability and Children's Social Development," *Journal of Marriage and Family* 70, no. 5 (December 2008): 1258 - 70; and, Sandi Nelson, Rebecca L. Clark, and Gregory Aes, *Beyond the Two - Parent Family: How Teenagers Fare in Cohabiting Couple and Blended Families* (Washington, DC: Urban Institute, 2001), <http://www.urban.org/publications/310339.html>.

[6] Gregory Aes and Sandi Nelson, *The Kids Are Alright? Children's Well - Being and the Rise in Cohabitation*, B - 48, New Federalism: National Survey of America's Families Series (Washington, DC: Urban Institute, 2002), <http://www.urban.org/publications /310544.html>.

أن أطفال التعايش الذين يرتادون روضات الأطفال أقل سيطرة على أنفسهم^[1].

8 - الأمهات المتزوجات أقل عرضة للإصابة بالكآبة قياساً إلى المتعاشيات، فأمهات التعايش هن أقل اطمئناناً إلى مستقبل علاقة التعايش؛ لذا فإنهن أكثر عرضة للإصابة بالكآبة^[2]. وفي المقابل فإن المتزوجات أكثر اطمئناناً إلى الدعم والحماية التي يحصلن عليها من والد أطفالهن^[3]. تشير دراسة في هذا الشأن إلى أنه بعد سنة من ولادة الطفل، تتعرض الأمهات العازبات اللاتي يحملن ثم يقطعن علاقتهن بوالد الطفل إلى حالة نفسية سيئة، تليهن الأمهات العازبات اللاتي يواصلن الارتباط بوالد طفلهن، وتليهن في المرتبة الثالثة أمهات التعايش. وبالقياس إلى جميع هاتيك الأمهات نجد المتزوجات منهن أقل عرضة للابتلاء بالمشاكل النفسية^[4].

9 - إن اليافعين الذين يسكنون مع الوالدين المتعاشين أكثر جنوحاً إلى ارتكاب الجُنح، وبما أن ظاهرة التعايش لا تزال في بواكيرها، فإن الدراسات والأبحاث الخاصة باليافعين والشباب الذين يعيشون ضمن أجواء التعايش لا تزال صحيحة، ولكن هذا المقدار القليل من الدراسات يثبت أن الشباب الذين يعيشون مع أبويهم المتعاشين أكثر عرضة للسقوط في مستنقع الجرائم والجنح، وسرعان ما يتم طردهم من المدارس^[5]. كما أن هذا الصنف من اليافعين أكثر عرضة للمشاكل السلوكية حتى بالقياس إلى أقرانهم الذين يعيشون مع أحد أبويهم^[6]. إن من بين الأسباب التي تجعل شباب التعايش أكثر عرضة للمشاكل حتى من أقرانهم الذين يعيشون مع أحد أبويهم، أن هؤلاء الشباب يعيشون في الغالب مع أصدقاء أمهاتهم الذين هم ليسوا

[1] R. Kelly Ralcy, Michelle L. Frisco, and Elizabeth Wildsmith, "Maternal Cohabitation and Educational Success," *Sociology of Education* 78, no. 2 (April 2005): p. 144 - 64.

[2] Brown, "Effect of Union Type".

[3] Sarah O. Meadows, "The Association between Perceptions of Social Support and Maternal Mental Health: A Cumulative Perspective," *Journal of Family Issues* 32, no. 2 (February 2011): p. 181 - 208.

[4] Michelle Deklyen et al., "The Mental Health of Married, Cohabiting, and Non - Coresident Parents with Infants," *American Journal of Public Health* 96, no. 10 (October 2006): 1836 - 41.

[5] Wendy D. Manning and Kathleen A. Lamb, "Adolescent Well - Being in Cohabiting, Married, and Single - Parent Families," *Journal of Marriage and Family* 65, no. 4 (November 2003): 876 - 93; Nelson Clark, and Aes, Beyond the Two - Parent Family; Heather J. Bachman, Rebekah Levine Coley, and P. Lindsay Chase - Landale, "Is Maternal Marriage Beneficial for Low - Income Adolescents?" *Applied Developmental Science* 13, no. 4 (2009): 153 - 71.

[6] Nelson, Clark, and Aes, Beyond the Two - Parent Family.

آباءهم الصليبيين، ولكنهم يشاطرون أمهاتهم السكن، وهناك احتمال كبير في أن يعمد هؤلاء الأصدقاء إلى إساءة استغلال الشباب، كما يمكن أن يدخلوا معهم في تنافس حاد من أجل إثارة اهتمام أمهاتهم^[1].

10 - إنّ النساء والأطفال في علاقة التعايش أكثر عرضة للعنف وسوء الاستغلال، ويشير تحليل وطني استقصائي بشأن العوائل والأسر^[2] إلى أنّ المتعايشين أفصحوا بأنّ نزاعاتهم في السنة الماضية قد تحوّلت إلى عراك وشجار بالأيدي، وتقل نسبة الذين أفصحوا عن ذلك من المتزوجين، وذلك بنسبة (4 % في قبال 13 %). النساء والرجال المتعايشون - بغض النظر عن الأعراق والأعمار والمستويات الدراسية والثقافية - أكثر عرضة للنزاعات المقرونة بالعنف مقارنةً بالمتزوجين^[3]. كما أنّ الأمهات المرضعات أكثر إعلاناً عن العنف الذي يتعرضن له في أجواء التعايش^[4]، وقد عمد أحد الباحثين إلى استخلاص نتيجة في هذا الشأن مفادها أنّه «أيّاً كانت التحقيقات في هذا المجال، فإنّها بأجمعها لا تخرج إلا بنتيجة واحدة، وهي أنّ المتعايشين أكثر عرضة إلى العنف من المتزوجين»^[5]. وقد استنتج تحقيق فيدرالي بشأن سوء معاملة الأطفال: «إنّ الأطفال الذين يعيشون مع أبويهم الصليبيين المتزوجين أقلّ تعرّضاً لسوء المعاملة التي تؤدّي إلى الضرر بالقياس إلى أقرانهم الآخرين، بنسبة 6/8 في الألف». وفي المقابل فإنّ «الأطفال الذين يعيشون مع أحد أبويهم الذي يعيش مع شخص آخر، هم الأكثر عرضة لسوء المعاملة التي تؤدّي إلى الضرر، أي بنسبة 57/2 في الألف»^[6]. وتشير دراسة أخرى أجريت

[1] Finkelhor, "Sexually Abused Children in a National Survey of Parents"; Aruna Radhakrishna et al., "Are Father Surrogates a Risk Factor for Child Maltreatment?" *Child Maltreatment* 6, no. 4 (2001): 281 - 89.

[2] National Survey of Families and Households.

[3] Linda J. Waite's tabulations from the 1987 - 1988 waves of the National Survey of Families and Households in Waite and Gallagher, *The Case for Marriage*, 155 - 56.

[4] DeKlyen et al., "Mental Health of Married Parents".

[5] Nicky Ali Jackson, "Observational Experiences of Intrapersonal Conflict and Teenage Victimization: A Comparative Study among Spouses and Cohabiters," *Journal of Family Violence* 11, no. 3 (1996): 191 - 203.

[6] Andrea J. Sedlak et al., *Fourth National Incidence Study of Child Abuse and Neglect* (NIS - 4): Report to Congress, U. S. Department of Health and Human Services, Administration for Children and Families, Office of Planning, Research, and Evaluation, and the Children's Bureau (Washington, DC: U. S. Department of Health and Human Services, 2010), http://www.acf.hhs.gov/programs/opre/abuse_neglect/matl_incid/nis4_report_congress_full_pdf_jan2010.pdf.

في ولاية ميزوري الأمريكية بشأن إساءة التعامل القاتل والمميت إلى أن أطفال التعايش بالمقارنة إلى الأطفال الذين يعيشون مع أبويهم الصليبين المتزوجين، أكثر عرضة بنسبة 47/6 ضعفاً، للموت قتلاً قبل مرحلة الدراسة الابتدائية^[1].

بالنظر إلى جميع هذه الدراسات والأبحاث ربما يكون من الأفضل الإشارة إلى الخلاصة التي خرج بها الأستاذ ديود بوينو^[2] في هذا الشأن؛ إذ يقول:

«قلّما نجد في العلوم الاجتماعية قضية علمية تستطيع أن تؤيد الدراسات التجريبية مثل التأييد الذي نجده في هذه القضية، فبالمقارنة مع جميع أنواع الحياة المشتركة، نجد الأسر التي تدار من قبل الأبوين الصليبين المتزوجين تمثل الأجواء المثالية الأفضل لحياة الأولاد»^[3].

بيد أن السؤال الذي قد يشكّل هاجساً لدينا جميعاً هو أنه على الرغم من هذه المعطيات العلمية التي يجمع عليها العلماء والمفكرون أحياناً، لكن لماذا لا تزال البلدان الغربية تصرّ على التنكّر للحياة الأسرية والانفصال عنها بشكل متسارع؟ هذا هو السؤال الذي نسعى إلى الإجابة عنه في هذا الكتاب. ولكن من الضروريّ قبل ذلك أن نتعرّف أكثر على الظواهر التي تعرّض الأسرة في الغرب إلى الخطر. وإنّ من بين تلك الظواهر - التي كانت السيّدتان (ماري وميشيل) اللتان كانتا ضحيتيهما في القصّتين المتقدّمتين في بداية هذا الفصل - هي ظاهرة الأمّهات الوحيدات^[4].

[1] Patricia G. Schnizer and Bernard G. Ewigman, "Child Deaths Resulting from Inflicted Injuries: Household Risk Factors and Perpetrator Characteristics," *Pediatrics* 116, no. 5 (November 1, 2005): e 687 - 93, <http://pediatrics.aapublications.org/content/116/5/e687.full>.

[2] David Popenoe.

[3] The Scholarly Consensus on Marriage," Center for Marriage and Families Fact Sheet No. 2 (New York: Institute for American Values, 2006).

[4] Ionc mothers.

الأمهات الوحيدات

كما رأينا في قصة ماري وميشيل، فإن ظاهرة الأمهات الوحيدات، تمثل واحدة من أشد أنواع الحياة الأسرية بؤساً في البلدان الرأسمالية في العالم الغربي، حيث تتبلور هذه الظاهرة عادة بعد الطلاق، أو بعد انفصال المتعاشين، أو في حالة الحمل خارج مؤسسة الزواج، أو في حال موت الزوج. وبطبيعة الحال كانت الأسر التي تديرها الأمهات موجودة منذ القدم، حيث كان يُنظر إلى هذه الظاهرة بوصفها آفة اجتماعية، إلا أن هناك اليوم عدّة عوامل حوّلت هذه الظاهرة في الغرب إلى أزمة. ويمكن إجمال هذه العوامل على النحو الآتي:

أولاً: إنّ هذه الظاهرة قد أخذت بالازدياد والاتساع، بحيث تشير الإحصاءات - التي سنقدمها - إلى أنّ عدد هذا النوع من الأسر في الولايات المتحدة الأمريكية - على سبيل المثال - قد ارتفع على مدى العقود الخمسة المنصرمة إلى خمسة أضعاف تقريباً.

وثانياً: إنّ الأطفال الذين يعيشون ضمن هذا النوع من الأسر، تكون للأمهاتهم علاقات مع رجال آخرين في مناخ التحرر الجنسي الذي نشاهده في الغرب حالياً؛ لذا فإنهم يشعرون بالمزيد من انعدام الأمن. يشير ما يقرب من سبعين دراسة إلى أنّ ما بين ثلث أو نصف الفتيات اللاتي يعشن ضمن أجواء هذا النوع من الأسر، يتعرّض إلى سوء المعاملة والاستغلال الجنسي، وذلك بشكل رئيس من أصدقاء أمهاتهنّ أو آبائهنّ بالتبني^[1].

وثالثاً: إنّ الصلة بين الأرحام أصبحت اليوم شبه معدومة بالمقارنة إلى ما كان عليه الوضع في الأزمنة الغابرة؛ ولم يعد بإمكان الأمهات الوحيدات وأطفالهنّ التعويل على دعم أو حماية مالية أو عاطفية يقدّمها عليهم الأجداد والجدّات، أو الأخوال والأعمام، أو الخالات والعّمات، فقد حلّت دولة الرفاه محلّ جميع هؤلاء الأرحام، ولكنّ هذه (الدولة) - كما سوف نرى - لم تتمكن من تحقيق نجاح في المسؤولية التي تكفّلت بها.

ولكي نتعرّف عن كثب على واقع الحياة المزري الذي تعيشه الأمهات الوحيدات، وهو

[1] Institute for American Values, *The Revolution in Parenthood: The Emerging Global Clash Between Adult Rights and Children's Needs* (2006), p. 20.

الواقع الذي قد لا يكون مألوفاً في ثقافتنا كثيراً، فلا بأس باستعراض التقرير المقتضب الذي نشرته صحيفة ال (واشنطن تايمز)، بتاريخ: 25 / ديسمبر / 2012م، على النحو الآتي:

«تنتعل كل واحدة من بنات السيدة نيكول هاوكينز^[1] أحذية متشابهة، ولكن لكل واحدة منهنّ أب مختلف. وتضع كل واحدة منهنّ زنبقة جميلة على رأسها مختلفة عن تينك الزنبقتين اللتين تضعهما أختاهما، ولكن لا أحد منهنّ رأت أباهما في حياتها ... وفي منطقة جنوب شرق واشنطن حيث تقطن أمهن، هناك طفل واحد فقط من بين كل عشرة أطفال يعيش مع أبويه، وإنّ ما نسبته 84% من الأطفال يعيشون في كنف أمهاتهم فقط. وفي العقد الأخير شهد الأولاد الذين يعيشون - في جميع الولايات الأمريكية - مع أبويهم، وليس مع أحدهم، انخفاً شديداً ... إنّ 15 مليون طفل أمريكي، أو واحد من بين كل ثلاثة أطفال، يعيش من دون أب، وهناك ما يقرب من خمسة ملايين طفل يعيشون من دون أم. وفي عام 1960م لم يكن يعيش في البيوت من دون أب سوى ما نسبته 11% من الأطفال الأمريكيين. إنّ الولايات المتحدة الأمريكية زاخرة بالفقر، وأنواع الجرائم، وظواهر الإدمان على المخدرات، وما إلى ذلك من المشاكل الأخرى، إلا أنّ الأسوأ من كلّ ذلك هو أنّ جميع هذه المشاكل تؤدّي إلى هذه المشكلة المتمثلة بمشكلة غياب الأب...، وعليه يجب على الحكومات أن تعمل على حلّ مشكلة غياب الأب، فإنّ حلّ هذه المشكلة يشكّل بداية لحلّ سائر المشاكل الأخرى ... تعيش السيدة هاوكينز مع والد طفلتها الثالثة في إطار حياة التعايش، ولكنها تعتبر نفسها أمّاً وحيدة (لأنّها وإن كانت تشاطره السكن، ولكن لا وجود للعلاقة العاطفية بينهما). وهي تصف والد ابنتها الثالثة على هذه الشاكلة: «عندما يكون في البيت، يستقبل التلفاز، فهذا هو الوقت الخاص به. وإنّه من الناحية المادية حسن الإنفاق».

فهو ينفق حتى على الطفلتين اللتين ليستا من صلبه.

«ولكنّه لا يساعد في أعمال البيت». لقد انقطعت علاقة السيدة هاوكينز بوالد

[1] Nicole Hawkins.

طفلتها الثالثة منذ أن امتنع عن دفع نفقة الأطفال، وإنّ والد طفلتها الثانية مودع في السجن. «لقد عاشت أصغر الفتيات مع أمّها وأبيها، فأصبحت أُنانيّة، وأمّا الثانية فهي لم تعش مع أحد، ومن هنا فإنّها لا تعي شيئاً مما يدور حولها»^[1].

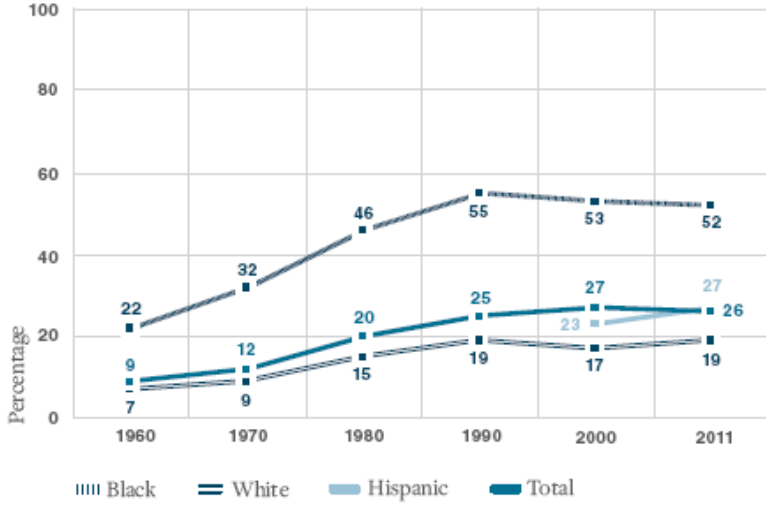
لا تعدّ قصة نيكول أمراً استثنائياً وظاهرة فريدة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. وتكثر هذه الظاهرة بين أصحاب البشرة السوداء بشكل خاصّ، وفي الحقيقة فإنّ ظاهرة الأمّهات الوحيدات في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أكثر تفسّياً بين الأقليّات السوداء والمهاجرين من بلدان أمريكا اللاتينيّة (اللاتينويين أو الإسبانيوليين)^[2]، حيث تعاني هذه الأقليّات من بؤس أكبر بالقياس إلى الأكثرية البيضاء. لقد أظهر النموذج (رقم: 12) النسبة المئويّة للأسر ذات المعيل الواحد على أساس الأعراق والأعمار. وكما نشاهد في هذا النموذج، فقد كانت النسبة الأدنى من نصيب البيض بنسبة 19 %، أمّا السود، فكانت لهم النسبة الأكبر، أي بنسبة 50 %، وأمّا اللاتينيّون، فكانت نسبتهم وسط بين البيض والسود، حيث حازوا على نسبة 26 %، لقد كانت نسبة الأسر ذات المعيل الواحد بين كلّ الأعراق في عقد الستينات لا تتجاوز 9 %، ثم ارتفعت هذه النسبة عام 2010م، لتصل إلى 25%. يذهب الباحثون إلى الاعتقاد بأنّ الأطفال الذين يعيشون في الأسر ذات المعيل الواحد، أكثر عرضة لخوض التجارب السلبيّة في الحياة بضعفين أو ثلاثة أضعاف بالقياس إلى أقرانهم الطبيعيين^[3]. جدير بالذكر أنّ الأمّهات يشكّلن النسبة الأكبر من المعيلين للأسر ذات المعيل الواحد، أمّا الرجال فلا يشغلون سوى الخمس^[4] من هذه النسبة؛ لذا فقد اخترنا مواصلة هذا البحث تحت عنوان الأمّهات الوحيدات.

[1] <http://www.washingtontimes.com/news/2012/dec/25/fathers-disappear-from-households-across-america/?page=all>.

[2] Latinos or Hispanics.

[3] Mary Parke, *Are Marriage Parents Really Better for Children?* (Washington, DC: Center for Law and Social Policy, 2003); and W. Bradford Wilcox et al., *Why Marriage Matters: Thirty Conclusions from the Social Sciences* (New York: Institute for American Values, 2011).

[4] The National Marriage Project and the Institute for American Values (2012) *The State of Our Unions*. P. 89.



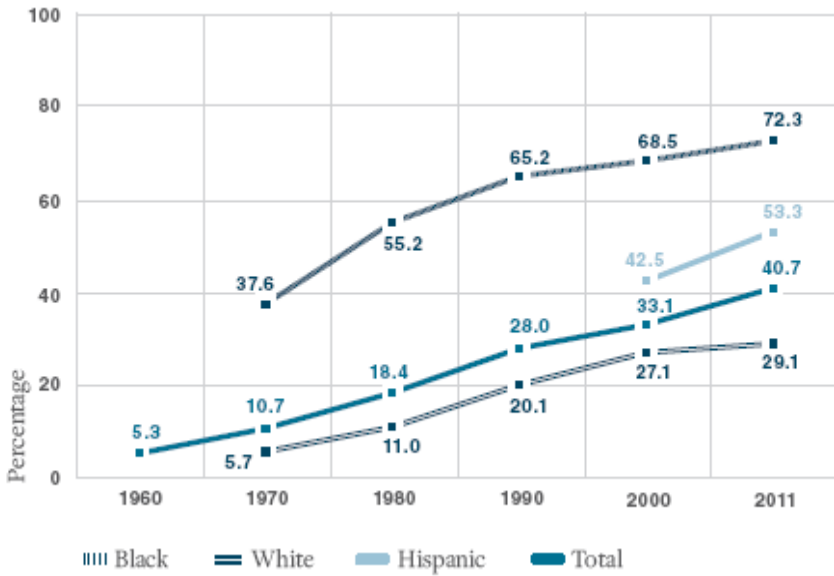
النموذج رقم (12): النسبة المئوية للأسر ذات المعيل الواحد في الولايات المتحدة الأمريكية فصلًا بين الأعراق على أساس السنة

وعمد بعض الباحثين إلى إلحاق الأسر التي تحتوي على الأب أو الأم بالتبني، بالأسر ذات المعيل الواحد أيضًا، ويعود السبب في ذلك إلى أن الكثير من التحقيقات تشير إلى أن الأطفال الذين يعيشون في كنف أزواج أمهاتهم أو زوجات آبائهم ليسوا أحسن حالًا من الأطفال في الأسر ذات المعيل الواحد^[1]. وطبقًا لإحصائية حول الأسر التي يتواجد فيها الوالدان، إنَّ فهناك ما نسبته 88% من الوالدين الصليبين، و 9% من الآباء والأمهات بالتبني^[2]. وعلى هذا الأساس فإنَّ ما يزيد على الثلث من الأطفال في الولايات المتحدة الأمريكية يعيشون في أجواء سلبية (إمًا مع الأمهات الوحيدات أو مع الأب أو مع الأم بالتبني). وهناك إحصائية أخرى ربما كشفت النقاب عن هذه الظاهرة بشكل أوضح، حيث تشير إلى أن النسبة المئوية لجميع الأطفال الذين يعيشون بشكل منفصل عن آبائهم الصليبين تبلغ 34%^[3].

[1] Brown, "Family Structure and Child Well-Being"; and more generally, David Popenoe, "The Evolution of Marriage and the Problem of Stepfamilies," in Alan Booth and Judy Dunn (eds.), *Stepfamilies: Who Benefits? Who Does Not?* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1994), 3 - 27.

[2] Jason Fields, *Living Arrangements of Children: Fall, 1996, Current Population Reports*, p. 70 - 74 (Washington, DC: U. S. Census Bureau, 2001).

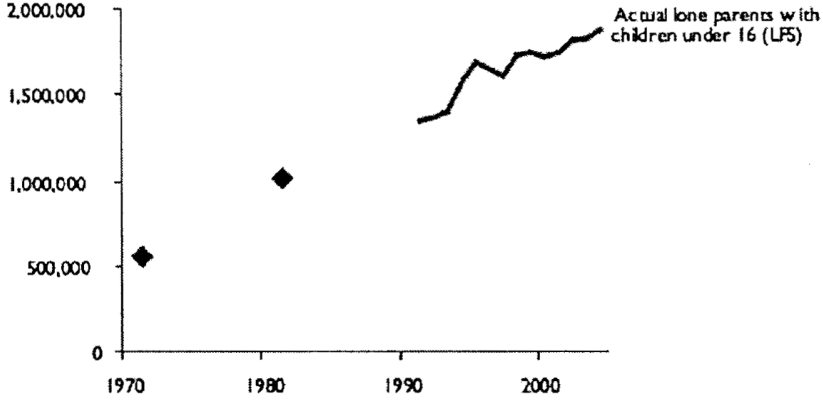
[3] Ibid.



النموذج (رقم: 13): النسبة المئوية للأطفال الذين يولدون خارج إطار الأسرة في الولايات المتحدة الأمريكية فصلاً بين الأعراق على أساس السنة

إنّ من بين أسباب النموّ السريع لظاهرة الأمهات الوحيدات زيادة عدد الأطفال الذين يولدون خارج مؤسسة الزواج، وقد أظهر النموذج (رقم: 13) هذه النسبة بين مختلف الأعراق في الولايات المتحدة الأمريكية، وكما نلاحظ فإنّ هذه النسبة في مجمل سكان الولايات المتحدة الأمريكية قد ارتفعت من 5/3 % في عام 1960م، إلى 41 % في عام 2009م، حيث ارتفعت إلى ثمانية أضعاف تقريباً، إلا أنّ السكّان السود في الولايات المتحدة الأمريكية يعانون من هذه الظاهرة أكثر من سائر الأعراق الأخرى، حيث إنّ ما يقلّ عن 28 % من الأطفال السود الأمريكيين يولدون في كيان الأسرة وبعد عقد الزواج.

Lone parents with dependent children (England & Wales, Source: Labour Force Surveys)



النموذج رقم (14): النسبة المئوية للأسر ذات المعيل الواحد في إنجلترا على أساس السنة

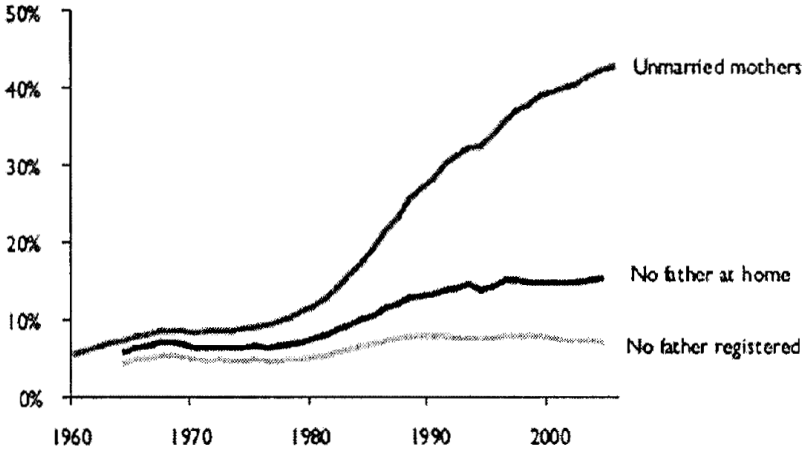
إنّ النموذج (رقم: 14) يشير إلى الأسر ذات المعيل الواحد في المملكة المتحدة (ويلز وإنجلترا)، على أساس المعلومات الاستقصائية للقوى العاملة، وتشير الإحصائية إلى أنّ نسبة الأطفال الذين هم دون السادسة عشر عامًا والذين يعيشون في الأسر ذات المعيل الواحد قد ارتفعت من 15 % في عام 1986م، لتصل في عام 1996 م إلى 21 %، وأما الآن فقد بلغت هذه النسبة ما يقرب من 26 % (ما يُعادل: 2/3 مليون طفل). وإنّ هذا المسار التصاعدي في مجموعه يشابه الإحصاءات في الولايات المتحدة الأمريكية. وتذهب التقديرات في المملكة المتحدة إلى أنّ من بين مجموع الأسر ذات المعيل الواحد هناك 24 % من الأمهات اللاتي لم يكنّ يعشن منذ البداية مع الأب، و 45 % من الأمهات المطلقات، و 31 % من المنفصلات بعد خوضهنّ ظاهرة التعايش^[1].

وكما سبقت الإشارة في مورد الولايات المتحدة الأمريكية، فإنّ من بين أهمّ أسباب ارتفاع نسبة الأسر ذات المعيل الواحد في المملكة المتحدة، يعود إلى ارتفاع عدد الولادات خارج مؤسسة الزواج. يشير النموذج (رقم: 15) - الصادر عن المكتب الوطني للإحصاء - إلى النسبة المئوية للولادات خارج المؤسسة الزوجية في المملكة المتحدة، وفي المجموع فقد ارتفعت نسبة

[1] Callan, The State of the Nation Report, p. 33.

الولادات خارج المؤسسة الزوجية من 8% في عام 1970م، لتصل في عام 2005م إلى 43%. يضاف إلى ذلك أنّ نسبة الأمهات اللاتي لا يعرفن آباء أطفالهنّ تبلغ حالياً 5%، وإنّ اللاتي حدّدن عناوين الآباء، ولكنهنّ لم يعشن معهم منذ البداية، قد تمّ تحديد نسبتهنّ حالياً بـ (10%).

% Births outside marriage
(England & Wales, Source ONS)



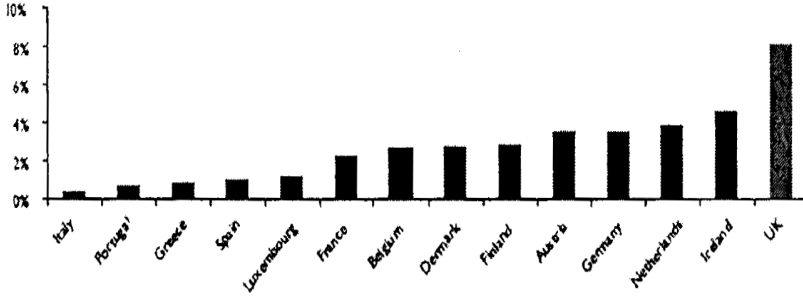
النموذج رقم: 15، نسبة الولادات خارج المؤسسة الزوجية في المملكة المتحدة (ويلز وإنجلترا) على أساس السنة.

وتحتلّ المملكة المتحدة المرتبة الأولى في أوروبا من ناحية عدد الأمهات الوحيدات. يشير (النموذج رقم: 16) إلى النسبة المئوية للنساء اللاتي تتراوح أعمارهنّ ما بين 18 إلى 35 سنة، وشغلن في عام 2000م وظيفة المعيل الوحيد لأسرهنّ^[1]. إنّ اختلاف هذا النموذج عن سابقه يكمن في أنّ هذا النموذج يقارن بين عدد الأمهات الوحيدات مقارنة بمجموع النساء اللاتي تتراوح أعمارهنّ ما بين 18 إلى 35 سنة، وأمّا في النموذج الخاصّ بالولايات الأمريكية المتحدة والمملكة المتحدة، يتمّ تحديد هذه النسبة على أساس النسبة المئوية للأطفال الذين يعيشون في هذا النوع من الأسر. طبقاً لمعلومات هذا النموذج تحظى إيطاليا بالمرتبة الأدنى، وبينما تحتلّ المملكة المتحدة المرتبة الأعلى بالنسبة لعدد الأمهات الوحيدات.

[1] L. Gonzalez, *The Effect of Benefits on Single Motherhood in Europe* (Institute for the Study of Labor IZA DP No. 2026., 2006).

Proportion of single women aged 18-35 who are single heads, 2001

(Source: Gonzalez, 2006)



النموذج (رقم: 16): النسبة المئوية للأمهات الوحيدات اللاتي تتراوح أعمارهن ما بين 18 - 35 سنة في أوروبا.

في الأبحاث المتقدمة ذكرنا التدايعات السلبية المترتبة على الطلاق والتعايش، وأشرنا بشكل ضمني إلى بعض التبعات السلبية - من قبيل: زيادة احتمال الجنوح، وتدني المستوى الدراسي للأولاد، والأمراض النفسية للأمهات والأطفال - التي تهدد الأمهات الوحيدات وأولادهن أيضاً. إن الأسر ذات المعيل الواحد تعاني عادة في هذا الشأن من أوضاع مشابهة للأوضاع التي تعاني منها أسر الطلاق أو التعايش، إن لم تكن أوضاعها أسوأ منهما. وفيما يلي - ضمن التأكيد على المواضيع السابقة - نضيف أربعة موارد سلبية أخرى تتعلّق بالأمهات الوحيدات وبأطفالهن:

1 - إن الأمهات الوحيدات وأولادهن أكثر عرضة للتحوّل إلى ظاهرة الأسر المعقّدة^[1]. والأسر المعقّدة هي تلك الأسر التي ينتمي فيها الأولاد إلى آباء مختلفين أو أمهات مختلفات، ويعيشون في بعض الحالات مع زوجات آبائهم أو أزواج أمهاتهم، وفي هذا النوع من الأسر يكون الأطفال أكثر عرضة للمشاكل الاقتصادية والنفسية والاجتماعية؛ إذ إن الحدود غير واضحة المعالم في فضاء البيوت التي تعيش فيها هذه الأسر، والهوية الأسرية التي تعمل على تحديد شخصية الطفل لا تبلور على نحو واضح. أمّا الأسر الشبيهة بأسرة ماري وميشيل ونيكول، فتعدّ بأجمعها من هذا النوع من الأسر. إن هذا النوع من الأسر يتعرّض إلى مشاكل ونزاعات متعدّدة الأطراف، فمثلاً يستخدم النزاع بين أب بالتبني وابنه من جهة، وبين أب آخر وابنه الثاني بالتبني، وبين الأم وابنها

[1] complex household.

الثالث، وهكذا حتى يتحوّل البيت إلى فوضى عارمة من المشاكل المتعدّدة الأطراف. والأطفال الذين يعيشون ضمن أجواء هذه الأسر، يكونون هم الأكثر عرضة للمشاكل الروحيّة والنفسية، والمشاكل الدراسيّة، وأزمة الارتباط بالوالدين^[1]. وتشير الدراسات بدورها إلى أنّ الأسر المعقدة تترك تأثيرها السلبي حتى على الأطفال الذين يعيشون في كنف والديهم الصليبين أيضًا، حيث يكون لهم إخوة أو أخوات غير أشقاء، ويجعلهم واقع الأسرة المعقّد أكثر عرضة للمشاكل الدراسيّة والنفسية، وقد يدفعهم ذلك إلى اقتراف الجرائم والجُنْح أيضًا^[2].

2 - إنّ الأمّهات الوحيدات وأولادهنّ أكثر عرضة للابتلاء بالفقر والفاقة، فحيث تكون الأمّهات في هذا النوع من الأسر وحدهنّ من يتحمل أعباء مسؤوليّة البيت، وحضانة الأطفال، والاضطلاع بالمهام الاقتصادية للأسرة، فمن الطبيعي أن تكون الأمّهات الوحيدات وأولادهنّ أكثر عرضة للفقر والمسكنة. وهذا ما تؤكّده الكثير من الدراسات والتحقيقات^[3]. وقد ذهب بعض المحقّقين إلى الاعتقاد بأنّ سبب ارتفاع نسبة الفقر بين الأطفال في الولايات المتّحدة الأمريكيّة يكمن في زيادة عدد الأمّهات الوحيدات^[4]. بل ذهب آخرون إلى أبعد من ذلك، وقالوا: إنّ جميع حالات ارتفاع نسبة الفقر بين الأطفال منذ عام 1970 م إلى الآن، تعود إلى زيادة أعداد الأمّهات الوحيدات^[5]. إنّ أكثر الأطفال الذين يولدون خارج منظومة الزواج، يعانون

[1] Jacinta Bronte - Tinkew, Allison Horowitz, and Mindy E. Scott, "Fathering with Multiple Partners: Links to Children's Well - Being in Early Childhood," *Journal of Marriage and Family* 71, no. 3 (August 2009): 608 - 31; Sara S. McLanahan, "Family Instability and Complexity after a Nonmarital Birth: Outcomes for Children in Fragile Families," in *Social Class and Changing Families in an Unequal America*, ed. Marcia J. Carlson and Paula England (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 1 - 20.

[2] Donna Ginther and Robert Pollak, "Family Structure and Children's Educational Outcomes: Blended Families, Stylized Facts, and Descriptive Regressions," *Demography* 41, no. 4 (November 2004): 671 - 96; Sarah Halpern - Meekin and Laura Tach, "Heterogeneity in Two - Parent Families and Adolescent Well - Being," *Journal of Marriage and Family* 70, no. 2 (May 2008): 435 - 51.

[3] Sarah S. McLanahan, "Family, State, and Child Well-Being," *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 703 ff.; Isabel V. Sawhill, "Families at Risk," in *Setting National Priorities: Budget Choices for the Next Century*, ed. H. H. Aaron and R. D. Reischauer (Washington, DC: Brookings Institution Press, 1999), 97 - 135.

[4] Rebecca M. Blank, *It Takes a Nation: A New Agenda for Fighting Poverty* (New York: Russell Sage Foundation, 1997).

[5] Adam Thomas and Isabel V. Sawhill, "For Richer or for Poorer: Marriage as an Antipoverty Strategy," *Journal of Policy Analysis and Management* 21, no. 4 (Fall 2002): 587 - 99; Adam Thomas and Isabel V. Sawhill, "For Love and Money? The Impact of Family Structure on Family Income," *The Future of Children* 15, no. 2 (Fall 2005): 57 - 74.

الفقرة لسنة واحدة في الحد الأدنى، وإن معدل دخلهم بشكل عام دون مستوى النصف من خط الفقر^[1]. وتشير التحقيقات إلى أن الزواج يمكنه أن يعمل على تحسين المشاكل الاقتصادية للأمهات الوحيدات. وتشير دراسة أجريت على الأسر ذات الدخل المتدني إلى أن وضع حتى هذا النوع من الأسر أفضل بكثير من وضع الأمهات الوحيدات^[2]. كما تشير التحقيقات إلى أن الأمهات الوحيدات اللاتي ينجبن أولادهن ضمن عقد الزواج أفضل حالاً على المستوى المعيشي من تلك الأمهات الوحيدات اللاتي ينجبن أولادهن خارج إطار الزواج^[3].

3 - أطفال الأمهات الوحيدات أكثر عرضة للموت، فالطفل الذي يولد خارج مؤسسة الزواج أكثر عرضة للموت، حتى إذا لم تكن أمه فقيرة، أو سوداء، أو شابة، أو لم تكن من ذوات المستوى التعليمي المتدني، وقد أضفنا هذه القيود لإثبات أن خسائر الأطفال لا تكمن في الخصوصيات الشائعة بالنسبة إلى الأمهات الوحيدات، وإنما ولادة الأطفال خارج المؤسسة الزوجية يجعلهم أكثر عرضة للتلف^[4]. كما أن أطفال الأمهات الوحيدات هم الأكثر عرضة للجروح المتعمدة وغير المتعمدة^[5]، وخسائر هذا الصنف من الأطفال أكثر حتى من أطفال الزواج، حتى في البلدان التي تتمتع بنظام يوفّر الخدمات الصحية ذات الكفاءة العالية والمجانبة، من قبيل: السويد، وفنلندا، وإنجلترا أيضاً^[6].

4 - أطفال الأمهات الوحيدات هم الأكثر تعرّضاً للتحرش الجنسي. ومطالعة ما يزيد على

[1] Mark R. Rank and Thomas A. Hirschl, "The Economic Risk of Childhood in America: Estimating the Probability of Poverty across the Formative Years," *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4 (November 1999): 1058 ff.

[2] Lerman, Impacts of Marital Status.

[3] Daniel T. Lichter, Deborah Roempke Graefe, and J. Brian Brown, "Is Marriage a Panacea? Union Forming Among Economically - Disadvantaged Unwed Mothers," *Social Problems* 50, no. 1 (February 2003): 60 - 86.

[4] Trude Bennett et al., "Maternal Marital Status as a Risk Factor for Infant Mortality," *Family Planning Perspectives* 26, no. 6 (November - December 1994): 252 - 56; J. A. Gaudino, Jr., Bill Jenkins, and Roger W. Roach, "No Fathers" Names: A Risk Factor for Infant Mortality in the State of Georgia," *Social Science and Medicine* 48, no. 2 (January 1999): 253 - 65; Siegel et al., "Mortality from Intentional and Unintentional Injury".

[5] Siegel et al., "Mortality from Intentional and Unintentional Injury".

[6] In Sweden: Annett Arntzen et al., "Marital Status as a Risk Factor for Fetal and Infant Mortality," *Scandinavian Journal of Social Medicine* 24, no. 1 (1996): 36 - 42. In England: Schuman, "Childhood, Infant and Perinatal Mortality." In Finland: Erja Frossas et al., "Maternal Predictors of Perinatal Mortality: The Role of Birthweight," *International Journal of Epidemiology* 28, no. 3 (June 1999): 475 - 78.

الأربعين تحقيقًا مختلفًا بشأن الأطفال الذين تعرّضوا لسوء الاستغلال والتحرّش الجنسيّ تشير إلى أنّ أكثرهم كانوا ينتمون إلى الأسر ذات المعيل الواحد أو الذين يعيشون مع الأب بالتبنيّ (أطفال الأمّهات الوحيدات اللاتي تزوجن من رجل آخر)^[1]، وتشير دراسة في هذا الشأن إلى أنّه على الرغم من أنّ 2% من موارد إيداع الأطفال عند أصدقاء الأمّهات الوحيدات، إلا أنّ نصف حوادث التحرّش بالأطفال يعود إلى هؤلاء الأصدقاء أنفسهم، وتصل هذه الدراسة إلى نتيجة مفادها أنّ الأطفال الذين يتّركون وحدهم مع أصدقاء الأمّهات الوحيدات، هم الأكثر عرضة للتحرّش الجنسيّ^[2].

تمثّل ظاهرة الأمّهات الوحيدات أحد أكثر أبعاد الحياة الأسريّة مأساة في الغرب. فإذا كان النسويّون في عقد الستينات والسبعينات من القرن العشرين للميلاد يتبجّحون بالاستقلال الاقتصاديّ وحرّيّة المرأة، ويطالبون بتحرير المرأة من ربقة سيادة الرجل، فإنّ الكثير من النساء في الوقت الراهن يبحثن عن شريك حياة يتحمّل المسؤوليّة ويتمكّن من حمل جزء من أعباء الأسرة على عاتقه. لم تعد الحرّيّة الجنسيّة والقضاء على العنصريّة الجنسيّة بين الرجل والمرأة هي التي تشكّل الهاجس الرئيس بالنسبة إلى النساء، وإنّما إشباع غريزة الأمومة والاضطلاع بمهام الأم أصبح هو الهاجس الأصليّ بالنسبة إلى النساء. وعلى الرغم من أنّ دول الرفاه قد عملت على وضع كثير من التسهيلات في إطار تحقيق الاكتفاء الذاتيّ للأمّهات الوحيدات، إلا أنّ الإحصاءات والدراسات تشير إلى أنّ هذه الدول لم تتمكّن من حلّ المشاكل الكثيرة التي تعاني منها الأمّهات الوحيدات، بما في ذلك الجانب الاقتصاديّ أيضًا. وفي الحقيقة فإنّ الضريبة التي دفعتها النساء الغريبات من أجل الحصول على الحرّيّة الجنسيّة والاقتصاديّة كان على حساب التضحية بالأسرة وعلى حساب دورهنّ في الأمومة. وعلى الرغم من أنّ ظاهرة الأمّهات الوحيدات تدعو إلى الأسف الشديد، إلا أنّ الأشدّ بؤسًا ومأساة من ذلك في حياة الأسرة في الغرب، هو تشريع قانون زواج المثليين، وانتشار ظاهرة الأسر المثليّة، حيث يبيح القانون لها تبنيّ الأطفال المساكين، وبدلًا من أن يكون للطفل أب وأمّ، يكون له أبوان يلعب أحدهما دور الأمّ، أو أمان تلعب إحدهما دور الأب.

[1] Joseph H. Beitchman, et al, "A Review of the Short - Term Effects of Child Sexual Abuse," *Child Abuse and Neglect*, 15, 537 - 550 (1991).

[2] Leslie Margolin, "Child Abuse by Mothers' Boyfriends: Why the Overrepresentation?" *Child Abuse and Neglect* 16, No. 4 (July - August 1992): 541 - 51.

المثلية أو الشذوذ الجنسي

كانت هولندا هي الدولة الأولى التي اعترفت رسمياً بتشريع قانون العلاقات المثلية في دستورها. حيث صادق البرلمان الهولندي سنة 1979م، على هذا النوع من العلاقات تحت عنوان التعايش غير المسجل^[1]، وجعل ذلك موضوعاً لكثير من المسائل الحقوقية والقانونية، ومن بينها: قانون الإجارة، والأمن الاجتماعي، والضريبة على الدخل، والتقاعد، وضريبة الميراث. وفي عام 1997 م تمّ تطوير الجانب الحقوقي لهذا النوع من العلاقات، وتمّ الاعتراف بها رسمياً تحت عنوان التعايش المسجل^[2]، سواء أكان للنساء والرجال أم المثليين، وتمّ تخصيص المزيد من الحقوق للزوجين في هذه العلاقات. وبالتالي فقد كانت هولندا هي الدولة الأولى التي عمدت في شهر ديسمبر من عام 2000 م إلى الاعتراف رسمياً بزواج المثليين أسوة بالزواج الطبيعي بين الرجل والمرأة، وتمّ تطبيق هذا القانون، وأخذ طريقه إلى حيّز التنفيذ في الأول من أبريل سنة 2001 م. وفي الحقيقة فقد تمّت المصادقة على ارتباط المثليين بوصفه علاقة زوجية متكاملة الأوصاف، وتمّ إعطاء المثليين جميع حقوق الأسرة العادية، ومن بينها إمكان تبني الأطفال والإشراف على تربيتهم. وسلكت الدول الأخرى طرقاً مشابهة للطرق التي سلكتها الدولة الهولندية، فالدمارك - على سبيل المثال - اعترفت بالتعايش غير المسجل سنة 1986م، وبعد ذلك بثلاث سنوات أقرّت بالتعايش المسجل، وفقدت الدنمارك سنة 2012 م رسمياً ارتباط المثليين في إطار عقد الزواج. وقامت السويد بالاعتراف بالتعايش غير المسجل سنة 1988م، وأقرّت التعايش المسجل سنة 1994م، وفي نهاية المطاف انعقدت البرلمان السويدي سنة 2009م، ليسنّ قانون الزواج الكامل للمثليين، حيث تمّت المصادقة عليه بنسبة 261 صوتاً مؤيداً للزواج المثلي، في قبال 22 صوتاً معارضاً فقط. وقد سلكت النرويج هذا المسار نفسه أيضاً، حيث أقرّت التعايش غير المسجل سنة 1989م، وأقرّت التعايش المسجل سنة 1993م، وفي نهاية المطاف اعترفت بالزواج الكامل للمثليين سنة 2008م. وعلى الرغم من أنّ بلجيكا دخلت هذا المضمار بشكل متأخر نسبياً، إلا أنّها تجاوزت العقبات والموانع بشكل أسرع من غيرها. حيث أقرّت التعايش غير المسجل سنة 1998م، وأقرّت التعايش المسجل

[1] Dutch: ongeregistreerd samenwonen, English: unregistered partnership.

[2] Dutch: ongeregistreerd partnerschap, English: registered partnership.

بعد ذلك مباشرة سنة 1999م، واعترفت رسمياً بالزواج الكامل للمثليين سنة 2003 م. وأما في إسبانيا فقد تمّ سلوك هذا المسار بشكل مختلف قليلاً، فعلى الرغم من أنّ بعض المدن الإسبانية كانت تقبل إلى حدّ ما بعلاقة المثليين، وكان بعض الحقوقيين قد أعطوهم حقوق الزوجين الطبيعيين، إلا أنّ وصول خوسيه ثباتيرو^[1] إلى السلطة سنة 2004 م شكّل منعطفًا جديدًا في هذا الشأن؛ حيث عمد إلى تأسيس حركة اجتماعية في دعم حقوق المثليين، وتمكّن من إعداد لائحة قانونية وأرسلها للتصويت، فبعثها أولاً إلى مجلس الشيوخ ثم إلى الكونجرس. وعلى الرغم من فشل هذه اللائحة في مجلس الشيوخ بنسبة 131 صوتاً في قبال 119 صوتاً، ولكن تمّت المصادقة عليه في الكونجرس بنسبة 187 صوتاً في قبال 147 صوتاً، وتمّ إقراره قانونياً بفيديو الكونجرس في قبال رأي مجلس الشيوخ، وتمّت المصادقة على زواج المثليين في إسبانيا منذ بداية عام 2005م. وفي المملكة المتحدة قام عمدة لندن كين ليفنجستون^[2] سنة 2001م، بتوفير الأرضية لارتباط المثليين في العاصمة البريطانية، وعلى الرغم من أنّ هذا النوع من التسجيل، لم يكن يمنح المثليين أيّ حقوق قانونية، ولكن بعد ذلك بسنة أعطى مجلس العموم موافقته المبدئية على منح بعض الحقوق إلى المثليين، ولكنّه علق تطبيقها على قيام الدولة ببعض الدراسات في هذا الشأن، وفي نهاية المطاف تمّ تطبيق هذا القانون بعد مصادقة مجلس الأعيان عليه سنة 2004 م. وفي عام 2013م، صادق مجلس العموم على قانونية زواج المثليين، وتذهب التوقعات إلى إمكانية تطبيقه سنة 2014 م^[3].

وبالإضافة إلى البلدان الغربية المتقدم ذكرها، فقد انضمت كلّ من فرنسا وإيسلندا وكندا والبرتغال إلى قائمة الموافقين على زواج المثليين، وأقرت اللوازم الحقوقية المترتبة على هذا النوع من الزواج، ومن بينها إمكان تبني الأطفال والقوامة عليهم. وكذلك في بعض البلدان الغربية الأخرى، مثل النمسا، وجمهورية التشيك، وفنلندا، وهنغاريا، وسويسرا، على الرغم من عدم شيوع هذا النوع من الزواج، ولكنها أقرت التعايش المسجل بين المثليين. وفي المناطق

[1] خوسيه لويس رودريغيث ثباتيرو (Jose Luis Rodriguez Zapatero): سياسي إسباني ورئيس الحزب الاشتراكي. ترأس حكومة البلاد فترتين متتاليتين ما بين عامي 2004 - 2011 م. المعرّب.

[2] Ken Livingstone.

[3] David E. Newton, *Same - Sex Marriage: A Reference Handbook* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2012), pp. 87 - 90. تنويه: تمّت إضافة المعلومات المتعلقة بسنوات ما قبل صدور الكتاب أعلاه وتكميلها، من مصادر أخرى.

الأخرى من العالم هناك بلدان أقرت زواج المثليين بتأثير من الثقافة الغربية، منها: الأرجنتين، والأوروغواي، والبرازيل، ونيوزيلندا، وأفريقية الجنوبية.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية لا يزال زواج المثليين غير معترف به رسمياً بالكامل حتى عام 2013م، ولكن تم الاعتراف به في ثلاث عشرة ولاية من بين مجموع الولايات الأمريكية الخمسين، وبعض الولايات الأخرى اعترفت بظاهرة التعايش المسجل أيضاً. وحتى عام 2004 م لم تكن أي من الولايات الأمريكية قد اعترفت بعد حتى بالتعايش المسجل بين المثليين أيضاً. ومنذ ذلك الحين كان بإمكان مختلف الولايات أن تجعل من زواج المثليين أمراً قانونياً من خلال أحد الطرق الثلاثة الآتية:

أولاً: القيام باستفتاء عام، يصوت فيه المواطنون على تشريع قانون المثليين، وبطبيعة الحال لم تتمكن أي من الولايات من تحقيق نجاح في تقنين هذا الزواج عبر هذه الآلية.

ثانياً: اللجوء إلى المؤسسات التشريعية، حيث عمدت بعض الولايات إلى سلوك هذا الطريق.

ثالثاً: اللجوء إلى المحاكم القضائية، وذلك بأن يتوصل القاضي إلى أن هذا النوع من الزواج متطابق مع الحقوق الأساسية للفرد، وهذا يتحول إلى سابقة رأي قضائي، وهذا بدوره يتحول في النظام الحقوق العرفي^[1] إلى رؤية قانونية، وهو ما سارت عليه سائر الولايات^[2].

والملفت للانتباه جداً والذي يدعو إلى التأمل هو أن جميع هذه التحولات إنما تحققت خلال فترة لا تتجاوز الثلاث عشرة سنة الماضية، وتم فجأة كسر أحد أهم وأشمل الأصول الحقوقية في مجال كيان الأسرة ومؤسسة الزواج، في حين لم يكن يتم التعامل قبل ذلك مع ظاهرة المثلية بامتعاض واستهجان فحسب، بل كانت الدول الغربية حتى ما قبل منتصف القرن العشرين للميلاد تفرض عقوبات قاسية على من يمارس العلاقات الجنسية المثلية. ففي الولايات المتحدة الأمريكية كان يتم معاقبة المثليين بالحرق والإعدام والسجن والحرمان من

[1] common law.

[2] David E. Newton, Same - **Sex Marriage**: A Reference Handbook (Santa Barbara: ABC - CLIO, 2012), pp. 67 - 69.

الإرث وما إلى ذلك من العقوبات الأخرى^[1]، أما اليوم فقد أحيط هذا الانحراف والشذوذ الجنسي بالحصانة الحقوقية، بحيث يُعتبر أي حديث يمَسُّ مشاعر المثليين جريمة في كندا، ويطارد المتحدّث بها قانونياً تحت طائلة نشر الكراهية^[2]. وفي السويد تمّ إلقاء القبض على قسّ استشهد في كلمة له ببعض فقرات الإنجيل في شجب الشذوذ الجنسي، وحكم عليه بتهمة الكلام ضدّ المثليين^[3]. ولكن كيف تبلور هذا الانقلاب العجيب في الأفكار العامّة والأنظمة الحقوقية في البلدان الغربية في مثل هذه الفترة القصيرة جداً؟!

يجب البحث عن جواب ذلك في ثلاثة سياسات مهمّة اتّبعتها المثليون من أجل الوصول إلى أهدافهم؛ أمّا السياسة الأولى التي انتهجها المثليون بشكل حاذق، فهي سياسة التمسك والتظلم. وفي هذا السياق تعتمد بعض المصادر المهمة الخاصّة بهذه الجماعة إلى تقديم التوصية الآتية إلى أنصارها:

«عليكم التعريف بالمثليين لا كمجموعة متمردة، وإمّا كضحايا لظروف القمع والكبت. وكلّما وجدتم حاجة إلى السيطرة على الرأي العام، وجب عليك تصوير المثليين بوصفهم ضحايا يفتقرون إلى الدعم والحماية، وبذلك فإنّ الناس العاديين لن يخلوا بتقديم الدعم لكم»^[4].

وبذلك فقد تمكّنوا في الأجواء التي سادت في بداية عقد السبعينات من القرن العشرين للميلاد من اقتفاء أثر المضطهدين من الزوج والحركة النسوية واستنساخ أساليبهم، للوصول إلى مآربهم. وكما تمكّن الزوج من انتزاع حقوقهم، وتمكّن النسويون من تحقيق مطالبهم واحدة بعد أخرى، والاعتراف لهم بذلك رسمياً، أخذ المثليون يطرحون مطالبهم بوصفهم امتداداً لحركة الأقليات المضطهدة في المجتمع.

[1] Ibid, p. 16.

[2] hate speech.

[3] D. James Kennedy and Jerry Newcombe, *What's Wrong with Same - Sex Marriage* (Wheaton: Crossway Books, 2004), p. 123.

[4] Marshall Kirk and Hunter Madsen, *After the Ball: How America Will Conquer Its Fear and Hatred of Gays in the 90s* (New York: Doubleday, 1989), quoted in Kennedy and Newcombe, *What's Wrong with Same - Sex Marriage*, p. 37.

والسياسة الثانية التي انتهجها المثليون تكمن في توظيف الدراسات والتحقيقات البيولوجية من أجل إثبات ذاتية وجينية ميولهم الجنسية، فإذا كانت المثلية ظاهرة ذاتية من قبيل لون الجلد أو لون العيون، لا تعود هناك إمكانية لتوجيه اللوم والعتاب إلى المثليين بسبب صفة ذاتية متأصلة فيهم بحكم الطبيعة، ومطابتهم بالعمل على خلاف مقتضى طبيعتهم المتأصلة فيهم والتي لا يد لهم في وجودها. وقد شكّلت بعض التحقيقات مستنداً لهذا الاستدلال، وربما كان من أهمها الدراسة التي قدّمها سيمون ليفاي^[1] سنة 991 م^[2]. حيث ادّعى أنّ حجم مجموعة من العُصبيات الغددية (الهايبتلاموس) في مخّ المثليين هي في الغالب أصغر من مثيلاتها لدى الأشخاص الطبيعيين. وقد توصل إلى هذه النتيجة من خلال تشريح خمسة وثلاثين جسداً يعود تسعة عشر جسداً منها إلى مثليين وستة عشر جسداً إلى أشخاص طبيعيين. وطبقاً لهذه النتيجة العلمية، تغيّرت ماهية المثليين في الرأي العام من جماعة منحرفة إلى جماعة طالما تعرّضت إلى الاضطهاد وتمّ كبت طبيعتها التي أودعها الله فيها.

وبالتالي فإنّ السياسة الثالثة التي انتهجها المثليون لإثبات أنّهم أناس طبيعيون ولا يعانون من شذوذ جنسي هي التأكيد على أنّ الكثير من الشخصيات المعروفة كانت مثلية. فكان يتمّ التركيز في وسائل الإعلام على تكرار أنّ ما نسبته 10 % من الرجال والنساء لديهم ميول مثلية، وكان يتمّ تكرار هذا الادّعاء بحيث يتمّ دفع الجميع دفعاً إلى التصديق بأنّ هذه النسبة حقيقية وليست مجرد ادّعاء. وكان يتمّ الترويج لدعوى أنّ كثيراً من عباقرة التاريخ - ابتداء من الإسكندر المقدونيّ إلى ليوناردو دافينتشِي - كانوا طبقاً لمختلف القرائن من المثليين. ونتيجة لذلك لا يتمّ النظر إلى المثليين بوصفهم أشخاصاً منبوذين لا يستحقّون من المجتمع أن ينظر لهم باحترام، ومن خلال هذا التحشيد الذي قاموا به وادعائهم انتساب الكثير من المشاهير والعباقرة إلى جماعتهم، تحوّلوا في أنظار الناس إلى شريحة مهمّة في المجتمع البشري، وأنّهم شريحة عانت من هدر حقوقها بسبب العصبية الدينية أو الأصولية المتطرّفة، بل يذهب بعض المثليين إلى الاعتقاد بأنّ جميع

[1] سيمون ليفاي (1943 - ؟ م): عالم أعصاب بريطانيّ / أمريكيّ. متخصصّ في العلوم العصبية والعلاقات الجنسية الإنسانية. من أبرز تلاميذه (سوزان ماكونيل). له العديد من المؤلفات، ومن بينها: (العقل الجنسي)، و(منحة قسطنطين)، و(الجنسانية البشرية)، و(مدينة الأصدقاء). المغرب.

[2] Simon LeVay, "A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men." *Science*, vol. 253, (1991), p. 1034.

الرجال مثليون من الناحية الذاتية، وأنّ القليل منهم من يمتلك الجرأة والشجاعة ليفصح عن هويته وطبيعته الحقيقيّة ومشاعره الذاتية^[1].

وعلى الرغم من نجاح هذه الخطط والسياسات الثلاث على المستوى العمليّ، وتمكّنها من خداع الرأي العام في كثير من البلدان الغربيّة، وتأثيرها في إقناع المؤسّسات التشريعيّة والقانونيّة، إلّا أنّه لا شيء من هذه السياسات الثلاث كان صادقاً أبداً.

ففيما يتعلّق بسياسة التظلم والتمسك، فإنّ المظلوم الحقيقيّ لم يكن في الواقع ذاك الزوجان المثليّان، وإمّا هم الأطفال الأبرياء الذين يرزحون تحت قوامة وتبني هؤلاء المثليّين بغطاء ودعم من القانون. وفي الحقيقة فإنّ هذا الجدل السياسيّ لم يكن الهدف منه سوى تمكين الأزواج المثليّين من الحصول على كامل حقوق الأسرة الحقيقيّة، بما في ذلك تبني الأطفال، وبالتالي فإنّ هذه السياسة ستؤدّي لا محالة - على المستوى العمليّ - إلى حرمان أولئك الأطفال المساكين من نعمة الحصول على أمّ وأب حقيقيّين، وهو ما تتمتّع به حتى الحيوانات.

وفيما يتعلّق بالسياسة الثانية، فقد ثبت في الكثير من الدراسات والتحقيقات العلميّة أنّ المثليّة ليست ظاهرة ذاتيّة، ولا هي ناتجة عن اختلاف جينيّ. وفي معرض الإجابة عن تحقيق سيمون ليفاي، قال بعض العلماء: ربما كان اختلاف العُصبيات لدى المثليّين ناتجاً عن مثليّتهم وليست سبباً في ذلك، بمعنى أنّ المثليّة هي التي تؤدّي إلى اختلاف العُصبيات وليس العكس. بمعنى أنّ صغر حجم العُصبيات كان بتأثير من السلوك الجنسيّ الشاذ لدى المثليّين، وأنّها لم تكن تختلف عن عُصبيات الطبيعيّين منذ الولادة^[2]. كما توصل علماء آخرون - من خلال دراساتهم على التوائم المتشابهين في التركيبة الجينيّة بالكامل - إلى نتيجة مفادها أنّ الظروف البيئيّة وليست العوامل الجينيّة هي التي تتحمّل القسط الأكبر في تنمية الميول الجنسيّة لديهم^[3]. بمعنى أنّ حصيلة الدراسات العلميّة تؤيد القول بأنّ السلوك الجنسيّ في

[1] Dick F. Swaab, "Sexual Differentiation of the Human Brain and Male / Female Behaviour" in *the Future of Motherhood in Western Societies Late Fertility and its Consequences*, Gijs Beets, Joop Schippers, Egbert R, te Velde (Editors) (Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2011), p. 39.

[2] Peter Sprigg and Timothy Dailey, *Getting It Straight: What the Research Shows About Homosexuality* (Washington, DC: Family Resaerch Council, 2004), p. 3; See also: http://www.inqueery.com/html/science_and_homosexuality.html (accessed 10 / 9 / 2013).

[3] Miron Baron, "Genetic Linkage and Male Homosexual Orientation," *BMJ (British Medical Journal)*, August 7, 1993, 307 - 337.

نهاية المطاف هو من الأمور الإرادية والاختيارية، وليس أمرًا ذاتيًا لا يقبل التغيير والسيطرة عليه. كما شوهد على الصعيد العملي أنّ كثيرًا من المثليين غيروا آراءهم ونزعاتهم الجنسية، وتزوّجوا من الجنس المخالف، وعادوا إلى حياتهم الطبيعية^[1].

وبطبيعة الحال فقد ذهب بعض العلماء إلى الاعتقاد بأنّ المثليين في واقع الأمر يختلفون عن الأشخاص الطبيعيين في التركيبة العصبية وفي المخ، وهذه الاختلافات تعود إلى مقدار تأثير هرمونات التستوسترون في الفتيان والإستروجين في الفتيات على تكوين مخّ الجنين وهو في رحم أمّه. إلّا أنّ هؤلاء العلماء قد شاهدوا هذا النوع من الاختلافات حتى في تركيبة المخ لدى الأشخاص الذين يعانون من السادية والذين ينزعون إلى التحرّش الجنسي بالأطفال أيضًا^[2]. وعليه فقد توصلت هذه الدراسات إلى أنّ المثلية هي نوع من الإعاقة والشذوذ عن الطبيعة، ومن هنا فقد أثار نشر هذه التحقيقات والدراسات على نطاق واسع امتعاض المثليين^[3]. وعلى كلّ حال فإنّ هذه الإعاقة لا تبرّر تجاهل حقوق الأطفال الذين يتمّ تبنيهم من قبل المثليين، كما لا يبرّر الممارسات الشنيعة والاستغلال الجنسيّ البشع الذي يقترفه بحقهم هؤلاء الأشخاص الذين يعانون من الشذوذ والإعاقة.

وبالتالي فإنّ السياسة الثالثة التي انتهجها المثليون غير آمنة أيضًا، لأنّ النسبة المئوية لهم أقل بكثير من النسب التي يقدّمونها. فإنّ إحدى الدراسات التي صدرت في هذا الشأن سنة 2009م، على أساس المعلومات التي تمّ التوصل لها في الاستطلاع الوطني لتنمية الأسرة^[4] والذي أجري سنة 2002 م على الأشخاص الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15 و 45 سنة، تقدّم إحصائية أقلّ بكثير من الإحصائية التي يخلقها المثليون. فطبقًا لنتائج هذه الدراسة تبلغ نسبة المثليين من الرجال 2%/55 إلى مجموع الرجال، كما تبلغ نسبة المثليات 1/81 % إلى مجموع النساء في الولايات المتحدة الأمريكية^[5]. وطبقًا لهذه الإحصائية فإنّ مجموع الذين يميلون إلى المثلية الجنسية في

[1] Kennedy and Newcombe, *What's Wrong with Same - Sex Marriage*, p. 97.

[2] Pacdophiles.

[3] Dick F. Swaab, "Sexual Differentiation of the Human Brain", p. 34, 39, 42.

[4] National Survey of Family Growth.

[5] Amanda K. Baumle, D'Lane R. Compton, Dudley L. Poston Jr. (2009) *Same-Sex Partners: The Demography of Sexual Orientation*, Albany: Suny Press, p. 26.

الولايات المتحدة الأمريكية في تبلغ 2 % فقط، ومع ذلك فإنّ هذه الإحصائية مبالغ بها؛ وتذهب بعض المصادر الأخرى إلى التكهّن بأنّ النسبة الحقيقية يجب أن تكون أقلّ من ذلك^[1].

ولكن لو ألقينا نظرة على وسائل الإعلام الغربيّة، سنجد تغطية إعلاميّة واسعة لهذه الجماعة، فحجم الكتابة عنهم، وحملة الدفاع عنهم وتأييدهم في الصحافة والإذاعة والتلفزيون، والحملات الانتخابيّة، بحيث توحى وكأنّ هذه الجماعة تمثّل شريحة كبيرة في المجتمع! فالقنوات الغربيّة والمسلسلات والجرائد وحتى وسائل الإعلام الغربيّة المعتربة زاخرة بقصص الحبّ بين المثليّين، وتعطى هذه الجماعة من الاهتمام، بحيث يقتنع جميع المخاطبين بأنّ لهؤلاء المثليّين كامل الحقّ في تشكيل الأسرة. ولكن بغض النظر عن الضجيج، يوجد هنا سؤالان، السؤال الأول: هل هناك إشكال من الناحية العلميّة في أن تتألف الأسرة من رجلين أو امرأتين بدلاً من رجل وامرأة؟ وهل يتضرر الأطفال حقاً في هذا النوع من الأسر المثليّة؟ والسؤال الثاني: هل المثليّون يسعون إلى تشكيل أسرة حقاً، وعندما يشكّلون أسرة، فهل يسعون إلى تبني الأطفال حقيقة، بحيث تشكّل هذه الظاهرة تهديداً جاداً للأسرة في الغرب؟

في معرض الإجابة عن السؤال الأوّل يجب الاعتراف بأنّ ظاهرة زواج المثليّين هي ظاهرة حديثة نسبياً، ولم تحدث إلّا في بلدان معدودة وعلى نطاق محدود جدّاً، ولا توجد هناك دراسات وتحقيقات تجرّيبية كثيرة في هذا الشأن. ومن ناحية أخرى بالالتفات إلى حجم التظلمّ والتمسك المبالغ به الذي قام به المثليّون، قد لا تجد المؤسسات العلميّة الغربيّة المؤيّدّة للأسرة الجرأة الكافية للقيام بتحقيقات علميّة قد تخرج بنتائج لا توافق رغبة المثليّين، ولو تمّ التدقيق في اختيارهم الحذر للعبارات والكلمات في هذا الشأن، لوجدنا أنّهم يسعون إلى التهرّب من تناول أيّ بحث يخصّ المثليّين. كما نجد في الطرف المقابل نشاطاً محموداً من قبل لوبيات المثليّين، حيث ينفردون بتحقيقات ودراسات وينشرون المقالات التي تثبت أنّ وضع الأطفال في الأسر المثليّة لا يختلف كثيراً عن أترابهم في الأسر الطبيعيّة، إلا أنّ الباحثين الحقيقيّين يرفضون هذا النوع من التحقيقات، ويرون أنّها مفتقرة إلى النماذج الكافية، أو

[1] <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,978345,00.html> (accessed 10 / 09 / 2013).

أنها تعاني من ضعف في مناهج التحقيق. وقد ذهب ستون ناك - من جامعة فرجينيا - إلى نتيجة مفادها: «أن إحدى هذه الدراسات لم تستند حتى إلى المعايير العلمية المقبولة»^[1]. كما توصلت شارلوت باترسون - وهي بدورها أستاذة في جامعة فرجينيا - في مقالة تخص هذه التحقيقات إلى النتيجة الآتية: «إن التحقيقات الأولى كانت تركز في الغالب على الأطفال الذين ولدوا في أسر طبيعية، وبعد حصول الطلاق تم نقلهم إلى أسر مثلية، وكانت هذه الأسر تتألف في الغالب من أم الطفل البيولوجية وامرأة أخرى. وقد عمد هذا النوع من التحقيقات إلى مقارنة هؤلاء الأطفال بالأطفال الذين يعيشون ضمن الأسر الطبيعية (مع زوج الأم أو زوجة الأب)»^[2]، ثم استطردت قائلة: «إن أقصى ما تثبته هذه المقارنة هو أن أطفال المثليين يعيشون وضعاً مشابهاً لأطفال الطلاق الذين يعيشون بعد ذلك في كنف أزواج أمهاتهم أو زوجات آبائهم. وعليه لا يمكن الركون إلى هذه التحقيقات والدراسات، أو اتخاذها معياراً للقياس على الأطفال الذين يعيشون في أسر تتألف من أبوين صليبين.

وبطبيعة الحال ربما لا تكون هناك حاجة إلى دراسات أخرى لإثبات الوضع البائس للأسر المثلية بالنسبة إلى الأطفال؛ إذ من البديهي أن الشخصين المثليين لا يمكن أن يكون لهما ولد ينتمي إليهما من الناحية البيولوجية، وبالتالي فإن هذه الأسر ستكون بالنسبة إلى الطفل - في الحد الأقصى - شبيهة بالأسر التي يحصل فيها الطفل على رعاية من زوجة الأب وزوج الأم في آن واحد، وقد سبق أن سلطنا الضوء على هذه الحالة. أو ربما أمكن للزوجين المثليين أن يحصلوا على طفل بمساعدة التكنولوجيات الحديثة والاستفادة من بنك الحيامن بشكل صناعي، إلا أن التحقيقات قد أثبتت أن الأطفال الذين يولدون بهذه الطريقة يعانون - عموماً - من مشاكل تتعلق بالهوية والانتماء الأسري^[3].

وإذا تجاوزنا ذلك كله فإن المشكلة الأهم التي يعاني منها المثليون عموماً، والأسر المثلية

[1] Affidavit of Steven Lowell Nock, Halpern v. Attorney General, Ontario Superior Court of Justice, Court File No. 684 / 00, 2, http://marriage.cua.edu/Law/cases/Canada/ontario/halpern/aff_nock.pdf.

[2] Charlotte J. Patterson, "Children of Lesbian and Gey Parents," *Current Directions in Psychological Science* 15, no. 5 (October 2006): 241 - 44.

[3] "Executive Summary and Fifteen Major Findings," in Elizabeth Marquardt, Norval D. Glenn, and Karen Clark, *My Daddy's Name Is Donor: A New Study of Young Adults Conceived through Sperm Donation* (New York: Commission on Parenthood's Future, 2010), http://www.familyscholars.org/assets/Donor_summ_findings.pdf.

خصوصًا، هي غياب الإخلاص الجنسي على ما هو موجود في الأسر الطبيعية^[1]، وهذا الأمر يعرّض الأسرة إلى الانهيار بشدّة. ومعزل عن هذا الأمر فإنّ الدراسات بشكل عام تشير إلى أنّ الزواج بين المثليين أقصر عمرًا من الزواج بين الناس العاديين^[2]. ولا بأس هنا - في إثبات هذه المسألة - من إلقاء نظرة على هولندا بوصفها رائدة في تشريع قانون زواج المثليين. فقد توصل الباحثون إلى هذه النتيجة، وهي أنّ متوسط عمر الزواج بين المثليين الرجلين الهولنديين لا يتجاوز السنة والنصف. يضاف إلى ذلك أنّ الرجل المثليّ يعاشر في السنة الواحدة ثمانية شركاء في الجنس بشكل عادي^[3]. وعليه لا حاجة إلى التكهن بالمشاكل الشخصية الكارثية التي تنتظر مصير هؤلاء الأطفال الأبرياء الذين يلقى بهم في الأتون الموبوء الذي يعدّه لهم مثل هذين الزوجين المثليين.

وفي الجواب عن السؤال الثاني يجب القول: إنّه طبقًا للتوقعات المعتمدة التي تمّ التوصل إليها في الولايات المتحدة الأمريكية، هناك ما يقرب من مليون ومئتي ألف متعايش مثلي^[4]. كما تشير إحصائية أمريكية أجريت سنة 2000م، إلى أنّ 29/6 % من النساء المثليات، و 18 % من الرجال المثليين كانوا متزوجين من جنس مخالف، قبل الانتقال لاحقًا إلى العلاقات المثلية. كما تشير الإحصائية إلى أنّ 60 % من المثليات لديهنّ في الحد الأدنى طفل واحد صلبّي، وأنّ 52% من المثليين لديهم في الحد الأدنى طفل واحد صلبّي أيضًا^[5]. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نستنتج أنّ هناك في الولايات المتحدة الأمريكية أعدادًا كبيرة نسبيًا من الأطفال الذين يعيشون مع أبوين مثليين أو أمّين مثليتين. وبعد ملاحظة أنّ الولايات المتحدة الأمريكية لا تعدّ هي الرائدة في هذا المجال، تذهب التقديرات إلى أنّ هذه الأعداد - في البلدان الأوروبية مثل هولندا التي يرقى فيها عمر الاعتراف الرسمي بزواج المثليين إلى أكثر من عقد من الزمن - أكبر بكثير مما عليه الوضع في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى هذا الأساس وبالالتفات

[1] Timothy J. Dailey, "Comparing the Lifestyles of Homosexual Couples to married couples," *Washington, DC: Family Research Council*, April 11, 2004, p. 7.

[2] Starbuck, Gene H. 2002. *Families in Context*. Belton, CA: Wadsworth; Sarantakos, Sotirios. 1996. "Same - Sex Couples: Problems and Prospects", *Journal of Family Studies*, Vol. 2, No. 2: p. 147 - 163.

[3] Maria Xiridou, Ronald GesKus, Jon DeWit, Roel Continho, and Mirjam Kretzschmar, "The Contribution of Steady and Casual Partnerships to the Incidence of HIV Infection Among Homosexual Men in Amsterdam," *AIDS*, 17 (2003): 1029 - 1038.

[4] Baumle, Compton, Poston. *Same - Sex Partners*, p. 41.

[5] Newton, *Same - Sex Marriage*, p. 57.

إلى أن مسار الاعتراف بهذا الانحراف الجنسي قد اتخذ منحى تصاعدياً، يمكن لهذا النوع من الأسر أن يشكّل في المستقبل القريب آفة خطيرة بالنسبة إلى الأطفال في المجتمعات الغربية.

إنّ المسألة التي يجب الالتفات إليها في هذا الشأن بشكل خاص، هي أنّ الذائقة الجنسية لدى الأشخاص ليست مجرد ظاهرة بيولوجية فقط، بل هي إلى حدّ كبير ظاهرة اجتماعية، فإننا لو ألقينا نظرة على الأدواق الجنسية للرجال والنساء في مختلف المجتمعات وفي مختلف العصور التاريخية، سوف نجد أنّ المرأة التي كانت تمثّل قمة الجمال والجاذبية بالنسبة إلى مجتمع وعصر خاص، لا تعدّ بالضرورة جميلة وجذّابة بالنسبة إلى المجتمعات والعصور الأخرى، من ذلك على سبيل المثال أننا عندما ننظر إلى صور الأميرات في العهد القاجاري - اللاتي كنّ بحسب القاعدة من أجمل نساء عصرهنّ - قد لا يتمتّعن بجمال خلّاب من وجهة نظر الإيرانيين في العصر الراهن، ومن الممكن أيضاً أن لا تكون عشيقة شارلي شابلن جميلة من وجهة نظرنا في الوقت الراهن. وهكذا فإنّ الطريقة التي تلجأ إليها النساء الأفريقيات في تزيين أنفسهن ليجتذبن الرجال الأفارقة، لا تشكّل بالضرورة طريقة لإثارة الرجال في المجتمعات الأخرى، وعليه فإنّ الجمال والإثارة الجنسية بين الرجل والمرأة هي ظاهرة اجتماعية إلى حدّ ما، وبالتالي فإنّها مرنة وقابلة للتغيير. وإنّ الأدبيات والوسائل الإعلامية تلعب دوراً مهماً للغاية في بلورة الذائقة الجنسية في المجتمع. وعليه فعندما تتجه الروايات الأدبية والصحافة والوسائل الإعلامية إلى ضحّ مشاهد الإثارة المثلية، تبرز لا محالة مخاوف حقيقية وجادة من تحوّل هذه الحالة الشاذة بالتدرّج لتشكّل ذائقة اجتماعية مألوفة. وسوف يكون لهذه الظاهرة تأثير أكبر على الأطفال الذين لم يصلوا بعد إلى سنّ البلوغ الجنسي، والذين سيبلغون هذه السن في مثل هذه الأجواء المفعمة بالعلاقات المثلية، ونتيجة لذلك بالالتفات إلى أنّ للمثلية تأثيراً سلبياً للغاية على الأسرة، وبالنظر إلى المسار التصاعدي لهذه الظاهرة، هناك مخاوف من أن تشكّل هذه الظاهرة على المستوى البعيد خطراً أشدّ فتكاً بالأسر الغربية، قياساً إلى الأخطار الأخرى التي تقدّم ذكرها.

خلاصة واستنتاج

لقد سعينا في هذا البحث إلى بيان منافع الأسرة، وأن نشرح في الوقت نفسه حجم تعرّض هذه المؤسسة المهمّة والجوهريّة إلى الخطر في العالم الغربيّ، فإنّ أفول الزواج، وازدياد حالات الطلاق، وانتشار ظاهرة التعايش بشكل متسارع، وارتفاع أعداد الأمهات الوحيدات، وصولاً إلى المثليّة الجنسيّة، والاعتراف بها رسمياً في كثير من البلدان الغربيّة، قد تضافرت بأجمعها من أجل إضعاف كيان الأسرة، وبالتالي فقد أدّى ذلك إلى حرمان المجتمعات الغربيّة من الخصائص الاستثنائيّة والفدّة التي لا يمكن الحصول عليها في غير الأسرة. ولكي ندرك حجم الأزمة وأبعادها الآخذة بالتبلور، عمدنا إلى الاستفادة من النماذج والأمثلة العينيّة والملموسة؛ لنثبت حقيقة وطبيعة الحياة البائسة التي تعيشها بعض الأسر الغربيّة المختبئة خلف الطبقة الجميلة والزائفة من الثراء والرخاء الغربيّ. كما استفدنا في ذلك من لغة الإحصائيات والأرقام والدراسات الموثّقة والتحليلات العلميّة الصادرة بأغلبها عن المصادر الغربيّة نفسها، لنشير من خلال ذلك إلى التداعيات الكارثيّة التي عصفت بالنساء والرجال ولا سيما الأطفال الأبرياء في العالم الغربيّ. وقد رأينا أنّ الزواج يقلّل من ظاهرة الفقر، ويضمن الحصول على المزيد من الثروة لكلّ من الرجل والمرأة وأولادهما، ويحدّ من معاقرة الخمر والمخدرات، ويعزّز العلاقات والروابط بين أفراد الأسرة. ورأينا أنّ الأطفال الذين لا يعيشون مع آبائهم الأصليين هم الأكثر عرضة للخطر، وقد رأينا أنّ الأولاد في الأسر المنهارة والمنتداعية هم الأكثر عرضة لاقتراف الجُنح والجرائم، كما أنّ انهيار الأسرة يرفع من منسوب الانتحار بشكل ملحوظ. وأثبتنا أنّ الأولاد الذين ينشأون خارج كيان الأسرة يتوقّفون على حظّ أدنى من النجاح في الدراسة والتخرّج من الجامعات والحصول على فرص عمل لائقة، وهم الأكثر عرضة للاضطرابات والأمراض النفسيّة والروحيّة. كما أنّهم يعانون - بشكل عام - من مشاكل صحيّة، وهم أقلّ أعماراً بالقياس إلى أقرانهم الذين يعيشون حياة طبيعيّة. وفي حلقة مفرغة من الدور الباطل، نجد أنّ الأولاد الذين يعيشون خارج كيان الأسرة، لا يحصلون في المستقبل على فرص كبيرة لبناء أسرة مستقرّة عبر آليّة الزواج المتعارف، ومن هنا فإنّ مسار انهيار الأسرة سوف يتواصل بشكل تصاعديّ.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا لا يعني أنّ الأسرة في الغرب قد انهارت بالكامل، ولا يعني أنّه

لم يعد بالإمكان مشاهدة أسر طبيعيّة سالمة في تلك الأصقاع. فإنّ بناء الأسرة أقوى من ذلك بكثير، فإنّ هذه المؤسّسة التي استمر بقاؤها على طول التاريخ البشريّ رغم كلّ المنعطفات، هي أقوى من أن تنهار بالكامل خلال ثلاثة عقود أو أربعة. فلا تزال هناك كثير من الأسر السالمة والقويّة في الغرب، وما أتينا على ذكره في هذا الفصل لا يعني أبداً أنّ هذه الآفات قد عصفت بجميع الأسر الغربيّة. ولكن في الوقت نفسه لا يمكن غصّ الطرف والقول بأنّ هذه الظاهرة لا تعرّض جميع الأسر للخطر، فلو انتشر وباء في مدينة ما، فهذا لا يعني أنّ الجميع قد أصيبوا بها، وإمّا هناك كثير من المواطنين الذين أصيبوا بها، وإذا لم يتمّ تحجيمهم ووضعهم في المحاجر الصحيّة، فسوف يعرّضون حياة جميع الأصحاء للخطر، وكما أنّ الوباء يعرّض طبقات من قبيل الأغنياء والمتعلّمين بنسبة أقل، والفقراء والمشرّدين بنسبة أكبر، كذلك هي أزمة الأسر فإنّها تعرّض الجميع للخطر ولكن بنسب متفاوتة.

ففي الولايات المتّحدة الأمريكيّة كان كيان الأسرة بين الفقراء والطبقة العماليّة أكثر عرضة للإنهيار من الطبقات الأخرى، وتشير الأبحاث والدراسات إلى أنّ العناصر الخاصّة بالزواج والسلامة الأسريّة كانت هي الأفضل بين الطبقات المتعلّمة والمرقّهة. وكما رأينا - على سبيل المثال - فإنّ حجم الولادات خارج الزواج بين السود قد تضاعف منذ عقد السبعينات من القرن العشرين للميلاد إلى اللحظة الراهنة بمقدار الضعف، وقد بلغت إحصائيّتها المخيفة إلى ما يزيد على الـ 72 %، بينما ارتفعت هذه النسبة بين البيض الحائزين على شهادة الدبلوم من الإعداديّة من 5 % في عام 1982 م إلى 34 %، أي أنّها قد ارتفعت إلى ما يزيد على الستة أضعاف. وأمّا إذا أخذنا وضع البيض الحاصلين على مستوى دراسيّ جامعيّ متقدّم - والذين يتمتّعون بوضع مادّي أفضل - سنجد أنّ نسبة الولادات خارج إطار الزواج بينهم في عقد الثمانينات من القرن العشرين للميلاد تشير إلى 2 %، ولا تزال هذه النسبة ثابتة حتى هذه اللحظة، أي أنّها لم تتجاوز نسبة الـ 2 %، وفي ذات هذه الفترة الزمنيّة ارتفعت نسبة انهيار الأسر بين الأمريكيّين الذين يفتقرون إلى الشهادات الجامعيّة العليا - والذين يشكّلون ما نسبته 70 % تقريباً من بين مجموع البالغين في الولايات المتّحدة الأمريكيّة - إلى حدّ كبير، ولكنها قلّت بين الدارسين والحاصلين على شهادات جامعيّة من الذين لا يزيدون على نسبة الثلث من البالغين في هذا البلد. من ذلك - على سبيل المثال - أنّه منذ عام 1982 م نجد الأولاد

اليافعين البالغة أعمارهم 14 عامًا، من الذين يعيشون مع أبويهم الصليبين، قد انخفضت بالنسبة إلى الذين لم يكملوا دراساتهم الجامعية، وارتفعت بالنسبة إلى الطبقة التي أكملت دراستها الجامعية^[1]. إن الأمريكيين الذين لم يكملوا دراساتهم الجامعية أكثر عرضة للطلاق خلال السنوات العشرة الأولى من حياتهم الزوجية بنسبة ثلاثة أضعاف بالمقارنة إلى الحاصلين على شهادات جامعية^[2]. وعلى هذا الأساس فإن الأكثر عرضة للمخاطر والتهديدات المحتملة التي أتينا على ذكرها حتى الآن، إنما هي طبقة الفقراء والعمّال والطبقة ذات المستوى الدراسي المتدني، وهي الطبقات الأكبر عددًا في الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى هذا الأساس يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها أنّ إضعاف كيان الأسرة لا يهدّد المجتمع الأمريكي وعموم المجتمعات الغربية فحسب، بل إنّ ذلك سيؤدّي في المستقبل المنظور إلى مفارقة الاختلافات الطبقيّة القائمة حاليًا في هذه المجتمعات أيضًا؛ وذلك لأنّ الأولاد الذين يعيشون ضمن الطبقة الفقيرة والامية يعيشون في أسر أكثر بؤسًا حتى من تلك الأسر التي عاش فيها أبائهم؛ ولذلك فإنّ المصير الذي ينتظرهم سيكون أشدّ قتامة وظلمة. في حين أنّ الأقلّيات المرفّهة تعمل على تنشئة أولاد أكثر كفاءة، لا تحظى على ثروة أكثر فحسب، بل ويتمتعون بأسر أكثر استحكامًا. وعليه فإنّ موازنة الثروة والأسرة بين الأقلّيات المرفّهة أكثر ترفيهاً وأحسن حالاً، كما أنّهم يتمتعون بثروة وأسرة. وأمّا الأكثرية التي تتعرض للفناء، ونعني بهم ملايين الأشخاص من أمثال ماري وميشيل ونيكول وأطفالهم، فهم محرومون من الثروة ومن نعمة الأسرة على حدّ سواء. إلّا أنّ أزمة العدالة الاجتماعيّة هذه تحرق الأخضر واليابس؛ إذ علينا أن لا ننسى أنّ هذه الأكثرية والأقلّية تنتمي إلى مجتمع واحد، وهما متجاوران. وبغضّ النظر عن هذه المسائل كلّها، فإنّ المهمّ بالنسبة لنا في هذا الكتاب هو أنّ نرى في الأساس الأسباب والمسارات التاريخيّة التي دفعت بالحضارة الغربيّة نحو سلوك هذه المسالك، ولماذا لا تستطيع إخراج نفسها من هذا المأزق رغم كلّ ما تدّعيه وتبتجّع به من الرقيّ والمعرفة والتطور والتقدّم؟ هذه أسئلة نسعى إلى العثور على أجوبتها في دراسات لاحقة إن شاء الله.

[1] Wilcox and Marquardt, *The State of Our Unions* 2010, p. 25 – 56.

[2] W. Bradford Wilcox and Elizabeth Marquardt, *When Marriage Disappears: The New Middle America* (Charlottesville, VA: National Marriage Project / Institute for American Values, 2010).

دراسة ونقد كتاب دوائر الخوف

لنصر حامد أبو زيد^[1]

مرتضى رستگار^[2]

مقدمة

يُعدُّ نصر حامد أبو زيد واحداً من أكثر المفكرين المسلمين إثارة للجدل، حيث يسعى إلى تقديم رؤيةٍ جديدةٍ للدين. لقد بذل نصر حامد أبو زيد مجهوداً في معرض نقده لأسلوب التفسير والاجتهاد التقليدي في فهم المسائل الدينية والإطار الحاكم على التفكير السائد بين العلماء والتفاسير الدينية، وعمل في المقابل على تقديم منهجٍ جديدٍ في تفسير النصوص يقوم على أسلوب التفسير الهرمنيوطيقي. يذهب نصر حامد أبو زيد إلى الاعتقاد بأن التراث يُسهم على الدوام في صياغة وقولبة وعينا، ويؤثر على سلوكنا - سواءً أشئنا ذلك أم أبينا - وعليه إذا لم نستطع تجاهل هذا التراث، تعيّن علينا العمل على إصلاحه وإعادة قولبته. إن نصر حامد أبو زيد في كتابه «دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة» يظهر بوصفه ناقداً أكثر منه كاتباً. إلا أنه إلى جوار النقد يعمد في بعض الأبحاث إلى إبداء رأيه، والاستدلال على صحّة أو خطأ نظرياته. وقد تعرّض في كتابه هذا إلى آراء الشيخ محمد عبده، وقاسم أمين، وطاهر الحداد، وفاطمة المرنيسي، مع بيان موافقته

[1] المصدر: رستگار، مرتضى؛ «بررسی و نقد برخی از مهم ترین ادعاها و مبانی ابوزید در «دوائر الخوف» (دراسة ونقد بعض أهم مدعیات ومبانی نصر حامد أبو زيد في كتابه (دوائر الخوف))»، مجلة علمي پژوهشي قیسات، خريف عام 1392 هـ ش - العدد 67، ص 147 - 178.

ترجمة: حسن علي مطر.

[2] باحثٌ على مستوى المرحلة الرابعة في الحوزة العلمية بقم المقدسة.

أو مخالفته لآرائهم. كما يتطرق إلى قوانين بعض الدول، مثل: مصر وتونس، حيث يعمل على مناقشة موادّها بغية تأييدها أو نقدها. يتمثّل جهد نصر حامد أبو زيد في هذا الكتاب في العمل - من خلال تقديم أسلوبٍ بنيويٍّ لفهم النصوص، بالاستناد إلى مبانٍ من قبيل: البنية التاريخية للنص، والنزعة التأويلية، والبنية اللغوية، وما إلى ذلك - على تقديم رؤيةٍ جديدةٍ في موضوع المرأة. يسعى كاتب هذا المقال إلى مناقشة ونقد بعض أهم النقاط والمسائل المثارة في كتاب «دوائر الخوف».

مدخل

لقد شكّل واقع المرأة في العالم المعاصر مادةً خصبةً لدراساتٍ واسعةٍ، إنَّ منشأ هذه المسألة يكمن في الاختلافات الموجودة في الرواية الرسمية - أو ما يُصطلح عليه بالرواية التقليدية - عن الدين والشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة؛ وذلك لأن العلماء التقليديين يسعون من جهةٍ إلى إقامة نوعٍ من التوافق والانسجام بين الرواية الرسمية والعالم المتجدّد، ومن ناحيةٍ أخرى يسعى بعض المتجددين - من خلال الاتجاه الإيستيمولوجي إلى مسألة حقوق المرأة - إلى حلّ المسألة ورفع التحدّيات الماثلة أمامها. ويمكن لنا أن نُدرج نصر حامد أبو زيد ضمن هذه المجموعة من المفكرين. وقد تمّ نشر أهم آرائه في هذا الشأن ضمن كتابٍ له بعنوان «دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة». ويشتمل هذا الكتاب على مقدمةٍ ومدخلٍ وقسمين. ويحمل المدخل «عنوان حواء بين الدين والأسطورة». يسعى نصر حامد أبو زيد من خلال سرد قصة خلق آدم وحواء وهبوط الإنسان من الجنة - بحسب رواية الطبري في تفسيره - إلى إرجاع جذور سوء الفهم بشأن المرأة إلى بدايات التفسير الديني. وقد سعى في القسم الأول بعنوان المرأة في خطاب الأزمة ضمن ثلاثة فصولٍ إلى البحث في الخطاب العربي المعاصر الخطاب الديني، والنهضة، والنزعة القبلية/ الاجتماعية حول شأن ومنزلة المرأة، ليُخلّص إلى نتيجةٍ مفادها أنّ هذه الخطابات الثلاثة التي تبدو متعارضةً في ظاهرها، تلتقي في نهاية المطاف عند نقطةٍ واحدةٍ تتلخّص في حبس المرأة في زاويةٍ من البيت. ويشتمل القسم الثاني تحت عنوان «كتاب السلطة والحق» على أربعة فصولٍ. ويختص الفصل الأول بحقوق الإنسان في الإسلام.

وقد تعرّض أبو زيد في الفصل الثاني إلى بحث حقوق المرأة، وسعى إلى التفكيك بين الأساليب المختلفة لفهم النص. وفي الفصل الثالث عمل على نقد كتاب «الإسلام والديمقراطية والمرأة» لمؤلفته فاطمة المرينسي، وعمد في الواقع على فرض عنوان هذا الفصل على مجموع الكتاب. ثم تعرّض نصر حامد أبو زيد في الفصل الرابع والأخير إلى دراسة نموذج الوضع الحقوقي والقانوني للمرأة في تونس، وتحدّث عن بعض الموارد الملفتة للانتباه من اجتهادات الفقهاء المسلمين في حقل الشريعة الإسلامية في المرحلة المعاصرة.

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ لحقوق المرأة مختلف الأبعاد الاجتماعية والثقافية والفكرية، ولا تختص هذه الحقوق بمجتمعٍ دون مجتمعٍ، وإمّا تشمل كافة المجتمعات البشرية، مع فارق أنّ المرأة في العالم الإسلامي والعربي كانت تعاني - بطبيعة الحال - من بعض التحديات والمشاكل الخاصة أيضاً. إن هذه التحديات تتمثل البُعد الديني من مسألة حقوق المرأة؛ وذلك لأنّ المسلمين ينظرون إلى الإسلام بوصفه مرجعاً أصلياً وشرعياً لأفعالهم وسلوكاتهم، وأنّ كلّ سلوكٍ يصدر عنهم يجب أن يستند إلى الدين.

نسعى في هذا المقال إلى مناقشة ونقد أربعةٍ من أهم مدّعيات نصر حامد أبو زيد ومنهجها في بحث حقوق المرأة، وأربعةٍ من المباني المرتبطة بالبحث والتي تحظى بأهميةٍ أكبر.

دعوى الاجتهاد

شكا أبو زيد في مقدّمة هذا الكتاب من سيطرة السلطة على فضاء التفكير الديني. ومن خلال بيانه للأهمية التي يوليها الدين الإسلامي للعقل، سعى إلى إطلاق مصطلح الاجتهاد على جهوده في ما يتعلق بموضوع المرأة، ومن ذلك قوله:

ولأهمية وأصالة دور العقل في تأسيس الإيمان والهداية ربط الإسلام ربطاً محكماً بينه وبين الاجتهاد ولم يجعل الوصول إلى الصواب - ناهيك عن الوصول إلى الحقيقة التي هي ضالة المؤمن دائماً - شرطاً لإجازة الاجتهاد ومكافأته. لقد أجاز الإسلام الاجتهاد الخطأ وكافأه من اجتهد فأخطأ فله أجر؛ ذلك أن الخطأ هو السبيل لبلوغ الصواب في مجال التفكير الحر .

ثم أضاف نصر حامد أبو زيد أن مراده من الاجتهاد هو التفكير دون خوفٍ ودون عوائقٍ أو منطقةٍ ممنوعةٍ، وذلك لأنَّ ديننا دينٌ يحثُّ على التفكير الحر، ويرصد أجرًا للاجتهاد حتى إذا كان خاطئًا .

وقد صرَّح نصر حامد أبو زيد في هذا الكتاب قائلاً:

«في هذا الكتاب لن نجد القارئ عفرينًا، لكنه سيجد اجتهاداتٍ في فهم كتاب الله تعالى وفي فهم تعاليم نبيه ﷺ، وفي فهم واحدةٍ من أهم قضايا مجتمعنا المطروحة أمامنا، وهي قضية المرأة.» .

نقدٌ

لا شك - بطبيعة الحال - في أنَّ الإسلام يمنح العقل مكانةً ومنزلةً خاصةً ومرموقةً، وفي أنَّ هناك بين العقل والاجتهاد علاقةً راسخةً. بيد أنَّ للاجتهاد المصطلح معنًى ومفهوماً معيَّنًا ومحددًا . يقوم الاجتهاد عند علماء أهل السنة على مقدماتٍ، من قبيل: القياس والاستحسان وسدِّ الذرائع والمصالح المرسله كأربعٍ طرقٍ للاستنباط في موارد عدم وجود النص. وبالتالي فإنَّ الاجتهاد في المسائل الدينية يتوقَّف على استخدام الآليات والإمكانات العلمية من أجل الوصول إلى الحقيقة، لا على مجرد التفكير الحر الذي يتمسك به نصر حامد أبو زيد. واضحٌ أنَّ استنباط وفهم الأحكام الإلهية بمعونة الاجتهاد يتوقف على بعض العلوم، من قبيل: علوم العربية - من صرفٍ ونحوٍ وبلاغةٍ - ومعرفة آيات الأحكام، وبيان النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته ﷺ للآيات والسنة، وعلم الرجال والدراية. ومن هنا يجدر بنصر حامد أبو زيد بدلاً من التفكير الحر أن يعمل على توظيف أدواتٍ أخرى في الاجتهاد، أو أن يبيِّن لنا - في الحد الأدنى - ما هو الإطار الذي يعتمده هذا النوع من الاجتهاد في الاستدلال واكتشاف مراد الدين! إنَّ غاية الاجتهاد السني الذي يقوم على مقدماتٍ من قبيل: القياس، والاستحسان، وسدِّ الذرائع، والمصالح المرسله - التي تمثل أربعةً من طرق استنباط الأحكام عند أهل السنة - وهدف الاجتهاد في فقه الشيعة، هو كشف ومعرفة الأحكام الإلهية، في حين أنَّ نصر حامد أبو زيد يروم دراسة المسائل المتعلقة بالمرأة من خلال مجرد الأطر الاجتماعية فقط! يرى أبو زيد أنَّ

المسار في هذا الإطار وهذه الضوابط المحددة يتنافى مع التفكير الحر، إذ يقول:

«إن قضية المرأة لا تُناقش إطلاقاً إلا بوصفها قضية اجتماعية، وإدخالها في دائرة القضايا الدينية هو - في الحقيقة - تزييف لها، وقتلٌ لكل إمكانيات الحوار الحر حولها... وهو إطارٌ لا يسمح بالتداول الحر للأفكار» .

من الطبيعي ألا تنسجم الحرية الفكرية والحوار الحر المنشود لنصر حامد أبو زيد مع الرجوع إلى النصوص الدينية وتأصيلها، وإن الذي يدّعيه ما هو في الحقيقة إلا تهريبٌ وخروجٌ عن حدود النصوص الدينية، وليس هو الاجتهاد الذي يُكافأ صاحبه حتى إذا أخطأ! والمؤشر الثاني، على أن نصر حامد أبو زيد لم يكن بصدد كشف حقائق الدين من خلال الاستعانة بالاجتهاد، هو كلامه الذي يُشير فيه إلى عدم جدوائية الدين في العالم المعاصر، حيث يقول:

«ولكن التطور الذي حدث في طبيعة العلاقات الإنسانية وفي بنية المجتمعات أدى إلى اعتماد المواطنة وليس الدين أساس الاجتماع البشري وجعل المساواة بين المواطنين أساس العقد الاجتماعي» .

والنتيجة هي أن الاجتهاد - كما تقدّم بيانه - يتوقّف على علوم سبق أن أشرنا لها على نحو الإجمال، ويبعد ألا يكون نصر حامد أبو زيد مطلعاً عليها. يُضاف إلى ذلك أن دائرة الاجتهاد إنما تكون حيث لا توجد آية صريحة أو سنة لاجبة وقطعية، ولا يمكن الوصول إلى المعصوم. وأما حيث يكون أمر الواقعة مبيّناً بشكلٍ صريح، أو كانت هناك سنة قطعية، أو أمكن الوصول إلى النبي الأكرم ﷺ أو الأمة المعصومين عليهم السلام - عند الشيعة - فالمسألة تكون واضحة. ومن هنا فإن الاجتهاد بمعنى التقنين وتشريع القوانين - بمعنى أن يضع المجتهد حكماً لا وجود له في الكتاب والسنة اعتماداً على مجرد رؤيته وذوقه - أمرٌ محرّم. وهذا يُسمى في المصطلح اجتهاد الرأي وهذا النوع من الاجتهاد ممنوعٌ. وفي ما يتعلّق بدور الزمان والمكان الذي يراه نصر حامد أبو زيد مؤثراً في الاجتهاد، يجب التذكير بهذه النقطة وهي أن تأثير الزمان والمكان إنما يمكن بيانه بالالتفات إلى ثلاثة أصولٍ ثابتة، وهي: التوحيد في التشريع، وأبدية الأحكام، وامتلاك جميع الوقائع. إن الزمان والمكان لا يغيّران الأحكام ولا الملاكات، وإنما

يغيّران الموضوع، وإنّ هذا التغيّر في الواقع إنّما هو تحوّل الشيء من كونه مصداقاً لملاك إلى صيرورته مصداقاً لملاك آخر، وإن كان يبدو بحسب الظاهر أنّ الزمان والمكان يؤثّران في الأحكام وملاكاتهما أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الموضوعات هي الدائرة الحقيقية لتأثير الزمان والمكان. وفي بعض الأحيان يؤثّر الزمان والمكان بطبيعة الحال في فهم النصوص أيضاً. إنّ عناصر من قبيل: ظهور أسئلةٍ جديدةٍ، وبروز الحاجات المستجدة، وظهور الشرائط والظروف الجديدة، وضيق تطبيق الشريعة، وارتفاع المستوى العلمي للمفسّر، تؤثّر في فهم النصوص من جديد. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الفهم الجديد لا يعني فرض رؤيةٍ على النصّ، وإنّما يعني فهم النصّ بشكلٍ أفضل، حيث تمّت الغفلة عنه في السابق بسبب بساطة الأوضاع والأحوال.

دعوى ذكورية اللغة العربية

يسعى نصر حامد أبو زيد في الفصل الأول من القسم الأول من كتابه بعنوان «أنثروبولوجيا اللغة وانجراح الهوية» إلى بيان عدم المساواة بين الرجل والمرأة في التركيبة اللغوية وطريقة البيان في اللغة العربية. إنّهُ من خلال دراسته لبنية اللغة العربية يعمل على ربط هذه اللغة بوعي الإنسان العربي بنحوٍ من الأنحاء. ويعترف نصر حامد أبو زيد بأنّ هذا النوع من التركيبة الذكورية في اللغة، قد نجدها في سائر اللغات الأخرى - كالإنجليزية - أيضاً، إلا أنه يعتقد أن الخصوصية القبلية والجنسية التي تتصف بها اللغة العربية قد تبلورت في مسار تطوّر هذه اللغة.

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ وجود التنوين والتصريف في آخر الأسماء العربية، وعدم وجودها في الأسماء الأعجمية، وإطلاق صفة اللغة - بألف ولام العهد - على اللغة العربية، دليلاً على التمييز القيمي الذي يوليه العرب إلى لغتهم، واعتبارها متفوّقةً على سائر اللغات الأخرى، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ هذه الفروق تؤدّي إلى إيجاد تفاوتٍ آخر بين الذكر والأنثى، وبذلك تكون اللغة العربية تعبيراً عن نوع من النزعة القومية التي لا تقتصر في ترفّعها على اللغات الأخرى، بل وحتى على المرأة العربية، وتعمل هذه اللغة على التأسيس لبنيةٍ تُشَمُّ من جميع عناصرها تلك الثنائية بين الرجل والمرأة.

يُشير نصر حامد أبو زيد إلى عدم وجود الفرق بين المذكر الحقيقي والمجازي بوصفه دليلاً

على أصالة المذكر في هذه اللغة، وقال في إثبات هذا الادعاء:

«نُصِرَ اللغة العربية على أن يُعامل الجمع اللغوي معاملة جمع المذكر حتى ولو كان المُشار إليه بالصيغة جمعًا من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجلٌ واحدٌ. هكذا يلغي وجود رجلٍ واحدٍ مجتمعًا من النساء؛ فيُشار إليه بصيغة جمع المذكر لا بصيغة جمع المؤنث».

وعلى هذه الشاكلة لا يرى نصر حامد أبو زيد اللغة العربية ذات تعاطٍ عنصريٍّ ومجحفٍ بحق المرأة فحسب، بل يراها - حيث تشتمل على نوعٍ من الوعي والإدراك السلبي - جارحةً لهويةٍ وشخصيةِ المرأة.

يدعي نصر حامد أبو زيد حدوثاً ووعيً جديدٍ متميِّزٍ في تاريخ اللغة العربية، وقد تمثّل هذا الوعي المتميِّز بلغة القرآن الكريم التي خاطبت النساء كما خاطبت الرجال، بعد أن كان خطاب النساء يتم بطريقةٍ غير مباشرةٍ من خلال خطاب الرجال. ومن هنا كلما كان ميزان كفة الصراع يميل ناحية الوعي الجديد المتمثل بتعاليم القرآن، كان وضع المرأة يتنامى، وحين كان لسان الميزان يميل ناحية الوعي التقليدي وما يمثّله من القيم القبلية المغلقة، كان وضع المرأة يميل إلى جهة التدنّي.

نقد

لقد رأينا أن نصر حامد أبو زيد يصرّح بأن اللغة العربية - بل الكثير من اللغات السائدة الأخرى - تشتمل على بنيةٍ عنصريةٍ ضدّ المرأة، إلا أن نوع خطابات القرآن الكريم يثبت أن القرآن - خلافاً لما عليه الواقع بين العرب - قد أولى اهتماماً خاصاً بالمرأة عند توجيه الخطاب لها! خلافاً لرؤية نصر حامد أبو زيد، فإن الاهتمام الخاص للقرآن بالمرأة لا يعني أن القرآن الكريم قد وضع بنيةً جديدةً للغة العربية تخلو من العنصرية والمحاباة! لأنّ أبو زيد يدّعي أن القرآن قد أولى اهتماماً خاصاً في خطاب المرأة. ولكننا نسأله: هل قام هذا النوع من الاهتمام على أساس بنية وقواعد اللغة العربية أم لا؟ لا شك في أن نصر حامد أبو زيد يُقرّ بأن القرآن

نزل باللغة العربية. وعليه نتساءل: هل البنية والقواعد المستعملة في القرآن الكريم غير تلك القواعد الموجودة في اللغة العربية؟ فإذا كانت اللغة العربية بما تشتمل عليه من القواعد والتراكيب هي لغة القرآن أيضاً، وجب على نصر حامد أبو زيد - بدلاً من تقديم تصويرٍ عامٍّ للقرآن الكريم - أن يُجيب عن هذا السؤال الفائل: هل تؤدي العربية القرآن الكريم إلى تبلور تلك الإشكالات في القرآن أيضاً أم لا؟ وثانياً: إنَّ وضع اللغات المختلفة على طول التاريخ كان يأتي في إطار تسهيل التواصل والارتباط بين أبناء المجتمع الواحد. ويأتي وضع علامات تميّز الرجل من المرأة في أكثر اللغات خدمةً لهذه الغاية وتلبيةً لهذه الحاجة. ولذلك يجب الالتفات إلى أنَّ الخطابات القرآنية العامة - كما هو الحال في اللغة العربية - إذا وردت مجردةً من العلامات الخاصة فإنه ستكون شاملةً للنساء والرجال على السواء. كما تستعمل هذه اللغة للنساء ألفاظاً مذكّرةً، من قبيل إطلاق صفة العقيم والحامل على المرأة. وعليه فإنه لا شيء من هذه العلامات يأتي لإثبات تفوق جنسٍ على آخرٍ أو تدني جنسٍ بالقياس إلى آخرٍ، وإنما هي مجرد علامات يتمّ التوافق والتواضع عليها تسهيلاً لعملية الارتباط والتواصل لا أكثر.

ادعاء النسخ

ذهب نصر حامد أبو زيد في الفصل الثاني من القسم الأول - والذي وضع له عنوان «خطاب النهضة والخطاب الطائفي» - إلى اعتبار خطاب المرأة في العالم العربي المعاصر خطاباً طائفيّاً يتمّ التركيز فيه على الثنائية بين الرجل والمرأة أو بين المذكر والمؤنث، ويدّعي أنّ العلاقة بينهما هي علاقة التقابل أو التعارض، ويشير إلى وجوب تبعية أحدهما وانصياعه للآخر. ثم أشار نصر حامد أبو زيد إلى آراء الطاهر الحداد التونسي الذي يسعى إلى حلّ هذه المعضلة وتجاوز هذه الثنائية من خلال تقديم بعض المعايير. وقد عمد نصر حامد أبو زيد إلى تأييد كلام الطاهر الحداد، معتقداً ضرورة توفير الأرضية اللازمة لإمكان القراءة الجديدة في ظل المتغيّرات الاجتماعية حتى وإن أدّى ذلك إلى نسخ أحكام الشريعة، وقال في هذا الشأن:

«من هنا ينطلق الطاهر الحداد من حديث الفقهاء عن محدودية النصوص ولا

محدودية الوقائع، ولكنه لا يقف مثلهم عند حدود القياس بمعناه الفقهي: إخضاع

الوقائع الجديدة للأحكام بعلّة التناظر أو التشابه أو استنباط علة الحكم... إلخ، بما هو معروف في علم أصول الفقه. إنه إما يتأمل ظاهرة النسخ في النصوص الدينية - تغيير الأحكام - ويفهمها في سياقها الحقيقي مستنبطاً دلالتها الخطيرة: إن الحياة طويلة العمر جداً، وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطر المعبرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص».

وعليه يمكن الوصول من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد إلى الوضع المناسب والمتناغم مع المتغيّرات الاجتماعية من خلال اللجوء إلى النسخ بوصفه واحداً من طرق الحلّ.

نقد

يكفي في جواب نصر حامد أبو زيد أن نذكر بأن الإسلام قد بدأ دعوته بالتدرّج، وأنّ النسخ في القرآن الكريم كان في فترة حياة النبي الأكرم ﷺ ظاهرةً ضروريةً في الشرائط التدرّجية لظهور وسيطرة الإسلام. إنّ تحقّق النسخ في القرآن أمرٌ مجمّعٌ عليه من قبل المسلمين. كما ورد التصريح في سورة البقرة بوقوع النسخ في حكم القبلة وتحويلها من بيت المقدس إلى الكعبة والمسجد الحرام . وقد تمّ التصريح في الآية 106 من سورة البقرة بأنّ النسخ مختصّ بالله سبحانه وتعالى. وعليه فإنّ نسخ الأحكام والقوانين الإلهية ليس من صلاحيات المجتهدين، حتى يُتاح لأمثال الطاهر الحداد وأبو زيد - على فرض اجتهادهما - أن يلجأوا إليه عند الضرورة.

دعوى عدم وجود رؤية اجتماعية إلى المرأة في الدين

لقد أشار نصر حامد أبو زيد في الفصل الثالث - وهو بعنوان: «الواقع الاجتماعي بُعدٌ مفقود في الخطاب الديني» - إلى نقص آخر في الخطاب الديني المتعلق بالمرأة. حيث يرى أنّ مسألة المرأة قد تعرّضت للتجاهل في الواقعية الاجتماعية؛ إذ يقول:

«وهذا هو الإطار العام الذي يتحرك فيه الخطاب الديني عادةً في مناقشة قضايا

المرأة؛ إنه خطابٌ يستحضر الرجل/ الذكر أساساً».

وهو يرى أنه على الرغم من عدم إمكان إنكار البعد الأحيائي الطبيعي والمختلف بين المرأة والرجل، ولكن يجب العمل على جعل هذا الاختلاف يتماهى مع الشرائط والظروف المحددة للحياة البشرية من الناحية الثقافية والفكرية . ثم تعرّض أبو زيد بعد ذلك إلى بيان آراء محمود الجوهري، والشيخ محمد الغزالي، وعبد الحي الفرماوي وغيرهم، حيث بحث كل واحدٍ منهم مسألة المرأة من زاويةٍ مختلفةٍ، ليُثبت في نهاية المطاف أن جميع هذه الآراء تنتهي إلى نقطةٍ واحدةٍ تتمثل في تجاهل البعد الاجتماعي لمسألة المرأة.

نقد

إنّ الإشكال الجوهري الذي يطرحه نصر حامد أبو زيد في هذا الفصل، يتمثل في سعيه - كما أشرنا - إلى استعراض قضايا المرأة بحيث تبدو متعذرة الحل في إطار الدين والشريعة! وأنّ هذه القضايا لا يمكن بحثها إلا في إطار المسائل الاجتماعية .

لا يمكن القبول بهذا الادعاء القائل بأنّ أحكام الإسلام مرتبطةٌ بعقدٍ اجتماعيٍّ لم يعد اليوم قائماً، حتى ندعي من خلال ذلك أنّ مسائل من قبيل الحجاب ذات إطار ثقافي وتاريخيٍّ معيّن، ويجب اليوم أنّ تكون حدود وكيفية الحجاب مسألةً اختياريةً ؛ وذلك لأنّ التعاليم الدينية تشتمل على نماذجٍ جامعةٍ ومطلوبةٍ لمصلحة الإنسان في جميع الأزمنة والأمكنة. وعليه خلافاً لما يعتقد نصر حامد أبو زيد - حيث يقول:

«إنّ الخطاب الديني يزيّف قضية المرأة حين يصرّ على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنّها قضية اجتماعية في الأساس - نذهب إلى الاعتقاد بأنّ الدين الإسلامي في ما يتعلق بالبعد الاجتماعي يحتوي على نموذجٍ خاصٍّ يمكن الحصول عليه من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية.»

منهج نصر حامد أبو زيد في بحث حقوق المرأة

ذهب نصر حامد أبو زيد - من خلال الإشارة إلى الاتجاهات الثلاثة، وهي: الاتجاه الأحيائي

السلفي، والقطيعة مع التراث، وتجديد التراث في القسم الثاني من الكتاب - إلى الاعتقاد بأن الاتجاهين الأول والثاني عاجزان عن حل مشاكل المرأة، وفي ما يتعلق بالاتجاه الثالث، قال:

«إن الاتجاه الثالث هو اتجاه تجديد التراث، وهو تيارٌ تليفيٌّ يحاول أن يضيف على نفسه صفة التوفيق بين التراث والعصر عن طريق تجديد التراث بإعادة تأويله بما يحقق متطلبات العصر. ولعل الذي يهمننا في هذا العرض هو منهج المجددين، خاصةً من زاوية تعارض النتائج التي يتوصل إليها مع خطاب السلفيين المتشددين رغم الاتفاق في مسألة المرجعية الشمولية للنصوص».

لقد عمد نصر حامد أبو زيد - من خلال نقده للاتجاه الأحيائي السلفي، والقطيعة مع التراث، بسبب تجاهلهما للطبيعة التاريخية للنصوص - إلى اقتراح أسلوب الفهم البنوي للنصوص؛ إذ يقول ما معناه: إن المنهج المتبع في العالم المعاصر لفهم النصوص، هو المنهج المعروف بـ القراءة السياقية، وهو المنهج الذي أقره لفهم النص المقدس لدى المسلمين القرآن الكريم. وقد صرح نصر حامد أبو زيد من خلال إشارته إلى وجود جذور هذا الأسلوب والمنهج في علم أصول الفقه التقليدي وفي فكر طلائع حركة اليقظة من أمثال: الشيخ محمد عبده، والشيخ أمين الخولي، قائلاً:

«وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج القراءة السياقية التي نسعى في هذا الكتاب إلى بحثها» .

يتم الاهتمام في هذا المنهج بمجموع السياقات التاريخية والاجتماعية للحصول على المفاهيم الصحيحة من الآيات. كما يفرق هذا المنهج بين المعاني والدلالات التاريخية التي تستنبط من سياق الألفاظ، وبين المعنى والمفهوم الذي يتبلور في الإطار التاريخي والاجتماعي لزمان التفسير:

«وهذا التمييز هامٌ جداً بشرط أن يكون المغزى نابغاً من المعنى ومرتباً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً عن هوى المفسر ووثباً على المعنى أو إسقاطاً عليه» .

يذهب نصر حامد أبو زيد إلى ضرورة مراعاة بعض المراحل والمستويات المتعددة الأخرى في أسلوب فهم السياق بالإضافة إلى السياقات الاجتماعية والتاريخية العامة لعصر ما قبل نزول الوحي. وإن بعض هذه المستويات عبارة عن:

سياق ترتيب نزول الوحي

وهو سياقٌ مغايرٌ لترتيب تلاوة السور والآيات بشكلها الراهن في القرآن الكريم. إن فهم النص على أساس ترتيب النزول أسلوبٌ مهمٌ في اكتشاف المعاني والدلالات اللفظية في أسلوب الفهم السياقي. إن المسألة الهامة في أسلوب فهم السياق هو الجمع بين البعد التاريخي والتدريجي للقرآن الكريم في مسار التفسير والفهم.

اختلاف السياق النقلي عن السياق التشريعي

المستوى الهام الآخر هو أخذ السياق النقلي والروائي لبعض الآيات بنظر الاعتبار. والمراد من هذه المرحلة هو وجوب التمييز بين الآيات الواردة على نحو التشريع والحكم القطعي، وبين الآيات الواردة على سبيل التحدي أو التوصيف، أو التهديد، أو الإنذار، أو الوعد وما إلى ذلك.

مستوى التركيب اللغوي

المستوى الآخر يتمثل في مرحلة التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد بكثير من مستوى التركيب النحوي للنص. وقد اهتم أغلب المفسرين حتى الآن بالمستوى النحوي لنص القرآن، إلا أنهم لم يبدوا الاهتمام الكافي بالمستوى اللغوي. ففي المرحلة السياقية للغة يتم الخوض غالباً في علاقات مثل الفصل والوصل بين الجمل النحوية وعلاقات التقديم والتأخير والإضمار والإظهار - الذكر والحذف - والتكرار وما إلى ذلك. وهذه العناصر الدلالية أساسيةٌ بأجمعها في الكشف عن مستويات المعنى. في هذا النوع من الأبحاث بعد مرحلة التحليل النحوي والبلاغي للنص، يتم الخوض في علومٍ جديدةٍ، من قبيل: تحليل الخطاب وتحليل النص في إنجازاتها المعاصرة. ومرادنا

من توظيف هذه الأدوات هو التمكن من الكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهي. وأما في ما يتعلق بالنص في السنة النبوية الشريفة والأحاديث النبوية، فلا بدّ فيها من الجمع بين نقد المتن [الدراية] ونقد السند [الرجال]. وفي مسار فهم نص السنة يجب الجمع بين أدوات أسلوب نقد النصوص في اللغويات الأسلوبية المعاصرة.

يطالب نصر حامد أبو زيد بفتح باب الاجتهاد، والمقارنة بين حقوق المرأة قبل الإسلام والحقوق الجديدة التي أقرها الإسلام للمرأة، وقال بأن هذا التحليل هو ما يُسمّى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرناً حتى توهمّ الناس أنّ كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع .

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ أسلوب فهم سياق النصوص هو الأسلوب الوحيد الذي يمكنه إنقاذنا من السجون التأويلية والتفسيرية القديمة التي لا تزال تحبس الفكر الإسلامي.

نقد

يسعى الدكتور نصر حامد أبو زيد - كما صرّح هو بذلك في بحث المنهج - من خلال اتجاه تجديد السنة والاستفادة من أسلوب فهم سياق النصوص بالاستعانة بعلوم جديدة من قبيل: تحليل الخطاب وتحليل النص والعلوم اللغوية، إلى الخوض في تحليل تاريخي وانتقادي للنصوص المرتبطة بالمرأة وحقوق المرأة، وبالإضافة إلى الحصول على فهم جديد للقرآن الكريم وإيجاد أسلوبٍ مختلفٍ في فهم الآيات، والعمل على حل وفصل التحديات والمشاكل المعاصرة لمجتمع المرأة. إنّ النقطة الأولى في إشكالنا على نصر حامد أبو زيد تكمن في منهجه وأسلوبه. إنّ الإشكال المنهجي الذي يرد عليه يكمن في أنه في ما يتعلق بانفعال وتأثر النصوص الدينية بالثقافة والواقعية الاجتماعية لعصرها، لا يبيّن في الدرجة الأولى ماهية الملاك والميزان في هذا التأثير. وثانياً: لا يبيّن لماذا يعتبر الله سبحانه وتعالى بعض الأعراف في عصر النزول من قبيل: مسألة وأد البنات أموراً جاهليّة، ويقف بوجهها بشدّة، إلّا أنّ غاية القرآن في مسألة الأثر كانت هي المساواة، ولكن حيث لم يكن الناس يمتلكون الاستعداد الكافي للحلول الفجائية، عمد القرآن والإسلام إلى اعتماد سياسة التدرّج في إرساء تعاليمه وأحكامه. ثم إنه إذا صح

هذا الكلام، فإنه يطرح نفسه في مسائل أخرى من قبيل: تحريم الخمر أيضًا، حيث يُؤثر القرآن الكريم بيان هذه الحكم من خلال التدرج عبر ثلاث مراحل -بحسب رأي الكثير من المفسرين- وعليه لو كانت غاية الله سبحانه وتعالى في الإرث هي المساواة بين الرجل والمرأة، لأمكنه بيان ذلك ولو عبر عدد من المراحل أيضًا. وعلى هذا الأساس كان يجدر بنصر حامد أبو زيد أن يقدم منهجًا وأسلوبًا مجديًا في جميع الموارد، أو أن يوضح في الحد الأدنى ما هو السبب الذي يدعو الدين إلى الوقوف بوجه بعض التقاليد السائدة في ثقافة العرب في الجاهلية ويعمل على إصلاحها، ويتقبل بعض التقاليد الأخرى كما هي. في المنهج الجديد لنصر حامد أبو زيد لا يوجد حديثٌ عن الجمع والتفريق في ظواهر الأدلة، بل هناك من جهة دخولٌ إلى السياق والنسيج الخارجي للنص، وهناك من جهة أخرى حصولٌ على رسالة النصوص الدينية.

والإشكال الآخر الذي يرد على هذا المنهج هو أنه إذا كان فهم النصوص الدينية يتم عبر فهم رسالة ومراد الدين، وصب ذلك في قالبٍ وألفاظٍ جديدةٍ، وبالتالي ظهور أحكامٍ جديدةٍ، فإن هذا سوف يستلزم ظهور دين جديد في كل عصر؛ لأن الحاكم هو تعاليم العصر وليس الدين، وبالتالي فحتى ذاتيات الدين - لا مجرد أهدافه - ستكون عرضةً للتغيير في كل عصر. وعليه فإن نصر حامد أبو زيد يواجه الكثير من الأسئلة والتحديات في هذا المسار، ويتعين عليه أن يجيب عنها وعليها.

مباني آراء نصر حامد أبو زيد بشأن حقوق المرأة

للتعرف على المباني والآراء والأفكار القرآنية لنصر حامد أبو زيد لا يمكن الاكتفاء بمجرد كتاب «دوائر الخوف» فقط، على الرغم من إشارته إلى بعض هذه المباني في أبحاث هذا الكتاب على نحو الإجمال. بيد أن كتابين آخرين له، وهما: مفهوم النص ونقد الخطاب الديني قد اشتملا على بحث مبانيه بالتفصيل. وعليه سوف نسعى إلى بيان مبانيه المرتبطة بموضع هذا المقال بشكلٍ دقيقٍ.

1 . السياق السجالي والسياق الوصفي في القرآن الكريم

حيث ذهب نصر حامد أبو زيد إلى الاعتقاد بأن بعض آيات القرآن تشتمل على سياقٍ جدليٍّ وسجاليٍّ ووصفيٍّ، فقد سعى إلى إثبات المساواة بين الرجل والمرأة. ويبدو أن مراده من الآيات الجدلية تلك المجموعة من الآيات التي نزلت في إطار مواجهة الآداب والسنن الخاطئة لعرب الجاهلية، وعلى الرغم من أن غاية القرآن الأساسية هي القضاء الكامل على هذه التقاليد، إلا أنه وافق على بعض هذه التقاليد ظاهرياً:

«يمكن لنا القول أن المساواة بين الرجل والمرأة تُمثّل مقصدًا من مقاصد الخطاب القرآني، وأن النصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتل تأويلاً يتجاوز دلالتها المباشرة... ولكن لأن القرآن نزل على قوم كان التمييز بين الرجل والمرأة، أو بين الأنثى والذكر جزءاً من ثقافتهم ونظامهم الاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن معهم. ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعمل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعاتٌ جاء بها الإسلام، وهو الأمر الذي يُفسّر لنا كثرة الفتاوى والتأويلات الخاطئة النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي» .

يرى نصر حامد أبو زيد أن الدليل على المساواة بين الرجل والمرأة في القرآن، هي الآيات الخاصة بخلق الإنسان، والآيات التي تتحدّث عن التساوي والاشتراك بين الرجل والمرأة في بعض الحقوق والتكاليف؛ وذلك إذ يقول:

«إن المساواة بين المرأة والرجل تتجلى بوصفها مقصدًا من مقاصد القرآن الكريم من جانبين: الجانب الأول هو المساواة في أصل الخلق من نفسٍ واحدة... والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من ثوابٍ أو عقابٍ» .

ثم تعرّض نصر حامد أبو زيد إلى ذكر الآيات الآتية: 1 و124 من سورة النساء، و97 من سورة النحل، و189 من سورة الأعراف، و40 من سورة غافر، و195 من سورة آل عمران، و71 - 72 من سورة التوبة. ليستنتج بعد ذلك قائلاً:

«أما النصوص السجالية والتي يبدو فيها تمييزٌ بين الذكر والأنثى، فقد وردت في سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإناث فقالوا أنّ الملائكة بنات الله. ولعلمهم كانوا ينطلقون في ذلك من عقائدهم الموعلة في القَدَم، والتي كانت بقاياها ما تزال باقيةً حين نزل القرآن» .

يرى نصر حامد أبو زيد أن الآيات المرتبطة بالسياق الجدلي والسجالي مع العرب في تلك المرحلة لا تُعبّر عن الموقف الحقيقي للقرآن من مسألة المرأة. ويرى أنّ هناك طائفةً أخرى من الآيات ذات سياقٍ وصفيٍّ، بمعنى أنّها تصف مختلف أوضاع المرأة وحالاتها. ومن ذلك على سبيل المثال أنّ ما تمّ بيانه حكايةً عن أم مريم العذراء ﷺ أثناء ولادتها، يحتوي على صبغةٍ روائيةٍ وقصصيةٍ بالكامل. بمعنى أنّها تمثل في الحقيقة كلماتها التي نطقت بها، وقد عمد القرآن على نقلها وتقديرها بأمانةٍ. ويرى نصر حامد أبو زيد أنّ مسألة قوامة الرجال على النساء من هذه الطائفة من الآيات، وقال في ذلك:

«ومما يندرج في سياق الوصف القرآني - ولكنه اعتبر تشريعاً - مسألة قوامة الرجل على المرأة بكل ما يترتب على المسؤولية من سلطة عقابٍ يمارسها الرجل تأديباً للمرأة الهجر والضرب» .

ثم عمد نصر حامد أبو زيد إلى ذكر الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء، وعقب عليها بذكر روايةٍ عن النبي الأكرم ﷺ حيث شكت امرأة زوجها لأنه لطمها، قائلاً: ليس له ذلك، وفي روايةٍ أخرى أنّ النبي حكم بالافتصاص لها من زوجها. واستنتج أبو زيد من ذلك قائلاً: ولعل ذلك الحكم من جانب النبي - إن صحّت الرواية - كان إعمالاً لمبدأ القصاص. وقد اعتبر أبو زيد أنّ إنكار النبي لهذا الفعل من جانب الزوج له دلالةٌ واضحةٌ على تأكيد مبدأ المساواة الأصلي في الإسلام، ولكن حيث لم يكن المخاطبون قادرين بعدُ على احتمال تلك المساواة، نزلت آية القوامة. وعلى هذا الأساس فإنّ قوامة الرجال على النساء هنا ليست تشريعاً لحكمٍ إلهيٍّ، بل وصفاً لواقع الحال في عصر نزول الوحي على أساس التقاليد والأعراف السائدة في ذلك العصر، وهي تعكس تقاليد المجتمع في تلك المرحلة، ولا تمثل حكماً حقيقياً للقرآن الكريم. وعليه من غير المعقول أنّ نعتبر السنن والتقاليد التي كانت سائدةً في ذلك العصر على أنّها أحكامٌ

قطعيةً ومطلقةً وأبديةً لله سبحانه وتعالى. وبالتالي حتى لو افترضنا اشتغال هذه الآيات على الأحكام والتشريع، مع ذلك لن تكون سلطة الرجل على المرأة وإطاعة المرأة للرجل مطلقةً وعامةً، بل إنَّ قوامة وإشراف الرجل بمعنى تحمّل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية، بمعنى أنّ على الرجل أن يطلع بواجب المسائل الاقتصادية والأعمال الاجتماعية تجاه المرأة، كما أنّ من بين صفات الله سبحانه وتعالى الحيّ والقيوم، لأن الله يقيم الوجود ويحافظ عليه. ومن هنا يمكن القول:

«إنَّ القوامة إذن مسؤوليةٌ يتحمّلها من يستطيع من الطرفين الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف» .

نقد

يعمل نصر حامد أبو زيد على إدراج قيمومة الرجال على النساء ضمن الآيات ذات السياق الوصفي، والتي تسعى إلى وصف الحقائق الاجتماعية، وأشار إلى رواية عن النبي الأكرم ﷺ في هذا الشأن معتبراً أنّها تشكّل دليلاً على وضع حكم القصاص وتشريعه، وكأنه يريد القول بأنّ الله سبحانه وتعالى في جعل بعض الأحكام ينتظر قراراتٍ من نبيه! يُضاف إلى ذلك أنّ أبو زيد لا ينقل حتى الرواية الواردة في المصادرة المعتمدة من قبل أهل السنة أنفسهم بشكلٍ كاملٍ. وبطبيعة الحال لسنا في هذا المقال بصدد مناقشة الرواية من الناحية السنية وإثبات صحتها من سقمها، ولكن يجب الالتفات إلى أنّ عليّ بن أحمد الواحدي يرى أنّ هذه الرواية - المنشودة لنصر حامد أبو زيد - وحكم النبي الأكرم ﷺ بالقصاص، يتعلق بعصر نزول آية القصاص، ويضيف إلى ذلك أنّ هذا الحكم كان موجوداً قبل نزول الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء، وأنّ النبي الأكرم ﷺ قال بعد نزول هذه الآية: أردنا أمراً، فأبى الله تعالى . والنقطة الهامة في البين هي أنّ هناك بشأن القوامة وجعلها وحدودها وشروطها، الكثير من الأبحاث التي قام بها العلماء والمفسرون من الشيعة وأهل السنة، ويمكن للقارئ مراجعة مظانّ هذه الأبحاث في مصادرها .

2 . تأويل النص

يرى أبو زيد أنه بالالتفات إلى المعنى اللغوي والآيات القرآنية، يمكن أن نذكر استعمالين للتأويل في القرآن، وهما:

أ - إيضاح وبيان الدلالات الخفية.

ب - الوصول إلى العاقبة والغاية .

يذهب نصر حامد أبو زيد إلى الاعتقاد بأنّ العلاقة بين التأويل والتفسير هي من مقولة العام والخاص، بمعنى أنّ التفسير يرتبط بالرواية والنقل، وأما التأويل فيرتبط بفاعلية العقل والاستنباط .

كما تحدّث أبو زيد عن بُعدين للتأويل، وهما: الدلالة والمغزى، وقال بأننا حتى إذا رأينا اختلافاً بين هذين الأمرين، إلاّ أنهما في الحقيقة وجهان لعملةٍ واحدةٍ، وقال في هذا الشأن:

«ذلك أنّ المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بالدرجة نفسها التي يوجّه بها المغزى أبعاد الدلالة. وإذا كان من الممكن القول أنّ المغزى - أو بالأحرى محاولة الوصول إليه - يمثل الغاية والهدف من فعل القراءة، فإنّ هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلاّ عبر اكتشاف الدلالة... إنّ المعنى ذو طابعٍ تاريخيٍّ، أيّ إنه لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالمعرفة الدقيقة لكلّ من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي... والمغزى - وإنّ كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه - ذو طابعٍ معاصرٍ، بمعنى أنه محصّلةٌ لقراءة عصرٍ غير عصر النص... إنّ المعنى يتمتع بقدرٍ ملحوظٍ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابعٍ متحركٍ مع تغبّر آفاق القراءة... ومعنى ذلك أنّ المغزى ليس محكوماً فقط بضرورة ملامسته للمعنى، بل توجهه حركته آفاق الواقع الراهن والمعاصر.» .

يذهب نصر حامد أبو زيد إلى الاعتقاد بأنّ هناك طائفةً من الآيات - وهي ليست قليلةً - لها قابلية التعميم والتأويل، ومن بينها الآيات المرتبطة بإرث المرأة. يرى أبو زيد أنّ مسألة

الميراث، ذات شقين، الأول: يتعلق بقضية المرأة عمومًا ووضعيتها في الإسلام خصوصًا، ويتعلق الشق الثاني بقضية الميراث في كليتها كما عبّرت عنها النصوص. وقال في ذلك:

المعاني واضحة في أنّ النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط، بل في جميع التشريعات، وإن كانت تساوي بينهما في العمل والجزاء الدينين. وفي قضية الموارث أيضًا لا خلاف حول المعاني، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في الأنصبة... لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية؛ إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي. وليس معنى عدم التصادم أنّ النصوص لا تُحدث خلخلة في نسق تلك القيم خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى. لكنها خلخلة لا تُحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري.

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام؛ فقد كانت تُعامل بوصفها كائنًا فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تنتسب إليه - أبًا كان أو أخًا أو زوجًا - وبذلك تكون النصوص المتعلقة بالمرأة ذات مغزى يجب العمل على اكتشافه، وهذه هي الحركة التي تتجاوز الوضع المتردي للمرأة، وتسير في اتجاه المساواة... ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا، والتي يُصرّ الخطاب الديني على التمسك بمناقشتها في حدود معاني النصوص مُهدرًا المغزى.

جديرٌ بالملاحظة أنّ القرآن يحضّ على إشراك أولي القربى واليتامى والمساكين ممن لا ميراث لهم بالتصدّق عليهم إذا حضروا وقت التقسيم؛ وهذا يدلّ على حرص القرآن على التنبيه بأنّ علاقة العصبية الأبوة والبنوة، ليست أهم العلاقات الإنسانية. وعليه عندما يذكر القرآن مثل هذه المسائل في تضاعيف آيات الموارث، فهذا يعني أنّ القرآن لا ينظر إلى الجانب الاقتصادي والمادي فقط، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. ومن هاتين العلامتين يمكن استنباط أنّ مفهوم القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيرًا من المفهوم من الزكاة والصدقات والموارث؛ إذ الغاية والهدف ألا يكون المال دُولَةً بين الأغنياء أي يتداولونه

ويحتكرونه بين بعضهم البعض. في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى المواريث في القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك من المعنى السياقي التاريخي إلى المغزى المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا الديني المعاصر .

وفي الختام يتوصل نصر حامد أبو زيد إلى هذه النتيجة:

إنّ السياق التاريخي بالإضافة إلى دلالاتي المعنى والمغزى، يبيّن بجلاء أن الهدف القرآني من التشريع هو تحديد نصيب الذكر، الذي كان يحصل على كل شيء، بوضع حدٍّ أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى... فالتحديد إذن هو وضع حدٍّ للفوضى والاستثثار بفرض نصيب للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية... إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر، والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حدّه الله. ومن البديهي أن تشمل تلك التسوية كل المجالات التي فُهمت فهماً قاصراً في الفقه الإسلامي انطلاقاً من تصوّر أن قيمة المرأة نصف قيمة الرجل قياساً على مسألة الميراث... نذكر من هذه المجالات الشهادة أمام القضاء وحرمان المرأة من شغل بعض الوظائف التي تؤهلها لها إمكاناتها التعليمية مثل القضاء. إن ما ورد في القرآن بشأن شهادة المرأة كان وصفاً لحالها وليس تشريعاً أزلياً لوضعيتها... من هنا يصبح القول بأن المرأة لا تستطيع أن تتحمّل المسؤوليات التي يتحمّلها الرجل في الأسرة والمجتمع إنما هو تكرار لخطاب ينتمي إلى أزمنة وعصور مضى أمرها .

نقد

كما رأينا فإنّ الإقبال على التأويل في التعاطي مع الآيات، يمثل منهجاً وأسلوباً آخر ينتهجه نصر حامد أبو زيد. وبطبيعة الحال فإنّ أصل وجود الظاهر والباطن لآيات القرآن الكريم أمرٌ صحيحٌ، وقد ورد بيانه والتصريح به في الروايات أيضاً . إنّ وجود الظاهر والباطن لجميع آيات القرآن أمرٌ مقبولٌ، وإنّ معنى التأويل هو شيءٌ يُشير إليه باطن الآيات. وبطبيعة الآيات مع إضافة هذا القيد والشرط، وهو أنّه لا يحقُّ لأيِّ شخصٍ أن يدّعي فهم باطن وتأويل الآيات.

وعليه لا يمكن اعتبار التأويل أسلوباً عاماً ومتاحاً للجميع في فهم الآيات القرآنية، وإنما يمكن اتباعه في مجرد رفع الغموض والإبهام في مراتب الفهم في الموارد التي لا تكون فيها تلك المراتب نافية لمعناه الظاهري . إن نصر حامد أبو زيد يرى أنّ التأويل متممٌ ومفسرٌ للنص، ولكنه لا يحدّد دائرته ومساحته بشكلٍ دقيقٍ، ولا يبيّن كيفية الوصول إلى مراد النص ومغزاه أو تأويله المنشود. يعمل نصر حامد أبو زيد على إخضاع جميع آيات القرآن - الأعم من المحكمات والمتشابهات - إلى التأويل، ولكنه لا يبيّن ما هي القواعد والآليات التي يستند إليها التأويل الذي يتحدث عنه. ويبدو أنّ نصر حامد أبو زيد قد تجاهل الانتشار الواسع والسريع للدين الإسلامي في صدر الإسلام، في حين أنّ العقائد والتعاليم الإسلامية إنما تيسرت من خلال عرض الصورة المجردة من دون تأويل النص. إنّ الإنسان العربي عند تعاطيه وتعرّفه إلى النص أثناء عرض الآيات القرآنية عليه من قبل النبي الأكرم ﷺ كان يحدث تغيّراً جذرياً في كيانه بحيث يتخلّى عن جميع أفعاله وسلوكياته السابقة في جميع المجالات. إنّ الانتشار السريع والمتواصل للإسلام في تلك المرحلة يُثبت أنّ القدرة التاريخية والتطبيقية للنص لم تكن مقصورةً على دائرةٍ جغرافيةٍ محدّدةٍ، وأنها كانت قابلةً للانطباق بسهولةٍ وفي فترةٍ قصيرةٍ مع جميع شرائط الأمم المختلفة من اليمن والشام ومصر وإيران وشمال إفريقيا وغيرها، وكان ذلك في وقت لم تشهد فيه النور حتى التأويلات الأولى بشأن النص.

3. السياق التاريخي للنص

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ إحدى أهم الجوانب في مشكلة النص الديني تكمن في الغفلة عن رؤيته التاريخية، ويقول أنّ المراد من الرؤية التاريخية ليس في تحوّل نزول الآيات إلى علمٍ، ولا في علم الناسخ والمنسوخ وما إلى ذلك، بل الرؤية التاريخية المرادة لنا في هذا المقام ترتبط بتاريخية المفاهيم التي طرحها النصوص الدينية من خلال الألفاظ وإثر الماهية التاريخية للغة تلك النصوص .

يرى أبو زيد أنّ النصوص لا تحتوي على عناصرٍ جوهريةٍ ثابتةٍ، بل إنّ كلّ قراءةٍ في المعنى التاريخي/ الاجتماعي لها ذات ماهية يتم اكتشافها في النص .

ينظر نصر حامد أبو زيد إلى بعض الآيات القرآنية بوصفها نصوصاً تاريخيةً. إنَّ النصوص التاريخية تعني تلك النصوص الدينية التي تعبر عن الحقائق الاجتماعية في عصر ظهورها. وبالالتفات إلى أنَّ النص عبارة عن ظاهرة ثقافية تعمل على الاستفادة من الحقائق المعاصرة لها، فإنَّ ثقافة العصر تنعكس على النص أيضاً. ومن هنا نلاحظ حضور ثقافة عصر النزول في النص القرآني بوضوح، ولذلك كانت بعض أحكام القرآن ناظرةً إلى الواقع الاقتصادي/ الاجتماعي لصدر الإسلام، من قبيل: نظام العبيد، وتجارة الرقيق، والإماء، وعدم المساواة بين الناس، وما إلى ذلك من الأمور التي يجب التخلي عنها لكونها تنتمي إلى مرحلة خاصة، ولم تعدُّ هناك - بسبب التكامل الاجتماعي - ضرورةً إلى بقائها، وفي ذلك يقول نصر حامد أبو زيد:

«كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعاً قَبلياً عبودياً تجارياً، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي. وكان من الطبيعي أن يعكس هذا الواقع في النص لغةً ودلالةً وأحكاماً وتشريعاتٍ. ففي أحكام الزواج مثلاً أحلَّ النص ملك اليمين للمعاشرة إلى جانب الزوجات الأربع... لكن من المؤكَّد أنَّ هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطوُّر التاريخي وألغاهها» .

يسعى نصر حامد أبو زيد إلى حلِّ بعض المسائل المتعلقة بالمرأة من خلال الرؤية التاريخية، ومن هنا يذهب - تبعاً لأستاذه الشيخ محمد عبده - إلى القول بأنَّ تعدُّد الزوجات مسألة تاريخية تمَّ وضعها بعد معركة أحد وفي إطار حل مشكلة واقعية. وفي سياق الإشارة إلى الآيتين الثانية والثالثة من سورة النساء، قال ما نصّه:

سياق النزول بالإضافة إلى سياق التركيب اللغوي - صيغة الشرط التي تربط بين الإباحة وبين الخوف من عدم العدل مع اليتامى - يؤكِّد كلاهما معاً أنَّ الأمر ليس أمرَ تشريعٍ دائمٍ، وإمَّا هو تشريعٌ مؤقتٌ لمعالجة موقفٍ طارئٍ. لكن الذي خلق اللبس أنَّ عادة تعدُّد الزوجات عادةٌ سابقةٌ على الإسلام بشكلٍ لم يكن يخضع لأيِّ معايير. وإذا كان الإسلام قد حاول أن يضع لهذه العادة غير المنضبطة بعض المعايير والقواعد التي تحدُّ من امتهان المرأة والتعامل معها بوصفها متاعاً أو متعةً، فإنَّ التأويل الفقهي لهذه المعايير والقواعد قد خرج بها عن سياق المساواة وأعاد زرعها من جديدٍ في سياق سيطرة الذكر وتحكّمه في مصير المرأة .

وبعد أن ذكر جانبًا من آراء الشيخ محمد عبده، قال نصر حامد أبو زيد أن الشيخ عبده يرى أن سبب تدني وضع المرأة يعود إلى آراء الفقهاء لا إلى التعاليم القرآنية. وقد ذهب في ذلك حدًا قال معه:

إنَّ بعض التقاليد والأعراف التي كانت تمثل استثناء في الأحكام الإسلامية تحوّلت في آراء الفقهاء إلى قواعد وقوانين ثابتة، وتحوّلت المباحات إلى واجبات، وتم تفسير تعدّد الزوجات، بحيث أضحى الطلاق وجميع الاختيارات بشكل غير منضبط وغير خاضع لقانون .

تعرّض نصر حامد أبو زيد إلى آراء وأدلة الشيخ محمد عبده حول تعدّد الزوجات والطلاق بالتفصيل، ثم استعرض في تأييد كلام الشيخ وثيقةً تاريخيةً تعود إلى القرن الهجري الرابع الموافق للقرن الميلادي الحادي عشر، وقد أثبتت هذه الوثيقة أن الرجل والمرأة في بعض مراحل التاريخ الإسلامي كانت لهم حقوقٌ متساويةً تمامًا في تشكيل كيان الأسرة أو فسخها وانحلال أو اصرها. وإنَّ هذه الوثيقة التاريخية عبارة عن سندٍ رسميٍّ مسجّلٍ في محاكم السلطنة الأموية في الأندلس .

ومع ذلك كله يقرّ نصر حامد أبو زيد بأن ظاهرة تعدّد الزوجات أفضل بكثيرٍ من الناحية الأخلاقية وقلة الأضرار الاجتماعية إذا ما قورنت بالإباحية الجنسية المنفلتة المقننة والمشرّعة في الغرب .

وحيث كان هذا المبني والمبني الرابع الدين العصري، فإننا سوف نتناولهما بالنقد في موضعٍ واحدٍ.

4 . الدين العصري

يرى نصر حامد أبو زيد أنه لم يعد هناك اليوم إمكانيةً لتقليد المفكرين المتقدمين، ويجب العمل على إصلاح الفكر الديني، ونبذ كل ما لم يعد منسجمًا مع واقعنا المعاصر، وإعادة ما يتناسب مع الواقع الراهن بلغةٍ عصريةٍ.

وعلى الرغم من حديثه عن السياق السياسي للدين وآليته، واعتقاده بأن الدين بشكلٍ عامٍّ

- لا الإسلام وحده - عنصرٌ ضروريٌّ في جميع أنواع التحوُّل الاجتماعي، بيد أن موضع الاختلاف يكمن في تفسير الدين، ويرى أن العلمانية في جوهرها ليست سوى تأويلٍ صادقٍ للدين .

يرى نصر حامد أبو زيد أن القرآن نتاجٌ ثقافيٌّ، حيث تبلور في ظل ظروفٍ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ خاصةٍ، بل حتى لغته غيرٌ منفصلةٍ عن ثقافة عصره. وعلى هذا الأساس فإنَّ قراءة النصِّ إنَّما تحدث في الأفق التاريخي للقرآن أيضًا. وقد استنتج من ذلك أن الأحكام الإسلامية إنَّما تكتسب معناها ومفهومها من خلال ارتباطها بعصر النزول، وأنَّ الذين يريدون اليوم تطبيق الأحكام الفقهية - ولا سيما الحدود الإسلامية - يفصلون النص القرآني عن الواقع، وبالتالي فإنهم ينكرون غاية الدين؛ لأنهم يتصورون أن القرآن نصٌّ مطلقٌ، وأنه قابلٌ للتطبيق على الواقع المطلق.

إنَّ النص القرآني في حقيقته وجوهره نتاجٌ ثقافيٌّ. بمعنى أن النص القرآني قد تبلور في صلب الواقع والثقافة على أمد أكثر من عشرين سنةً. وبعبارةٍ أخرى إن الله سبحانه عند إنزال وحي القرآن الكريم على قلب النبي الأكرم ﷺ قد وظَّف اللغة الخاصة بالمستقبل والمتلقي الأول للوحي. وخلافًا للتصوُّر الذي يعمل الخطاب الديني المعاصر على نشره، فإنَّ اختيار اللغة ليس اختيارًا لوعاءٍ فارغٍ، وإنَّ اللغة من أهم الوسائل الاجتماعية في فهم وتنظيم العالم. ومن هنا لا يمكن العثور على لغةٍ منفصلةٍ عن واقعها الثقافي، وعليه فإنَّها لا تتنافى مع انتسابها للثقافة البشرية .

ومن هنا يرى أبو زيد أن الأسلوب الصحيح في بحث ومعرفة القرآن يكمن في الدخول العلمي من خلال الواقع والثقافة. وعلى هذا الأساس فإنَّ اللجوء في بحث النص القرآني إلى الواقع والثقافة، يعني التعاطي مع الحقائق التجريبية. ومن خلال تحليل هذه الحقائق يمكن الوصول إلى فهمٍ علميٍّ لظاهرة النص. وبما أن النص تابعٌ لثقافة عصره، يجب إعادة قراءته وتأويله باستمرارٍ؛ إذ يمكن تقديم قراءاتٍ مختلفةٍ للنص. إنَّ نظرة نصر حامد أبو زيد إلى النص نظرةً هرمنيوطيقيةً، وهي نظرةٌ تنتمي إلى هرمنيوطيقا غادامير . وعليه يجب التحاور مع النص والعمل على استنطاقه. كما أشار إلى أحاديثٍ مأثورةٍ عن الإمام علي (عليه السلام)، مثل الحديث القائل: ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق... .

يذهب نصر حامد أبو زيد إلى الاعتقاد بأن الأحكام الواردة حول المرأة في القرآن الكريم، إنما كانت ناظرةً إلى ثقافة عصر النزول، وقد سعى الإسلام من خلال بيان تلك الأحكام إلى إعادة المرأة إلى منزلتها ومكانتها. لقد كان الإسلام يهدف بشكلٍ رئيسٍ إلى انتشار المرأة من الواقع المأساوي الذي كان مفروضًا عليها في ذلك العصر، والأخذ بيدها إلى حيث المساواة مع الرجل في الحقوق. وعلى هذا الأساس يجب أن تكون إعادة قراءة النص منسجمةً مع الروح العامة للأهداف والغايات القرآنية. من ذلك - على سبيل المثال - أن نصر حامد أبو زيد يرى أن حجاب المرأة مرتبطٌ بالخلفية الثقافية والتاريخية للمجتمع، ويرى أن الحجاب لذلك قد يختلف في كل عصر تبعًا لاختلاف المجتمع، ومن ذلك قوله:

«والحق أن مفهوم العورة ليس مفهومًا مفارقًا لبنية الثقافة - أي ثقافة - في سياقها السسيوتاريخي، فهو ليس مفهومًا كليًا ثابتًا قارًا في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض. وإذا نظرنا للسياق القرآني - معزّل عن السياق التاريخي لنزوله - لقلنا أن العورة هي الأعضاء الجنسية فقط بالنسبة إلى الأحياء».

نقد

إنّ الرؤية التاريخية إلى أحكام من قبيل: تعدّد الزوجات، وبالتالي عصنة أحكام الدين، مَبْنِيَانِ آخَرَانِ لنصر حامد أبو زيد في نظره إلى حقوق المرأة، وإنّ نتيجة كلا المَبْنِيَيْنِ هي التخلي عن بعض التعاليم الإسلامية في هذا العصر وفي أيّ عصرٍ آخَرَ، وهو الأمر الذي يجب أن يتحقّق من خلال تجديد وإصلاح الفكر الديني، حيث يتم التخلي عن كلّ شيءٍ لا ينسجم مع العصر. وإنّ أحكام المرأة بالنظر إلى كونها مرتبطةً بثقافة عصر النزول، يجب الآن التخلي عنها وإبدالها بأحكامٍ جديدةٍ في إطار المساواة في الحقوق. وكما تبين من تضاعيف الأبحاث المتقدّمة، فإنّ نصر حامد أبو زيد ينظر بشكلٍ خاصٍّ إلى ثلاث مسائلٍ هامةٍ وجدليةٍ بشأن المرأة، ألا وهي: مسألة الزواج والطلاق، ومسألة الميراث، ومسألة الحجاب. وفي ما يتعلق بمسألة الزواج يكمن التحدي والجدل في أمرين، أحدهما تعدد الزوجات، والآخر حصر حق الطلاق بيد الرجل. إنّ هاتين المسألتين من الأهمية عند نصر حامد أبو زيد بحيث إنه في

الفصل الرابع والأخير من كتاب «دوائر الخوف» - وهو الفصل الخاص بـ «المرأة والأحوال الشخصية»، ودراسة واقعتها الحقوقي والقانوني في الأحوال المدنية - يعتبرهما مصدر قوة هذا القانون، ويسعى إلى الدفاع عنهما، وهاتان المسألتان عبارة عن:

1 - منع تعدد الزوجات. وكل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يُعاقب بالسجن لمدة عامٍ واحدٍ، مع دفع غرامةٍ .

2 - حقّ الطلاق. حيث لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة. وهذا الطلاق إما أن يقع بالاتفاق بين الزوجين أو بناءً على طلب أحدهما .

وبطبيعة الحال فإنّ هذا القانون يشتمل على موادّ أخرى، من قبيل: مسؤولية المرأة في ما يتعلق بنفقة البيت وما إلى ذلك . ولكن حيث أشار أبو زيد إلى كلتا هاتين المسألتين في الفصل الثاني حقوق المرأة في الإسلام وفي الفصل الأخير من الكتاب، وبادر إلى الدفاع عنهما، نرى من اللازم بيانهما باختصارٍ، ثم نُبدي بعض الملاحظات عليهما.

وقد عمد نصر حامد أبو زيد في إثبات صوابيّة هذه المسألة - خلافاً للفصل الخامس حيث استدل على تاريخية النصوص الدينية، وسعى من خلال الاختباء وراء الشيخ محمد عبده مستفيداً من وجهته والانسجام النسبي معه في ما يتعلق بتعدد الزوجات والطلاق إلى إيجاد محامل لآرائه - عمد في الفصل الخامس إلى الاستدلال على ذلك بشكلٍ آخر. وقد تألف دليله من ثلاثة أقسام، وهي:

الآية الثالثة من سورة النساء تحدّثت عن جواز تعدد الزوجات: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾، كما أباحت الزواج من الإماء أيضاً، بقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، إلا أنّ الزواج من الإماء قد زال من تلقائه بفعل التكامل التدريجي للإدراك والفهم البشري عبر الزمن ومن خلال التقدّم الحاصل في السنن الاجتماعية المقترن بتحول الحياة وازدهارها. ومن هنا يجب البحث عن فلسفة جواز تعدد الزوجات إلى أربعةٍ من خلال العلاقات الطبيعية القائمة بين الرجل والمرأة في مرحلة ما قبل الإسلام، حيث كان يمكن لبعض الرجال أن يتزوج حتى عشر نساءٍ بل وحتى عشرين امرأةً.

إنَّ إباحتها التعدد حتى العدد أربعة، يجب أن تُفهم وتفسَّر في سياق طبيعة العلاقات الإنسانية في المجتمع العربي قبل الإسلام، حيث تمثل هذا الإباحتها تضييقاً لفوضى امتلاك المرأة وارتئانها .

وقد توصل نصر حامد أبو زيد من خلال اشتراط العدالة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^[1]، ونفي إمكان تحقيق العدالة بقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾^[2]، إلى نتيجة مفادها تحريم القرآن الكريم لتعدد الزوجات، بيد أنه تحريمٌ مضمَّرٌ غيرٌ مصرَّحٍ به، أو بعبارةٍ أخرى: قد تم تحريمه بطريقةٍ ضمنيةٍ أو بدلالة المسكوت عنه .

والقسم الثالث من الدليل بحثٌ منطقيٌّ قائمٌ على قسمين. بمعنى أننا إذا قلنا بأنَّ إباحتها الزواج من أربع نساءٍ كان المراد منه تحديد فوضى التعدد التي كانت منتشرةً قبل هذا الحكم، وعليه يعدُّ منع التعدد وقصر الزواج على واحدةٍ بمثابة تضييقٍ آخرَ رأى المشرِّع أنه يناسب تطوُّر المجتمع .

أما المورد الآخر الذي حظي باهتمام نصر حامد أبو زيد بشأن الطلاق في هذا القانون، فهو ادعاؤه عدم وجود نصٍّ جوهريٍّ يمكن على أساسه حصر حقِّ الطلاق بيد الرجل؛ وذلك لأنَّ الطلاق في الأساس مسألةٌ مدنيةٌ، وإما يمكن الإشارة بشأنها إلى قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ مِمَّا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمِمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^[3]، وهي أولاً: لا علاقة لها بالطلاق وليست في مقام التشريع، وثانياً: إنها تبين النسبة التاريخية بين المرأة والرجل من الناحية الاقتصادية في مراحل نزول النص، وليست الأفضلية الدائمة للرجال على النساء .

يبدو أنَّ نصر حامد أبو زيد إنما تبني الرؤية التاريخية وتأثير ثقافة العصر في القرآن، لأنه: أولاً: لم يلتفت إلى أنَّ القرآن لم يؤيِّد جميع المعتقدات والأعراف السائدة بين عرب الجاهلية، بل حارب الكثير منها، من قبيل: الظَّهار واللَّعان والزنا ووَاد البنات وما إلى ذلك.

وثانياً: نحن نُدعن بأنَّ الزمان والمكان ومقتضيات المجتمع تفرض في بعض الموارد وفي

[1] سورة النساء: الآية 3.

[2] سورة النساء: الآية 129.

[3] سورة النساء: الآية 34.

بعض الشرائط والظروف وضع قوانين، يتم التعبير عنها في الفقه بالأحكام الثانوية أو الأحكام الحكومية، من قبيل: العسر والجرح والتقية وما إلى ذلك، إلا أن هذا النوع من التغييرات إنما يأتي في إطار المصالح وضمن آليات خاصة. إن إشكال نصر حامد أبو زيد يكمن في أن الفرضيات الهرمنيوطيقية والثقافة ومقتضيات العصر تجعل المفسر هو الأصل! وعليه لم لا يُبدي نصر حامد أبو زيد رؤيته من خلال الالتفات إلى نص القرآن والآليات التي يتم التعريف بها من قبل القرآن والنبى الأكرم ﷺ، ويحكم بمرحلية أو عدم مرحلية الأحكام الإسلامية؟ واضح أننا في مثل هذه الحال لا يتعين علينا التخلي عن الكثير من الأحكام الاجتماعية في الإسلام فقط، بل يتعين علينا التخلي حتى عن بعض العقائد الإسلامية أيضاً، في حين أن من بين الثوابت الهامة في القرآن أن الباطل لا يتطرق إليه أبداً .

وثالثاً: يُقرّ نصر حامد أبو زيد أن سبب تشريع تعدد الزوجات يعود إلى معالجة المشاكل التي تنشأ من ظروف الحرب في ذلك العصر. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يتم حل هذه المشكلة في ما لو تحققت ظروفها وشرائطها في العالم المعاصر؟

يُضاف إلى ذلك أن اجتماع حكم جواز تعدد الزوجات مع حكم الزواج من الإمام في الآية الشريفة، لا يعكس وجود الارتباط التشريعي الوثيق بينهما، بحيث إذا زال أحدهما بفعل الأسباب التاريخية المعينة - من قبيل الوعي والإدراك العام وتطور الحياة الاجتماعية - ينتفي حكم الآخر أيضاً؛ ثم إن حكم الإسلام بجواز الزواج من الإمام لا يزال قائماً إذا تحققت شرائطه وظروفه.

ورابعاً: إن تحقّق العدالة غير منتفٍ. فإنّ العدالة التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في القرآن بوصفها شرطاً في جواز تعدد الزوجات، ليست هي العدالة في جميع الأمور، بحيث تشمل حتى النظرة والمحبة بين النساء بالتساوي. إذ لا يمكن تحقيق هذا النوع من العدالة قطعاً لأنها غير مقدورة للإنسان. وإنما المراد من العدالة هي أن يقوم الزوج بأداء الحقوق المدنية والشرعية لزوجاته، وألا ينظر الزوج إلى إحدى نساءه نظرةً بحيث لا تُعتبر الأخرى معها زوجةً له، كما نقرأ ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [1]. حيث قال

العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية:

وهذا الذيل أعني قوله ﴿فَلَا تَهَيَّلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ هو الدليل على أن ليس المراد بقوله ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾^[1] نفي مطلق العدل حتى ينتج بانضمامه إلى قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^[2] إلغاء تعدد الأزواج في الإسلام كما قيل. وذلك أن الذيل يدل على أن المنفي هو العدل الحقيقي الواقعي من غير تطرف أصلاً بلزوم حاق الوسط حقيقة، وأن المشرع هو العدل التقريبي عملاً من غير تحرج، على أن السنة النبوية ورواج الأمر به رأي ومسمع من النبي ﷺ والسيرة المتصلة بين المسلمين يدفع هذا التوهم. على أن صرف قوله تعالى في أول آية تعدد الأزواج ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^[3] إلى مجرد الفرض العقلي الخالي عن المصدق ليس إلا تعمية يجلب عنها كلامه سبحانه .

هذا وقد ذهب مشهور المفسرين إلى رأي مماثل لرأي العلامة الطباطبائي .

خامساً: إن المحدودية والتضييق الذي فرضه الإسلام على تعدد الزوجات بعد حدوث الفوضى في الزواج، لا يصلح دليلاً على أن غاية الإسلام من هذا التضييق هي القيام بعملية تضييق ثانية تنسجم مع التحول التكاملي في المجتمع بجميع أبعاده. نعم نعتف بأن بعض الأحكام الأولية في الإسلام قابلة للتغيير بعد تغير الموضوع أو عند الحاجة والضرورة إلى الحكم الثانوي أو الحكم الحكومي؛ إلا أن هذا إما يتم عبر آليات خاصة. يسعى نصر حامد أبو زيد من جهة إلى تقديم القرآن الكريم بوصفه نتاجاً ثقافياً ينتمي إلى هذا العالم، ومن ناحية أخرى يسعى إلى المحافظة على قداسته بشكل ما، في حين يبدو أن الجمع بين هذين الأمرين بعيد المنال. يُضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم إن كان نتاجاً لثقافة خاصة، فهو إنما يلبي الحاجات الخاصة بتلك الثقافة فقط. وهذا سيؤدي بدوره إلا إنكار كون القرآن عابراً للزمان والمكان. والنقطة الجوهرية الأخرى هي أن آراء نصر حامد أبو زيد تتنافى مع آية إكمال الدين .

[1] نفس المصدر.

[2] سورة النساء: الآية 3.

[3] نفس المصدر.

المصادر والمراجع:

1. قرآن كريم.
2. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر، أحكام القرآن؛ [دون مكان]: [دون تاريخ].
3. ابن فارس، أبو الحسين أحمد؛ معجم مقاييس اللغة؛ قم: مكتب الإعلام الاسلامي،
4. 1404 ق.
5. ابن منظور؛ لسان العرب؛ الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر، 1414 ق.
6. أبو زيد، نصر حامد؛ دوائر الخوف؛ الطبعة الرابعة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007 م.
7. أبو زيد، نصر حامد؛ نقدگفتمان ديني؛ ترجمه حسن يوسف اشكوري ومحمد جواهركلام؛ چ دوم، تهران: يادآوران، 1383.
8. الآخوند خراساني؛ كفاية الأصول؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [دون تاريخ].
9. البيضاوي، عبد الله بن عمر؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي؛ ج الأول، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 ق.
10. الجصاص، أحمد بن علي؛ أحكام القرآن؛ تحقيق محمد صادق قمحاوي؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405 ق.
11. جعفري، محمد تقي؛ ترجمه وتفسير نهج البلاغه؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ. اسلامي، 1361.
12. جوادي آملي، عبد الله؛ زن در آينه جلال وجمال؛ قم: مركز نشر اسراء، چ. هجدهم، 1387.
13. الخوئي، السيد أبو القاسم؛ البيان في تفسير القرآن؛ الطبعة الرابعة، بيروت: دارالزهراء، 1395 ق.
14. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد؛ المفردات في غريب القرآن؛ الطبعة الأولى، دمشق بيروت: دار العلم، 1412 ق.
15. رجبى، محمود؛ روش شناسي تفسير قرآن؛ تهران: انتشارات سمت، 1379
16. الزرقاني، محمد عبد العظيم؛ مناهل العرفان في علوم القرآن؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [دون تاريخ].
17. الزمخشري، محمود؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛ ج الثالث، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 ق.
18. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن؛ الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 ق.
19. الشيخ الحر العاملي؛ وسائل الشيعة؛ قم: مؤسسة آل البيت ﷺ، 1409 ق.
20. الشيخ الطوسي؛ عدة الأصول؛ قم: مؤسسة آل البيت ﷺ، 1089 ق.
21. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ ترجمه محمد باقر موسوي همداني؛ چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعة م درسین حوزه. علميه قم، 1374.
22. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ سوم، 1372
23. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن؛ ج أول، بيروت: دارالمعرفة، 1412 ق.

24. طريحي، فخرالدين؛ مجمع البحرين؛ ج سوم، تهران: كتابفروشي مرتضوي، 1375.
25. الطوسي، محمد بن الحسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، [ب يتا].
26. العلامة الحلي؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول؛ الطبعة الثالثة، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1404 ق.
27. الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي، 1412 ق.
28. فضل الله، سيد محمد حسين؛ إسلام، زن وجستاري تازه؛ ترجمه مجيد مرادي؛ ج دوم، قم: بوستان كتاب، 1384.
29. كريمي نيا، مرتضي؛ آرا واندیشه هاي دكتور ناصر حامد ابوزيد؛ تهران: مديريت. مطالعات اسلامي سازمان فرهنگ وارتباطات، 1376.
30. المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن؛ معارج الأصول؛ ج الأول، قم: مؤسسة آل البيت 1403 ق.
31. محمد، هدايت. <http://mhedayat.blogfa.com/post-27.aspx> 30
32. مطهري، مرتضي، «حق سرپرستي در خانواده»، تهيه وتنظيم [س.م. اسكندري]، انتشارات امام پيام زن، ش26، سال سوم، ارديهشت 1373.
33. مطهري، مرتضي، مجموعه آثار: مسئله حجاب؛ ج 19، تهران: صدرا، 1385
34. مطهري، مرتضي، مجموعه آثار: ده گفتار؛ ج 20، تهران: صدرا، 1385.
35. ن مطهري، مرتضي، نظام حقوق زن در اسلام؛ ج چهل وهشتم، تهران: صدرا، 1426 ق.
36. مغنيه، محمد جواد؛ تفسير الكاشف؛ ج الأول، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1424 ق.
37. مفيد، محمد بن محمد؛ تفسير القرآن المجيد؛ تحقيق سيد محمد علي ايازي؛ ج أول، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1424 ق.
38. مكارم شيرازي، ناصر وهمكاران؛ دائرة المعارف فقه مقارن؛ ج دوم، قم: انتشارات امام علي بن ابيطالب، 1387.
39. الواحدي، علي بن أحمد؛ أسباب نزول القرآن؛ تحقيق كمال بسيوني زغلول؛ ج الأول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 ق.

نقد الخطاب الغربيّ تجاه المرأة من منظور النهضويّين العرب (الطهطاوي- أحمد فارس الشدياق) أنموذجاً

غيضان السيد علي^[1]

مقدّمة

عندما تفتّحت عين الشرق على حضارة الغرب الناهضة عقب الحملة الفرنسيّة على مصر والشام في أواخر القرن الثامن عشر، وبدأت البعثات العلميّة تتوالى من الشرق إلى الغرب، بدأ المبعوثون المسلمون يوازنون بين ما لدى الذات وما لدى الآخر، ليقفوا على مواطن الخلل والقصور الذاتي؛ ليتمّ تفاديها من أجل إعادة البناء الحضاريّ، بحيث يتسنّى للذات اللحاق بالركب المتقدّم الذي تخلّفت عنه كثيراً. وقد كان وضع المرأة من أهمّ الموضوعات التي وقف عندها النهضويّون المسلمون. ولمّا كان الإسلام مرجعيّتهم الأولى الذي يطبع هويّتهم بطابعه انطلقوا من خلال هذه المرجعيّة لدراسة الخطاب الغربيّ تجاه المرأة، وهم يقصدون من ذلك نقد هذا الخطاب من جهة، والوقوف على المكانة الحقيقيّة للمرأة في الإسلام التي عبّستها ألوان من العادات الجاهليّة والتقاليد البالية، من جهة أخرى.

أولاً- تطرّف الخطاب الغربيّ تجاه المرأة من النقيض إلى النقيض

وقف النهضويّون العرب من تاريخ الخطاب الغربيّ تجاه المرأة موقفاً نقدياً واضحاً وبارزاً؛

[1] أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلية الآداب - جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربيّة.

حيث يعكس هذا التاريخ في مجمله موقفًا متطرفًا من قضايا المرأة في العصرين القديم والمعاصر، فالمرأة الغربية في التاريخ القديم لم يكن لها أي حقوق ولا أهلية، وكانت تُباع وتشتري في الأسواق، فاقدة الحرية مسلوبة المكانة، وهي لا تعدو أن تكون شيئًا لمتعة سيدها ولذته، تلد له الأولاد، محتجزة في بيته لخدمته والعمل على راحتها، محرومة من أبسط حقوقها الآدمية. والغريب أنَّ هذه الصورة لم تتغير مع الفلاسفة الغربيين سواء أكانوا من القدامى أم من المحدثين، بل إنهم أمتعوا في احتقار المرأة؛ فقد كان سقراط يرى أنَّ «للرجال السياسة وللنساء البيت»، أمَّا أفلاطون فرأى أنَّ النساء قد خُلِقن من أنفس الرجال الأشرار، وكان يأسف دائمًا أنه ابن امرأة! وظل يزيدي أمه لأنها أنثى! وكان يصنّف المرأة مع العبيد والمخبولين والأشرار والمرضى إمعانًا في الازدراء والاحتقار. وقسّم أرسطو الموجودات إلى قسمين، وضع في القسم الأول الرجال وحدهم، فهم الأسياد المُلْك الذين خُلِقوا للأنشطة النبيلة والمعرفة الفكرية، ووضع في القسم الثاني الأشياء، وهم: العبيد والنساء والحيوانات الذين خُلِقوا للأعمال الجسدية حسب طبيعتهم، وخُلقت المرأة من أجل الولادة لحفظ النوع^[1]. ويكفي أن نقول باختصار شديد إنَّ الرجل عند أرسطو هو الصورة، والمرأة هي الهيولى؛ ولهذا يقتصر دورها على إنجاب الأطفال ورعايتهم، والإشراف على الأعمال المنزلية، وأداء الواجبات نحو الزوج!^[2]

وقد غدّت الرؤية الدينية المُحرّفة في الغرب رؤية هؤلاء الفلاسفة، حيث جَعَلت المرأة أصل الغواية، وسبب الخطيئة الأولى، وهي ينبوع المعاصي، وأصل الفجور، والخطأ مرتبط بها، ومنها انبجست المعاصي على البشرية جمعاء. وظلّت تلك الرؤية مستمرة إلى حدّ كبير في العصر الحديث حتى قيل إنَّ علاقة الفيلسوف بالمرأة ظلّت سيئة بالغة السوء حتى القرن التاسع عشر على الأقل؛ فقد رأى ديكارت - أبو الفلسفة الحديثة - أنَّ المرأة تمثّل المادّة في حين يمثّل الرجل العقل، بينما رأى جان جاك روسو أنَّ المرأة موجودة من أجل متعة زوجها وتربية أولاده فقط، فهي لم تُخلق إلا لتكون ملهأة للرجل؛ ولذلك لا بدّ أن تكون مغرية ومثيرة، وهي

[1] محمد عمارة، الإسلام والغرب، أين الخطأ وأين الصواب، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2004، ص 246-249. وانظر أيضًا، نوال السعدواي - هبة رؤوف عزت، المرأة والدين والأخلاق، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2000، ص 26.

[2] إمام عبدالفتاح إمام، مقدمة الترجمة العربية لكتاب، سوزان مولر أوكين، النساء في الفكر الغربي، بيروت، دار التنوير، سلسلة المرأة في الفلسفة (7)، الطبعة الأولى، 2009، ص 10.

ليست في حاجة إلى التعليم، إلا في ما يخدم وظيفتها الأساسية من تعليم الرقص وفنون الإغراء والموسيقى والتطريز والحياسة وإعداد الطعام. كما لم يجعل لها روسو حق اختيار العقيدة التي تتصل من طريقها ببارئها، وقضى بوجوب أن لا يكون لها دين غير دين زوجها، فهي مقيدة به محصورة في حدوده^[1].

وقد كانت صورة المرأة التابعة للرجل والتي وُجِدَتْ من أجل إشباع رغباته - كما تقول سوزان مولر- هي الصورة التي تمثّل نظرة التراث الغربيّ كلّهُ إلى النساء^[2]، وقد امتدّت هذه الرؤية الظالمة المتطرّفة ضدّ المرأة إلى ما بعد عصر التنوير الأوروبيّ، فقد كان يتمّ وسم المرأة بالطيش، وضعف العقل، ونقص الذكاء، وعدم قدرتها على القيادة والإدارة والحكم، ووجوب خضوعها الكامل للرجل... إلخ. حتى كانط، فيلسوف النقد الكبير، فشل فشلاً ذريعاً في حكمه على المرأة عندما استسلم لأفكار عصره، فأخذها بلا نقد ولا تمحيص؛ فإذا كان القساوسة قد تساءلوا عمّا إذا كان للمرأة روح؟ فإن كانط قد تساءل عمّا إذا كان للمرأة عقل؟ مرتئياً أنّ المرأة لا تتحمّل التفكير المجرّد، وأنّه ليس من الصواب أن تحشو رأسها باللغة اليونانية أو أن تدخل في مناقشات علمية أكاديمية ليس لها فيها رأي ولا مشورة^[3]. وكان نيتشه يقول: «إذا قَصَدَتْ النساءُ فخذ السوط معك»^[4].

أي أنّه قد غلب على الخطاب الغربيّ رؤية خاصة فحواها أنّ المرأة لا يمكن أن توضع في درجة مساوية لدرجة الرجل، وإذا اشتكت من اللامساواة مع الرجل فهي مخطئة، وليس لها أن تلاحق الرجال في ميادين الحياة؛ ولذلك شرّع الرجل الغربيّ لنفسه وللمرأة، فوضع من الشرائع ما أَرْضَى خيالاته التي وجهها - غالباً - إلى ما فيه من نزوات التسلّط، وشهوات الخسة والدنائة، وسفالات الأنانية الكريهة. وقد أسفرت هذه الشرائع المجحفة في تفضيلها الشائن للرجل على المرأة عن ما أثقل كاهلها وقيدتها بقيود أذلتها وحطّت من كرامتها. فلم يعترف القانون الرومانيّ بأيّ حقوق للمرأة، إذ كانت كلّ الحقوق للرجال السادة المُلّاك فقط. ولم تعترف القوانين التي سُنّت عقب الثورة الفرنسية بأيّ حقوق للمرأة رغم مشاركتها فيها.

[1] إسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية (بحث حر في تأييد حقوق المرأة)، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2015، ص 11.

[2] إمام عبدالفتاح إمام، روسو والمرأة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 11.

[3] إمام عبدالفتاح إمام، كانط والمرأة، القاهرة، دار صبح للطباعة والنشر، سلسلة المرأة في الفلسفة (9)، الطبعة الأولى، 2011، ص 9.

[4] محمد عمارة، الإسلام والغرب، أين الخطأ وأين الصواب، ص 248.

ومن الأمثلة التي نصّت عليها التشريعات والقوانين الغربيّة، في إنجلترا على وجه الخصوص، ورفعت بها منزلة الرجل على المرأة درجات كبيرة، واستمرت حتى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، هي تلك القوانين التي عاملت المرأة، متزوجة كانت أم غير متزوجة، معاملة القاصر أو السفية الذي لا حقّ له في أن يتصرّف في ماله أو أن يتعاقد إلا بإرادة وصيّ أو قيم؛ حيث كان من حقوق الزوج القانونيّة، مهما كان في الزوج من سوء الخلق وحدّة الطبع وإسفاف النزعات، أن يحوّل بين زوجته، مهما كانت ورعة تقيّة صالحة، وبين الاتصال بأولادها. وكان من حقّه المطلق الذي لا يُناقش ولا يُمارى فيه أن ينتزع منها أولادها، وهي ما تزال حيّة ترزق، وأن يعهد بهم إلى محظيّة أو خليّة. وظل الحال في إنجلترا على هذه الحال حتى سنة 1839؛ إذ صدر قانون حضانة الأولاد، فجعل للمرأة حق الحضانة إلى سن السابعة، ثم أباح لها الاتصال بهم بعد ذلك ما لم تكن قد سافحت وثبت عليها السفاح^[1].

وأُنكى من ذلك كله وأمعن في النيل من كرامة المرأة مهما كانت فاضلة، أنّه حتى بعد موت الأب، لا تنتقل حضانة الأولاد إليها. فقد كان من حقّه أن يهملها ويوصي بحضانة أولاده إلى غيرها، من غير أن يبين سبب ذلك، ومن غير أن يرجع إليها في أيّ شيء من ذلك. وحتى إذا مات ولم يوص بشيء يتعلّق بحضانة أولاده، فإنّ من حق أقرب أهله من العصب أن يستعمل الحقّ نفسه الذي لم يشأ الأب المتوفى أن يستعمله في وصيّته، فيمكن له أن يقصي الأم عن أولادها، والأولاد عن أمهم. فهل كان شيء أشد من هذا بغياً ونزولاً بالمرأة إلى الدرك الأسفل من الحطّة والمهانة^[2].

في المقابل كان الإسلام سابقاً للحضارة الغربيّة بقرون طويلة في إنصاف المرأة وإعطائها حقّ حضانة أولادها؛ إذ لم يصدر القانون الغربيّ بإعطاء المرأة حقّها في حضانة أولادها، وعلى وجه الخصوص في إنجلترا، إلا عام 1886.

كذلك قيّد القانون الغربيّ ملكيّة المرأة للعقار والمنقول بقيود شديدة قاسية، أثّرت في مركزها الاجتماعيّ كما أثّرت في نفسيتها ومزاجها تأثيراً عنيقاً قاسياً، فقبل سنة 1857م كان من

[1] إسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية، ص 66.

[2] المرجع السابق، ص 67.

حق الرجل أن يهجر زوجته، وأن يتركها بغير ما يقيتها أو يقيم حياتها هي وأولادها منه، وكان من حقه في ذلك أن يعود إليها بمحض اختياره ويستولي على كل ممتلكاتها مهما بلغت قيمتها، وأن يبيع من ذلك ما يشاء بالثمن الذي يشاء، ثم له بعد ذلك أن يهجرها وأن ينبذها، ثم يعيد عليها الكرة كما فعل أولاً، فيجردها من جميع ما تملك ثم يهجرها مراراً وتكراراً بالصورة نفسها وبالأسلوب ذاته، ولا يوجد قانون يحميها أو شريعة تقتض لها^[1]. فأى مهانة للمرأة في ظل تلك التشريعات الظالمة المجحفة؟! وأي تطرف في وضعها من قبل مشرعين ظالمين لا يعرفون للمساواة وجهًا من وجوهها المتعددة؟!.

وحتى بعد تغيير قانون الملكية سنة 1857 م ظلت المرأة تعاني، حتى صدر قانون آخر في سنة 1886م أثبت لها حق الارتداد على زوجها بما يتصرف فيه من أموالها إذا هجرها. وتلك حماية ناقصة، بل هي حماية صوريّة؛ لأنّه بقي للزوج الحق المطلق في التصرف في ممتلكات زوجته وفي كل ما تكسب أو تربح أو تراث، إلا في حالة الهجران وحدها؛ ولذلك عاش الأزواج عالة على الزوجات الثريّات، وناموا مستظّلين بالبطالة والكسل في جمل القانون والشريعة، متصرفين فيما يملكون، منفقين أموالهم في المراقص الليلية وفي أحضان المومسات، وكل ذلك في ظل حماية القانون وشرائع تلك البلاد^[2].

كما لم يكن للمرأة في الغرب الحق بمقاضة غيرها أو أن يقاضيه غيرها، ولم يكن لها الحق في أن تتعاقد بغير إرادة زوجها وإجازته قانوناً. ولا يسمح لها بأن تمتلك أكثر من مئتي جنيه، بل يتم تحويل الزائد منها إلى ملكية الرجل. وهذا يعكس أيضاً عظمة الإسلام الذي جعل للمرأة ذمة مالية مستقلة لها الحق المطلق في التصرف فيها كما تشاء دون حجر أو وصاية من أحد. كما لم يكن للمرأة في الغرب الحق في طلاق نفسها أو خلع الرجل متى استحالت العشرة بينهما؛ ففي الوقت الذي كان يستطيع فيه الرجل أن يطلق زوجته إذا ثبت عليها الزنا، فإنّه كان على الزوجة أن تثبت إلى جانب الزنا من ناحية الرجل نزوعه إلى القسوة والهجران، أو غير ذلك من الموبقات والخبائث، حتى تُمنح الطلاق. كما أقيمت المرأة في الغرب حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونُحيت عن كل ما يتصل بالحياة السياسية العامّة. وساعد في

[1] إسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية، ص 68.

[2] المصدر نفسه، ص 69.

إقصائها عن ذلك الميدان أمران: القانون السياسي والرأي العام، وجردها من كل حق سياسي. وأبرز مثال على ذلك تلك المحاوراة التي ذكرها الأستاذ إسماعيل مظهر بين نابليون وأرملة الفيلسوف الفرنسي كوندورسيه، والتي يقول فيها نابليون: مدام، إني لا أحب أن تتمحك المرأة في السياسة، فردت مدام كوندورسيه: لك الحق أيها الجنرال، ولكن من الطبيعي في بلد تُحتز فيه رؤوس النساء، أن يكون لهنّ الحق في أن يسألن عن السبب في ذلك^[1]. وظلت المرأة الأمريكية- وهو الأمر الجدير بالذكر- محرومة من حقوقها المدنية حتى عام 1964!

وأمام هذا التطرف والإجحاف الذي طال حقوق المرأة، كان لا بد أن تنتفض المرأة الغربية نائرة على هذا الظلم البين، وعلى ذلك الإذلال المهين، وعلى تلك السيطرة الذكورية المطلقة على كل شيء، فكان لا بد أن تكون ردّة الفعل بالقوة نفسها، وبعكس الاتجاه طبقاً لقوانين الطبيعة، فكان تحرر المرأة في الغرب تحرراً من كل شيء، والحقيقة أنه لم يكن تحرراً بقدر ما كان تطرفاً في الاتجاه المضاد؛ أي من هذا التطرف الذي سلب المرأة كل حقوقها إلى تطرف آخر رأى أن تحرير المرأة إنما يكون بتحويلها إلى سيّدة نفسها، لا يحاسبها أحد ولا يقوم أفعالها راعٍ أو مسؤول، سواء أكان أباً أو أخاً أو زوجاً، فهي أقرب إلى «الإسبرطية - المسترجلة» التي تكون بمثابة النذ المماثل للرجل.

وقد آلت بها هذه الحرّية الرخيصة إلى الضياع؛ فعندما تبلغ الفتاة السادسة عشرة من العمر، تصبح حرّة طليقة، تفارق أهلها إذا شاءت، تتزوج إذا أرادت، تطلب الطلاق إذا خطر لها ذلك، تصير عشيقة أو رفيقة دون وازعٍ من ضمير أو دين، تبيع جسدها إذا احتاجت للمال دون حساب أو مسؤولية من أحد؛ فإذا ولي عهد الشباب انتهى عصرها الذهبي، ودفعت ثمن حرّيتها المزيفة ذلاً ومهانة وتعاسة، حتى إذا ضاقت بها السبل، وأوصدت أمامها الأبواب، وجدوها جثة ملقاة في قاع وادٍ عميق، أو ملقاة بنفسها من أعلى بناء شاهق تتناثر بعده جثتها كما تناثرت من قبل كرامتها تحت مزاعم الحرّية والمساواة.

إنّ أكثر المفاهيم المغلوطة في عالم المرأة اليوم هو مطالبتها بالتساوي مع الرجل تحت عنوان حرّية المرأة، وما ذلك سوى فخ عميق لا تنتبه المرأة إلى حقيقته إلا بعد الوقوع في شركه؛ لأنّ

[1] إسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية، ص 62.

الله تعالى أوجد الجنسين مختلفين، وجعل العلاقة بينهما علاقة تكامل لا تنافس. فالمساواة التامة بين الجنسين ما هي إلا إجحاف وظلم للمرأة، حيث إن تلك المساواة تضعها في مكانة لا تليق بها، كما حدث للمرأة في الغرب بعد تحررها الذي تخيلته بمثابة الفردوس الأرضي، لتجده أسفل دركات الجحيم. وهو الأمر الذي تنبّه له النهضويون العرب منذ البداية، ووقفوا منه موقفًا نقديًا، مقرّين - في الوقت نفسه - بحقوق المرأة العامّة في التعليم، والعمل، وحرية اختيار الزوج، والملكية الخاصة والذمة المالية المستقلة، والمشاركة في الحياة العامّة، وتقلد المناصب السياسية.

ثانيًا- الرؤية النقدية للخطاب الغربي تجاه المرأة من منظور النهضويين العرب

تبلور الموقف النقدي للنهضويين العرب لهذا الخطاب الغربي المتطرف تجاه المرأة في عصر النهضة العربية؛ فمنهم من انتقد هذا الخطاب من منظور ديني خالص، ومنهم من انتقده من أكثر من منظور؛ ولذلك عمدنا في هذه الدراسة العرب إلى عرض مثال لكل منهما في نقد الخطاب الغربي في سبيل تقديم رؤية متكاملة لموقف النهضويين، فكان المصري الشيخ رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873م) ممثلًا للفئة الأولى، واللبناني الأستاذ أحمد فارس الشدياق (1804-1887م) ممثلًا للفئة الثانية. فإذا كان الطهطاوي قد تناول وضع المرأة في الغرب من زاوية شرعية أراد الفصل فيها بين العادات السيئة التي حاقت بالمجتمعات الغربية وبين الثوابت العقديّة التي لا تتعارض مع الحكمة العقلية في الطرح أو المعالجة، فإن أحمد فارس الشدياق قد جمع بين البعد الديني والنفسي والأخلاقي والتربوي والاجتماعي، وإذا كان الأول قد وقف عند نطاق الرؤية الدينية التي أولاها أهمية قصوى، فإن الآخر كان في نقده أقرب إلى الخطاب الفلسفي الذي يعتمد على التحليل والحوار والمناقشة للوقوف على العلل والمقدمات، ثم استنباط النتائج بعد الانتقال من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية، والمقابلة بين الشرق والعرب. ولكن يُحسب للطهطاوي ريادته لطرح قضية المرأة وحقوقها، حيث يبقى هو نقطة البدء في تطور النظرة العربية الحديثة، وصاحب الإطالة الأولى على هذه القضية.

1. الرؤية النقدية للخطاب الغربي تجاه المرأة من منظور رفاة الطهطاوي

كانت المرأة العربية في القرن التاسع عشر حبيسة المنزل لا ترحه إلا بإذن زوجها الذي كان لا يرى فيها إلا وسيلة للتنفيس عن غرائزه ورغباته الجنسية، أو لعبة للتسلية ليس لها

حقوق بقدر ما عليها من واجبات يطرحها صاحبها إذا ملها ليستبدلها بأخرى متخذاً من الدين والعرف سنداً لخسّة أفعاله، وقد أدّت هذه العزلة إلى جهل المرأة وحرمانها من أيّ متعة عقلية. بل كان شغلها الشاغل هو إرضاء سيدها مخافة أن يطلقها، أو يتزوج بأخرى^[1]. ولذلك أولى رفاة رافع الطهطاوي المرأة اهتماماً بالغاً، حيث كان أوّل الداعين إلى فتح باب التعليم أمام الإناث، كما ارتاد ميدان التأليف لأوّل كتاب يدرّس في مدارس البنات، من خلال كتابه الرائد «المُرشد الأمين في تربية البنات والبنين»، الذي جعله ديوان الحديث عن إنصاف المرأة وتحريرها من خلال إعطائها كافّة حقوقها التي كفلها لها الدين الإسلامي، وسلبها منها الذين خالفوا المنهاج الإسلامي والأسوة الإسلامية في علاقات النساء بالرجال. كما وجّه الطهطاوي سهام النقد لوضع المرأة في الغرب، حيث رأى أنّ تحرير المرأة حسب الخطاب الغربيّ قد مسّ كرامتها، ونال من مكانتها، وعاد عليها بالمشقّة والعناء.

أ- نقد الخطاب الغربيّ في المساواة بين الرجل والمرأة

بادئ ذي بدء يرى الطهطاوي أنّ المرأة مساوية للرجل في كلّ شيء، فهي لم تُخلق فقط «لملاذّ الرجل» كما هو سائد في الثقافة العربيّة، فقد رفض الطهطاوي تلك النظرة، لا لأنّه يرفض دور المرأة في تحقيق هذه الملاذ، ولكن لأنّه عدّ هذه الناحية من متعلّقات «الأنوثة» لدى المرأة، و«الذكورة» لدى الرجل فيقول:

«والمرأة فيما عدا الملاذّ المتعلّقة بالأنوثة، مثل الرجل سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجاتها كحاجاته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال!... فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أيّ وجه كان من الوجوه، وفي أيّ نسبة من النسب، لم يجد إلاّ فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلّق بهما، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضادّ»^[2].

[1] عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014، ص 466. وانظر أيضاً، محمد كامل يحيى، الجذور التاريخية لتحرير المرأة في العصر الحديث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 20.

[2] رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، تحقيق ودراسة محمد عمارة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب- مكتبة الأسرة، 2010، ص 367.

ولكن الطهطاوي لم يترك الأمر على إطلاقه؛ إذ فطن إلى أن البداهة الفكرية والواقع العملي يشهدان بوجود فوارق تميّز بين الجنسين، إذ يتميز الرجال بقوة البنية الجسمانية، وبالجدّ والقدرة على تحمّل المشاق، بينما تتصف المرأة مع بنيتها الضعيفة بصفات تميّزها، فالمرأة في العموم ألطف شكلاً من الرجل، وهي دقيقة الحواس، سريعة الاحساس، وطبعهن في القوة والعنفوان دون طباع الرجال، وتفهم في فنون المؤانسة والمجالسة أبرع بكثير من الرجل؛ إذ تفهم جزئياته بأدنى إشارة وأوجز عبارة مما لا يكاد يدركه الرجل إلا بصريح العبارة، ويصعب عليه أن يفهمه غالباً على حقيقته. ويرى الطهطاوي أنّ للمرأة حقوقاً كفلها لها المنهاج الإسلامي، كالحق في التعليم، والحق في العمل، وفي اختيار الزوج، وأن تكون لها ذمّة مالية مستقلة، وكان له رؤيته الخاصة في تويّ المرأة للمناصب السياسية العليا والمهمّة في الدولة، وقد ضرب أمثلة عدة فاقت فيها المرأة الرجال في إدارة شؤون الحكم والسلطنة. ورأى أنّ المرأة في تلك الحقوق مساوية للرجل تماماً.

ولكن هذا لا يعني أنّه وافق خطاب المساواة الغربي بين المرأة والرجل، بل نقده أشدّ النقد، حيث رأى الطهطاوي أنّ النساء الأوروبيات

«يتبرّجن بالزينة، ويختلطن مع الرجال في المتنزهات، وربما حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال في تلك المحالّ، سواء الأحرار وغيرهن، خصوصاً يوم الأحد الذي هو عيد النصرى، ويوم بطالتهم، وليلة الاثنين في (البارات) والمراقص»^[1].

الأمر الذي جعل مدن فرنسا وسائر مدن بلاد الإفرنج مليئة بالفواحش والبدع والاختلالات^[2]؛ نتيجة لهذه المساواة بين الرجل والمرأة في ميدان يتميز فيه الجنسان أشد التمايز؛ ولذلك لم يرد الطهطاوي أن يجعل المرأة رجلاً، بل رأى ضرورة المحافظة على ميزات التي تجعلها مكتملة للرجل، كما تحافظ على ميزات الرجل ليكون مكتملاً للمرأة.

وإذا كان الطهطاوي يرفض النظرة الدونية للمرأة الموجودة على طول التراث الغربي في

[1] رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص بارين، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة التنوير (المواجهة)، 1993، ص 156.

[2] المصدر السابق، ص 154.

النظر إليها على أنّها في مكانة أدنى من الرجل، فإنّه كذلك يرفض النظرة الحديثة للمرأة التي تقوم على التماثليّة التامة - لا التكامليّة - بين الرجل والمرأة، انطلاقاً من المفهوم الشرعيّ للمساواة بين الرجل والمرأة القائم على مفهوم التكامل بينهما. وهو الأمر الذي أثبتته الدراسات السيكولوجيّة المعاصرة التي أكّدت على وجود فوارق بيولوجيّة وسيكولوجيّة وفسولوجيّة بين الجنسين.

ب- نقد الخطاب الغربيّ تجاه قضية حرّيّة المرأة

نادى الطهطاويّ بحرّيّة المرأة، حتى أنّ كثيراً من الباحثين يؤكدون على تأثر قاسم أمين في كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» بأراء الطهطاويّ، وأنّه كان صاحب الأثر الكبير في جُل الآراء التي وردت في هذين الكتابين. لكن على الرغم من مناداة الطهطاوي بحرّيّة المرأة، إلا أنّه عاب تلك الحرّيّة المطلقة للمرأة في أوروبا، واعتبر أنّ عاقبتها ستكون همماً وغمّاً عليها؛ إذ رأى أن حرّيّة المرأة في أوروبا تتمحور حول التحرّر من الأسرة بشكلها الشرعيّ والتاريخيّ، وإزالة كل الفوارق والممارسات المبنية على اعتبار الرجال أعلى مرتبة وأهمّ من النساء، بل تحرّرها من الدين الذي يعدّ شكلاً من أشكال التحيّز تجاه المرأة^[1].

ومن صور الحرّيّة التي عابها الطهطاوي على نساء الغرب:

«إنهنّ يسافرن وحدهنّ، أو مع رجل يتفق معهنّ على السفر، وينفقن عليه مدة سفره معهنّ؛ لأنّ النساء أيضاً متولّعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها، أو ليس أنّه يأتي منهنّ من بلاد الإفرنج إلى مصر ليرى غرائبها من الأهرام والبرابي وغيرها، فهن كالرجال في جميع الأمور. نعم قد

[1] وقد استند أصحاب دعوة أن الدين متحيّز للرجل على حساب الأنثى إلى ما ورد في الكتاب المقدس سواء أكان في العهد القديم أم في العهد الجديد، من قبيل: سؤال الرب لادم ﷺ: «هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك ألا تأكل منها؟ فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت» فقال الرب عز وجل للمرأة: «تكثرين أكثر أتعب حبلك»، «بالوجه تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك، وهو يسود عليك». (سفر التكوين: الاصحاح الثالث، 11-12، 16). والمرأة في اليهودية خطر يفوق شرّها شرّ النعابين السامة، من الممكن أن يمنعها الأب من الزواج لخدمة الأخوة الذكور، كما يمكنه أيضاً أن يبيعه مع الإماء والجواري إذا شاء ذلك! ومن الدعاء المأثور في صلاة اليهودي «أشكرك يا إلهي أن خلقتني رجلاً ولم تخلقني امرأة»، في حين تقول المرأة «أشكرك يا إلهي على أنك خلقتني كما تريد». بل جاء في سفر الخروج ضمّ المرأة مع الفرس والعبد والثور والحمار، فلا يشته اليهودي بيت قريبه، ولا زوجته، ولا ثوره، ولا حماره أو هكذا ينبغي أن يكون، فيما نصه: «لَا تَشْتَهِي بَيْتَ قَرِيبِكَ. لَا تَشْتَهِي امْرَأَةً قَرِيبِكَ، وَلَا عَيْدَهُ، وَلَا أُمَّتَهُ، وَلَا ثَوْرَهُ، وَلَا حِمَارَهُ، وَلَا شَيْئاً مِمَّا لِقَرِيبِكَ» (سفر الخروج: 17-20)

يوجد منهنّ بعض نساء غنيات مستورات الحال يَمكُن من أنفسهن الأجنبيّ، وهنّ غير متزوّجات فيشعرن بالحمل، ويخشين الفضيحة بين الناس، فيظهرن السفر لمجرّد السياحة، أو لمقصد آخر ليلدن، ويضعن المولود عند مرضعة بأجرة خاصّة ليتربّي في البلاد الغريبة»^[1].

كما انتقد الطهطاوي تلك الحرّية التي تسود بلاد الإفرنج والتي تجعل درجة المرأة فوق الرجل:

«فالأنتى في معظم المجالس معظّمة أكثر من الرجل، ثم إنّ الإنسان إذا دخل بيت صاحبه، فإنّ يجب أن يحيي صاحبة البيت قبل صاحبه، ولو كبر مقامه ما أمكن، فدرجته بعد زوجته أو نساء البيت»^[2].

كما يعيب تلك الحرّية عند الاختلاط بين الجنسين بقوله:

«وكل إنسان يعزم امرأة يرقص معها، فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية، وهكذا، وسواء كان يعرفها أو لا، وتفرح النساء بكثرة الراغبين في الرقص معهن، ولا يكفيهنّ واحد ولا اثنان. بل يحبين رؤية كثير من الناس يرقص معهنّ لسأمة أنفسهنّ من التعلّق بشيء واحد... وقد يقع في الرقص رقصة مخصوصة بأن يرقص الإنسان ويده في خاصرة من ترقص معه، وأغلب الأوقات يمسكها بيده. وبالجملة فمس المرأة أيّاً ما كانت في الجهة العليا من البدن غير عيب عند هؤلاء النصارى»^[3].

وهنا يرى الطهطاوي أنّ هذه ليست حرّية وإمّا ضياع للمرأة وإهانة لكرامتها. وحتى لا يُفهم من ذلك أنّ الطهطاوي يريد حبس المرأة وبقاءها في مخدعها حتى تكون «ملاذاً للرجل» فقط - كما كان شائعاً في عصره-، فإنّه أيّد عملها وباركه، وكان الطهطاوي في قضيّة عمل المرأة تقدّمياً وثورياً؛ إذ رأى أنّ عدم عمل المرأة يعدّ مذمّة عظيمة وفتح باب كبير من

[1] رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، الجزء الثاني، ص 198-199.

[2] المصدر السابق، ص 212.

[3] المصدر السابق، ص 213-212.

أبواب الشر، إذ يقول:

«يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقاتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهنّ، وهذا من شأنه أن يشغل الناس عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء، فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون، وفيما عندهم وعندها، وهكذا...»^[1].

ولأنّ عمل المرأة، وتعاطيها منه ما يتعاطاه الرجال، إنما يقتضي اختلاطها بالرجال؛ ولذلك ميّز الطهطاوي بين معنيين من معاني الاختلاط، بين (الخلوة) المحرّمة شرعاً، وهي التي يخلو فيها رجل بامرأة أجنبيّة عنه في مكان محظور أو متعذر الدخول إليه، أمّا الاختلاط الذي تقتضيه الأعمال والمعاملات، ففيه قال الطهطاوي:

«إنه لا بأس أن يخلو رجل أو عدّة رجال بنسوة ثقات، لا رجل أو عدّة رجال بامرأة واحدة»^[2].

ج- نقد الطهطاوي لزيّ المرأة في الغرب

انتقد الطهطاويّ ملابس النساء الغربيّات - وإن كان قد رأى فيها نوعاً من اللطافة - نظراً لما بها من خلاعة، ولأنّها تكشف أكثر مما تستر، فيقول:

«وملابس النساء ببلاد الفرنسيّس لطيفة بها نوع من الخلاعة، خصوصاً إذا تزيّنت بأغلى ما عليهنّ... ومن عوائدهنّ أن يحتزمن بحزام رفيع فوق أثوابهن، حتى يظهر الخصر نحيفاً ويبرز الردف كثيفاً»^[3].

[1] رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أبو زيد، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012، ص 143.

[2] محمد عمارة، تحرير المرأة في فكرنا النهضويّ الحديث، مجلة الأزهر، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، الجزء الخامس، السنة 92، عدد جمادى الأولى 1440 هـ - يناير 2019، ص 816.

[3] رفاة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ج 2، ص 205-206.

كما يصف مظاهر العري في ملابسهنّ قائلًا:

«ومن عوائدهنّ في أيّام الحرّ كشف الأجزاء الظاهريّة من البدن، فيكشفن من الرأس إلى ما فوق الثدي، حتى إنه يمكن أن يظهر ظهرهنّ، وفي ليالي الرقص يخلعن عن أذرعتهن. وبالجملة لا يعد ذلك من الأمور المخلّة عند أهل هذه البلاد»^[1].

ويرفض الطهطاويّ هذا التبرّج وذاك السفور الغالب على زيّ الأوروبيّات، كما يستنكر تشبّه بعض النسوة بالغرب بزّي الرجال، ويرى أنّه يحرم أن تتشبه النساء بالرجال في الملبس والهيئة، كما يحرم تشبّه الرجال بهنّ في ذلك، ويكره لهنّ ترك الحليّ تشبّهًا بالرجال، ومن المعلوم أنّ التزيّن المطلوب من النساء إنّما هو لأزواجهنّ أو لهنّ في بيوتهنّ لا يتبرّجن به للرجال الأجانب كعادة الأعجم (خلاف العرب) المبنية على اختلاط الرجال بالنساء؛ فإنّ هذا لا يخلو من الاستحسان الذي يتربّب عليه الافتتان^[2].

كما يؤكّد على ضرورة أن تحتجب المرأة عن الأجانب، ولا يعني الطهطاويّ بذلك «حجبها» في المنزل، كما كان موقف أنصار العصور الوسطى، وإنّما يعني ستر أعضائها التي لم تبج الشريعة كشفها للأجانب... فالرجل الذي دعا إلى تعليم المرأة وعملها كان يطلب أن تخرج المرأة من منزلها إلى هذه الميادين والساحات والمجالات لا أن تبقى حبيسة منزلها لا تفارقه إلا إلى القبر كما كان شائعًا في وقته^[3]. حتى لا يكون المجتمع كالإنسان المريض الذي تعطلت إحدى رثتيه.

وفي إطار نقد الطهطاوي لزي المرأة في الغرب تبرز إشكالية الزيّ المناسب من منظور داعية التحرّر النسويّ في بلاد الشرق؛ إذ إنّ الطهطاويّ قد رفض رفضًا تامًّا أن تقوم نساء الشرق بتقليد الأوروبيّات السافرات، اللواتي أصبحنّ مطمعاً لغرائز الشباب والرجال من كلّ حدب وصوب، وهدفًا للمجون من خلال إثارتهم للغرائز وبتبرجهن الزائد وعدم سترهنّ ملفاتهنّ الجسديّة، وهو الأمر الذي أكثر من هفوات نساء الإفرنج وسقطاتهم الأخلاقيّة التي طالت

[1] رفاة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ج 2، ص 206.

[2] رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، 2012، ص 599.

[3] محمد عمارة، رفاة رافع الطهطاوي الأعمال الكاملة، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب- مكتبة الأسرة، 2010، ص 266.

عدداً كبيراً منهنّ سواء أكان في العائلات الكبيرة أم الصغيرة^[1]. ولذلك يقول الطهطاوي:

«ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسايتهم كما تقدّم... ومما قاله أهل
المجون الفرنسيّة: لا تغترّ بإباء امرأة إذا سألتها قضاء الوتر، ولا تستدلّ بذلك على
عفافها، ولكن على كثرة تجربتها»^[2].

فلم يفتتن الطهطاويّ إذن كما افتتن سلامة موسى فيما بعد- أثناء زيارته الأولى للغرب-
بهيئة الأوروبيّات اللواتي يجبن الشوارع سافرات في المتاجر والمصانع ودور الحكومة، ولكن
الطهطاويّ رأى أنّه يجب تجنّب المغلاة في زيّ المرأة وحجب جسدها كاملاً باسم الدين،
ولم يدعُ أبداً إلى سفور المرأة، لكنه دعا إلى ضرورة الوقوف بالحجاب عند ما هو شرعيّ منه
وفق آراء الفقهاء والجمهور؛ أي كشف الوجه والكفين وستر تفاصيل الجسد. مؤكّداً على خطأ
الاعتقاد في أن المرأة المسربة بالحجاب أكثر احتراماً وعفةً من تلك التي كشفت وجهها وكفّتي
يديها من أجل العلم والعمل.

د- نقد الطهطاويّ للخطاب الغربيّ حول تعليم المرأة

كان الطهطاويّ الداعية الأوّل إلى تعليم البنات؛ لأنّ هذا مما يزيدهنّ أدباً وعقلاً؛ ولأنّ
التعليم يكسب المرأة جمالاً معنوياً يغني عن الجمال الحسيّ، ومن عظيم أقواله في ذلك
الإطار:

«فلا شكّ أنّ حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة، وعلى التخلّق بالأخلاق
الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة، هو أجمل صفات الكمال، وهو أشوق
للرجال المتربّين من الجمال، فالأدب للمرأة يُغني عن الجمال، لكن الجمال لا يغني
عن الأدب؛ لأنّه عرض زائل»^[3].

ولذلك لم يكن غريباً أن ينتقد الطهطاويّ الخطاب الغربيّ حول تعليم المرأة، وخاصّة أنّه

[1] رفاة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ج 2، ص 152.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 153.

[3] رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص 145.

رأى أنّ تعليم المرأة في الغرب قد تعدّى ما هو مطلوب ومناسب لها؛ فقد رأى أنّه من الخطأ أن تتعلّم المرأة ما لا ينفعها، مثل تعلّم الغناء والرقص؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يثير الغرائز ويثير الفتن، وينأى بالنسوة بعيداً عن خصال الخجل والحياء.

ويقول الطهطاوي:

«ينبغي صرف الهمّة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرّة الأزواج، فتتعلّم البنات القراءة والكتابة والحساب، ونحو ذلك، فإنّ هذا ما يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهنّ بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم، ويعظم مقامهنّ لزوال ما فيهنّ من سخافة العقل والطيش مما ينتج عن معاشرّة المرأة الجاهلة لمراة مثلها»^[1].

فالطهطاويّ دعا إلى تعليم الإناث ما ينفعهم، فسار في طريق مواجهة العادات والتقاليد الجاهليّة التي قضت - في ذلك الوقت - بحرمان الإناث من التعليم بحجّة الغيرة عليهنّ كي لا يتراسلن برسائل الغرام مع المحبّين! ودعا إلى الاحتكام إلى التجربة، في كثير من البلاد، فنفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنّه لا ضرر فيه أصلاً.. وقد كان في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من يعلّم من النساء القراءة والكتابة كالشّفاء بنت عبد الله بن شمس - التي وليت (ولاية الحسبة) أي «وزارة» التجارة والأسواق - وحفصة بنت عمر وغيرهما.

وهكذا دعا الطهطاويّ إلى تعليم المرأة ما ينفعها في دنياها وآخرتها، والبعد عن كل تعليم يبعدها عن العفّة ومكارم الأخلاق، مثل تعليم النسوة الأوروبيّات فنون الرقص والغناء والخلاعة، والتفنن في إبراز مفاتهنّ لكلّ الرجال دون وازع من ضمير ولا أخلاق. أو ذلك التعليم الذي يجعلها تقف موقف الندّ من الرجال دون مراعاة تلك الفروق الجوهرين التي تميّز الأنثى عن الرجل والتي يجب أن تسير في طريق التكامل لا طريق التنافس والصراع.

وإذا كانت تلك هي الرؤية النقديّة لرائد النهضة العربيّة والتي غلب عليها الانبهار بالغرب، فإنّ النقد سوف يزداد ويأخذ صورة أوضح مع أحمد فارس الشدياق الذي غلب عليه

[1] رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص 143.

التحليل والتقويم والنقد أكثر من العرض والانبهار بصورة الغرب المتقدم والمتحضر في مواجهة الشرق المتأخر. وهو ما سنستعرضه في المبحث الثاني من مباحث هذه الدراسة.

2. الرؤية النقدية للخطاب الغربيّ تجاه المرأة من منظور أحمد فارس الشدياق

يتميز تناول أحمد فارس الشدياق للخطاب الغربيّ تجاه المرأة بنزعة نقدية واضحة وبارزة لم نألفها عند الطهطاويّ الذي غلبت رؤيته المنبهرة بالغرب - إلى حدّ ما - على رؤيته النقديةّ تجاهه، وإن كانت نزعته الدينية كعالم دين أزهريّ جعلته لا يغفل الجانب النقديّ - كما تبين سابقاً - أيّ أنّه عوّل على النصّ القرآنيّ، والحديث الشريف، وأقوال الصحابة، والمأثور من كلام العرب لنقد ما رآه مخالفاً لما أحلّه الله. أمّا الشدياق فقد جمع بين البعد الدينيّ، والنفسيّ والأخلاقيّ والتربويّ والاجتماعيّ في تناوله لقضايا المرأة، فلم يكتفِ بالخطاب الوعظيّ التلقينيّ، وإنما نقد الخطاب الغربيّ من أكثر من منظور.

أ- نقد الشدياق للخطاب الغربيّ حول حرّية المرأة

انتقد أحمد فارس الشدياق ذاك الفهم المغلوط لصورة المرأة في الخطاب الغربيّ السائد، من حيث اتهامها بالدونية والخسة والشر كما جاء عند معظم فلاسفتها ومفكرّيها في العصور القديمة والوسطى والحديثة، كما سبق أن أشرنا في بداية هذه الدراسة، ورأى أنّ ذلك يرجع إلى الأساطير الخرافية، ورغبة بعض الرجال بالاستفادة من سيادة هذا الخطاب المجحف للمرأة في كل العصور.

كما انتقد الشدياق الخطاب الغربيّ حول تحرير المرأة، وأن هذا التحرير قد أصابها في شرفها وعزّتها وكرامتها، وحرّط من شأنها، ونقص من قدرها، وجعلها عبدة للشهوات، فطالما سخر الشدياق على لسان امرأته الفارياقية من تبرّج الأوروبيّات وخلعهنّ، وعريهنّ، وسفرهن ليلاً بمفردهنّ طلباً للجماع بأجر أو للمتعة^[1].

وقد أفاض الشدياق في وصف المظاهر السيئة لحرّية المرأة في غالبية الأقطار الأوروبية ولا سيما مالطة وفرنسا وانجلترا تلك الأقطار التي أقام فيها الشدياق ما يقرب من ربع قرن من

[1] عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق - قراءة في صفائح المقاومة، القاهرة، دار الهداية، 2005، ص 276.

الزمان، فوقف على خصال أهلها وحقيقة طبائعهم وأفعالهم. ورأى أنّ تحرير المرأة في مالطة قد جعل المرأة المتزوجة تترك بعلمها وتهوي في أثر من تهوى، وكذا الرجال، ويفارق الزوج زوجته ليقوم مع أخرى، وتقيم هي مع آخر، ولا مانع أن يتسرّى الأب مع نساء عديدات، وتقيم بناته مع رجال أو يصرن بغايا... ونظرًا لهذا التحرّر صار جملة أهل مالطة جميعًا من النساء والرجال يغلب عليهم الشبق والسفاح^[1].

أمّا المرأة في إنجلترا، فإذا أتاها زائر من الرجال جلس معها دون حضور زوجها، ولها أن تذهب إلى الملاهي مع معارفها، سواء أكان زوجها صحيحًا أم عليلًا في الفراش. وإذا زار الإنجليز أحدًا من معارفهم أو أصدقائهم يأمّنونه على بناتهم ونسائهم، فيخرج معهنّ ليلاً ونهارًا، والغالب أن يكون خروجهما أولاً إلى الكنيسة ليفتح لها كتاب الصلوات والإنجيل والتوراة، وهو من أعظم التأدّب عندهم، ثم يعقبه الخروج إلى الملاهي ليفتح لها باب المخدع الذي تجلس فيه، ثم إلى المنتزه ليفتح لها باب الطريق أو باب العاجلة، وهكذا...^[2].

كذلك يرصد الشدياق لأغرب خصال الإنجليز مع نسائهم، قائلاً:

«ومن الغريب هنا أنه جرت العادة عند العامة بأن يبيعوا نساءهم بيعة لعدم إمكان طلاقهنّ، وصورته أنّه إذا شعر الرجل بأن زوجته تحب آخر، عرض عليها الانتقال إلى محبوبها، فإذا تراضيا أخذها وباعها له بمحضر شهود، وقبض منها ما يؤذن بصحة البيع، وتخلص بعد ذلك من تبعاتها»^[3].

وليتيني أعلم كيف يستقيم بيع النساء مع دعوات تحريرهنّ ومساواتهنّ مع الرجال في الحقوق والواجبات!

«أمّا نساء فرنسا فيعيش أغلبهنّ - كما يروي الشدياق - مع الرجال عيش المتعة؛ وينجبون البنين والبنات وهم على هذه الحالة، ولا يتزوجوهنّ زواجًا شرعيًا. ومن غريب طباع الرجال في فرنسا أنهم من فرط عشقهم للنساء يقتلون أنفسهم

[1] أحمد فارس الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت، ص 41-42.

[2] أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، تقديم عصمت نصار، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012، ص 165.

[3] المصدر السابق، ص 188.

ويرتكبون أقصى الأخطار لإرضائهنّ، ومع ذلك فليسوا يقيمون على ودادهن دهنًا؛ فتبدلهنّ عندهم أهون من تبديل اللباس، ومع اعتقادهم بأنّ نساءهم أكيس النساء وأظرفهنّ وأحذقهنّ جميعًا،^[1] كذلك يدعّ الفرنسيون نساءهم يعملنّ الأعمال الشاقّة والخسيسة ليكسبن بعض شيء! كتتنظيف الطرق، وحمل الأحمال، وتنظيف الأحذية، وعلف الماشية، والمناظرة على المراحيض... إلخ^[2]».

ومن ثم يكون السؤال الذي يفرض نفسه: ماذا جنت المرأة الغربيّة من التحرّر غير التعاسة والشقاء وعدم الاستقرار مع زوج يغنيها ويكفلها، ويضمن لها استقرارًا مع أسرة سعيدة في سكن تملؤه المودّة والرحمة؟!

ب- نقد الشدياق لزي المرأة الغربيّة

كان زي المرأة الغربيّة محط اهتمام الشدياق؛ ولذلك عمل على الوقوف عنده كثيرًا في سائر الأقطار الغربيّة التي مرّ بها، والمطلّع على نصوص الشدياق يجد وصفًا دقيقًا لزيّ النساء في كل قطر من ملابس الرأس إلى ما يُلبس في الأقدام، وقد لاحظ الشدياق تلك الفروق الجوهرية التي تميّز زيّ نساء كلّ قطر عن الآخر، فزيّ المرأة في مالطة، غيره في إنجلترا، غيره في فرنسا.

ويأخذ الشدياق على نساء مالطة اتساحهنّ بالسواد، حيث يلبسن وشاحًا من الحرير الأسود وعلى رؤوسهنّ غطاء منه أيضًا من دون قبعة، وأقبح شيء في الضيف رؤية هذه الثياب السود^[3] وأنهنّ متى آوينّ إلى بيوتهنّ لبسنّ أخلق ما عندهنّ من الثياب، وربما عدّت المرأة التي تبقى في منزلها بلباس حسن من المتبرّجات^[4].

أمّا عن زيّ النساء في إنجلترا وفرنسا فيرى الشدياق أن ملابس أهل باريس مضيئة وفاخرة، وأحسن من ملابس أهل لندرة إلا ما صنع من الكتّان، فأما الملابس المخيطة فهي رديئة للغاية

[1] أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، تقديم عصمت نصار، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012، ص 231.

[2] المصدر السابق، ص 234.

[3] أحمد فارس الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، ص 35.

[4] المصدر السابق، ص 36.

حتى أنه قال ساخراً:

«إن من يشتري ثوباً مخيطاً في لندرة يلزمه أن يستأجر معه خياطاً ليصلحه له
في كل يوم»^[1].

كما يرى أن ملابس أهل باريس أقل تكلفاً من ملابس نساء الإنجليز، كما أن النساء العاملات في باريس يلبسن أحذية كأحذية الرجال- وذلك منكر في لندرة- وإذا خرجن في الأسواق خرجن بلا قبعة ولا شال بغرض الزهو والعجب، فإنهن يعرضن شعورهن وأعناقهن للرنو والعجب. كما يأخذ الشدياق على نساء باريس أنهن يتجولن ليلاً بمفردهن ويعرضن أنفسهن للأخطار. كما يمارسن البيع والشراء بين الرجال فيما يخص المأكول والمشروب عدا الخمر. كما يرى الشدياق أن لهن قدرة غريبة في النطق بالمغيبات ومعرفة الغوامض والأسرار بما يملكن من قدرة غريبة على معرفة الأسرار الغيبية!^[2]

كما يرى الشدياق أن من عادات نساء الإفرنج أن يجلسن على المائدة مكشوفات الأذرع والصدور بحيث يمكن للنظر أن يرى مفاتهن من المفاهر واللبان والبادلة والبهو^[3]. ومن ثم يعيب الشدياق هذه الحرية التي عليها النساء الغربيات والتي جعلتهن يبدن مفاتهن وزينتهن لكل طارق وعابر، ولا يجدن في ذلك جرماً ولا عيباً، ولا يثير هذا حفيظة رجالهن ولا غيرتهم على نسائهم. وبناء عليه كما يقول عصمت نصار:

«يحذر من تقليد المرأة الشرقية للباس المرأة الغربية الذي لا يستر من جسدها
أكثر مما يكشف، ويبدو ذلك في سخرية امرأته الفارياقية من تبرج الأوروبيات
وخلاعتهن، وعريهن، وسفورهن»^[4].

وهكذا تجلّى نقد الشدياق لزي المرأة في الغرب في أوضح صورته.

[1] أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، ص 324.

[2] المصدر السابق، ص 325.

[3] أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق فيما هو الفارياق- أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجم، طبعه رافائيل كحلا الدمشقي، باريس، 1855، ص 550.

[4] عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق، ص 276.

ج- نقد الشدياق للعلاقة بين الرجل والمرأة في الغرب

أحلّ الله علاقة الرجل بالمرأة عن طريق واحد هو الزواج، وجعل المرأة لباساً للرجل والرجل لباساً للمرأة، وجعل بينهما من المودة والرحمة ما تستقيم معه الحياة، وتعمّر به الأرض. وقد اهتم الشدياق بموضوع الزواج وطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في الغرب والشرق أيهما اهتمام وأخذ يتناوله بالنقد والتحليل، وكانت أهم آرائه في هذا السياق أن من يفاضل بين النساء بمعيار الندرة، والفتنة، وملاحة الوجه سوف يشقى بهذا المعيار الذي سرعان ما تبدّده السنون، أو تملّه العين من طول المعاشرة، أو تشقيه الغيرة من فرط حبّ الاستئثار به. مرتتياً أنّ حبّ المرأة لأدبها، ورجاحة عقلها، وحسن تربيتها هو الذي يحقّق السعادة للزوجين؛ وذلك لأن المرأة بهذا المعيار لن تصبح متاعاً، بل شريكاً وعاوناً لزوجها داخل البيت وخارجه فتحتل بذكائها مكان الصديق والرفيق زيادة على العشق الذي تولّده العشرة الطيبة. أمّا بالنسبة إلى سنّ الزواج، فيرى أنّه من الأفضل ألا يكون الفرق كبيراً بين الزوجين حتى لا يعبث الدهر بخلقه أحدهما دون الآخر، فتشعر المرأة صغيرة السنّ بأنّها ترافق من هو في سنّ أبيها، أو جدّها وهي في مقتبل العمر وذروة أنوثتها. ولا يشعر هو بدوره أنه يجالس عجوزاً شمطاء أو طفلة لعوباً؛ فيضيق بها ويرغب عنها^[1].

ومن ثمّ يأخذ الشدياق مأخذ عدة على علاقة الرجل بالمرأة في الغرب، ومن ذلك خضوع المرأة وخنوعها أمام الرجل:

«فمهما تكن المرأة شريفة من الإنجليز تعترف بأن الله تعالى خلق الرجال قوامين

عليهن»^[2].

ومن أهم ما يأخذه الشدياق على زواج الغربيين والغربيّات إنّه إذا خطب أحد امرأة ثم بدا له أن يعدل عن الزواج لغير موجب شرعي، دفع لها مبلغاً عظيماً. ولا حرج على اليهود أن يتزوجوا من النصرى، وللأب أن يجبر ابنته على الزواج بمن شاء إذا لم تبلغ سنّ الرشد، وبعده ليس له عليها من إمرة إلا بالمعروف والنصيحة، ولكن كثيراً ما تهرب البنت من تحت حجر

[1] عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق، ص 242.

[2] أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، ص 78.

أبيها وتتزوج من شاءت وإن حرّمها من الميراث، وإذا خرجت من حجره بعد بلوغ رشدها لم يبق لوالديها استطاعة على ردها، ووصية الموصي قبل بلوغ ذلك السنّ لا يُعمل بها^[1]. وإذا تزوّجت المرأة انتقل ملكية ما تحوز إلى زوجها، ولكنها إذا استدانّت وجب عليه سداد دينها.

وبناءً عليه ينتقد الشدياق العديد من مظاهر الزواج في الغرب؛ فيعيب على النساء الغربيات عادة مصادقة الرجال قبل الزواج^[2] تلك التي تبيح للمرأة معاشره الرجل معاشره جنسيّة لمُدّة تتجاوز الثلاث سنوات لتتمكّن من الحكم على طباعه ومزاجه، ثم تقرّر بعد ذلك الارتباط به، أو العدول عنه إلى آخر^[3]. كما يتهكّم الشدياق على قاعدة المنفعة الشخصيّة التي يضعها دعاة المدنيّة الغربيّة شرطاً للزواج، ولا سيّما بين الأثرياء الذين ينظرون إلى الفقراء من الجنسين نظرة دونيّة تمنع اختلاط الطبقات، مخافة اختلاط الأنساب التي تستمد النبل والشرف من الثروة لا من الأعراق، ولا تمنع في الوقت نفسه من وجود علاقات غير شرعية بين الأغنياء والفقراء. وكأنّ الزواج عندهم مجرد صفقة تجارية لا دخل فيها للعواطف والتراحم. الأمر الذي ينعكس بدوره على المجتمع بأسره، فالأسرة في الغرب لبنة من لبنات ثقافة الطبقيّة في المقام الأوّل^[4].

كما ينتقد الشدياق تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في الغرب حول أبدية الزواج وعدم السماح بالطلاق مهما تفاقمت المشاكل واستحالت العشرة بين الزوجين مرتئياً أنّ هذا النظام الذي ارتضته الكنيسة قد أثبت عجزه عن مواكبة الواقع، فالعديد من المشكلات بين الأزواج لا يمكن حلّها إلا بالطلاق، وإلا انقلبت الحياة بين الزوجين إلى جحيم، وقد يدفع ذلك أحدهما إلى قتل الآخر، أو خيانتته في ماله وشرفه؛ لذا رغب الأوروبيون عن تعاليم الكنيسة وفضلوا الزواج المدنيّ، ونزعوا إلى تعدّد الزوجات.

كذلك يتعجب الشدياق من الراهبات اللواتي يتنازلن طواعية عن كلّ حقوقهنّ مرضاة للرب، غافلات ومتناسيات تلك الطبيعة التي فطرهنّ عليها الله وأمرهنّ بالاستمتاع بها. وهنا يتساءل الشدياق مستنكراً: كيف يصبح ردّ النعمة، وتعطيل الفطرة، وانتزاع الجبلة تنسجاً

[1] أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، ص 190.

[2] Boy Friend

[3] عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق، ص 243.

[4] المرجع السابق، ص 244.

وعبادة وشكرًا للإله؟ ويرى أنه كان من الأفضل للورعات منهنّ الاشتغال بأمور الهداية، والتربية، والنصح، وتوَلَّى أمر الاعتراف الذي يعبث به بعض الداعرين من القساوسة^[1].

كذلك انتقد الشدياق استباحة الدعارة في الغرب، وأنّ الأزواج هناك لا يجدون غضاضة في أن تستعين الزوجة بعشيق أو أكثر لإمتاعها إذا ما احتاجت لذلك، وربما يقودها الزوج إلى أحد أصدقائه تعبيرًا عن حبه له، ولا تعيب الأم على ابنتها تقبيل صديقها، أو مداعبته جنسيًا في حضرتها، ويشمئزّ الشدياق من هذه العادات الغربيّة ويحمد الله على عدم وجودها في البلدان الإسلاميّة.

د- نقد الشدياق للخطاب الدينيّ الغربيّ حول المرأة

انتقد الشدياق تأويلات الكهنة في الغرب للنصوص الدينيّة؛ حيث رأى أنّه قد تمّ تحريفها لإرضاء السلطة السياسيّة تارة، ولتحقيق المصالح والمنافع الشخصيّة تارة ثانية، وتبعًا لأهواء الإرادة البابوية تارة ثالثة، الأمر الذي جعل من أسفار التوراة وإصحاحات العهد الجديد سياقًا مضطربًا غير متماسك البنيان، مليء بالكاذيب والضلالات والأساطير والخرافات التي جعلت من أنبياء الله الأطهار ألقاقين وداعرين، ومن رسل السلام أبواقًا للحرب، ومن آيات الرحمة آليات للعنف والتجبر والإرهاب^[2]. وهو الأمر الذي انعكست آثاره على مسيحيي أوروبا، فباتت ممارسة هذه الطقوس أقرب إلى العادات منها إلى العبادات التي تستوجب الخشية والورع، ويستشهد على ذلك بمثال غاية في السخرية: حيث تقوم الغانيات بوضع صور الآباء المقدسين وثمانيلهم على وجوههنّ حتى لا يشاهدنّ أثناء ارتكاب الفاحشة، ثم يعدن صورهم وثمانيلهم إلى ما كانت عليه بعد الاغتسال حتى لا يشهدوا عليهنّ بالفجور في يوم النشور. ولا شك أن ذلك يعكس عدم فهم ماهيّة الدين وحقيقته. ولا ينكر الشدياق عدم هذا الفهم، فيذكر كيف ألقى إحدى النساء الكتاب المقدس قائلة «معاذ الله أن يكون هذا كلام الله»^[3]. ولم تقل هذا إلا بعد أن فسرّ لها الشدياق ما تقصده الكلمات الموجودة بالكتاب المقدس التي لم ترق لها. ويرى الشدياق أنّ ما تتعلّمه النساء من الدين في الكنائس أيام الآحاد لا يُعبأ به ولا يُعول عليه.

[1] عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق، ص 277.

[2] المرجع السابق، ص 136.

[3] أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، ص 86.

ولذلك لا تأبه النساء بالدين في أوروبا، وهي في ذلك تابعة لملة زوجها، ولا يحق لها أن تخالفها، وكيف تخالفها وهي لا تعرفها ولا تعرف غيرها؟! ومن الطبيعي ألا تعطي المرأة أهميّة للدين الذي يراها مصدر الشرور جميعًا، فهي التي تفتت الرجل وتدفعه إلى الفحش حتى إذا تمكّن حبّها في قلبه ساسته كالحمار بعد سلبها لعقله، وهي التي أخرجت آدم من الجنة، وكانت سببًا في قتل قابيل لهابيل، وهي التي لا يُسمح لها بأن تتكلم في الكنائس:

«لتصمت نساؤكم في الكنائس؛ لأنه ليس مأذونًا لهنّ أن يتكلّمن، بل يخضعن كما يقول الناموس أيضًا، ولكن إن كنّ يردنّ أن يتعلّمن شيئًا، فليساأن رجالهنّ في البيت؛ لأنّه قبيح بالنساء أن يتكلّمن في كنيسة» (الاصحاح الرابع عشر: 34-35).

واختلف رجال الدين في هذا العصر حول أنّه هل للمرأة روح أم أنّها جسد بلا روح؟ ليقرّروا أنّها تخلو من الروح الناجية عدا أمّ المسيح! ولذلك كانت المرأة فاسدة ومفسدة ومألها جهنم وبئس المصير في تصوّر رجال الدين في عصر الشدياق.

ومن ثم ابتعدت المرأة في الغرب عن الدين، فإذا ما أمنت العقاب ارتكبت ما شاءت من ذنوب ومعاص غير مبالية بإله أو دين أو شريعة، طالما هي ملعونة غير ناجية في كلّ الأحوال. وحتى اليوم ونحن في نهاية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين ترفض كل الكُنس اليهوديّة والكنائس النصرانية في أوروبا أن تحمّل المرأة شرف الكهنوت وولاية رجل الدين، وحمل ولاية الدين وأسرار اللاهوت... بينما حملت المرأة هذه الأمانة في الإسلام منذ اللحظات الأولى لظهوره.

خاتمة:

وبعد أن عرضنا لموقف اثنين من أهم النهضويّين العرب لنقد الخطاب الغربيّ تجاه المرأة، ننتهي إلى نتيجتين في غاية الأهميّة، أولهما هو تطرف الخطاب الغربيّ تجاه المرأة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار؛ إذ ظلّت المرأة في الغرب حتى القرن التاسع عشر مهملة منسيّة لا حقوق اجتماعيّة أو قانونيّة أو دينيّة لها، ولا وجود لها سوى كونها خادمة للرجل ومتنفسًا

لرغباته وغرائزه. وظلّ هذا الوضع قائماً حتى نجحت المرأة في الثورة على التراث الفلسفي والاجتماعي والقانوني المعادي للمرأة والمحقر لشأنها، ولكنها انتقلت من تطرف إلى تطرف مضاد، من تطرف أسقط كلّ حقوقها إلى تطرف آخر تجلّى بأوضح صورته عقب ستينيات القرن الماضي حيث تمحورت الأنثى حول ذاتها مستقلة استقلالاً كاملاً عن الرجال، فتحررت من الأسرة أو العائلة، ومن العادات والتقاليد، ومن الأديان، ووقعت في براثن ما أسمته الحرّية الجنسيّة، فمارست كل ما لا يليق بكرامتها، واعتبرت الزواج سجنًا أبدياً للمرأة، ومن ثم يجب إلغاؤه وهدمه، ورأت أنّ الدين منحاز للذكور، فضغبت المرأة المتحررة على المؤسسات الدينيّة الغربيّة حتى خانت رسالتها وأصدرت نسخة (مصحّحة) للعهدين القديم والجديد تم تغيير الضمائر الذكورية فيها إلى ضمائر محايدة! ونادت بالحرّية الجنسيّة، وممارسة البغاء، ومن ثم السماح بالإجهاض، حتى صارت العفة تخلّفاً وكبتاً للحرّية! بل صارت الأمومة قوالب جائرة وظالمة؛ لأنّها لا تعود بالنفع الماديّ على الأمّ، فجعلت تربية الأبناء مسؤولية الدولة والمجتمع لا الأسرة والعائلة. وكان ذلك وبالأعلى عليها وعلى المجتمع في آن واحد.

أما النتيجة الثانية فتتضح من خلال مقابلة الخطاب الغربيّ تجاه المرأة بالخطاب الإسلاميّ، والتي تجلت في إنصاف الإسلام للمرأة، وبيان حرص الخطاب الإسلاميّ على إعطائها كافّة حقوقها دون أفراط ولا تفريط، وبدا ذلك واضحاً عند اثنين من أهم المفكرين النهضويين العرب، وهما الطهطاوي والشدياق، فقد أقرّ كل منهما متأثراً بثقافته الإسلاميّة بأن المرأة مساوية للرجل فيما عدا صفات الذكورة والأنوثة، وإذا كان الرجل متميزاً بالقوّة والجلد، فإنّ للمرأة صفات تميّزها وتمتاز فيها من قوّة الصفات العقليّة، وحدّة الاحساس، والإدراك على وجه قوي قويم، كذلك ذكاؤها الذي لا يقف عند أمور المحبّة والوداد، بل يمتد إلى إدراك أقصى مراد. وطالب كل منهما بصرف الهمة في تعليم البنات؛ لأن هذا يزيدهنّ أدباً وعقلاً، كما أنّ التعليم يكسب المرأة جمالاً معنوياً يغني عن الجمال الحسيّ الذي هو عرض زائل، ورأيًا أنّ من حق المرأة أن تعمل إذا اقتضى الحال ذلك، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمومة في حق النساء (حيث تتكرّر هذه الجملة عينها نصّاً عند الطهطاوي والشدياق)، كما رأى كلّ منهما ضرورة احتشام المرأة وعدم تبرّجها؛ لأن ذلك يحفظ لها كرامتها ونضارتها فتبدو كالجوهرة

المصونة. كذلك أكد المفكران النهضويّان أنّ من حقّ المرأة اختيار الزوج سواء أكانت بكرًا أو ثيبًا. وإذا كان الطهطاوي قد تظاهر بموافقة الرأي السائد في عصره من موافقة رأي الفقهاء في أنّ أمور الحكم والقضاء قد خص بها الشرع الرجال دون النساء، فإنه عاد وذكر العديد من مناقب النسوة اللواتي اعتلن كرسى الحكم والمُلك في التاريخ، مثل: بلقيس، وكليوباترا، وزنوبيه، وشجر الدر، واليزابيث، وماري تريز مما يحمل تلميحًا لآراء لم يكن يتحملها عصره. بينما دعا الشدياق صراحة إلى ضرورة مشاركة المرأة في الأمور السياسية.

وهكذا تطرّف الخطاب الغربيّ تجاه المرأة فجار على حقوقها، ونال من كرامتها، وخطّ من قيمتها على مر التاريخ. في حين حرص الخطاب الإسلاميّ منذ بداياته على إنصاف المرأة مستوصيًا بها خيرًا، حريصًا على إعطائها كافة حقوقها دون إفراط ولا تفريط- وإن جارت العادات الجاهليّة على تلك الحقوق في بعض العصور- مؤكّدًا على أنّه كلّما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم، وعدم إيفاء النساء حقوقهنّ فيما ينبغي لهنّ الحرّيّة فيه دليل على الطبيعة المتبربرة كما صرّح بذلك الطهطاويّ وأكّده أحمد فارس الشدياق.

المصادر والمراجع:

1. أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق فيما هو الفاريق- أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، طبعه رافائيل كحلا الدمشقي، باريس، 1855.
2. أحمد فارس الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، القاهرة، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، د. ت.
3. أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، تقديم عصمت نصار، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012.
4. إسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية (بحث حر في تأييد حقوق المرأة)، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2015.
5. إمام عبدالفتاح إمام، روسو والمرأة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.
6. إمام عبدالفتاح إمام، كانط والمرأة، القاهرة، دار صبح للطباعة والنشر، سلسلة المرأة في الفلسفة (9)، الطبعة الأولى، 2011.
7. إمام عبدالفتاح إمام، مقدمة الترجمة العربيّة لكتاب، سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر الغربيّ، بيروت، دار التنوير، سلسلة المرأة في الفلسفة (7)، الطبعة الأولى، 2009.
8. الطهطاوي رفاعة رافع ، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، تحقيق ودراسة محمد عمارة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب- مكتبة الأسرة، 2010.
9. الطهطاوي رفاعة رافع ، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أبو زيد، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012.
10. الطهطاوي رفاعة رافع ، تخلص الإبريز في تخلص بارين، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، سلسلة التنوير (المواجهة)، 1993.
11. عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، القاهرة، دار الهداية، 2005.
12. عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 2014، وانظر أيضاً، محمد كامل يحيى، الجذور التاريخيّة لتحرير المرأة في العصر الحديث، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983.
13. محمد عمارة، الإسلام والغرب، أين الخطأ وأين الصواب، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2004، وانظر أيضاً، نوال السعدواي- هبة رؤوف عزت، المرأة والدين والأخلاق، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2000.
14. محمد عمارة، تحرير المرأة في فكرنا النهضويّ الحديث، مجلة الأزهر، القاهرة، مجمع البحوث الإسلاميّة، الجزء الخامس، السنة 92، عدد جمادى الأولى 1440 هـ - يناير 2019.
15. محمد عمارة، رفاعة رافع الطهطاوي الأعمال الكاملة، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب- مكتبة الأسرة، 2010.

الإنتلجنسيا الغربيّة والمرأة، قراءة في مشروع: إمام عبد الفتاح إمام

بن دوبه شريف الدين^[1]

مقدّمة

يستبطن لفظ المرأة تاريخاً من الجدل والصراع، حتى أصبح فيه المخيال البشريّ يطرح أسئلة تقرّر غباوته ودونيّته في النظر إلى الأمور، كما تأكّد الإقرار بغياب العقل، وسيطرة الفكر أو القوة الوهميّة التي صوّرت للمفكّر نفسه أنه يستخدم عقله، في حين أنّه كان ساقطاً بأنّ المعنى في شبك الوهم الذي يُعرف بتعاليه عن سفاسف الأمور، فضرورة التفرقة بين المصطلحين تصبح ضروريّة حيث اعتاد التفكير إقامة التطابق بينهما، وأصبح الفكر إماماً للعقل، وتحوّل بذلك المطلق إلى ملحق للنسبيّ، وليس العكس، فتاريخ المرأة رغم التغيّرات الحضاريّة التي عرفها المجتمع العربيّ والإسلاميّ بقي سجيناً للطابع السجاليّ، حيث ظلّ مهيمناً على منهجيّة التعامل مع قضايا المرأة نتيجة سيادة هذا النمط من التعامل لفترة طويلة، بحيث كان من الصعب تجاوزه، أو الخروج عليه إلّا في حالات نادرة، فتحدّدت واصطبغت به تراكمات هذا الحقل، وتأثّرت به الطرائق والمنهجيّات.^[2]

[1] أستاذ محاضر [ب] شعبة الفلسفة جامعة سعيدة - الجزائر.

[2] زكي الميلاد، تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط، 1.2001 ص:15.

من المفارقات الغربية التي نجدتها في تاريخ البشريّة، القول بنسبيّة الثقافة الاجتماعيّة في المستوى الأوّل، فلكلّ مجتمع ثقافته، والتي تكون مخاضاً لعناصره الجماعيّة: اللغة، التاريخ، والعادات والتقاليد.. فالاختلاف حقيقة لا مرأى فيها، ولكنّ الطرف الثاني في المسألة هو وحدة الرؤيا للمرأة رغم اختلاف الثقافات، فلم لا تكون النظرة أو الرؤيا للمرأة أيضاً متباينة، ولكننا نجد الاتفاق والإجماع على تقزيم المرأة، وتحقيرها أو تصنيفها في مرتبة أقلّ من السوائم، فلم هذا الخرق لقاعدة النسبيّة، أهنالك حاجة في نفس يعقوب؟ بلى، يبرر البشر اختلافهم وصراعهم على قاعدة التّوّع تارة، وعلى الاختلاف تارة أخرى، في حين أنّ الوحدة هي الأصل، فالإله واحد والأب واحد، فلم الاختلاف؟ وكيف اتفق البشر على ازدراء المرأة عبر التاريخ؟

أعتقد أننا سنجد بعضاً من الإجابات عند المفكّر إمام عبد الفتاح إمام، مع طلب الاعتذار من الفيلسوف أوّلاً على هذا الاختراق المنهجيّ لأساليب البحث العلميّ الذي نقوم به، وعذرنا في ذلك اكتشاف أنّنا وجدنا في موسوعته حول المرأة ضالتنا من الحقيقة، الحقيقة التي عمل النخبة على طمسها، وتشويهه سبل الوصول إليها، فالأثر الانفعاليّ الذي يجده الباحث عند اكتشافه الحقيقة يندّ عن كلّ قاعدة علميّة أو منهجيّة، وموقف ارخميدس في لحظة الاكتشاف، يبرر حكمنا، وإن كنا أقلّ منه في المقام، وفي ردّ الفعل، فأطروحة الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام ليست مضمرة في الكتب أو المقالات، بل هي ظاهرة، ومنتجيّة في كثير من أعماله الفكرية، وموسوعة المرأة في الفلسفة أعلى وأبين دليل على ذلك، والغريب في الأمر أنّ الفلسفة التي ساهمت في بلورة فكر وموقف إمام عبد الفتاح إمام ستكون في الوقت ذاته المسؤول الأوّل عن محنة المرأة.

المرأة وصراع الوعي:

الاعتقاد في السائد، وما هو معطى يخالف الطبيعة البشرية في نسيجها العقليّ على نحو خاصّ والفطريّ بشكل أعمّ، فالطبيعة الأصلية عند الإنسان السليم، وغير السوي لا تستسيغ الاعتقادات السائدة، على افتراض التسليم بجملة من القواعد، منها قاعدة المشروطيّة، التي تقيّد المعلومة المحصّلة، فكلّ فكرة نسبيّة، وتُستمدّ هذه النسبيّة من الوعي نفسه الذي قام

بناء هذه المعرفة، فالقوة الكامنة، والمحركة لمنظومة الأفكار والمعاني في الذهن، تختلف تبعاً للتطور الزمني، والكّل يضحك على نفسه عندما يتقدّم في الحياة، فلا ثبات للحقيقة داخل المجتمع، واستساغة الظلم والجور لا تنمّ إلا عن حالة مرضية في الإنسان، ووضعية المرأة في المخيال البشري عبر التاريخ لا تعبر إلا عن انحرافات فكرية، وتراكمات ثقافية ذاتوية لا تمتّ بصلة إلى عالم الإنسان... فالوعي البشري في المستويين الإراديّ واللاإراديّ نتاج حتمي لتراكمات تاريخية جمعت بين الغثّ والسمين، أي بين الصحيح والخطأ في هذا الوعي، ولذا وجد العقل نفسه أمام إشكالات، وأمام حقائق نسج معايير صحتها بنفسه.

ويبدو أنّ تاريخ المرأة، وثيقة تسجّل ميل الإنسان، أو بصيغة أدقّ الرجل، لاحتقار المرأة؛ لأنّ كلمة إنسان مغالطة استخدمها الفلاسفة في إخفاء احتقارهم للمرأة، وهذا ما سنراه مع الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام في قراءته النقدية للفلاسفة، والمسألة لا تتحملها الدهماء، بل النخب الفكرية هي المسؤول الأول والأخير، على جميع المستويات، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المؤسّسات سواء أكانت دينية أو علمية أو فلسفية.

ويمكن تصنيف النماذج السجالية التي جعلت من المرأة محور اهتمام لها إلى ثلاث: التحرريّ وهو الموقف الذي شمرّ لمحاربة كلّ القيم والعادات التي كانت تعيشها المرأة، علماً أنّ العادات الفكرية والاجتماعية التي كانت تعايشها المرأة ليست في مجملها خاطئة ومجانبة للصواب، وكانت الثقافة الغربية المثل الجديد والنموذج الأرقى الذي ينبغي أن نتمثله في سلوكنا الفردي والاجتماعي:

«.. فبدأت الدعوات إلى تغيير هياكل (الأسرة) من الأسرة الشرعية القائمة على الاقتران بين ذكر وأنثى، وفق الضوابط الشرعية إلى الأسرة القائمة على مجرد الانتقاء الاختياري بين الأفراد رجل وامرأة أو رجل ورجل أو امرأة وامرأة... وبدأت الدعوة إلى دمج المرأة في المجتمع دمجاً كاملاً... ودمج الرجل في المنزل دمجاً كاملاً...»^[1]

النموذج الثاني، المتمثّل في دعاة القبول بالضرورة، والتسليم بالأمر الكائن، فليس بالإمكان

[1] محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، ط 1.2002 ص: 8.

أحسن مما كان، ويصدق عليهم قول الرواقية قديماً: لا ترد الحوادث كما تريد بل أرد ما يحدث كما يحدث، فكل:

«... عاداتنا وتقاليدينا الموروثة خير وبركة على كل النساء؛ لأن المرأة قد خلقت لتكون متعة الفراش الحلال... ومعمل تفريخ النسل لبقاء النوع الإنساني... ولا شأن لها بما وراء هذه الحدود والاختصاصات...»^[1]

النموذج الثالث على حد تعبير محمد عمارة الوسط، الذي يعبر عن روح التحرير الإسلامي للمرأة، وهو الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم في تحرير المرأة وإنصافها، والمساواة بين النساء والرجال... في حمل أمانة عمارة الأرض، عندما استخلفهم جميعاً في حمل الأمانة... كما ساوى بينهما في الكرامة... والتكاليف والحساب...^[2]

المشروع الفكري الذي انبرى له الفيلسوف هو العمل على إنهاء الرثة المعطلة، - المرأة كما يصطلح عليها - وتربيتها على الأداء الوظيفي، فقد كان:

«الهدف الأول.. - عند الأستاذ الفيلسوف - ولا يزال أن نحاول تعديل الصورة السيئة عن المرأة التي استمرت في بلادنا سنوات طويلة، والتي روج لها الرجل، واقتنعت بها المرأة...»^[3].

الفلسفة وفعل الجريمة:

تأثير الفلسفة وتجريمها أمر مستساغ ومبرر، إذا كان مصدر الحكم دهاء الناس أو البسطاء من الشرائح الاجتماعية، أما إذا كان الحكم من أبناء الفلسفة فالأمر يحتاج إلى تأمل، فكيف تتحمل الفلسفة تبعة الجريمة والتهوين للممارس عبر التاريخ حول المرأة؟

إن الفلسفة كنمط معرفي متميز تحايث النسبية، تبعاً لجملة من الشروط، أولها

[1] محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة. ط 1.2002، ص 10.

[2] المرجع سابق ص: 11.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، جون لوك والمرأة، دار التنوير للنشر، بيروت 2009 ص: 7 (د.ط.).

محدودية الفيلسوف نفسه، فالمملكات النفسية العليا التي يسافر بها الفيلسوف نحو عالم الحقيقة نتاج لتراكمات وظروف فكرية وعلمية معينة، وبالتالي لا يمكنه تجاوز معطياته الثقافية، فهو مرآة تعكس روح عصره، فهو الوثيقة التاريخية للفكر، أو على حد تعبير هيجل: «العصر ملخصاً في الفكر»، وهي العبارة التي اعتاد الاستثناس بها فيلسوفنا في موسوعته حول المرأة. وإضفاء الشرعية على الأفعال الفردية والجماعية كان من اختصاص المؤسسة الدينية والفلسفة؛ لذا يحيلنا الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام إلى مراجعة التراث الفلسفيّ مراجعة نقدية، فليس كل ما وصل إلينا صحيح، والواجب على المرء أن ينظر إلى طعامه الفكريّ، فالأفكار السامة تحطّم الكيان الفرديّ وكيان الجماعة في طرفة عين، يقول إمام عبد الفتاح إمام:

«.. إذا كنّا ركّزنا الانتباه على موضوع الفيلسوف والمرأة؛ فذلك لأنّ الفيلسوف كان على مدار التاريخ المقتنن، وصاحب النظرية الذي يقوم لها الواقع الاجتماعيّ الذي يعيشه الرجل المرأة ملخصاً في الفكر...»^[1]

كما ينبغي الإشارة إلى أن الالتفاتة التي يقدّمها فيلسوفنا حول الفلسفة تفضح كثيراً من الأمور التي كانت ملتبسة على الفكر عبر تاريخه، وهي أن اعتبار المنتوج الفلسفيّ نظاماً معرفياً متعالياً يملك قداسة تحاكي تعالي الذي لازم المعرفة الدينية مسألة فيها نظر، فالفيلسوف كمثل للنخبة الفكرية التي يتألف منها المجتمع لم يساهم بشيء في مسألة المرأة إلا بتكريس الموروث الحضاريّ، فكيف تنكر الفيلسوف لروحه الفلسفية التي أقام بنيانها بحياة سقراط، وبكثير ممن افتدى الفلسفة بنفسه، ولكن هذه المراجعة التي يقترحها علينا الأستاذ تدفعنا إلى مراجعة الروح الفلسفية نفسها التي مثلها سقراط، وتبرّر ثورة كثير من النخب الفكرية على الفلسفة (ثورة نيتشه على سقراط).

«إن الصورة السيئة عن المرأة بيننا هي التي رسمها الفيلسوف منذ بداية الفلسفة في بلاد اليونان، ثم وجدت عندنا أرضاً خصيبة، حتى أنّها ارتدت ثوباً دينياً، وأصبحت فكرة «مقدّسة» لا يأتيها الباطل، وهذا ظاهر عند عمالقة الفكر اليونانيّ: سقراط،

[1] جون لوك والمرأة. مصدر سابق، ص:8.

أفلاطون، أرسطو، الذين أصبحت فكرتهم جزءاً من التراث الفلسفي الذي انتقل إلى العالمين المسيحي والإسلامي...»^[1]

الدلالات التي يتضمّنهما النصّ بشكل صريح تدفعنا إلى التأمل بغية استنطاق موقف فيلسوفنا من المرأة، فالواقع الذي تعايشه المرأة ليس حقيقة موضوعية مستقلة فرضتها الطبيعة كما يبيّن لنا الفيلسوف بعد ذلك، بل هي مجرد صورة، أنتجها المخيال من خلال التراكمات الفكرية التي أنتجها بالجمع بين هزيل الأفكار، وخصوصاً التي قدمها الفلاسفة، الذين منحهم التاريخ والمخيال سلطة المعرفة ومملكة الحقيقة، فالصورة كنظام ذهنيّ وكفعل فكريّ يقوم فيه الذهن باستدعاء معطيات ماضوية مع العمل على تجريدها وبنائها ذهنياً، تمثّل مخاضاً لتفاعل بين جملة عوامل ذاتية وموضوعية، فالحقيقة المبنية مجرد استعارات وبناء فوضويّ للصور، والصورة التي ارتسمت في المخيال العربيّ من السوء بمكان، بحيث أصبحت فيه المرأة ذلك الكائن الذي يجسّد الشر، وأشرّ ما فيه أنّه لا بدّ منه، مع وجوب التنبيه إلى أنّ الفلسفة لم تحدّثنا عن الشرّ قطّ، بل كانت ولا زالت تحدثنا عن السعادة، «فكانت قراءة الفلسفة لموضوع الشرّ قراءة آثمة» على حدّ تعبير الأستاذ محمد عليّ الكبسي^[2]، فأصبحت المرأة مصداقاً للشرّ، بعد إبليس.

وقد حملت المرأة وحدها مسؤولية الخروج من الجنة، في حين أنّ الخطاب لم يكن مخصّصاً ولا موجّهاً للمرأة وحدها، يقول تعالى:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.﴾^[3]

[1] إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الثانية 1996 ص: 5.

[2] مفكر تونسي معاصر له سبعة عشر مؤلفاً ومدير مجلة مدارات التونسية.

[3] سورة البقرة، الآيات: 35-36، 37-38.

القراءة البسيطة للآي الكريم تفيد أنّ علّة الخروج لم تكن لاحقة بالأمر حواء عليها السلام وحدها، بل كان الخطاب موجّهاً للمثني، فلم تكون المرأة هي القصد؟ ليس الأمر إلا حاجة في نفس يعقوب، والمؤسف أننا نلاحظ وقوع بعض عمالقة الفكر العربي أمثال المرحوم عباس محمود العقّاد في شرك الاسرائيليات، فنجده يقول بعد أن يعرض الآيات المتضمنة للقصة، ويؤكد الدلالة التي يريد تقديمها حول المرأة من خلال نص توراتي يشرح به الآية:

«...هي القصة الخالدة في الأديان الكتابية، وهي الرمز الخالد إلى طبيعة المرأة التي تتغيّر، هي تفعل ما تنهى عنه وهي تغري الرجل، وفي كلّ من هذين الخلقين دليل مجمل على خلائق أخرى مفصلة تنطوي في ذلك الرمز الكبير...»^[1].

ويقول في سياق آخر:

«وليس في السور الثلاث إشارة إلى ابتداء حواء بالإغراء، أو بالكيد على ما جاء في سورة يوسف، ولكن بعض المفسرين ذكر ذلك في شرح الآيات، معتمداً على حفاظ التوراة من بني إسرائيل الذين دخلوا في الإسلام.»^[2]

الاستثناس برأي المرحوم العقّاد ليس إلا تأكيداً لما ذهب إليه الأستاذ إمام عبد الفتاح من أنّ التراث الاجتماعي والإنساني لا يتميّز بالصفاء الكليّ لمحتوياته النظرية، بل هو مزيج انصهرت فيه الأفكار الدينية والفلسفية في بوتقة واحدة عُرفت باسم التراث، حيث يقول:

«نجد أنّ التراث الاجتماعي الذي صاغه الفلاسفة على نحو نظريّ مجرد، كان أقوى من الفكر الدينيّ الجديد، حتى أنه طغى عليه وطمس معالمه، مع فارق واحد هو أنّ الأفكار السيئة عن المرأة اكتسبت ثوباً دينياً، وراحت تبحث لها عن أسانيد من العهد القديم، فوجدتها في الخطيئة الأولى، خطيئة آدم التي أخرجته من الجنة، وأدخلت الموت إلى العالم، وكان سببها: غواية المرأة.»^[3]

[1] عباس محمود العقّاد، هذه الشجرة، دار نهضة مصر، القاهرة ص: 4

[2] عباس محمود العقّاد، المرأة في القرآن، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ص. ص 17 و 18

[3] إمام عبد الفتاح، أفلطون والمرأة، مرجع سابق ص 5

فعلقء ففلسوفنا أن صفاة التراث الفكرفف لمءتمع معفن؁ هو من ففاكة الففلسوف ورفل الءفن؁ وتارفخ الأءفن فنبف بالانءرافاء المءءءة الءف ءعرفء لها الءفاناء السماوففة عفر تارفخها؁ وكءرة الأنبفا والرسل الءفل على ذلك؁ والءواطؤ الءف وقع ففه الففلسوف مع السلطة الءفنفة هو علة الصورة السفة الءف ءوارءناها حول المرأة؁ وللأسف أنها لُقءت للمرأة! بل اقءنءء بها كما فقول الأستاذ فف سفاق آءر؁ والءءبر فف الءفء النبوف؁ «إفءكم وأبواب السلءان؁ فأنه قء أصء صعباً هبوطاً».. وإءا رأفءم العالم فءرءء على أبواب الءكام فاءهموه.. وهءا فنبف بأن ءرءء الفلاسفة على الءكام إضفاء للطابع الشرعف على ءصرفاء الءكام؁ والأستاذ «إمام» فرع ءواطؤ الففلسوف إلى طفةعة المنهء والأسلوب الءف فءمفز به الففلسوف؁ والنص ءالف فوفص أطروءة الءاء:

«.. ءفسفر الأرفء فف نظرنا فعءمء على ءوضفء العمل الءف فقوم به الففلسوف؁ وهو الءفر فف التراث ءءافف فف عصره بغة الكشف عن الأفكار الءف ءعء بمءابة الركاء الءف فعءمء علفها هءا التراث؁ ءم فءولها بالنقء والءمءفص فأن صاءف هءه الأفكار هو فف نفسه عمد إلى ءءعمفها ءأكفءها؁ ولا شك أن الآراء المناهضة للمرأة والءف نجعلها ملكفة خاصة للرفل كانت نافعة ومففةة للففلسوف؁ كما أنها أرصء فروره وكبرفاءه؁ ومن هنا عمل رءما ءون وعف على ءءعمفها وسلءها فف نظرفة فلسفة مءرءة»^[1].

فكر الففلسوف وأفكاره ءءا لعصره؁ بءءافاءه؁ ءكوفنه المعرفف القاءم على ءءافءه الاءءماعفة هو المكوؤ لآفءاه الءهنفة وأفكاره أيضاً؁ وإءا كانت الروح النقءفة هف الفانوس الءف فسءنفر به الففلسوف فف بءءه عن الءقفة؁ فأن الماءة والطاقة الءف ءقوم بفعل الأكسءة للإضاءة ءكون مسءمة من التراث نفسه الءف ءقع علفه الممارسة النقءفة؁ ولءا نجد أن الأسس الءف فقوم علفها النقء الفلسفف لازاء مءط بءء ومراجعة؁ وعلى سبفل المءال لا الءصر نقرأ للءسن بن الهفءم ءوفهءاه فف النص ءالف للباءء والمءءرف عن الءقفة؁ ففقول:

«والواءب على الناظر فف ءءب العلوم؁ إءا كان فرضه معرفة الءقائف؁ أن فءعل

[1] إمام عبء الفءاء إمام؁ أفلاءون والمرأة؁ مرعء سابق ص 9.

نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضاً نفسه عند خصامه، فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه...»^[1]

فالموضوعية في التعاطي مع المسائل المبحوثة من أهم الشروط الواجب تحققها في الفيلسوف، وإذا غابت هذه الحيثيات، تعلق الحكم بصفة التفلسف على ذلك الباحث، والمشكلة أنّ المنظومات الفكرية المنتجة عند عمالقة الفكر الفلسفي في اليونان وفي الإسلام لم تكن إلا تبريراً لهذه الصورة السيئة حول المرأة، وهي فكرة ساذجة على حدّ توصيف الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام توهم فيها الإنسان أنّه امتلك الحقيقة، - الحقيقة التي لا تدرك إلا مع الموت - حقيقة أن عقل المرأة أقلّ من عقل الرجل، وتفكيرها يغلب عليه العاطفة والانفعال، وأحكامها يسيطر عليها الاندفاع والتهور، وتنقصها الرؤية والتدبر، فلا الدين يقول شيئاً من ذلك، ولا العلم يعترف به، ولا التاريخ يشهد بصحة شيء منه^[2].

ومن بين الملاحظات التي أثارها الأستاذ حول مسألة المرأة هي الاختلاف بين المفكرين حول مرجعية الدونية والضعف عند المرأة، وقد تباينت هذه المدارس في تفسير علّة هذا الضعف، وقد تجاوزت المسألة الحدود الشكلية إلى العقل نفسه:

«الضعف الظاهر.. هل هو جزء من طبيعتها، أعني أنّها خلقت على هذا النحو؟! أم أنه شيء فرضه عليها المجتمع... وامتدّ الضعف ليشمل القوى العقلية، والإمكانات الذهنية، والمهارات..»^[3]

يكشف الأستاذ عن وجود مدرستين، ويذكر ذلك في النص الآتي:

«الواقع أنّ المواجهة بين الطبيعة والمجتمع قديمة قدم الفلسفة ذاتها، فقد بدأت عند اليونان وقسمت الفكر اليونانيّ فريقين: أنصار النسبية والمجتمع (وهم السوفسطائية) وأنصار الطبيعة والمطلق (وهم عمالقة الفكر اليونانيّ في العصر الذهبيّ..) وكان المعلم الأول من أكبر أنصار الطبيعة التي لا تفعل - في رأيه - شيئاً

[1] الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره، دار الكتب 1971 ص 3-5.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، مصر 1996 ص: 13 (د.ط).

[3] إمام عبد الفتاح إمام، لوك والمرأة، مرجع سابق ص: 9.

باطلاً ولا تكذب، وهي التي جعلت من المرأة مجرد «هيولي» في حين أنها جعلت الرجل هو الصورة، ومن ثم كان هو الأعلى بحكم الطبيعة لا بحكم العرف أو العادات والتقاليد وما إلى ذلك، وبما أنها جعلت الرجل الأعلى فقد جعلت من المرأة الموجود الأدنى»^[1].

وهي الإجابة التي تبنتها المدرسة الأولى، ويمثلها مجموعة من الفلاسفة الذين انحازوا إلى الطبيعة التي جعلت المرأة على هذا النحو من الضعف والنقص، يقول:

«إذا كان أفلاطون قد لخص من الناحية الفلسفية وضع المرأة اليونانية على نحو ما كان قائماً في مجتمعه، فإن أرسطو قد قتن هذا الوضع عندما بذل جهده ليضع نظرية فلسفية عن المرأة، يستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثم راح يطبقها في ميدان البيولوجيا والأخلاق والسياسة بعد ذلك، ليثبت فلسفياً صحة الوضع المتدني للمرأة الذي وضعها فيه العادات والتقاليد اليونانية»^[2].

أما الإجابة التي يستسيغها أستاذنا، فتتمثل في موقف المدرسة السفسطائية من المسألة، والتي يتحمل فيها المجتمع والتاريخ مسؤولية ذلك، وهي إجابة نراها عين الصواب والحقيقة، فالقول بضعف المرأة هو ضعف للإنسان ككل، ولا نريد في هذا البحث إثارة ذلك الجدل الذي لم يتحرك كما ذكر أستاذنا إلا لتبرير وضع معطى أو كبت في النفس دفين - إلا حاجة في نفسه قضاها- فالطبيعة تكون ذلك المتهم الصامت دوماً، فالهروب من الموقف، يؤسس دوماً بالرجوع إلى تحميل الطبيعة مسؤولية الوضع الذي لم تساهم فيه الطبيعة بشيء قط، فالجميل لا يخلق إلا جميلاً، والقبح لا يكون من الجميل، بل ممن له القابلية لفعل القبيح، وهو الإنسان بدلالته رجلاً كان أم امرأة، ولا نريد أن نقع في حبال الأشكلة التي لفت هذه المسألة في تاريخ الفلسفة، وإن كنا نعتقد بأن طبيعة الأشكلة في الفلسفة التي تحتاج لمراجعة هي أيضاً، فالقصد الأول عند الإنسان كان الحقيقة، وليس الاختلاف، وقد كانت الحقيقة معروضة في عدة أطباق: دينية، اجتماعية، فلسفية، أما الاختلاف فليس كما تعودنا رحمة، بل هو في الحقيقة نقمة، وبساطة الحقيقة تكون في الابتعاد عن تعقيدات

[1] امام عبد الفتاح امام روسو والمرأة ص 187.

[2] امام عبد الفتاح امام، أرسطو والمرأة، مكتبة مديولي القاهرة ط، 1 ص: 7

الذات الفردية والجماعية.. فالفرد ابن بيئته، إنها البيئة الثقافية التي كونها المجتمع بنفسه، وارتضاها لأحفاده، والمؤسف أن تكون معتقداته الحاصلة من خلال تجربته الشخصية هي المادة المعرفية والسلوكية المقدمة في حصص التعليم والتربية، فموقع المرأة في المخيال الشعبي نتاج لهذه العادات والأعراف، والعودة إلى الأصل تكشف مدى الانحرافات الفكرية التي عايشتها البشرية.

يعتمد الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام على مجموعة من الحجاج في إثبات بطلان الموقف القائل بدونية المرأة.

أولاً: التقاطع القائم بين نظرة الدهماء والتصورات التي قدمها أرسطو حول المرأة، وهذه تثبت أحد الأمرين، إما أن يكون المعلم الأول تلميذاً لهؤلاء العامة أو يكونون هم تلامذته، على قاعدة الموقع الذي احتله أرسطو في التفكير البشري، فإذا كان الإسكندر قد حاول الاستيلاء على العالم بقوته، فقد حاول كل من أرسطو وهيجل السيطرة على العالم بعقله، فالمعلم الأول لم يكن في الواقع إلا منظرًا للواقع الأثيني، وقد استطاع هذا التنظير الهيمنة تبعاً لمعايير الطبيعة البشرية، المعايير القائمة على استساغة المعطيات والأحكام، والوقوف عند ملكة البقرة، ملكة اجترار الأحكام.

ثانياً: يضع الأستاذ في العدد الرابع من سلسلة: نساء فلاسفة مقدماته الاستدلالية التي سعى بها في دحض الحجج التي اعتمدها الفلاسفة، واستساغتها الشرائح الاجتماعية عبر التاريخ، وذكر نماذج من النساء اللاتي تركن أثرهن على تاريخ الفلسفة، وساهمن من قريب أو من بعيد، فهو يستأنس بالمنهج العلمي في ذلك:

«هناك قاعدة علمية في فلسفة العلم تقول إن الظاهرة السلبية الواحدة أهم عشرات المرات من آلاف الظواهر الإيجابية، فلو أنك جمعت آلاف مؤلفة من قطع الحديد التي تتمدد بالحرارة، ثم عثرت على قطعة لا تتمدد مهما وضعت في النار، كانت القطعة السلبية الواحدة (التي لا تتمدد) أهم من آلاف القطع الإيجابية التي جمعتها؛ ذلك لأنها سوف تبطل، في الحال، القانون الذي يقول: «إن الحديد يتمدد بالحرارة»

فررد إمام عبد الفتاح من خلال هذه القاعدة بفا أن وعود حالات من النساء الفلاسفة فف فافف الفلسفة ففبب خطأ الدعوى القائلة بدونفة المرأة وعجزها عن التفكفر السلفم؛ إذ إن التفلسف كنمط معرفف عال ومتمففر معفار كاف لبفا عمق الففر عند تلك الشرفحة، فإبطال فكرة وعود نساء فلاسفة ففبب صفة الدعوى، ومادما فر قادرفن على إثبات العكس فإن ضعف حجة الخصم فبقى قائمة.

ثالثاً: علفنا أن ننتبه ففداف إلى أننا بذلك فررد أن نستبعد العبارة الفف فتردد كثراف، والفف فقول «إن لكل قاعدة شواذ»- ففف عبارة فرفضها التفكفر العلمف السلفم، فلا شذوذ فف القانون، بل لا بد أن فندرج ففته جمفع الظواهر الفف فرقوم بففسفرها، وفبدو أن عبارة «لكل قاعدة شواذ» ابفكرها النحاة عندما عجزوا عن إدراج كلمات معينة فف القاعدة اللغوفة الفف وضعوها فاكففوا بهذه العبارة.

أفلاطون والمرأة:

المحطة الأولى فف معرفة العلاقة بفن الففسوف والمرأة فبدأ مع سقراط وأفلاطون على قاعدة الافتراض القائل بأن فافف الففلسف قد بدأ مع الإفرقف، وإن كانت الحففة فف الافتراض المهفور والمسكوت عنه، فالففلسف فلازم الوجود الإنسافف، والشرف كمهد للحضارة البشرفة وراء كل تفكفر أو بحث علمف، وحتف لا نخرج عن مسار البحث فإننا سنبقى مع عمالقة الففر الإفرقفف.

الموقف الذف عبّر عنه أفلاطون لا ففعارض روحاف أو شكلاف مع موقف أستاذة سقراط، واختلف الباففن حول موقف الففسوف أفلاطون من المرأة لم ففكن نابعاف من عجز فف فهم الباففن وقدراتهم، بل كان عجزاف عند الففسوف نفسه، على الرغم من أن الإشارات والملاحظات الفف قدامها فرودوت خلال زفارته لمصر فخبفر عن البعد الحضارف الذف كانت تعرفه المرأة فف مصر، خلافاً للوضعفة المتردفة الفف كانت ففشها فف الفونان، ففلسفة أفلاطون ففأرجح بفن الموقف الأففنف والأسبرطف من المرأة، وهو على حدّ فعبفر الأستاذ مصطفى النشار «منطق فلسفته المثالف الداعف إلى الفحرر من الجسد وشهواته كان أقرب إلى

اعتبار المرأة رمزاً للشهوة، ومن ثمّ يمكن أن ننظر إلى موقفه من المرأة فيما يرى بعض المحلّين على أنّه كان أقرب إلى موقف الكاره يعنيه حقاً تحريرها والدفاع عن حقها في الحرّيّة والمساواة»^[1].

أما القول بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة عند أفلاطون، فلم يكن في الأصل إلا مغالطات لغويّة ومنطقيّة، توحى في ظاهرها بالعناية بالمرأة وتكريمها، بل في حقيقة الأمر كانت مقدّمة للدعوة إلى شيوعيّة النساء التي هي في الحقيقة ليست إلا امتهاً لحقوق المرأة الطبيعيّة والثقافيّة، فاستثمار المرأة في وظيفة التفرّيح، بأسلوب أفلاطون أو غيره ليس إلا إقراراً بدونيّة المرأة.

أرسطو والمرأة:

الأثر الذي تركه المعلّم الأول في بناء الصورة السيّئة للمرأة يحاكي أثره في الفكر البشريّ كلّه، فالحضور الأرسطيّ وطبيعة السلطة التي أثقلت كاهل التفكير، وقيدت الحريّات والقابليّات التي جُبل عليها العقل البشريّ لا تحتاج إلى بيان، فإذا كان كلّ من الإسكندر ونابليون قد حاولا السيطرة على العالم بقوّته، فقد حاول كلّ من أرسطو وهيغل السيطرة على العالم بعقله على حدّ تعبير أحد الشعراء الألمان، وهما أنّ موقفه من المرأة كان جزءاً من نسقه الفلسفيّ ومنظومته المنطقيّة، فإنّ الدفاع عن الموقف لم يكن غريباً على المريدين في دفاعهم عن موقف معلّمهم من المرأة، فلا يكون أقلّ واجب يلتزم به المريد، وهما أنّ المضمون الفكريّ لفلسفة أرسطو لم يكن متجاوزاً لمعطيات عصره، فالتصوّر السالب للمرأة لجميع حقوقها الطبيعيّة والاجتماعيّة، والذي كان متوارثاً، بقي هو هو مع تأسيس فلسفيّ، يلخّص الأستاذ موقف أرسطو قائلاً:

«.. قد وضع نظريّة فلسفيّة متكاملة تتألّف عناصرها من: هيرواركيّة في الكون أي مراتب تصاعديّة للموجودات بحيث يكون بعضها أعلى من بعض، لما كان المجتمع البشريّ جزءاً من هذا العالم، فهناك هيرواركيّة بين الشعوب أعني داخل الجنس البشريّ نفسه، فمن الشعوب ما هو أعلى، ومنها ما هو أدنى.. ودخل الشعب اليونانيّ نفسه

[1] مصطفى النشار، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، دار قباء، مصر ص: 47 (د.ط.ت)

هناك مراتب.. فإذا كان هناك من يظن أن الناس سواسية وأنه يتساوى في ذلك رجل الدولة، ورب المنزل والسفد والعبد والمرأة والرجل لأنهم جميعاً بشر، فهم في ذلك واهمون».

وكتاب الأستاذ أرسطو والمرأة يغني عن الكثير من الأحكام التي سندي بها في هذا المقام.

لوك وروسو والمرأة:

لا شك أن الموسوعة التي أنجزها الأستاذ هي عمل جبار؛ إذ إن إنجاز موسوعة يقتضي تضافر الجهود بين فرق من العلماء والأكاديميين، فهو بحق مدرسة وفريق علمي بأكمله، والحديث عن جون لوك وجان جاك روسو يستبطن الكثير من السخرية المضمرة، فالأستاذ يتعاطى معهم بصفتهم رؤاد الحرية، والأخوة، والمحبة، ولكن دأب الفلاسفة في توظيف الأغاليل في إيهام المتلقي، من خلال توظيف أغلوطة تجاهل المطلوب، ومن مظاهر التغليط الفلسفي، التلاعب بمضمون الإنسان، إذ سعد الجميع بتلك العبارات الرنانة، والتي تتغنى بحرية الإنسان والمساواة... يقول متحدثاً عن روسو:

«... علينا أن نلاحظ بدقة أن كلمة الناس أو البشر التي يستخدمها بكثرة أو حتى كلمة الإنسان (وهي كلمة مضللة) التي كثيراً ما نخدعنا لا يقصد بها هنا سوى الرجل المساواة بين الرجال، والحرية للرجال، والعدالة من أجل الرجال وعبارة: وُلد الإنسان حراً وهو الآن مكبل بالأغلال في كل مكان لم تكن تعني البشر جميعاً رجالاً ونساء، بل تقتصر على الرجال فحسب».^[1]

يؤسس جون لوك موقفه من المرأة من خلال نظريته في الملكية، فالقواعد التي تؤسس حقوق التملك تُبنى على قاعدة الاحتياج، وبما أن المرأة تابع للرجل انطلاقاً من التراث الاجتماعي والديني، فهي مصداق الضعف، يقول:

«إن هناك مبدئين رئيسيين يحكمان نظرية «لوك» عن الملكية والمرأة هما ضعف بنية المرأة، فالرجل بما له من قوة بدنية «هو الأرقى والأقدر». إن المرأة أقل من

[1] امام عبد الفتاح امام، روسو والمرأة، مرجع سابق ص 9.

الرجل من حيث «الفهم والإدراك»، فإذا كان أساس الملكية الخاص هو الجهد والكّد التعب... الأمر الذي لا تطيقه المرأة ولا تقدر عليه، وإذا كانت ملكيّة الأرض وفلاحتها هو الأساس في باقي أنواع الملكية، وهو ما يحتاج إلى جهد وتعب وقوّة عضليّة لا تملكها المرأة لهذه الأسباب كلها كانت الملكية أساساً هي ملكيّة الرجل، ومن هنا فقد كان تركيز لوك على ضمان حقّ الرجل في الملكية...»^[1]

من هنا يتبين لنا مراوغة الفيلسوف في الخطاب.

أما بالنسبة إلى روسو فالدونيّة هي خاصيّة المرأة الأولى، فعليها أن تسلّم بأنّها أدنى من الرجل... وقد أوجدت المرأة في مرتبة أدنى، والطبيعة التي لا تفعل شيئاً باطلاً قد جعلت الأدنى (المرأة) في خدمة الأعلى (أي الرجل). هذا هو القانون الساري في الطبيعة وفي المجتمع في وقت واحد؛ ولهذا نراه يقول «لصوفي»^[2] وهو يعدّها لتكون زوجة لإميل:

«عندما يصبح إميل زوجك، فإنه سوف يصبح سيّدك، تلك هي إرادة الطبيعة، ومن ثمّ فينبغي عليك طاعته... فمن مقتضيات قانون الطبيعة أن يكون النساء تحت رحمة أحكام الرجال من أجل أنفسهنّ، ومن أجل أولادهنّ...»^[3]

وفي بحثه عن «الاقتصاد السياسي» يقدّم روسو ثلاثة أسباب لضرورة سيطرة الذكر على أسرته.

أولاً: لا بدّ أن تكون هناك سلطة نهائيّة واحدة تحسم الموضوعات التي تختلف فيها الآراء. ثانياً: ضعف النساء وعجزهن بسبب وظائف الإنجاب أحياناً، يجعل السلطة النهائيّة في يد الرجل.

ثالثاً: المسألة التي يردّ إليها الأمر بوضوح هو أنّه لا بدّ أن يكون للرجل سلطة كاملة على زوجته؛ لأنّ من الأمور الجوهرية بالنسبة له علمه بأنّ الأطفال الذين تنجبهم زوجته هم

[1] امام عبد الفتاح امام، روسو والمرأة، مرجع سابق ص 128.

[2] sophie

[3] المرجع السابق، ص 110.

أطفاله، وأن يتأكد من ذلك، وهكذا نجد أن مطلب النسب والتأكد من الأبوة هو المبرر الذي لا راد له للخضوع الطبيعي للنساء؛ ولهذا يقول روسو:

«إن الواجبات المتبادلة بين الجنسين ليست متساوية، ولا يمكن أن تكون متساوية تماماً، وعندما تشكو المرأة من ظلم اللامساواة، تكون مخطئة، لأن اللامساواة ليست قانوناً بشرياً، أو على الأقل ليست عملاً مبتسراً، بل هي حكم العقل: أن يكون أحد الجنسين الذي عهدت إليه الطبيعة بالمحافظة على الأطفال، وهو أن تكون المرأة مسؤولة عنهم أمام الجنس الآخر، ولا يجوز لها أن تنقض عهدها..»

و هكذا ينبهنا «روسو» إلى أن ظلم المرأة أو عدم مساواتها بالرجل ليس من صنع العادات والتقاليد أو القوانين البشرية، وإنما هو من عمل الطبيعة، ومن ثم فإن المرأة أن تقبل هذه الدونية أمام الرجل - دون شكوى أو تدمر!

«لقد خلقت المرأة لإمتاع الرجل وللخضوع لسيطرته، فينبغي عليها أن تجعل نفسها مرغوبة في عينه، وأن لا تجعله يغضب؛ إذ تكمن قوتها في سحرها، وعن طريق هذا السحر تجبره أن يكتشف قوته وأن يستخدمها..»

ومن الغريب حقاً أن يربط «روسو» دونية المرأة بدورها في العملية الجنسية، فهو كان يرى في كتابه أصل التفاوت أن المعاشرة الجنسية هي نشاط غريزي يحتاج إلى الإشباع وينخرط فيه الجنسان بحريّة، لكنّه عدّل عن هذه النظرة بعد ذلك، وذهب إلى أن الهجوم والاستسلام إنما هي: خصائص طبيعية للجنسين في العملية، فهي ليست عملية مشاركة متبادلة، وإنما هي عملية يقوم فيها الذكر بدور المهاجم، والأنثى بدور المعتدى عليها، هي عملية يكون فيها الذكر إيجابياً والأنثى سلبية، فقد خلقتها الطبيعة لتعرض نفسها أمام الذكر لتثيرة، فيقوم بدور الهجوم والاقترام وهي بدور الخضوع والاستسلام يقول:

«لقد لاحظت أن التمتع والتصنع والدلال هي أمور شائعة بين جميع الإناث تقريباً، بل أنها لتوجد بين الحيوانات، حتى عندما يكن أكثر استعداداً»

واستثناس فيلسوفنا إمام عبد الفتاح إمام بالفيلسوف الانجليزيّ جون ستيوارت مل في العدد الخامس من الموسوعة يحمل كثيراً من الدلالات منها: تأثر (مل) بشخصية زوجته هارييت تايلور^[1] التي تميزت بعبقريتها، ونفاذ بصيرتها، إذ طرحت مع جون ستيوارت مل مسألة المرأة، وكانت النتيجة الاتفاق الثنائيّ بينها وبين الفيلسوف على الدفاع عن المرأة، فكان مقالها تحرير النساء، وكان كتاب ستوارت مل استعباد النساء.

يدين مل المبدأ الذي أقيمت عليه العلاقات الاجتماعية، وكشف عن فساده، وفساده ظاهر في أسسه وجذوره، ويوضح لنا إمام عبد الفتاح موقف مل في قوله:

«يقوم - مبدأ تنظيم العلاقات الاجتماعية - على أساس تبعية أحد الجنسين (النساء) للجنس الآخر، وهو مبدأ ينبغي هدمه ليحلّ محله مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجانب على جانب آخر، ويرى أنّ مبدأ التبعية واسترقاق النساء الذي يعوق تقدّم المجتمع ويمنعه من التطوّر، تغلغل في نفوس الرجال على نحو يجعل من الصعب مناقشته مناقشة عقلية».^[2]

تلك مجموعة من شذرات انتقيناها من موسوعة إمام عبد الفتاح إمام لتسليط الضوء على الوجه الخفيّ للفيلسوف، وخصوصاً المعلّم الأوّل الذي عمل على تأسيس نظريّ ومنهجيّ لفكرة الاستعباد، وقوله بضرورة الاسترقاق يؤيد الحكم الذي نضفيه على مشروع أرسطو الفلسفيّ، ولا نريد بهذا الحديث القدح في العبقريّة الأرسطية، بل الهدف هو الإقرار بأنّ النظريّات - مهما كان أصحابها - قابلة للنقد، والفيلسوف يبقى ابن عصره، ومرآة لثقافته.

[1] Harriet Taylor

[2] جون ستوارت مل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2009 ص 11.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. إمام عبد الفتاح إمام، جون لوك والمرأة، دار التنوير للنشر، بيروت 2009.
3. إمام عبد الفتاح إمام، نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، مصر 1996.
4. إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.
5. إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي القاهرة ط/1.
6. إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الثانية 1996.
7. جون ستوارت مل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2009.
8. الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره، دار الكتب 1971.
9. زكي الميلاد، تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط، 2001.
10. عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، منشورات المكتبة العصرية. بيروت.
11. عباس محمود العقاد، هذه الشجرة، دار نهضة مصر، القاهرة.
12. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة. ط 1.2002.
13. مصطفى النشار، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، دار قباء، مصر ص: 47 (د.ط.ت)
14. الموسوعة العربية المجلد الأول سوريا ط 1 1998.

عبد الوهاب المسيري ونقد الخطاب الغربي تجاه المرأة

عماد الدين عشاوي^[1]

مقدمة

نذر عبد الوهاب المسيري عمره للدفاع عن الإنسان، وهداه ذلك-عبر دراساته المتخصصة وقراءاته الموسوعيّة ووعيه القوميّ والإسلاميّ-، إلى ضرورة النقد الحضاريّ للحدائثة الغربيّة ومركزيتها المفرطة التي شوّهت الإنسان واستعبدته. وأنتج خطاباً إسلامياً إنسانياً جديداً، وطوّر نماذج تحليليّة للتعامل مع النموذج الحضاريّ الحدائيّ الغربيّ، من أهمها نموذج العلمانيّة. وقد طبّق هذا النموذج، على العديد من القضايا والمشكلات الحضاريّة، ومن ضمنها قضية المرأة ودورها في المجتمع.

فقد شغلت قضية المرأة المسيريّ طيلة مسيرة حياته العمليّة والفكريّة، بدءاً من علاقته بزوجته التي تعلّم منها الكثير، ثم علاقته مع أستاذه نور شريف، ثم ما رآه من علاقات بالمرأة في الولايات المتّحدة، وتلك النماذج التي رآها في الحزب الشيوعيّ المصريّ، ثم في نيويورك ونيو جيرسي وبرائداث الحركة النسائيّة في مصر، ثم رؤيته للجنس في المجتمع الأمريكيّ، وتحولات النظرة للمرأة في عالمنا العربيّ، ثم متابعته لنموّ التيار النسويّ في الغرب، ثمّ تحوّل نموذج المعرفيّ إلى الإسلام، وتبلور نموذج التفسيريّ للعلمانيّة الذي رأى من خلاله قضية المرأة^[2].

[1] باحث في الشؤون الدينيّة والسياسيّة.

[2] راجع علاقة المسيري بالمرأة المبتوتة في فصول رحلته الفكريّة: المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكريّة في البذور والثمر، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 2005 م.

وفي هذا البحث، نحاول أن نبين رؤية المسيري للخطاب الغربي حول المرأة ودورها ووظيفتها في المجتمع، في ضوء تعريفه للعلمانية ومنتالياتها، وكيف طرح نموذجاً مغايراً للتعامل مع المرأة ينطلق من التوحيد الإسلامي والإنسانية المشتركة بين أبناء آدم.

أولاً: جذور علاقته بالمرأة

كانت زوجة المسيري هي المفتاح الأساسي لولوجه لعالم المرأة والأسرة والزواج، حيث اكتشف من خلال زواجهما ميلاد نوع جديد من الحب القادر على التعايش مع الزمن والتاريخ والمجتمع، وفهم من خلال علاقتهما الزوجية مفاهيم مثل: السكينة، والموودة، والألفة، والعلاقة العميقة داخل الزمان^[1].

وقد كان ميلاد ابنته نور نقطة تحوّل جديدة في حياته الفكرية والإيمانية، أيضاً، إذ وجد المسيري العقلاني الماديّ نفسه وجهاً لوجه مع معجزة جعلته يغرق في تأمله هذا الكائن الجديد، وجعله يتساءل: هل الإنسان فعلاً جزء من الطبيعة لا يفصله عنها فاصل، أم أنّ هناك شيئاً ما يجاوز السطح الماديّ؟ ووجد نفسه يكتب قصيدة شعرية دينية تعبّر عن تلك المعجزة، ولتصبح ظاهرة الإنسان بالنسبة له ظاهرة غير مادية وغير طبيعية، معجزة بكلّ المعايير المعروفة. وهكذا ظهر الإنسان، (أو الإنسان الربانيّ فيما بعد) لديه^[2].

وكانت رعاية تلك الطفلة أيضاً، جزءاً من تزلزل قناعاته بالنسبة لتحرير المرأة ودورها في المجتمع، فحين قرّرت زوجته ألا تستمر في دراستها العليا حتى لا تحرم ابنتها حقوقها الطبيعية، فزع من نفسه؛ لأنّه لم يفكر في هذا، وإتّما في الإنجاز (الماديّ) والأداء في رقعة الحياة العامّة ومساواة الرجل والمرأة، ونسي الطفلة وحقوقها تماماً. وعندها تساقطت مزيد من القناعات والمقولات والنماذج التفسيرية المادية، التي كانت تتحكّم في عقله ووجدانه عن تحرير المرأة ووظيفة مؤسسة الأسرة ودورها، وبدأ يعيد النظر فيها^[3].

[1] المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 120-121.

[2] المصدر السابق، ص 180-181.

[3] المصدر السابق، ص 181.

ومرة أخرى، عندما رزق بابنه ياسر، وجد أنه يحتاج مهارات مختلفة لتنشئته تنشئة تختلف عن ابنته نور، فترسخ فيه اعتقاد بالإنسان المعجزة الذي يجاوز الحتميات الطبيعية (العوامل الوراثية والبيئية). كما بدأ يدرك أهمية الأسرة في عملية التنشئة؛ إذ لا يمكن لمؤسسة عامة (مهما بلغت درجة كفاءتها) أن تفي بالاحتياجات النفسية للطفل، والتي تختلف من طفل لآخر^[1].

وفي حين كانت الأمور بالنسبة للمرأة هادئة بل خانقة حينما وصل إلى الولايات المتحدة عام 1963، كان الزلزال قد بدأ حينما تركها عام 1969م، وذلك فيما يتعلق بعلاقات الجنسين وتقلبات أحوال الأسرة في المجتمع الأمريكي من المحافظة إلى التحرر، وتؤكد ذلك عندما عاد عام 1971 م ليكتب عن الوضع الحضاري في الولايات المتحدة، حيث كانت الأمور قد تغيرت بشكل جذري، ولم تعد الإناث يطالبن بحقوقهن وبالمساواة، وإنما أصبحت الثورة شيئاً جذرياً يتجاوز إنسانيتنا المشتركة^[2]. ومن خلال تطوّر رؤيته للمرأة التي تغيرت مع تحولاته الفكرية- خاصة مع اتخاذه الإسلام منطلقاً لرؤيته للكون والحياة-، أدرك أنّ معالجة قضية المرأة لا بد أن تتخذ نموذجاً يغيّر تماماً النموذج الغربي للتعامل مع المرأة.

ثانياً: نموذج المسيريّ التفسيريّ للعلمانية

ينظر المسيري إلى العلمانية باعتبارها نموذجاً متصلاً، ينطلق من العلمانية الجزئية وفي نهايته العلمانية الشاملة، وما بينهما مراحل متعدّدة تختلف من سياق حضاريّ لآخر ومن فترة لآخرى داخل كلّ سياق حضاريّ. وتتمازج المدلولات فيما بينها، وتختلط وتتشابك وتتشابه وتتصارع، كما يأتي:

1. العلمانية الجزئية

يعرّف المسيريّ العلمانية الجزئية، بأنها رؤية جزئية للواقع (برجماتية- إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية، إلى

[1] المسيري، عبدالوهاب. رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 182.

[2] المصدر السابق، ص 427.

وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، ومثل هذه الرؤية الجزئية، تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية، وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا؛ ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محدّدة للإنسان، إلا أنها تراه إنساناً طبيعياً مادياً في بعض جوانب حياته (رقعة الحياة العامّة) وحسب، وتلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته. ويمكن تسمية العلمانية الجزئية «العلمانية الأخلاقية» أو «العلمانية الإنسانية»^[1].

2. العلمانية الشاملة

ويعرّف العلمانية الشاملة بأنها رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفي (كليّ ونهائيّ) تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكلّ مجالات الحياة. فإما أن تنكر وجودها تماماً في أسوأ حال، أو تهتمّشها في أحسنه، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً كلّ ما فيه في حالة حركة، ومن ثمّ فهو نسبيّ. ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادّي مصدر المعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادّية المصدر الوحيد للأخلاق) وتاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً وإن اتبع مسارات مختلفة، فإنه سيؤدّي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية)، ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنسان طبيعيّ/مادّي)، والطبيعة (الطبيعة هي الأخرى مادّة في حالة حركة دائمة). كلّ هذا يعني أنّ كلّ الأمور في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير تاريخية زمنية نسبية؛ ولهذا، يمكن تسمية العلمانية الشاملة «العلمانية الطبيعية/المادّية» أو «العلمانية العدمية»^[2].

فالعلمانية الشاملة، مصطلح، يصف وضع المجتمع العلمانيّ بعد التطوّرات التي حدثت في الفكر والمجتمع الغربيّ وفي العالم عامّة، فهي أيديولوجية كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان أو للقيم، ولا يمكنها أن تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة أو الإنسان، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان في البعد المادّي وحسب^[3].

[1] المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999 م، ج 1، ص 209.

[2] المصدر السابق، ص 209-210.

[3] المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 390.

وجوهر هذه العملية هو تصاعد الترشيد المادّي، بحيث يصبح كلّ مجال من مجالات الحياة خاضعاً للقوانين الكامنة فيه، يستمدّ معياريّته من ذاته، وينتج عن هذا الانفصال التدريجيّ لمختلف مجالات الحياة عن المنظومات الدينيّة والأخلاقيّة وعن الغائيات الإنسانيّة سقوط مفهوم الخصوصية^[1].

وبسقوط مفهوم الخصوصية نفسه، وليست خصوصيّة معيّنة، يسقط التاريخ وليس تاريخاً بعينه، وإمّا فكرة التاريخ نفسها، وتسقط الهوية وليس هويّة بعينها وإمّا كلّ الهويّات، وتسقط منظومة القيم، وليس منظومة قيمية بعينها، وإمّا فكرة القيمة نفسها، ويسقط البشر وليس نوعاً بشرياً بعينه، وإمّا فكرة الإنسان الإنسان نفسها، الإنسان بوصفه كياناً مركّباً لا يمكن رده إلى ما هو أدنى منه. فتختفي المرجعيّة، أيّ مرجعيّة، ويظهر عالم لا خصوصيات فيه ولا مركز له^[2].

وكلّ هذا يؤدّي إلى التوجّه الحادّ نحو اللدّة، الذي يصاحبه ظهور الإنسان الفرد الملتفّ حول ذاته ومصالحته ولدّته، والذي يجد خلاصه في الاستهلاك واللدّة فلا يطبق أيّ حدود أو قيود أو مسؤوليّة؛ لذا فهو غير قادر على إرجاء تحقيق رغباته، فهو يودّ أن يحققها في التو (الآن وهنا). مثل هذا الفرد المكتفي بذاته لا يمكنه أن يقبل مؤسّسة الأسرة، فهي مؤسّسة تلقّي على كاهله (كأب وكأمّ) مسؤوليات اجتماعيّة شتّى، وتفرض عليه حدوداً عليه أن يقبلها، وهو من الصعب عليه أن يفعل، فهو يعيش لنفسه ولمتعته وفائدته ولدّته؛ ولذا تضرر الأسرة تماماً. ويزداد العزوف عن النسل والزواج، مع ازدياد الإحساس بأنّ الأسرة عبء لا يطاق، وأنّ مسؤوليّة تنشئة الأطفال تفوق طاقة البشر^[3].

ومع تصدّع الأسرة واختفائها التدريجيّ، يظهر هذا الفرد الاستهلاكيّ. فالأسرة، هي الحيّز الوحيد الذي يمكن للإنسان فيه أن يرجئ الإشباع بطريقة إنسانيّة، فالأمّ تفهم ابنتها، والأب يفهم ابنه، والأصدقاء يتحدثون معاً، فلا تكون المسألة عمليّة «قمع»، وإمّا تكون عمليّة «إرجاء». باختصار إن اختفاء مؤسّسة الأسرة يؤدّي إلى تزايد السعار الجنسيّ^[4].

[1] المسيري، عبد الوهاب. العلمانيّة الجزئية والعلمانيّة الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط 1 ن 2002 م، ج 2، مصدر سابق، ص 477-478

[2] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانيّة والحدأة والعولمة، ج 2، بيروت: دار الفكر، ط 1، 2009 م، ص 184-185

[3] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، ج 1، مصدر سابق، ص 121.

[4] المصدر السابق، ص 121.

3. متتالية علمنة قضية المرأة في الحضارة الغربية من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة

أ. حركة تحرير المرأة: مرحلة العلمانية الجزئية

يُميز المسيري في تناوله لقضية المرأة في عالمنا اليوم، بين مرحلتين؛ الأولى تمتد من منتصف القرن التاسع عشر حتى عام 1965م، والثانية تبدأ بعدها وتستمر حتى اليوم.

تتميز المرحلة الأولى بوجود حركات تدعو إلى تحرير المرأة، تنطلق من الواحدة الإنسانية (الهيومانية)، ومن الإيمان بتميز الإنسان عن الطبيعة وبتفوقه عليها ومركزيته فيها ومقدرته على تجاوزها وعلى صياغتها وصياغة ذاته^[1]. وتمثل حركات تحرير المرأة هذا النموذج وتعبّر عنه، وتمثل تلك المرحلة من التاريخ مرحلة العلمانية الجزئية لقضية المرأة، حيث تمت علمنة المجال العام للمرأة، لكن المجال الخاص ظلّ مقيداً بالقيم والمعتقدات والأخلاق والمرجعيات النهائية؛ سواء أكانت دينية أم إنسانية، وظلت المرأة تمارس أدوارها وتطالب بحقوقها في إطار المجتمع لا خارجه. وتمثل أهم سمات تلك الحركة فيما يأتي:

- الإطار المرجعي النهائي لهذه الحركة هو الرؤية الإنسانية التي تضع حدوداً بين الإنسان والطبيعة، وتفترض وجود مركزية إنسانية ومعارية إنسانية ومرجعية إنسانية وطبيعة إنسانية مشتركة؛ لذا تأخذ بكثير من المفاهيم الإنسانية المستقرة الخاصة بأدوار المرأة في المجتمع، وأهمها، بطبيعة الحال، دورها كأم، ومفهوم الأسرة باعتبارها أهم المؤسسات الإنسانية التي يحتمي بها الإنسان ويحقق من خلالها جوهره الإنساني ويكتسب داخل إطارها هويته الحضارية والأخلاقية، ومفهوم المرأة باعتبارها العمود الفقري لهذه المؤسسة، ولا تطرح أفكاراً مستحيلة ولا تنزلق في التجريب اللانهائي المستمر الذي لا يستند إلى نقطة بدء إنسانية مشتركة ولا تحدّه أي حدود أو قيود إنسانية أو تاريخية أو أخلاقية. هذه الحركات تدور في إطار العلمانية الجزئية التي لا تنكر الكليات والمطلقات والمرجعيات المتجاوزة^[2].

[1] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 322.

[2] المصدر السابق، ص 323-324.

- فهذه الحركات تنطلق من الواحديّة الإنسانيّة (الهيومانيّة)، ومن الإيمان بتميّز الإنسان عن الطبيعة وبتفوّقه عليها ومركزيّته فيها ومقدرته على تجاوزها وعلى صياغتها وصياغة ذاته. والمطالبة بالمساواة بين البشر، تتمّ داخل هذا الإطار، حيث يقف الإنسان على قِمة الهرم الكونيّ، كائناً حرّاً مبدعاً فريداً^[1].
- تعامل المرأة ككائن اجتماعيّ. فهي حركة اجتماعيّة، ذات مرجعيّة إنسانيّة متجاوزة ترى المرأة جزءاً من المجتمع، ومن ثمّ تحاول الدفاع عن حقوقها داخل المجتمع، ومثلها الأعلى يحوي داخله أبعاداً إنسانيّة اجتماعيّة مركّبة متجاوزة للطبيعة/المادّة. فدفاعها عن حقوق المرأة، في إطار الإنسانيّة المشتركة وانتماء الإنسان لمجتمعته وحضارته باستقلالٍ عن الطبيعة/المادّة^[2].
- المرأة، في تصوّر هذه الحركة، كائن اجتماعيّ يضطلع بوظيفة اجتماعيّة ودور اجتماعيّ؛ ولذا فهي حركة تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقيّة داخل المجتمع (لا تحقيق مساواة مستحيلة خارجه)، بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أيّ إنسان (رجلاً كان أم امرأة) من تحقيق لذّاته إلى الحصول على مكافأة عادلة (ماديّة أو معنويّة) لما يقدّم من عمل^[3].
- تدرك هذه الحركات، الفوارق بين الجنسين، ولكنّها تسعى إلى عدم تحوّلها إلى مبررات ظلم اجتماعيّ. فهي، ترى أنّ ثمة بعد إنسانيّ مشترك بين كلّ البشر، رجالاً ونساءً، وأنّ هذه الرقعة الواسعة المشتركة بيننا هي الأساس الذي نتحاور على أساسه، وهي الإطار الذي نبحت داخله عن تحقيق المساواة؛ ولذا يمكن للرجل أن ينضمّ إلى حركة تحرير المرأة، ويمكنه أن يدخل في حوار بشأن ما يطرح من مطالب لضمان تحقيق العدالة للمرأة، ويمكن للمجتمع الإنسانيّ، بذكوره وإناثه أن يتبنّى برنامجاً للإصلاح في هذا الاتجاه، ويمكن لكلّ من الرجال والنساء تأييده والوقوف وراءه^[4].

[1] المسيري، عبد الوهاب. العلمانيّة الجزئية والعلمانيّة الشاملة، ج 1، المصدر السابق، ص 322.

[2] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1999 م، ص 15-16.

[3] المصدر السابق، ص 15.

[4] المصدر السابق، ص 334.

ب. حركة التمركز حول الأنثى والانتقال إلى العلمانية الشاملة

يرى المسيري، كما سبق القول، أن العام 1965م، يعدّ عاماً فاصلاً بين الحداثة وما بعد الحداثة، وهو العام الذي انتقلت فيه الحضارة الغربية من مرحلة العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة؛ ولهذا يعتبر أن حركة التمركز حول الأنثى تمثل مرحلة العلمنة الشاملة لقضية المرأة.

فقد وُلدت حركة التمركز حول الأنثى مع دخول الحضارة الغربية مرحلة الحداثة السائلة، حيث تصاعدت معدلات الترشيد المادّي للمجتمع، وذلك في ضوء معايير المنفعة المادّية والجدوى الاقتصاديّة وتسَلّع الإنسان وتشويهه وإنكار المرجعيّات المتجاوزة، وهيمنة النماذج المادّية والتكنوقراطية، وتصاعدت عمليات التنميط، وتغلّغت العلاقات البرجوازية التعاقدية، الأمر الذي أدّى إلى تزايد هيمنة القيم البرانيّة المادّية مثل: الكفاءة في العمل في الحياة العامّة مع إهمال الحياة الخاصّة، الاهتمام بدور المرأة العاملة (البرانيّة) مع إهمال دور المرأة الأمّ (الجوانية)، الاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال)، اقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللدّة لمجال الحياة الخاصّة، اسقاط أهميّة الإحساس بالأمن النفسي الداخلي، اسقاط أهميّة فكرة المعنى باعتبارها فكرة غير كمّية ولا مادّية^[1].

وقد قام المسيري، بتحليل طبيعة تلك الحركة، وكشف ما وراء نموذجها الظاهر الذي يحاول التماهي مع حركات تحرير المرأة، مؤكداً أن النموذج الكامن وراءها هو نموذج حقوق الإنسان الفرد، الذي تسبق حقوقه حقوق المجتمع^[2]، والذي يرى نفسه مرجعية ذاته، حيث يكمن الإنسان الطبيعيّ وراء هذا النموذج، هذا الإنسان الذي يتحرّك خارج أيّ حدود، بما في ذلك الحدود الحضارية والاجتماعية^[3].

فهذه الحركة تتعامل مع الإنسان خارج أيّ سياق اجتماعي إنساني، بحيث يكون كائناً

[1] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 324-325.

[2] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ج 1، مصدر سابق، ص 311.

[3] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، مصدر سابق، ص 38.

طبيعياً مادياً كمياً، لا يشغل أيّ مركزية في الكون، وليست له مكانة خاصة فيه، يسري عليه ما يسري على الأشياء الطبيعية المادية الأخرى^[1]. فالمرأة في هذا النموذج، متمركزة حول ذاتها تشير إلى أنّها مكنتية بذاتها، توّد «اكتشاف» ذاتها و«تحقيقها» خارج أيّ إطار اجتماعي، وهي في حالة صراع أزليّ مع الرجل المتمركز حول ذاته، وكأنّها الشعب المختار في مواجهة الأغيار^[2].

وبعد أن تتحول المرأة من إنسان إلى كائن طبيعيّ مادّي، يتمّ تسويتها بالرجل أو بالإنسان، أو بالإنسان الطبيعيّ في جميع الوجوه، بحيث لا تختلف عنه في أيّ شيء، دورها لا يختلف عن دوره، وما يجمعهما ليس إنسانيتهم المشتركة، بل مادّيتهما المشتركة، لا وجود لفكرة الثنائية «ذكر وأنثى»، العالم متعدّد المراكز «سائل»، لا يمكن إصدار أحكام على أيّ شيء. فترفض المرأة عالم الرجال تماماً، وتطالب بتعديل التاريخ البشريّ واللغة الإنسانيّة، ومؤكّدة أنّ الأنثى هي الأصل. ويتطوّر الأمر حتى ينحلّ هذا التمركز ويذوب وتظهر الدعوة إلى الجنس الواحد؛ ولذا فبدلاً من المرأة المتمركزة حول نفسها، تظهر المرأة المتمركزة حول شيء موضوعيّ مجرد هو الأنثى المطلقة، وهي شيء لا وجود له، إلّا في كتب دعاة التمركز حول الأنثى، أو في كتب أعدائهم^[3].

لذلك، يعتبر المسيريّ أنّ حركة التمركز حول الأنثى هي خير تعبير عن المرجعيّة الكامنة^[4]، التي ترفض أيّ مرجعيّة متجاوزة بشكل واعٍ أو غير واعٍ. فهي، تنطلق من الواحدية الإمبريالية (الإنسان في صراع مع أخيه الإنسان)، وتدور في إطار الثنائية الصلبة (حرب الإنسان ضد أخيه الإنسان وضد الطبيعة) والواحدية الصلبة (سيادة الطبيعة على الإنسان وإزاحة الإنسان من مركز الكون) والواحدية السائلة (رفض فكرة المرجعيّة والمركز وأيّ ثوابت وأيّ كليّات، بما في ذلك مفهوم الإنسانيّة المشتركة القادرة على تجاوز الطبيعة/المادّة)^[5].

[1] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 326.

[2] المصدر السابق، ص 327.

[3] المصدر السابق، ص 275.

[4] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ج 1، مصدر سابق، ص 341-342.

[5] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، مصدر سابق، ص 9.

وتترجم هذه الرؤية نفسها إلى مرحلتين:

أ. مرحلة واحدة إمبريالية وواحدة صلبة ينقسم فيها العالم إلى ذكور متمركزين تماماً حول ذكورتيتهم، ويحاولون أن يصرعوا الإناث ويهيمنوا عليهم، وإلى إناث متمركزات تماماً حول أنوثتهنّ ويحاولن بدورهنّ أن يصرعن الرجال ويهيمننّ عليهم.

ب. سرعان ما تنحلّ هذه الواحدة الإمبريالية والثنائية والواحدة الصلبة لتصبح واحدة ماديّة سائلة لا تعرف فارقاً بين ذكر وأنثى؛ لذا لا يتصارع الذكور مع الإناث، وإنما يتفكك الجميع ويذوبون في كيان سديمي واحد لا معالم له ولا قسّمات^[1].

حيث يتمّ بتمركز الأنثى الكامل حول ذاتها، رافضة عالم الرجال تماماً، ومطالبة بتعديل التاريخ البشريّ واللغة الإنسانية^[2].

فحركة التمركز حول الأنثى، هي تعبير عن هذا التحوّل الماديّ وتغييب القيمة الإنسانية، وتساوي بين الإنسان والحيوان والنبات، إلى أن يتمّ تسوية كلّ شيء بكلّ شيء آخر، فتتعدّد المراكز ويتهاوى اليقين ويسقط كلّ شيء في قبضة الصيرورة، ومن ثمّ تظهر حالة من عدم التحدّد والسيولة والتعدّدية المفرطة. ومن ثم يخضع كلّ شيء للتجريب المستمرّ خارج أيّ حدود أو مفاهيم مسبقة (حتى لو كانت إنسانيتنا المشتركة التي تحققت تدريجياً، ويبدأ البحث عن «أشكال» جديدة للعلاقات بين البشر لا تهتدي بتجارب الإنسان التاريخية^[3]).

وهكذا، تصفّى الازدواجيّة تماماً، ويحسم الصراع لنصل إلى حالة من الواحدة الأنثوية الصلبة، والتمركز للإنسانيّ حول الذات الأنثوية، وإلى نهاية التاريخ المتمركز حول الأنثى^[4]. ويظهر الجنس الواحد أو الجنس الوسط بين الجنسين، وينكر وجود ثنائية ذكر/أنثى. وتتحوّل المرأة إلى سببومان ليس لها هوية أنثوية مستقلة، فهي أقلّ من امرأة، امرأة ناقصة، تبذل قصارى جهدها أن تكون «كاملة»، أيّ متطابقة تماماً مع الرجل لكنّها ليست الأم-الزوجة-

[1] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، المصدر السابق، ص 19.

[2] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 275.

[3] المصدر السابق، ص 322.

[4] المصدر السابق، ص 331.

الأخت-الحبيبة التي نعرفها والتي لها دور مستقلّ داخل إطار الجماعة الإنسانية الشاملة التي تضمّ الذكور والإناث والصغار والكبار، وإمّا هي شيء جديد تماماً^[1].

كما أنّ خطابها، هو خطاب تفكيكيّ يعلن حتميّة الصراع بين الذكر والأنثى، وضرورة وضع نهاية للتاريخ الذكوريّ الأبويّ وبداية التجريب بلا ذاكرة تاريخيّة، وهو خطاب يهدف إلى توليد الفلق والضيق والملل وعدم الطمأنينة في نفس المرأة، عن طريق إعادة تعريفها بحيث لا يمكن أن تتحقّق هويّتها إلا خارج إطار الأسرة^[2]. فهي تطالب ب:

1- إعادة كتابة التاريخ ووضع «نهاية» للتاريخ الذكوريّ للعالم. وانطلاقاً من هذه الرؤية للتاريخ ينادون بالتجريب الدائم والمستمرّ، وإعادة صياغة كلّ شيء: التاريخ واللغة والرموز، بل الطبيعة البشريّة ذاتها كما تحقّقت عبر التاريخ وكما تبدّدت في مؤسّسات تاريخيّة وكما تجلّت في أعمال فنيّة^[3].

2- إنكار وجود طبيعة بشريّة مشتركة^[4]. والاتجاه نحو التسوية (لا المساواة) بين الرجل والمرأة، إلى درجة الزعم أنّه لا توجد فروق بينهما (فكلاهما وحدة اقتصادية إنتاجيّة)، وأنّ المرأة إنّ هي إلاّ رجل. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في الفكرة الواحديّة الخاصّة بالجنس الواحد^[5].

3- اعتبار المرأة أقلّيّة، والكلمة هنا، لا تعني أقلّيّة عدديّة مضطهدة، وإمّا تعني في واقع الأمر أنّه لا توجد أغلبيّة من أي نوع (إنسانيّة مشتركة)، ولا يوجد معيار يحكم به، فالجميع متساوون ولا يمكن الحكم على أحد، وهو ما يؤديّ إلى أن تصبح الأمور كلّها نسبيّة، وبالتالي تسود الفوضى المعرفيّة والأخلاقيّة بالكامل^[6].

[1] المسيري، عبدالوهاب. العلمانيّة الجزئية والعلمانيّة الشاملة، ج 1، المصدر السابق، ص 332.

[2] المصدر السابق، ص 340.

[3] المصدر السابق، ص 328.

[4] المصدر السابق، ص 329.

[5] المصدر السابق، ج 2، ص 163-164.

[6] المصدر السابق، ج 1، ص 330.

4- تؤكد فكرة الصراع بشكل متطرف بأن كل شيء إن هو إلا تعبير عن موازين القوى وثمره الصراع المستمر. والإنسان هو مجرد كائن طبيعي يمكن رده إلى الطبيعة/المادة، ويمكن تسويته بالكائنات الطبيعية.^[1]

5- تعيد تعريف عمل المرأة في إطار المرجعية المادية النهائية، بحيث تصبح وحدة اقتصادية مادية وحسب، تعمل في رقعة الحياة العامة؛ لذا فإن عملها في منزلها كأم وزوجة - ذلك العمل الذي لا تتقاضى عنه أجراً وتمارسه في رقعة الحياة الخاصة - يصبح غير موجود ولا قيمة له.^[2]

6- يصحح السحاق، التعبير النهائي عن الواحدية الصلبة، وهو الأمر الطبيعي الوحيد المتاح للمرأة التي ترفض أن تؤكد «إنسانيتها المشتركة»^[3]. وحتى تصبح المرأة مرجعية ذاتها، وموضع الحلول ولا تشير إلا إلى ذاتها وتعلن استقلالها الكامل عن الذكر.^[4]

فهذه الحركة، في نظر المسيري، تعبّر عن العلمنة الشاملة للمرأة. حيث تقوم بعزل المرأة عزلاً تاماً عما حولها، فتنحوّل إلى فرد وحسب، وتصبح مكثفية بذاتها ومرجعيتها ذاتها. وتنكر تماماً الفروق بين الجنسين، ولا تعترف بتوزيع الأدوار الاجتماعية وتؤكد استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا تكتث بفكرة العدل، وتحاول إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو التسوية بين الجميع، فيطالبن بأن يصبح الذكور آباء وأمّهات في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهنّ أمّهات وآباء^[5]. وتقوم بعملية تفكيك تدريجية لمقولة «المرأة» كما تم تعريفها عبر التاريخ الإنساني وفي إطار المرجعية الإنسانية، لتحلّ محلّها مقولة جديدة تماماً تسمى «المرأة» أيضاً، ولكنها مختلفة في جوهرها عن سابقتها (مع سقوط فكرة الإنسان)^[6].

[1] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجذرية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 322-323.

[2] المصدر السابق، ص 325.

[3] المصدر السابق، ص 331.

[4] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، مصدر سابق، ص 28.

[5] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجذرية والعلمانية الشاملة، ج 2، مصدر سابق، ص 333.

[6] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية قضية المرأة، مصدر سابق، ص 30.

4. آليات وخطوات علمنة قضية المرأة في عالمنا

بعد أن تناول المسيري متتالية علمنة المرأة من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة، قام برصد ما فعله نموذج العلمانية الشاملة في قضية المرأة في عالمنا: من تآكل الأسرة كمؤسسة اجتماعية، وتراجع الإحساس بالهوية القومية المشتركة، وتزايد معدلات الفردية وما يصاحبها من نفعية وتزايد في الحس البراجماتي^[1].

ورصد الدور الرئيسي للدولة كأحد آليات العلمنة الشاملة في ضرب مؤسسة الأسرة، حيث لاحظ أن الدولة المطلقة قد بذلت جهوداً كبيرة لضرب الكنيسة والأسرة في الغرب، وأنها نجحت في مسعاها هذا إلى حد كبير. فقد تمّ ضرب الأسرة الممتدة حتى اختفت تماماً تقريباً، كما لاحظ بداية اختفاء الأسرة النووية كما نعرفها لحساب أشكال جديدة تجمع المثليين وغيرهم^[2].

فقد رأى أن قيام الدولة بكثير من الوظائف التي كانت تضطلع بها الأسرة في السابق، مثل التعليم وتنشئة الأطفال، يجعل الأسرة لا وظيفة لها. ثم رصد تحوّل أعضاء الأسرة بالتدرج إلى أفراد مستقلين، لكلّ حقوقه الكامنة فيه (حقوق الإنسان). وتحوّل الأسرة من أسرة ممتدة إلى أسرة نووية، وتظهر بعد ذلك حقوق المرأة، فحقوق الطفل. وبذلك تبدأ الأسرة - كوحدة متكاملة مبنية على التراحم - في الاختفاء، وتتفكك الروابط بين أعضاء الأسرة الواحدة، وتظهر النزعات الفردية المحضة التي يغذيها قطاع اللذة في المجتمع والفلسفة السائدة فيه، وتبرز رغبة كل فرد في أن يحقق استقلاله وذاته ومصالحته ولذّته «وأن يجد نفسه»، فتزداد معدلات الطلاق^[3].

ومن ثمّ تحلّ العلاقات التعاقدية الرشيدة البرائية محلّ العلاقات التضامنية المهمة الجوانية، وتبدأ مؤسسة الزواج، في الاختفاء كشكل للتنظيم الاجتماعي يتمّ من خلاله ربط الجنس بالقيم الإنسانية والاجتماعية، وتحلّ محلها علاقات أكثر حياداً وتعاقدية ورشداً مثل: علاقات الرفقة، أو التعايش^[4]، وتظهر أشكال جديدة من الأسر^[5].

كما لاحظ أن النظام العالمي الجديد والرأسمالية المتوحّشة - باعتبارهما من أهمّ آليات

[1] المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 29.

[2] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، مصدر سابق، ص 23.

[3] المصدر السابق، ص 157-158.

[4] المصدر السابق، ص 158-159.

[5] المصدر السابق، ص 159.

علمنة المرأة اليوم على مستوى العالم- تحاول تحطيم الأسرة وهدمها حتى يصبح الإنسان فرداً يتحرك في إطار دوافعه الاقتصادية والجسدية وحسب، أي يتحول إلى إنسان طبيعي يتحرك خارج أي إطار اجتماعي أو حضاري، ومن ثم يسهل توظيفه وتدجينه^[1]. (ومن هنا ندرك حقيقة المؤتمرات الدولية التي لا تنتهي عن المرأة وتحديد النسل، ومن هنا أيضاً نفهم حركة «تحرير» المرأة التي تهدف إلى «تفكيك» الأسرة، وإلى «تحرير» المرأة من أدوارها التقليدية مثل «الأمومة»، وهي أدوار ترى حركة التمركز حول الأنثى أنّ المرأة «سجينة» فيها^[2].

وهو، يعيد سبب تركيز النظام العالمي الجديد على قضايا الأنثى اليوم، لكون ضرب الأسرة التي هي اللبنة الأساسية في المجتمع، والأمّ التي هي اللبنة الأساسية في الأسرة يقضي عليهما معاً وعلى المرأة والرجل معاً لصالح الإنسان المادي الاقتصادي الاستهلاكي الشهواني. فعلمنة الأسرة -كما يرى المسيري- هي من أهم الآليات التي تُستخدم «لتحرير» الفرد من المجتمع التقليدي، وفي نهاية الأمر من المجتمع ككل^[3]. وهو الأمر الذي يؤدي في النهاية، إلى تآكل مؤسسة الأسرة، ومع تزايد الفردية (فردية الأم، وفردية الأب، وفردية الأطفال) تزيد حدة الصراع داخل الأسرة، ويظهر صراع الأجيال، ويصبح لكلّ عضو ثقافته الخاصة، فتعجز مؤسسة الأسرة عن الاستمرار^[4].

ففي عصر الاستهلاكية العالمية^[5]، تصبح الخريطة الإدراكية للإنسان الاستهلاكي خريطة نفعية مادية لا تعرف المثاليات التي قد تساعده على تجاوز ذاته الضيقة^[6]. كما أنّ التوجّه الحادّ نحو اللذة الذي صاحبه ظهور الإنسان الفرد الملتفّ حول ذاته ومصالحته ولذّته، والذي يجد خلاصه في الاستهلاك واللذة فلا يطيق أيّ حدود أو قيود، أو مسؤولية؛ لذا فهو غير قادر على إرجاء تحقيق رغباته، فهو يودّ أن يحققها في التو (الآن وهنا). مثل هذا الفرد الكتفي بذاته لا يمكنه أن يقبل مؤسسة الأسرة، فهي مؤسسة تلقي على كاهله (كأب وكأمّ) مسؤوليات اجتماعية شتى، وتفرض عليه حدوداً، عليه أن يقبلها، وهو من الصعب عليه أن يفعل، فهو يعيش لنفسه ولمتعبته وفائدته

[1] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ج 1، مصدر سابق، ص 144.

[2] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، مصدر سابق، ص 137.

[3] المصدر السابق، ص 137.

[4] المصدر السابق، ص 234.

[5] المصدر السابق، ص 31.

[6] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ج 1، مصدر سابق، ص 121-122.

ولذته؛ لذا تَضُمُّ الأسرة تماماً. ويزداد العزوف عن النسل والزواج، مع ازدياد الإحساس بأنَّ الأسرة عبء لا يُطاق وأنَّ مسؤوليَّة تنشئة الأطفال تفوق طاقة البشر^[1].

وهنا يظهر الفرد الاستهلاكيّ بالتزامن مع تصدّع الأسرة واختفائها التدريجيّ، في ظلّ غياب الحيّز الوحيد الذي يمكن للإنسان فيه أن يرجئ الإشباع بطريقة إنسانيّة (الأسرة)، فالأمّ تفهم ابنتها، والأب يفهم ابنه، والأصدقاء يتحدّثون معاً، فلا تكون المسألة عمليّة «قمع»، وإمّا تكون عمليّة «إرجاء». باختصار إنّ اختفاء مؤسّسة الأسرة يؤدّي إلى تزايد السعار الجنسيّ^[2]. وبسقوط الأمّ والزوجة والمرأة تسقط الأسرة، ويتراجع الجوهر الإنسانيّ المشترك ويصبح كلّ البشر أفراداً طبيعيين، لكلّ مصلحته الخاصة وقصّته الصغرى الخاصّة، كلّ إنسان مثل الذرّة التي تصطدم بالذرات الأخرى وتتصارع معها، والجميع يجابهون الدولة وقطاع اللدّة والإعلانات بمفردهم، ويسقطون في قبضة الصيرورة، ويتمّ تسوية الجميع بالحيوانات والأشياء، وتسود الواحديّة السائلة التي لا تعرف الفرق بين الرجل والمرأة أو بين الإنسان والأشياء^[3].

خامساً: النتائج المترتبة على النموذج العلمانيّ الشامل في رؤيته للمرأة

تناول المسيري أهمّ النتائج المترتبة على انتشار النموذج العلمانيّ الشامل للمرأة، متمثلة في:

- أ. فقدان المرأة وظيفتها كأمّ مما يؤدّي إلى زيادة القلق والأمراض النفسيّة^[4].
- ب. توسيع رقعة السوق وزيادة آليات العرض والطلب، فيزداد عبء الأسرة والأمّ^[5].
- ج. سيادة الإمبريالية النفسيّة، من خلال جعل وعي الإنسان ووجدانه مجال حركتها ونشاطها، أي أنّها لا تتحرك في رقعة الحياة العامّة البرأنيّة، بل في رقعة الحياة الخاصّة الجوانيّة، وهي سوق يمكن توسيع حدوده إلى ما لا نهاية، وذلك من خلال الإعلانات وشركات مستحضرات التجميل وأدواته وصناعة الأزياء وصناعة السينما^[6].

[1] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبدالوهاب المسيري، ج 1، المصدر السابق، ص 121.

[2] المصدر السابق، ص 121.

[3] المسيري، عبدالوهاب. العلمانيّة الجزئية والعلمانيّة الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 332.

[4] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، ص 43.

[5] المصدر السابق، ص 42-43.

[6] المصدر السابق، ص 45-49.

د. تآكل الأسرة كمؤسسة اجتماعية، وتراجع الإحساس بالهوية القومية المشتركة، وتزايد معدلات الفردية وما يصاحبها من نفعية، وتزايد الحس البراجماتي^[1]. والقضاء على آخر مؤسسة إنسانية تقف بين الحياة الخاصة والعامة التي تسيّرهما الدولة ويديرها قطاع الإعلام، وهي الأسرة^[2].

هـ. هيمنة القيم البرانية المادية على الجوانبية «دور المرأة العاملة أهم من الأم»، والاهتمام بالإنجابية على حساب القسم الأخلاقية والمجتمعية مثل أهمية الأسرة، وبذلك تغلغت المرجعية المادية بتكيزها على الكمي والبرائي، وتراجعت المرجعية الإنسانية بتكيزها على الكيفي والجواني^[3].

و. أُعيد تعريف العمل، بحيث أصبح العمل هو الذي يحقق مردوداً مالياً ومنفعة اقتصادية، وبذلك فإن الأمومة وتربية الأطفال - بالرغم من مشقة هذا العمل وأنه يأخذ معظم وقت الأم واهتمامها - هو خارج هذه المعادلة، ولا يعتبر عملاً. فتعريف العمل الإنسانيّ مقابل أجر في رقعة الحياة العامة يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية التي لا يمكن حسابها^[4].

ز. مع انسحاب المرأة من الأسرة تتآكل الأسرة وتتهاوى، وتتهاوى معها أهم الحصون ضد التغلغل الاستعماريّ والهيمنة الغربية، وأهم المؤسسات التي يحتفظ الإنسان من خلالها بذاكرته التاريخية وهويته القومية ومنظومته القيمية^[5].

سادساً: كيف ندرس ونعالج قضية المرأة في مجتمعاتنا العربية المسلمة؟

بعد أن تناول المسيري قضية المرأة من خلال نموذج التفسير للعلمانية، فكشّف عن النموذج الكامن وراء التعامل مع المرأة في عالم ما بعد الحداثة والنظام العالميّ الإمبرياليّ الداروينيّ الحلوليّ العلمانيّ الراهن، وتتبع متتالية علمنة قضية المرأة من العلمانية الجزئية وصولاً إلى العلمانية الشاملة، واستطاع أن يرى ويقوم الحركات الداعية إلى تحرير المرأة أو التمركز حول الأنثى، وتقصى جوهرها، وبين العورات التي تعثرها، وبين ملامح أزمة المرأة، فاقترح برنامج عمل

[1] المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 29.

[2] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، مصدر سابق، ص 30.

[3] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، مصدر سابق، ص 17.

[4] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 325.

[5] المصدر السابق، ص 340.

لإنقاذ المرأة والحفاظ على إنسانيتها وربانيتها ودورها ووظيفتها في المجتمع، واقترح منطلقات محدّدة للتعامل مع قضيتها نابعة من نموذج التفسيريّ للعلمانية تتمثل في:

1- ضرورة تفكيك المصطلحات الرائجة عن المرأة في زماننا: تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى، حيث رفض ترجمة مصطلح «feminism» بالنسوية أو النسوانية أو الأنثوية، معتبراً تلك الترجمات ترجمات حرفية لا تفصح عن أيّ مفهوم كامن وراء المصطلح، وحاول تحديد البعد الكليّ والنهائيّ له حتى ندرك معناه المركّب والحقيقيّ، ونضعه في سياق أوسع، وهو ما أسماه «نظرية الحقوق الجديدة» لتمييزه عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان^[1].

فهذا المصطلح، ينتمي إلى الحركات التحريرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز، وسقوط كلّ الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة)^[2]. ف«الأنثوية» أو «النسوية»، وهي كلمات عربية لا تعني شيئاً على الإطلاق، وليس لها أيّ مدلول سوى أنّ المرأة امرأة والأنثى أنثى، فالترجمة لم تنقل المفهوم الكامن وراء كلمة feminism. كما أنّ الحقل الدلاليّ للكلمة يتداخل مع مصطلحات ومفاهيم سابقة مثل (حركة تحرير المرأة)^[3]، وفي حين أنّ حركة تحرير المرأة تختلف بشكل جوهريّ عن الفيمينزم، فالمفهوم الكامن وراء المصطلح الأوّل يختلف تماماً عن المفهوم الكامن وراء الثاني^[4].

2- دراسة قضية المرأة داخل إطارها التاريخيّ والإنسانيّ، وأن ندرك مشكلة المرأة باعتبارها مشكلة إنسانية وهي جزء من أزمة الإنسان الحديث^[5].

3- رفض نموذج حقوق الإنسان الذي تبناه حركات الدفاع عن المرأة وتحريرها؛ لأنّه يكمن وراءه الإنسان الطبيعيّ المادّيّ الذي لا يعرف تاريخاً ولا قيماً ولا هوية. وأن نتبنّى «حقوق الأسرة» كنقطة بدء، ثم تتفرّع عنها وبعدها «حقوق الأفراد»، ومن ثم يكون الحديث عن تحقيق الذات داخل إطار الأسرة لا تحقيق الذات بشكل مطلق، وبدلاً من الحديث

[1] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة بين التحرير والتمركز حل الأنثى، مصدر سابق ص 3-4.

[2] المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 321.

[3] womens liberation movement

[4] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، مصدر سابق، ص 14.

[5] المصدر السابق، ص 38.

عن «تحرير المرأة» كي «تحقق ذاتها» ولذاتها ومتعتها، يتم الحديث عن حقوق الأسرة «الكّل الإنساني»، ثم حقوق الفرد. المجتمع يجب أن يسبق الفرد. تحقيق الذات بشكل مطلق مفروض، ويجب تحقيق الذات في إطار الأسرة^[1].

4- لا بد أن يتم التعامل مع المرأة باتباع النموذج التوحيدي الإسلامي، فمن خلال المرجعية الإسلامية، يمكننا إنقاذ المرأة ومؤسسة الأسرة من طوفان النموذج العلماني الشامل المادي الذي يتمركز حول الأنثى ويهدم كل أركان الأسرة. ودعا إلى نموذج تفسيري جديد للمرأة تكون دعامة المنظومة التوحيدية لمن يؤمن بالإسلام وبدعوته وقيمه، أو المنظومة الإنسانية الهيومانية لمن لا يؤمن بالإسلام؛ لأنها منظومة لها مرجعية تنتهي إليها وتستند عليها، ورفض المنظومة الحلولية الكمونية التي لا مرجعية لها^[2].

5- وهو الأمر الذي يستدعي ضرورة تناول قضية المرأة من خلال قضية الأسرة وفي إطار إنسانيتنا المشتركة، وأن تكون الأسرة قبل الفرد الباحث عن المتعة الفردية والمصلحة الشخصية، والحركة الاستهلاكية، هي نقطة التحليل. فالأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يمارس الإنسان داخلها علاقات ذات طابع اقتصادي أو جنسي أو مادي مفعمة بالحب، وهي المؤسسة الوحيدة التي يكتسب الإنسان من خلالها إنسانيته المركبة المتعينة وهويته الاجتماعية، ويتحوّل من كائن طبيعي مادي إلى كائن اجتماعي حضاري، من خلال عملية كبت الشهوات الجنسية والتطلعات المادية وإرجائها وإعلائها، والتعبير عنها داخل قنوات اجتماعية وأشكال حضارية^[3].

فالإنسان لم يطوّر بعد مؤسسة بديلة لمؤسسة الأسرة، التي تهدف إلى إدخال الطمأنينة على قلب الإنسان وتحقيق له التوازن، والتي يتم في داخلها تحويل الإنسان من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري يعرف الفرق بين النور والظلام، بين العدل والظلم، وبين الخير والشر. فالأسرة هي المؤسسة التي تكسبه سماته الحضارية وهويته القومية وشخصيته المحددة. والزواج، نقطة البدء لتكوين أسرة، والطريقة التي يمكن من خلالها وداخل حدودها التعبير عن الطاقة الجنسية من

[1] المسيري، عبدالوهاب. قضية المرأة، المصدر السابق، ص 38.

[2] المصدر السابق، ص 38.

[3] المسيري، عبدالوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، مصدر سابق، ص 157-158.

خلال أشكال اجتماعية بحيث يعيد المجتمع إنتاج نفسه على المستوى البيولوجي والحضاري^[1].

6- وشدد على ضرورة التعريف الدقيق لكلمة أسرة كما عرّفها منظومتنا التوحيدية، ورفض أي تعريفات تخرج عنها، خاصة أنّ كلمة أسرة في السياق الغربي العلماني تشير إلى مفهوم لوحدة الأسرة مختلف تمام الاختلاف عما تعنيه الكلمة نفسها في السياق العربي. فالأسرة في السياق العربي تتسم بقدر عال من التراحم بين أعضائها؛ لذا فهي أسرة أكثر تماسكاً، كما أن كلمة «أسرة» في السياق العربي الإسلامي تعني الزوج وزوجته وأطفالهما إن كانت أسرة نووية. أما إذا كانت أسرة ممتدة فهي تشمل الجد وأولاده وأحفاده، أما كلمة «أسرة» في السياق العلماني الغربي فهي قد تشير إلى زوج وزوجته وأطفالهما، ولكنها يمكن أن تشير في الوقت ذاته إلى أسر المثليين وإلى تنوعات مختلفة على الكلمة نفسها (رجل ورجل آخر-أنثى وأنثى أخرى-رجل وصديقه وزوجته)^[2].

واقترح من خلال الانطلاق من هذا النموذج التوحيدي حلولاً تنبع من قيمنا ومعتقداتنا الإسلامية، علينا أن نوّدها من نماذجنا المعرفية ومنظومتنا القيمية والأخلاقية وبما يتماشى مع ظروف زماننا، من هذه الحلول:

1. اقترح «تقييد الرجل» بديلاً عن تحرير المرأة، لأنّ حركة الرجل في العصر الحديث قد زادت بشكل غير إنساني، مما يعني بعده أو غيابه عن المنزل، فيقع عبء تنشئة الأطفال على كاهل الأم وحدها إلى جانب أعبائها الأخرى^[3]. ولذلك قد يكون من الأكثر رشداً وعقلانية ألا نطالب بـ«تحرير المرأة»، وألا نحاول أن نقذف بها هي الأخرى في عالم السوق والحركة الاستهلاكية. فتقييد الرجل يتمّ من خلال وضع قليل من الحدود عليه وعلى حركيته، بحيث نبطئ من حركته فينسلخ قليلاً عن عالم السوق والاستهلاك، وبذلك يتناسب إيقاعه مع إيقاع المرأة والأسرة وحدود إنسانيتنا المشتركة. وذلك من خلال تعليم الرجل بحيث يكتسب بعض خبرات الأبوة والعيش داخل الأسرة والجماعة التي فقدها مع تآكل الأسرة ومع تحرّكه المتطرف في رقعة الحياة العامة، فيكون بوسعه أن يشارك في تنشئة الأطفال، وأن يعرف عن قرب الجهد الذي تبذله المرأة/الأم، ومن ثم يمكن لإنسانيتنا المشتركة أن تؤكّد نفسها مرّة أخرى^[4].

[1] حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبدالوهاب المسيري، ج 1، مصدر سابق، ص 144.

[2] المصدر السابق، ص 340.

[3] المسيري، عبدالوهاب. رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 27.

[4] المسيري، عبدالوهاب. قضية المرأة، مصدر سابق، ص 39.

ب. إعادة تعريف العمل، ومحاولة التوصل ليوم عمل يمكن تقطيعه وتقسيمه ليتناسب مع مؤسسة الأسرة ولا يتعارض مع محاولة المرأة أن تقوم بدورها كأم وزوجة، بل إنه يمكن تعديل رقعة الحياة العامة ذاتها ومكان العمل بحيث يخلق داخله حيّزاً إنسانياً^[1].

ج. بعث الاقتصاد العائلي^[2] الذي أثبت كفاءته ومقدرته على الاستمرار وإنتاجيته العالية في المجتمعات الحديثة والتي يقال لها «متقدمة» (سواء أكان في في اليابان أم في الولايات المتحدة)، بحيث ينتج شكل من أشكال علاقات الإنتاج التي لا تقوّض الأسرة وتفكّكها، ويمكن للمرأة أن تشارك فيه دون أن تفقد هويتها كأم وزوجة^[3].

د. تطوير نظم تعليمية جديدة، بحيث يمكن للمرأة أن تتعلّم دون أن تفقد هويتها كأم وزوجة^[4].

هـ. ردّ الاعتبار للأمومة ولوظيفة المرأة كأم، هذه الوظيفة الإنسانية التي هي أهم الأعمال المنتجة^[5].

و. محاولة اكتشاف طرق جديدة لإعادة إنتاج الأسرة الممتدة بما توفّره للإنسان من طمأنينة داخل المدينة الحديثة ذات الطرق القاسية والإيقاع المرعب، كأن نطوّر طرزاً معمارية تفاعل الجيرة كمؤسسة وسيطة تشبه في وظيفتها الأسرة الممتدة^[6].

ز. رفض منطلقات حركة التمركز حول الأنثى التي تمثّل لحظة العلمانية الشاملة، والتي تعد جزءاً من الهجمة الشاملة ضد قيمنا وذاكرتنا ووعينا وخصوصيتنا.

خاتمة

كان عبد الوهاب المسيري، مثلاً ونموذجاً للمثقف الذي أدرك قضايا عصره، فبعد أن أدرك مبكراً جملة النتائج المأساوية التي نجمت عن الحداثة المادية على مستوى النظم

[1] المسيري، عبد الوهاب. قضية المرأة، المصدر السابق، ص 40-41.

[2] family economic

[3] المصدر السابق، ص 41.

[4] المصدر السابق، ص 41.

[5] المصدر السابق، ص 40.

[6] المصدر السابق، ص 40.

والإنسان والمجتمع حاول أن يشقّ طريقاً نقدياً لها؛ لبناء مشروعنا الحضاريّ المستقلّ، فقد أدرك المسيريّ، بعد رحلة طويلة مع الفكر الغربيّ، أن هناك حاجة ترقى إلى مرتبة الضرورة لتطوير نماذج تحليليّة للتعامل مع النموذج الحضاريّ الغربيّ، وللدفاع عن الإنسان ضد طغيان المادّيّة التي غزت كلّ جوانب الحياة، اقتناعاً منه بفشل النموذج المادّيّ في تفسير ظاهرة الإنسان، وإدراكه لأهمّيّة البعد الدينيّ في حياة الإنسان.

ومن هنا كانت معالجته لقضيّة المرأة من خلال انتقاد النموذج العلميّ وقصوره الشديد في فهم المرأة، والذي حاول الإنسان الغربيّ الحديث تدويله بين شعوب العالم لتستمرّ الهيمنة الغربيّة، حيث تمثّل المرأة محض الأسرة ومركز القيم والهويّة التي إن تمّ تغريبها يمكن السيطرة على باقي المجتمع. وطرح بدلاً منه النموذج التوحيدّي الإنسانيّ الذي يعالج قضيّة المرأة داخل إطارها التاريخيّ والإنسانيّ وأن نفض عن أنفسنا غبار التبعيّة الإدراكيّة، وأن نبحت عن حلول لقضيّة المرأة نوّدها من نماذجنا المعرفيّة ومنظوماتنا القيمية والأخلاقيّة ومن إيماننا بإنسانيتنا المشتركة. وهو النموذج، الذي يحتاج إلى تضافر جهود المصلحين من كافة التخصصات للتداعي لجعله حقيقة في واقعنا العربيّ والإسلاميّ.

المصادر والمراجع:

1. حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانيّة والحداثة والعولمة، ج 2، بيروت: دار الفكر، ط 1، 2009 م.
2. حرفي، سوزان. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، ج 1.
3. المسيري، عبد الوهاب. قضيّة المرأة بين التحرير والتمركز حول الأثني.
4. المسيري، عبد الوهاب. العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط 1 ن 2002 م، ج 2.
5. المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية في البذور والثمر، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 2005 م.
6. المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999 م، ج 1.