جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم
تخصص: فـلسـفة

أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي أنموذجين

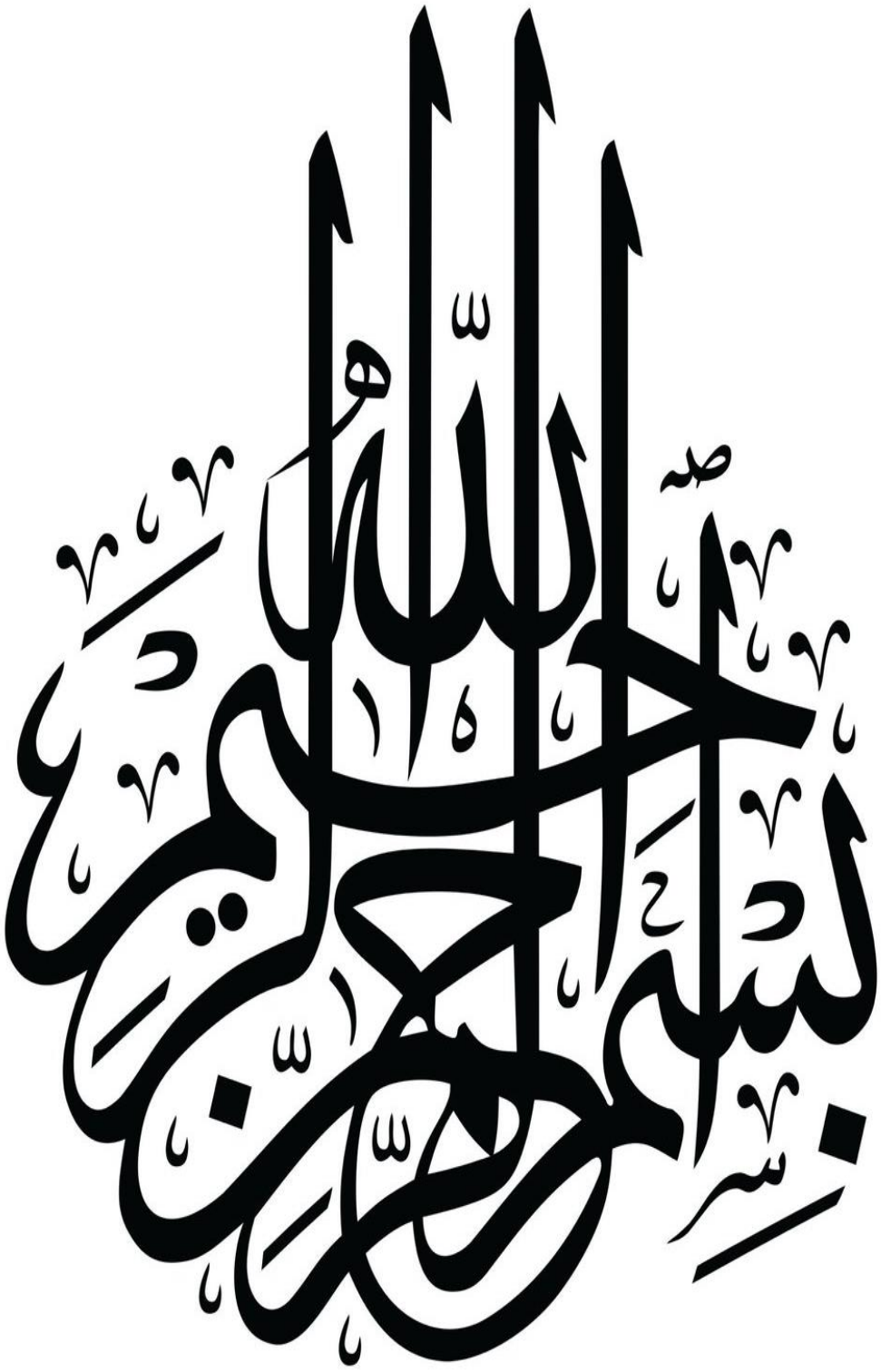
تقديم الطالب:
حبوشي بنت الشريف

إشراف:
أ.د بلحمام نجاة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
ملاح أحمد	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
بلحمام نجاة	أستاذ	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
درغام نادية	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
بلحنافي جوهر	أستاذ محاضر- أ-	مناقشا	جامعة معسكر
مغربي زين العابدين	أستاذ	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

الموسم الجامعي
2021/2020


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

اهدي ثمرة جهدي إلى روح والدي العزيز

إلى أمي الحنون التي طالما انتظرت هذا اليوم

بفارغ الصبر

إلى الإخوة وكل الأحباب

شكر و عرفان

أتقدم بجزيل الشكر و التقدير و العرفان إلى الأستاذة المشرفة الدكتورة بلحمام نجاة، على صبرها، و على توجيهاتها و نصائحها طيلة مدة البحث.

كما أشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث.

مقـــــــدمة

تعد الفلسفة النسوية واحدة من أبرز التيارات الفلسفية الغربية، التي ظهرت لتعبر عن واقع المرأة في المجتمع الغربيّ بين الماضي و الحاضر و المستقبل، فشكلت بذلك محاولة تنظيرية جادّة لمختلف القضايا التي تتعلق بوضع المرأة سواء فيما يتعلق بحوثها السياسية و الاجتماعية، أو في ما يخص قضايا الهوية و الجنوسة، أو فيما يتعلق بمسائل الأخلاق و العلم ، و الميتافيزيقا و البيئة، و الحضارة .

عرفت الفلسفة النسوية تطورا كبيرا عبر العصور، و ذلك بانتقالها من حركة سياسية تنادي بالمساواة بين المرأة و الرجل في الحقوق السياسية و الاجتماعية، إلى فلسفة لها رؤيتها الخاصة للوجود و للمعرفة و القيم ، للإنسان و المجتمع و التاريخ و الحضارة، حيث تجاوزت مطلب المساواة إلى المطالبة بالاعتراف بالاختلاف بين الجنسين أي إثبات وجود هوية أنثوية، أي التركيز على خصوصية خبرة المرأة و قيمتها و سيكولوجيتها، وأنّ هذا الاختلاف لا ينقص من قدرة المرأة بقدر ما يعني الاعتراف بكينونتها، وبهذا أكدت الفلسفة النسوية بأنها فلسفة نقدية للحضارة، و بالأخص الحضارة الغربية قبل غيرها.

تردد صدى النسوية في أنحاء العالم، فلم يكن الفكر النسوي غائبا عن أذهان المفكرين والباحثين العرب الذين تابعوا ما يجري في الغرب، لهذا ظهر في العالم العربي، منذ أوائل عصر النهضة، خطاب نسوي كجزء من المشروع الحداثي لدى الكثير من المفكرين أمثال رفاعة الطهطاوي، و محمد عبده، و قاسم أمين، و غيرهم، حيث تزامن انبثاق الخطاب النسوي العربي موازاة مع نظيره الغربيّ، كما انطلق من مبادئ الفلسفة الليبرالية داعيا إلى تغير أوضاع النساء في العالم العربي، و مساعدتهن على تطوير أنفسهن، و مساواتهن مع الرجال.

شاركت المرأة مشتركة ناشطة و فاعلة في هذا الحطاب، تناولت الكثير من الكتابات النسائية قضايا المرأة بدءا من الدفاع عن حق المرأة في التعليم ، إلى وضع المرأة الأسري و

القانوني، و عمل المرأة و إدماجها في مؤسسات المجتمع، إلا أن هذا الخطاب بلغ أوجّه في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ، فبرز على الساحة العربية أسماء خدموا قضية المرأة العربية ، و في هذا الصدد يميز محمد عمارة بين اتجاهين يتناولان قضايا المرأة في الآونة المعاصرة، و هما الاتجاه الغلو الديني و الاتجاه الغلو العلماني، الأول هو التقليد لتراث التراجع الحضاري، و الثاني الغلو العلماني للنموذج الغربي اللاديني، و يرى أن الاتجاهان وجهان لعملة واحدة: الشيخ محمد الغزالي و محمد عمارة يمثلان الاتجاه الأول، و كل من نوال السعداوي بمصر ، و فاطمة المرنيسي بالمغرب، و أسيا جبار بالجزائر ، و ناديا جبار بالأردن هن رائدات الاتجاه الثاني.

لقد اخترنا هذا الموضوع لعدة أسباب في أن موضوع البحث له من الأهمية و الحيوية ما يجعله جديرا بالدراسة و ذلك لتناوله قضية مهمة ، إلى جانب انتشار الفكر النسوي في الأوساط الأكاديميّة، و أيضا لطرق النسويات باب الاجتهاد و ذلك بتبني منهجية نقدية في تفنيد و تمحيص الموروث الذكوري للمعارف الدينية (القران الكريم، الحديث النبوي الشريف).

يتنوع خطاب النسويات العربيات المعاصرات تبعا لتنوع خلفياتهن المعرفية التي يصدرن عنها، فخطاب فاطمة المرنيسي بخصوصيته و انفتحاته على المستجدات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية في معالجة النصوص و تأويله للمقروء التراثي يقوم على إحداث قطيعة إبستمولوجية مع خطاب نوال السعداوي اللاتاريخي المتمركز على حقل البيولوجيا و طب الجنسانية في قضايا تحرير المرأة .

تكمن إشكاليتنا في الأطر الفكرية و النظرية للفكر النسوي العربي، و فيما أسهم هذا الفكر في رفع درجة وعي المرأة بحقوقها و أهميتها.

و بالنظر إلى أهمية هذا الخطاب ارتأينا أن نتخذه موضوعا لهذه الدراسة، محاولة منا للإجابة على جملة من التساؤلات:

ما طبيعة هذا الخطاب النسوي الجديد؟ و ما هي الأسس الفكرية و الفلسفية التي اعتمدها هذا الخطاب ؟ و هل هو خطاب إيديولوجي منافي للقيم الأخلاقية و الدينية ؟ و هل يتقاطع خطاب نوال السعداوي مع خطاب المرنيسي؟

للإجابة على هذه التساؤلات تم الاعتماد على الفرضيات التالية:

ـ الحركة النسوية هي وليدة الظروف القهرية التي مارستها السلطة الأبوية البطريكية على المرأة.

ـ انطلقت النسوية من النقد و هذا ما اعتبر الأساس في بناء الفكر النسوي.

ـ تزامن ظهور الفكر النسوي العربي مع النسوية الغربية، و انطلقت النسويات العربيات من المرجعيات الغربية كماركسية و الاشتراكية و الليبرالية و العلمانية و غيرها.

ـ حددت النسوية العربية صراع جديد يتمثل في صراع جنساني جندري.

ـ طرقت المرنيسي باب الاجتهاد و ذلك بالرجوع إلى القران الكريم و الحديث النبوي الشريف.

ـ الإسلام كرم المرأة و رفع من منزلتها، فدونية المرأة ترجع إلى التأويل المغلوط للنص الديني.

ـ النسوية الإسلامية تنبع من المثل الاسلامية العليا وهي اجتهاد نسوي يهدف إلى اعادة قراءة النص الديني من منظور نسوي.

اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي، و تتضح أهمية هذا المنهج من خلال استخدامه في عملية تحليل التطورات التاريخية التي رافقت الفكر النسوي من حيث الجذور

و التطور، واعتمدنا المنهج التحليلي النقدي لتحليل أراء و مواقف المفكرات النسويات ، و نقدها في ضوء المصادر الإسلامية إلى جانب المنهج المقارن و ذلك للمقارنة بين خطاب السعداوي و خطاب المرنيسي.

ثم قسمنا الموضوع إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، وكل فصل احتوى على ثلاث مباحث.

المقدمة وفيها تطرّقنا إلى أهمية الموضوع، وأسباب اختياره ، اشكاليته ،وكذا المنهج المتبع، والخطّة المنظّمة ،و أهداف الدراسة، الدراسات السابقة، صعوبات الدراسة.

الفصل الأول تناولنا فيه نشأة الفكر النسوي ويحتوي على مدخل تمهيدي حول مكانة المرأة في الحضارات الشرقية و كذا في الأديان السماوية و صورة المرأة في أعمال الفلاسفة، المبحث الأول النسوية الغربية، النشأة ، الجذور، أما المبحث الثاني فجاء معنونا نشأة الفكر النسوي العربي،و المبحث الثالث بعنوان النسوية و المعنى.

الفصل الثاني جاء تحت عنوان أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي، المبحث الأول نزعة التمركز عند الأنثى، المبحث الثاني تناولنا فيه الحجاب، الجنسانية، الحريم، المبحث الثالث جاء بعنوان أسس الفكر النسوي العربي.

الفصل الثالث بعنوان النسوية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، المبحث الأول نسوية الحداثة الإسلامية، المبحث الثاني بعنوان إعادة قراءة النص الديني من منظور نسوي، أما المبحث الثالث معنون بالنسوية رؤية نقدية.

أما الخاتمة فكانت حوصلة لأهم ما توصل إليه البحث من نتائج.

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الأطر الفكرية و النظرية للحركة النسوية العربية ، و البحث في الأدوار التي لعبتها النسويات العربيات في الساحة المحلية ، انطلاقا من قراءة للخطاب النسوي المعاصر لكتابات نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي.

أما بالنسبة للدراسات السابقة ، من خلال البحث لم نجد في مكتبتنا المحلية و الوطنية، دراسات سابقة بالنسبة لموضوع بحثنا، و هو أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي، وجدنا موضوع حول نوال السعداوي و هو مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المعاصر الموسومة بالتمرد في السرد السيرذاتي النسائي العربي المعاصر سيرة نوال السعداوي أنموذجا للباحثة زواش رحمة يلقي البحث بضلاله على التمرد في السيرة الذاتية النسائية العربية المعاصرة ، تناولت سيرة أوراق حياتي لنوال السعداوي كنموذج تطبيقي ، كون السعداوي تمثل نموذجا صارخا للتمرد .

و واجهت الدراسة مجوعة من الصعوبات و العقبات، و بالرغم من وجودها إلا أنها زادت العمل متعة و تشويقا، و لعل أبرز تلك الصعوبات اتساع رقعة النسوية عالميا، مما ساهم في ظهور العديد من التنظيرات حولها فتوسعت دائرتها و صار من الصعب الإلمام بها كلها لكثرتها و اختلافها أحيانا و تناقضها، و من إفادتها من العديد من المناهج النقدية و الأدبية و الإنسانية، فتشعبت و صارت تعاني من عدم إيجاد مسمى ثابت تندرج تحته فكل ناقد أو مبدع أو مفكر يتعامل معها وفق المرجعيّات الفكرية و الأدبية التي ينطلق منها.

وأما الدراسات التي أعانتنا في بحتنا فهي عديدة و متنوعة و متداخلة أحيانا كثيرة منها كتاب مية الرحبي النسوية مفاهيم و قضايا، كتاب قضايا المرأة في الخطاب النسوي الحجاب أنموذجا لكاتبته ملاك إبراهيم الجهني، و كتاب النسوية و المنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة و الإصلاح تحرير اميمة أبو بكر، إلى جانب كتاب النسوية و الدراسات الدينية تحرير اميمة أبو بكر، إلى جانب مؤلفات كل من السعداوي و المرنيسي.

الفصل الأول

نشـــــــــأة الفكـــــر النســوي

المبحث الاول:

النسوية الغربية، الجذور و النشأة

المبحث الثاني:

نشـــــأة الـــــفكر النسوي العربي

المبحث الثالث:

النســـــــــــوية و الـــــــمعنى

إن من أقوى ما يعين على فهم طبيعة المصطلحات والمفاهيم الإنسانية والفكرية إدراك المسار التاريخي الذي وُلدت فيه، ونشأت في أحضانه.

إلى جانب التعرف على الظروف والأوضاع المصاحبة لظهور المفهوم، والتي تعود صورة المرأة في مجملها –أولاً– إلى الشرائع الدينية قبل الإسلام، التي تتصف بأنها أبوية ذكورية، وثانيًا، إلى أعمال الفلاسفة وأفكارهم.

وإذا عدنا إلى ما كتبه الرجال عن وضع المرأة في تاريخ بعض الحضارات القديمة نجد في كتاباتهم اعترافًا بدور المرأة الفاعل في حياة الإنسان القديم؛ فهي التي ابتكرت الزراعة، وهي التي دشنت الحيوانات المنزلية، وهي التي علَّمت الرجل وسائل استئناس الحيوانات الكبيرة والتحكم فيها[1].

وهي المدعوة إلى الحفاظ على النوع البشري، فكانت هي التي تنشئ الأولاد...

وبذلك كانت موضع تبجيل وخوف، وكان الرجل يقدِّر سجاياها، وينصاع لأوامرها؛ فهي مساوية له اجتماعيًّا وفكريًّا، إن لم نقل: إنها كانت تفوقه[2].

وفي عصر نظام الأمومة كانت النساء يتمتعن بسلطة فائقة، إذا كان الانتماء للأم، والأولاد يتبعون قبيلة الأم[3].

عاشت المرأة وقتًا طويلاً لا يعرف مداه في وضع متميز؛ فالآلهة في أساطير كثيرة من شعوب الحضارات القديمة كانت في البدء أنثى، والتي تُعبد من خلال فكرة الخصب، المتمثلة في الإلهة عشتار في بابل وإيزيس في مصر.

1 طه جمانه، المرأة العربية في منظور الدين والواقع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص22.

2 فريفيل جان وآخرون، المرأة الاشتراكية، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، ط 3، 1979، ص17.

3 المرجع نفسه، ص18.

ماذا حدث للمرأة؟ وما الذي جعلها تتنحى عن وضعها القائد في مجتمعات ما قبل التاريخ إلى دور التبعية عبر ألوف السنين؟ وهل كان هذا الأمر بإرادتها، أم بإرادة الرجل، أم هي خارجة عن إرادتهما معًا؟

يجيب علينا "إنجلز" موضحًا في كتابه أصل العائلة: «عندما ازدادت الثروة الحيوانية الجديدة المملوكة للرجل فقد أعطت الرجل وضعًا أكثر أهمية في العائلة من المرأة، ومن ناحية أخرى أصبح الرجل يميل إلى توجيه النظام التقليدي للوراثة لمصلحة أولاده، ولكن ذلك كان مستحيلاً طالما ظل الانتساب للأم مطبقًا، فكان على ذلك النظام أن يتغير حتى يستطيع الأب توريث أولاده، وقد تغير هذا النظام فعلاً»[1].

وهكذا حل النظام الأبوي محل النظام الأموي.

ويضيف إنجلز: «وقد كان إنهاء الانتساب للأم هو الهزيمة التاريخية للجنس المؤقت؛ فقد سيطر الرجل على السلطة في المنزل –أيضًا، وانخفض شأن المرأة، وأصبحت عبدة لشهوة الرجل، وآلة لتربية الأطفال»[2].

«فحل الزواج الموحد محل الزواج المتعدد، وعزز الزواج الأحادي سيادة هذا الرجل، وقام هذا الزواج على أساس سيادة الرجل الاقتصادية على المرأة؛ فالزوج هو وريث الثروة ومالك الأطفال»[3].

هكذا عرف الجنس المؤنث هزيمته الكبرى، واستقرت الهزيمة للرجل الذي صار ينظر إلى المرأة على أنها أداة عمل وإنجاب، وبدلاً من أن تكون تابعة لدائرة أبيها، أصبحت تابعة

[1] إنجلز فريدريك، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1957، ص48، 49.

[2] المصدر نفسه، ص50.

[3] العزيزي خديجة، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط5، 2005، ص163.

لدائرة زوجها، وصارت تقايض مقابل ماشية أو أسلحة، وأمست كل بادرة خيانة زوجية منها تعاقب بالموت؛ لأنها بعملها هذا تزرع الشكوك حول شرعية أبناء زوجها[1].

وهذا ما تأكده سيمون «في أن المرأة خُلعت عن عرشها الإلهي بحلول الملكية الفردية؛ فقد كان مصيرها مرتبطًا خلال الزمن بهذه الملكية، وأن تاريخها يختلط اختلاطًا بعيدًا بتاريخ الميراث»[2].

وهكذا كرَّست الأديان الوضعية والتشريعات البدائية تبعية المرأة، وقضت عليها بأن لا تكون لها مهمة غير الإنجاب.

صورة المرأة في الحضارة الشرقية

ولكل مجتمع مهما كان بدائيًّا تنظيم اجتماعي، ونظام يؤمِّن استمراريته، وهناك أدلة تاريخية وأنثروبولوجية كافية، تشير إلى التنوع الشديد بين الحضارات، فيما يتعلق بالمهام الموكلة لجنس أو آخر.

ففي مجتمع الحضارات القديمة، «في حضارة بلاد ما بين النهرين رفع النساء فيها إلى مرتبة القداسة (الإلهة عشتار)، ولكن هذا التقديس لا يعني استقرار وضع المرأة؛ فالمجتمع الذي عبد عشتار هو نفسه الذي مارس على معظم النساء فيه نظامًا قاسيًا واعترافًا صعبًا؛ لقد أعطى السومريون المرأة بعض الحقوق، حيث كان لها الحق المطلق والقدرة الكاملة لتقوم بالأعمال التجارية، والبيع والشراء والتبني، وامتلاك العبيد والإماء وإعتاقهم، وامتلاك الأراضي والماشية والنقود والتصرف بها على هواها، كما كان بإمكانها رفع الدعاوى والشهادة في المحاكم، والامتناع عن الذهاب إلى بيت زوجها، وحتى رفض العريس المتقدم لخطبتها،

[1] فريفيل جان وآخرون، المرجع نفسه، ص19.

[2] دي بوفوار سيمون، الجنس الآخر، ترجمة: ندى حداد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص39.

ولم يعتبروا زواج الإماء شرعيًّا؛ فالزوجة الحرة هي الوحيدة الشرعية، وهي المسئولة عن الأولاد القاصرين بعد موت زوجها، كما أنهم لا يفرقون بين الصبي والفتاة حين يولدون»[1].

لكن أحوال المرأة بدأت تتدهور في العصر البابلي القديم، فلم يكن لها أي سيادة حتى على نفسها؛ فالسيادة تنتقل من أبيها أو أخيها إلى زوجها.

وكان يحتم مجتمع بابل على المرأة عادة، يجب أن تؤديها حسب ما رواه هيرودوت: «كل امرأة طلع عليها النور في مدينة بابل محتوم عليها أن تذهب مرة في العمر إلى باحة هيكل الزهرة فتواقع أجنبيًّا... ثم كان يجب على المرأة أن تتبع أول رجل رمى إليها بالجعالة غير رادة أو ممتهنة إنسانًا كائنًا من كان، ثم تعود إلى منزلها ومنذ هذه الساعة تمتنع على الاستسلام إلى أي رجل كان»[2].

ومع مجيء شريعة حمورابي[3] حفظت بعض الحقوق للمرأة؛ منها: «إمكانها القيام ببعض الأعمال التجارية، وعقد الاتفاقيات القانونية من بيع وشراء وتبنٍّ وإعارة وتأجير دون وصاية أحد عليها، كما أننا نراها لا زالت تظهر كشاهدة في المحاكم، وحتى تربية الأطفال بعد موت الزوج»[4].

كان الحكم الأخلاقي على الرجل يختلف عن المرأة؛ فزنى الرجل كان يُعد من النزوات التي يمكن الصفح عنها، أما زنى المرأة –أي: الزوجة– فكان عقابه الموت، لكن في شريعة

[1] عقراوي ثلما ستيان ، المرأة دورها ومكانتها في حضارة وادي الرافدين، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1978، ص25.

[2] ريك جان أمل ، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوعي، ترجمة: سليم العقاد، المطبعة المصرية، مصر، 1926، ص15، 16.

[3] شريعة حمورابي أقدم متن تشريعي عرف حتى اليوم، وهو التشريع القانوني الذي كان معمولاً به في بابل والمملكة الكلدانية برمتها قبل ألفي سنة قبل الميلاد، أي: القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد، وهذا القانون مدني وجنائي.

[4] عقراوي ثلما ستيان ، المرجع نفسه، ص36، 39.

حمورابي: «أما في حالة الزنى: فإذا أخذا المجرمان متلبسين بجريمتهما فإنهما يشد وثاقهما معًا ويغرقان، إلا إذا رأى الزوج –مثلاً– أن يعفو عن زوجته أو الملك عن رعيته»[1] (المادة 129).

ونص كذلك على أنه عند اتهام الزوجة بالزنى دون دليل على ذلك وتناولتها ألسنة الناس تلقى في النهر، فإذا عامت على وجه الماء كانت بريئة، وإذا غطست اعتبرت آثمة.

كما نص القانون على أن الزواج بامرأة واحدة قاعدة مقررة مبدئيًّا، بمعنى أنه كان لا يسوغ لأحد أن يكون له غير امرأة واحدة شرعية، وإلا اعتبر الزواج لاغيًا...

وإذا لم ترزق الزوجة أولادًا ترك زوجها لها مهرها وأعاد إليها بائنتها، ثم بعد هذا يسوغ أن يتخلى عنها.

وينص –أيضًا– على «أن المرأة المتخلى عنها لغير ذنب أتته سواء زوجة أو خليلة فإنها يبق لها حق الاحتفاظ بأبنائها، ويبقى موكولاً إليها أمر تثقيفهم، وتكون لها حصة من أوراق زوجها في كل ولد ترزقه، ويمكن أن تقترن بمن تشاء».

وتنص المادة 142 أنه: «إذا مقتت المرأة زوجها وقالت له: لن تملكني، ينظر في أمرها ويكون لصاحب القضاء الكلمة الفاصلة، فإذا تبين أن الخطأ من جانب الزوج أمكن المرأة أن تعود إلى بيت أبيها بعد أن تسترد بائنتها؛ لأنها لا جناح عليها ولا إثم، أما إذا كان الخطأ في جانبها فإنها تلقى في الماء...»[2].

توضح لنا شرائع حمورابي أن الحق المدني عند البابليين لم يكن منحطًا كثيرًا؛ فكانت مكانة المرأة بين المد والجزر.

[1] ريك جان أمل ، المرجع نفسه، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص21، 24.

و«تدلنا النصوص التاريخية القديمة واللوحات المكتشفة نتيجة الحفريات التي أجريت في مصر على أن المرأة الفرعونية كانت تتمتع بحريتها الكاملة؛ تخرج من منزلها بدون رقيب، وتتجول وتتنزه وتزور من تشاء من الناس دون أن يعترض سبيلها أي معترض من أقربائها أو أوليائها»[1].

ذلك ما تؤكده النقوش، ويضيف هيرودوت في كتابه عن تاريخ العالم يقول: «المصريون نظرًا إلى مناخ بلادهم الخاص، وإلى أن نهرهم له طبيعة خاصة مغايرة لطبيعة سائر الأنهار، قد اتخذوا لأنفسهم عادات وسننًا مخالفة في كل الوجوه تقريبًا لما يتخذه سائر الشعوب... فالنساء عند المصريين يذهبن إلى السوق ويمارسنَّ التجارة، أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون»[2].

كان هناك المساواة الحقيقية بكل معنى الكلمة بين الرجل والمرأة، وفترات تكون أقوى وأسمى؛ فكان لها حق اختيار زوجها أو تطليقه، وهي متساوية مع الرجل في الميراث، وقد تسمي أولادها باسمه، كانت المرأة تملك وتورِّث، وكانت طاعة الزوج لزوجته من الشروط التي تنص عليها عقود الزواج، حتى إن بعض هذه العقود تنص على أن يتنازل الزوج لزوجته عن جميع أملاكه ومكاسبه المستقبلية، وهذا ما دعا ماكس أن يقول: «ليس ثمة شعب قديم أو حديث قد رفع منزلة المرأة مثل ما رفعها سكان وادي النيل»[3].

وفي صك يعود تاريخه إلى الألف الثالث قبل الميلاد، يقول أحد الأزواج لزوجته: «منذ اليوم أقر لكِ بجميع الحقوق الزوجية، ومنذ اليوم لن أفوه بكلمة تعارض هذه الحقوق، لن أقول أمام الناس بأنك زوجة لي، بل سأقول بأني زوج لكِ، منذ اليوم لن أعارض لكِ رأيًا،

[1] كيال باسمة ، تطور المرأة عبر التاريخ، عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، 1981، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص41.

[3] ديورانت ويل ، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، 1988، الجزء الثاني، ص96.

وتكونين حرة في غدوك ورواحك دون ممانعة مني، كل ممتلكات بيتك لكِ وحدك، وكل ما يأتيني أضعه بين يديك»[1].

وكان كرسي الملك في مصر الفرعونية ينتقل عبر سلسلة النسب الأمومي لا النسب الأبوي؛ فكل أميرة هي وارثة طبيعية للعرش؛ لذا كان على الفرعون الجديد أن يتزوج من وارثة العرش لتثبيت الحق فيه، ولم تشذ عن هذه القاعدة وراثة الممتلكات المادية لدى جميع طبقات الشعب.

«وتوضح عقود الزواج التي وصلت إلينا من فترات مختلفة من الأسر الفرعونية أن الرجل كان يحترم زوجته احترامًا كبيرًا، ويجعلها صاحبة الأمر والنهي في كل شيء»[2].

عرفنا ملكات من الأسر الثامنة عشر كـ: الملكة نفرتيتي والملكة حتشبسوت ذات الشخصية القوية التي حكمت مصر اثنتين وعشرين سنة، وظهرت تماثيلها على شكل أبي الهول لها رأس إنسان وجسد أسد؛ رمزًا لقوة العقل والجسد معًا، وكان عصر حتشبسوت يتميز بالازدهار والتعمير، وأثبتت كفاءتها كحاكمة وملكة، لكنها بعد أن ماتت خلفها تحتمس الثالث وأمر بتدمير تماثيلها، وتشويه رسومها ونقوشها.

وفي الهند التي هي أمة وثنية، ووفق العصور التاريخية التي مرت عليها كان الرجل هو السيد الكامل السيادة على الزوجة والأبناء والعبيد، في حين كانت المرأة تشنق أو تحرق، أو تدفن وهي حية؛ كي تقوم في الحياة الأخرى على خدمة زوجها المتوفى.

[1] المرجع نفسه، 98/2.

[2] طه جمانة ، المرجع نفسه، ص23.

وكما ذكر غوستاف لوبون عن حالها: «يعد بعلها ممثلاً للآلهة في الأرض، وتعد المرأة العزب والمرأة الأيِّم على الخصوص منبوذتين من المجتمع الهندوسي»[1].

وكما جاء في تشريع مانو: «أن الزوجة الوفية هي التي تخدم سيدها (أي: زوجها)، كما لو كان إلهًا، وأن لا تأتي شيئًا من شأنه أن يؤلمه، مهما تكن حالته، حتى وإن خلا من الفضائل»[2].

وترى –أيضًا– هذه الشريعة «أنه لا يجب على المرأة الهندية أن تبحث عن الاستقلال أبدًا، ولا عن الحرية، بل عليها أن تعود إلى زوجها في كل شاردة أو واردة من حياتها الاجتماعية أو الاقتصادية»[3].

وموت الزوج الهندوسي قاصم لظهر زوجته، فلا قيام لها بعده؛ «فالمرأة الهندوسية إذا آمت (أي: فقدت زوجها) ظلت في الحداد بقية حياتها، وعادت لا تعامل كإنسان، وعدَّ نظرها مصدر شؤم على كل ما تنظر إليه، وعدت مدنسة لكل شيء تمسه»[4].

وهذا ما تنص عليه شريعة مانو حيث: «لم تكن تعرف للمرأة حقًّا مستقلاً عن حق أبيها أو زوجها أو ولدها»[5]، فإذا مات هؤلاء جميعًا وجب عليها أن تنتمي إلى رجل من أقارب زوجها، وتخضع لحكمه كما خضعت سابقًا في حياة زوجها الحي.

وتعد المرأة الهندوسية قاصرة في معاملة الآخرين لها طيلة حياتها.

---

[1] عتر نور الدين ، ماذا عن المرأة، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2003، ص23.

[2] ديورانت ويل ، الجزء الثالث، ص179.

[3] العقاد عباس محمود ، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار الكتاب العربي، لبنان، 1966، ص231.

[4] عتر نور الدين ، المرجع نفسه، ص23.

[5] ديورانت ويل ، الجزء الثالث، ص179.

وتنص –أيضًا– في حالة مات بعلها ولم يوجد قريب له تكون في رعايته وتحت كنفه، وجب عليها أن تموت بموت زوجها وهي حية، وأن تحرق وإياه على موقد واحد.

وهذه العادة القديمة ظلت سارية المفعول في عهد الحضارة البرهمية وحتى القرن السابع عشر حيث أبطلت على كره من رجال الدين وزعماء الهند[1].

ويعتقد الهنود القدامى أن الزوجة التي تعصي زوجها فمآلها أن تتقمص روحها جسد ابن آوى في خلقها التالي[2].

ويروى عن بوذا أنه لم يكن يطمئن نفسًا في حضرة النساء، وأنه تردد كثيرًا قبل أن يسمح لهن بالانضمام إلى الديانة البوذية.

ويذكر بطليموس في كتابه المجسطي: «أن البراهمة كانوا يحولون بين زوجاتهم وبين دراسة الفلسفة؛ لأن النساء إن عرفن كيف ينظرن إلى اللذة والألم والحياة والموت نظرة فلسفية، أصابهن مس من جنون، أو أبين بعد ذلك أن يظللن على خضوعهن»[3].

وفي المرحلة الفيدية، أخذت النساء فرصتهن ومارسن كل ما فيه تنمية لمواهبهن، تقول الباحثة عصمت مهدي: «لقد أعطى العصر الفيدي النساء الفرص الكافية لتنمية شخصيتهن وإظهار موهبتهن، ولو تصفحنا النصوص الأدبية الفيدية لوجدنا حرص المجتمع على تعليم البنات على أساس المساواة مع الذكور»[4].

[1] كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص43.

[2] ديورانت ويل ، الجزء الثالث، ص179.

[3] السابق، نفس الجزء والصفحة.

[4] طه جمانة ، المرجع نفسه، ص24.

لم تكن المرأة في الصين أحسن حالاً، فيذكر عن المرأة الصينية في الكتب الدينية القديمة بأنها سميت بـ: «المياه المؤلمة التي تغسل السعادة والمال، ولقد عرفت بأنها مزلة من الرجل دائمًا، وليس لها أي حق من الحقوق، وبإمكان الرجل دائمًا متى تشاء أن يسلب شخصية زوجته ويبيعها كالجارية.

وأما المرأة المترملة فتصبح جزءًا من الثروة المتعلقة بعائلة زوجها، ولم يكن لها أي حق من التزوج مرة ثانية، ومع هذا كله كانت تعامل كالرقيق، وليس لها حق في الحياة نفسها»[1].

ويصف كتاب قوانين الجنسين وضع الزوجة الصينية بقوله: «إذا كان للمرأة زوج يرتضيه قلبها، وجب أن تبقى معه طيلة حياتها، وإذا كان للمرأة زوج لا يرتضيه قلبها وجب أن تبقى معه –أيضًا– طيلة حياتها»[2].

وفي اليابان، كانت منزلة المرأة أعلى في مراحل المدنية الأولى منها في المراحل المتأخرة، أي: قبل انتشار النظام الإقطاعي الحربي، حيث أصبح الذكر سيد المجتمع، وأصبحت المرأة خاضعة للطاعات الثلاث، الوالد والزوج والابن[3].

أما في بلاد اليونان التي تعد من أرقى الأمم القديمة حضارة، وأزهرها تمدنًا في التاريخ القديم، فكانت نظرتهم للمرأة سيئة للغاية، فكانت المرأة تعد من المخلوقات المنحطة التي لا تنفع إلا لدوام النسل وتدبير المنزل، فاعتبروها مثل سقط المتاع تباع وتشترى في الأسواق، فقد ذكرت دائرة المعارف البريطانية وضع المرأة عند اليونان «بأنها متدهورة، ولم

[1] كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص42.

[2] ديوارنت ويل ، الجزء الرابع، ص273.

[3] ديوارنت ويل ، الجزء الخامس، ص63.

تكن تحصل على أي قدر من التعليم، وليس لها أي حقوق، بل إنها لا تزيد عن كونها جزءًا من أثاث البيت»[1].

ونجد في التراث الإغريقي أسطورة تحتوي على عناصر تاريخية واضحة الدلالة، تشير إلى الانقلاب الذكري الكبير، وإحلال حق الأب محل حق الأم: «في صباح أحد الأيام وقبل أن يطلق على أثينا اسمها المعروف، أفاق أهل المدينة على حادث عجيب، حيث نبتت في ليلة واحدة شجرة زيتون ضخمة، وعلى مقربة منها انبثق نبع ماء غزير، وأدرك الناس أن وراء ذلك سرًّا إلهيًّا، فأرسل الملك عرافة معبد دلفي تستطلع الأمر، فأجابوه بأن شجرة الزيتون هي الإلهة (أثينا)، وأن نبعة الماء هي الإله (بوسيدون)، وأن الإلهين يخيران السكان أي الاسمين يطلقون على مدينتهم، فصوتت النساء إلى جانب (أثينا)، وصوت الرجال إلى جانب (بوسيدون)، ومن ثم أطلق اسم أثينا على المدينة؛ لأن النساء كن أكثر من الرجال، وهكذا غضب بوسيدون، فأرسل مياهه المالحة العاتية فغطت أراضي أثينا، ولتهدئة خواطر الإله الغاضب، فرض رجال المدينة على نسائها ثلاث عقوبات: أولاً: لن يتمتعن بحق التصويت العام بعد اليوم، ثانيًا: لن ينتسب الأولاد بعد اليوم إلى أمهاتهم بل لآبائهم، ثالثًا: لن تحمل النساء لقب الأثينيات ويبقى ذلك وقفًا على الرجل»[2].

هذا ما انعكس على وضع المرأة في المجتمع اليوناني، «فكانت المرأة تقعد في البيت في ذلك الركن المنعزل من الدار الذي يسمى بالحريم، تقوم بتربية الأطفال، إلى نسج الصوف وتمشيطه، وصناعة الملابس مما مكن الرجل الحر من أن يحيا حياة عقلية وثقافية رفيعة؛

[1] صليبي محمد ، حقوق المرأة بين الفقه والقانون، مجلة الخليل للبحوث، المجلد الثاني، العدد الأول، 2005، ص24.
[2] سواح فراس ، لغز عشتار، سومر للدراسات، اليونان، ط1، 1985، ص37، 38.

فقد أتاحت له من الفراغ ما جعله قادرًا على الإنتاج الأدبي والفلسفي والعمل السياسي بصفة عامة»[1].

وفي الجهة القانونية فقد حرمها القانون اليوناني من حقها في الإرث، وسلبها الحرية؛ فأصبحت لا قيمة لها في المجتمع من الناحية الاجتماعية والشرعية، ولا يجوز لها أن تحصل على الطلاق، بل تظل خادمة مطيعة لسيدها ورب بيتها[2].

لكن الأمر كان مختلفًا بالنسبة لإسبرطة؛ فقد كان للفتيات الحرية في الاختلاط بالشبان، وكن ينظمن على شكل مجموعات شبه عسكرية يمارسن التدريبات وغيرها، ولكن هذا كان ينتهي عند الزواج، فيفرض عليهن الحجاب.

حصلت الفتاة الإسبرطية على مستوى عال من اللياقة البدنية والرشاقة، حيث اشتهرت في بلاد اليونان بالصحة والجمال والمشاعر الوطنية[3].

ومنحت لها بعض الحقوق المدنية المتعلقة بالإرث وأهلية التعامل مع المجتمع الذي تعيش فيه، ولم تكن هذه الميزة للمرأة الإسبرطية وليدة تشريعات أو نصوص قانونية، وإنما كانت بسبب وضع المدينة الحربي؛ ففي الوقت الذي كان فيه الرجال يخوضون الحرب، كانت المرأة تخرج من بيتها لشراء حاجاتها أثناء غياب زوجها[4].

[1] إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996، ص20.

[2] كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص33.

[3] نجم عادل و رشاد عبد المنعم ، اليونان والرومان، دراسة في التاريخ والحضارة، دار الكتب، العراق، 1993، ص50، 51.

[4] كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص33.

ولما أخذت الحياة الإغريقية تتطور وتتقدم تبدلت أوضاع المرأة الإغريقية، «فراحت ترتاد الأندية وتختلط بالرجال مما أدى إلى إشاعة الزنى، واعتبرت دور البغايا مراكز للسياسة والأدب، واتخذت التماثيل للنساء العاريات باسم الأدب والفن.

ولكن رغم هذا لم تنل حقوقها التشريعية والقانونية، ولم تشارك في الحياة السياسية، وليس لها أي علاقة بالآداب أو الفنون أو الثقافة، كما كان مركزها القانوني أدنى من الرجل، بل كانت عديمة الأهلية القانونية، فلا تستطيع إدارة الأعمال أو أداء الشهادة أمام المحاكم»[1].

ولقد فرض الحجاب في أثينا وأغلب بلاد اليونان على النساء الحرائر، ورفعته عن الإماء والبغايا، فيصف ديكايرش حجاب نساء طيبة اليونانية بقوله: «إنهن كن يلبسن ثوبهن حول وجههن بطريقة يبدو معها هذا الأخير وكأنه قد غُطي بقناع، فلم يكن يرى سوى العينين»[2].

ويأتي الرومان من حيث المجد والرقي بعد اليونان، وعندما نسبر أعماق التاريخ البشري نلاحظ بأن المرأة الرومانية قد حصلت على بعض حريتها في القانون الروماني بعكس ما كانت عليه المرأة الإغريقية، ورغم حصولها على هذه الحقوق فقد كانت خاضعة لسلطة رب العائلة إذا كانت عزباء، والسلطة وسيادة زوجها عليها إذا كانت متزوجة، أما المرأة الرقيق فكانت خاضعة لسلطة سيدها أو معتقها[3].

فقد ذكرت دائرة المعارف البريطانية «أن قانون روما كان يعتبر المرأة معتوهة، وعليها أن تخضع لسلطة الذكر عليها»[4]؛ باعتبار أن المرأة عندهم كانت مفتقدة للأهلية وحرية التصرف بأموالها ونفسها.

[1] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص36.

[2] كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص36.

[3] المرجع نفسه، ص37.

[4] لصليبي محمد علي ا، المرجع نفسه، ص24.

ولكن ما يلفت النظر أن المرأة الرومانية كان لها الحق في الخروج للقيام بالزيارات، ولمشتريات حاجاتها المنزلية في الأسواق دون أن تتعرض لأي رقابة أو حراسة، يقول كاتو الكبير: «إن الرجال في جميع أنحاء العالم يحكمون النساء، أما نحن الرومان الذين نحكم جميع الرجال فإن نساءنا يحكمننا»، ويقول –أيضًا: «لو أننا كلنا قد استمسكنا في بيوتنا بحقوق الأزواج وسلطانهم، لما تورطنا الآن في هذه المشاكل مع نسائنا، أما ونحن لم نستمسك بهذه الحقوق وهذا السلطان، فإن نفوذنا الذي قضى عليه استبداد النساء في البيت قد وطئته الأقدام، وقضي عليه في السوق...

إن الساعة التي يصبحن فيها مساويات لكم ستكون هي الساعة التي يصرن فيها ذوات الأمر والنهي عليكم»[1].

من خلال هذا السرد التاريخي، نلاحظ أن الصراع بين الرجال والنساء لم يكن في البداية موجودًا، أو لم يكن واضحًا وضوحه اليوم، كما لم يكن هناك عصر نساء ولا رجال بالمعنى المطلق لهذه التسمية، فوجود ربات بيوت من النساء وحاكمات من النساء لا يعني أن المجتمع كان مدينًا لسيادة المرأة، كما أن وجود رقيقات من النساء ومستعبدات لا يعني أن المجتمع كان محكومًا من قبل الرجال؛ فالمرأة لم تكن مسيطرة تمامًا ولا مضطهدة تمامًا، ووضعها عمومًا مثل وضع الرجال، مع اختلاف النسبة العددية بينهما.

وإن كان هناك رجال قادة وأشراف، كان هناك رجال عبيد وأرقاء مسحوقون، فلولا سواعد العبيد لما شيدت المعابد والهياكل والأهرامات.

[1] ديورانت ويل ، الجزء التاسع، ص216.

صورة المرأة عند الفلاسفة:

أما عن صورة المرأة عند الفلاسفة، ابتداء من سقراط[1] الذي كان يقول: «للرجال السياسة، وللنساء البيت»[2]، وديمقريطس[3] الذي حاربها واعتبر أن المرأة «معطلة للفلسفة والتفلسف مما أدى إلى عدم الزواج والتحذير منه، فممارسة الشهوة تغيب عقل المرء، وتعطل الفلسفة في رأيه»[4].

أما "أفلاطون" Platon[5] الذي يعد من الأوائل الذين شغلتهم قضية المرأة، فـ«كان يأسف لأنه ابن امرأة، وظل يزدري أمه لأنها أنثى»[6].

وكان يصنف المرأة في عدد من كتبه ومحاوراته مع العبيد والأشرار والمخبولين والمرضى فيقول: «ينبغي (أي: لطبقة الحراس) ألا يحاكوا العبيد، ذكورًا أو إناثًا في أحوال عبوديتهم... محال أن يحاكوا أشرار الناس وجبنائهم ولا المجانين، لا في أفعالهم ولا في أقوالهم»[7].

فهو يرى أن الرجل هو الحارس المثالي للمدينة الفاضلة، فيقول: «فلن ندع أولئك الذين نُعنى بهم، ونعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم والذين هم قبل كل شيء رجال، لن ندعهم

---

[1] سقراط: فيلسوف يوناني كلاسيكي تلميذ فيثاغورس، وتعتبر حوارات أفلاطون من أكثر الروايات شمولية للإلمام بشخصيته.

[2] عمارة محمد ، الإسلام والغرب أين الخطأ... وأين الصواب؟ مطبعة الشروق، القاهرة، ط1، 2004، ص248.

[3] ديموقريطس (460–370 ق.م): فيلسوف يوناني، أحد الفلاسفة المؤثرين في عصر ما قبل سقراط، وكان تلميذًا للفيلسوف ليوكيبوس الذي صاغ النظرية الذرية للكون.

[4] النشار مصطفى ، قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء، القاهرة، ص11.

[5] أفلاطون (428–348 ق.م): فيلسوف ورياضي كلاسيكي يوناني، عالم بالهندسة وطبائع الأعداد، ابتدأ في أول أمره بتعلم الشعر واللغة، يعتبر مؤسس أكاديمية أثينا، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو، كتب عدة محاورات فلسفية، وضع الأسس الأولى للفلسفة الغربية.

[6] عمارة محمد ، المرجع نفسه، ص248.

7 إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط2، 1996، ص63.

يحاكون امرأة شابة كانت أو مسنة، تعانق زوجها، أو تستسلم للعويل والنحيب...»[1]، ويضيف: «إننا نريد رجالاً أشداء، كما نريد المرأة القوية الصامدة الشجاعة»[2].

أما أرسطو Aristote[3] «فقد قسم الموجودات في المجتمع إلى قسميين: القسم الأول يتكون من الأشخاص، هم الأسياد الرجال الملاك الذين خلقوا للأنشطة النبيلة والمعرفة الفكرية، والقسم الثاني الأشياء، وهم: العبيد، النساء، الحيوانات الذين خُلقوا للأعمال الجسدية حسب طبيعتهم، وخلقت المرأة من أجل الولادة؛ لحفظ النوع»[4].

صورة المرأة في الشرائع الدينية:

إن مثل ذلك في الحضارات القديمة حيث الاحتقار للمرأة والنظرة الدونية لها نجده في التراث الديني – اليهودي والمسيحي، وهي بنظرهم منبع الخطيئة وأصل الشرور، ووراء كل إثم قبيح.

باختصار: العقيدة المسيحية مثلها مثل العقيدة اليهودية، ترى أن حواء مذنبة هي وبنات جنسها؛ فالمرأة دون الرجل، في الإنجيل الكاثوليكي: «لا يوجد خطيئة يمكن مقارنتها بخطيئة المرأة، فأي خطيئة تكون وراءها امرأة، وبسبب المرأة سنموت جميعًا»[5]، و"إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة، ناقضة لقانون الله"[6].

---

[1] المرجع نفسه، ص61.

[2] المرجع نفسه، ص62.

[3] أرسطو طاليس (384–322 ق.م): فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون، ومعلم الإسكندر الأكبر، كان أول من أنشأ نظامًا شاملاً للفلسفة الغربية، تخطت كتاباته عدة مجالات منها: الميتافيزيقا، الفيزياء، المنطق...، إليه انتهت الفلسفة اليونانية.

[4] نوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص26.

5 عبد العظيم شريف ، المرأة في الإسلام وفي العقيدة اليهودية والمسيحية بين الأسطورة والحقيقة، جمعية تبليغ الإسلام، السعودية، 2009، ص8.

6 الرماني زيد بن محمد ، المرأة المسلمة بين الغزو والتغريب، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2001، ص24.

يذكر التاريخ الذي يتحدث عن العبرانية، أن اليهود الأوائل كانوا يعتبرون المرأة لعنة استنادًا على ما ورد في توراتهم[1]؛ ففي سفر التكوين ما يبرهن على أن اليهود عامة ينظرون إلى المرأة على أنها سبب شقاء الإنسانية؛ لأنها في اعتقاهم هي التي أخرجت آدم –عليه السلام– من الجنة: «فنادى الرب الإله آدم وقال له: هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها؟ فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت، فقال الرب الإله للمرأة: ما هذا الذي فعلت؟ فقالت المرأة: الحية غرتني فأكلت، فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت بين البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعين، وترابًا تأكلين، كل أيام حياتك، وأضع عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها، وهو يسحق رأسك، وأنت تسحقين عقبه» (سفر التكوين: 3 [9–15])، «وقال للمرأة: تكثيرًا أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولادًا، وإلى رجلك يكون اشتياقك، وهو يسود عليك» (سفر التكوين 16:3).

بالوجع تلدين هو الحكم الأول على المرأة الأولى، تحت برج الدم تولد، ويذكر في التوراة: «أن الأم تظل بعد الولادة نجسة خمسة عشر يومًا إذا وضعت بنتًا، وعليها أن تقضي سبعين يومًا في تطهير نفسها، أما إذا وضعت ولدًا ذكرًا، فمدة النجاسة ثمانية أيام، ومدة التطهير خمسة وثلاثون يومًا»، «وكانت الفتاة تُتلقى حين ولادتها بغير ارتياح ولا عطف، بينما كانت ولادة الولد الذكر موجبة للفخر ومعتبرة بركة علوية»[2].

وحتى الآن اليهود الأرثوذكس يقولون في صلاتهم: «أحمدك –يا رب– أنك لم تخلقني امرأة».

1 موجز هذه العقيدة: أن حواء أغوت آدم أن يأكل من الشجرة، فطردهما الله من الجنة، ونزلا إلى الأرض، فحلت عليهما اللعنة، ولم يغفر لهما هذه الخطيئة التي انتقلت إلى البشرية، فيولد البشر مذنبين، ولكي يغفر لهما الخطيئة الأولى ضحى بالمسيح، وبناء على ذلك حواء مسؤولة عن الخطيئة الأولى، وعن موت المسيح.

2 ريك جان أمل ، المرجع نفسه، ص36.

أما المرأة اليهودية تصلي مستسلمة: «أحمدك –يا رب؛ لأنك خلقتني كما تريد»[1].

أما دور المرأة اليهودية في العبادة، فكما يصوره التناخ[2]: «إن أعياد اليهود الكبيرة مقصورة على الرجال فقط، ولا مكان للنساء في الكهنوت اليهودي، المرأة مخلوقة لخدمة الرجل» (تكوين: 11–30).

وفي التلمود: «النساء محرم عليهن تعلم التوراة، فكل من يعلِّم ابنته التوراة إنما يعلمها الفسق؛ فالمرأة باختصار إبريق مملوء بالقذارة، فمه ممتلئ بالدم، ومع ذلك فالجميع يجرون خلفه»[3].

والمرأة الحائض لا تدخل الكنيس، وكذلك زوجها إذا ما تنجس منها، من بصاقها...

كما يحرم عليها إشعال فتائل السبت....

ولا يحق للكاهن إذا كانت زوجته أو ابنته في الحيض أن يقرأ بركة في الكنيس[4].

وقد ارتبط الزواج في الوسط اليهودي بالثروة والمصالح الخاصة، اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، فاستخدمت المرأة وسيلة لتحقيق المنافع، ولم يكن لها حرية كافية للاختيار؛ فقد أعطى المجتمع الأب الحق في أن يزوج ابنته بمن يشاء، «وإن كان في بعض الأحيان ينزل عن حقه ويطلب منها أن ترضى بهذا الزواج»[5].

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1996، ص34.

2 التناخ: هو كتاب اليهود الأساس، ومع هذا لا ينفردون به؛ إذ يشترك معهم فيه المسيحيون، وهناك اختلاف حول أسفاره؛ فالكاثوليك وجماعات من اليهود يعتقدون بأن عدد أسفاره 46، أما البروتستانت وجماعات أخرى من اليهود فتحصره في 39سفرًا، ويتكون من: التوراة، كتب الأنبياء، كتب الحكمة، كتب التاريخ.

3 فياض نبيل ، حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية، دار حوران، سوريا، ط٢، ١٩٩٧، ص49.

[4] المرجع نفسه، ص50.

5 ديورانت ويل ، الجزء الثاني، ص374.

أما بالنسبة للمهر فتنوع بين الذهب والفضة والعبيد والإماء والجمال أو الحمير، ويكون المهر في بعض الأحيان عملاً غير مأجور يقوم به الرجل مدة معينة عند أهل العروس[1].

ونذكر أن التلمود والتوراة معًا قد أباحا تعدد الزوجات على إطلاقه؛ فكان للرجل أن يملك ما يشاء بين أمة وسرية وجارية وعبدة وسبية من النساء المملوكات بالسبي أو الشراء[2].

وقد استنكرت التوراة فعل الزنى، ووردت أحكامها في سفر اللاويين (18–20): «إذا زنى رجل مع امرأة قريبة يقتل الزاني والزانية»، و«يجلد الزاني بيهودية غير متزوجة، أما من زنى بيهودية متزوجة أو بوثنية فجزاؤه القتل»[3].

وقد عرف الطلاق في الوسط اليهودي، وكان مباحًا للرجل، لكنه قبل أيام التلمود كان من أشق الأمور على المرأة.

أما الزوجة فلا تستطيع أن تطلق زوجها، ما لم يكن عنِّينًا أو مشوهًا أو نتنًا، أو أنه لا يؤدي واجباته الزوجية، أو لا ينفق عليها نفقة تليق بها.

وقد اعتبرت المرأة في بعض الطوائف اليهودية من حيث مكانتها في الحياة الاجتماعية دون مرتبة أخيها؛ فليس في مقدورها أن ترث إذا كان لها إخوة ذكور، وحين تحرم من الميراث يثبت على أخيها النفقة والمهر عند الزواج، إذا كان الأب ترك عقارًا فيعطيها من العقار، أما إذا ترك مالاً منقولاً فلا شيء لها من النفقة والمهر[4].

1 طه جمانة ، المرجع نفسه، ص53.

2 العقادعباس محمود ، المرأة في القرآن، نهضة مصر، مصر، 2003، ص75.

3 كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص47.

4 السباعي مصطفى ، المرأة بين الفقه والقانون، دار السلام، مصر، ط٤، ٢٠١٠، ص18.

وأما إذا كان الميراث يؤول إليها في حالة عدم وجود أخ ذكر لها فلقد حال القانون اليهودي بينها وبين الزواج من سبط آخر[1].

ويحذر على المرأة أن تدلي بشهادة في المحاكم؛ بناء على نص سفر التثنية: «لا يقوم شاهد واحد على أحد في شيء من الذنوب والجنايات التي يرتكبها، لكن بقول شاهدين أو ثلاثة (بصيغة المذكر) تقول الكلمة» (تثنية: 19–15).

ويحظر على المرأة أن تحكم أو أن تقضي في الشعب باستثناء دبورة النبية[2].

وضع المرأة بصفة عامة من الناحية الاجتماعية والقانونية كان وضعًا مهينًا، لم تكن شيئًا يذكر، إنها مثل أثاث المنزل، تقبع في زاوية تنتظر مصيرها المجهول، ولقد جاء في التوراة: «المرأة أمرٌ من الموت، وإن الصالح أمام الله ينجو منها، رجلاً واحدًا بين ألف وجدت، أما امرأة فبين كل أولئك لم أجد»[3].

لم يكن موقف النصرانية من المرأة أفضل من اليهودية، حيث كان تأثير الخطيئة الأولى أكبر منه في العقيدة المسيحية، وهي بنظرهم منبع الخطيئة وأصل الشرور، ووراء كل إثم قبيح.

على الرغم من أن التعاليم المسيحية توجهت لجميع الناس دون استثناء ليتقبلوا نعمة الله وعهوده، وساوت بين الناس في القيمة، فإله واحد خلقهم ومسيح واحد افتداهم بدمه من الهلاك الأبدي، حيث أراد المسيح –عليه السلام– أن يعيد العلاقة بين الرجل والمرأة إلى ما

1 كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص46.

2 كانت دبورة نبية وقاضية لإسرائيل، وكانت تجلس تحت نخلة دبورة، وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها للقضاء.

3 سفر الجامعة: 7: 26–28.

كانت عليه قبل دخول الخطيئة، رجل واحد وامرأة واحدة، متساويان في المكانة متعاونان في الرسالة والعمل[1].

الرجل والمرأة خلقا على صورة الله ومثاله، كانت قيمة المرأة عند المسيح –عليه السلام– تعادل قيمة الرجل.

يخبرنا تاريخ ذلك العهد أنه كان يكرم أمه ويحسن معاملتها، وكانت علاقته بها علاقة البر والرحمة.

هذا ما شجع أتباعه أن ينسجوا على منواله، وإعطاء المرأة بصورة عامة بعض حريتها المفقودة وتقديرها واحترامها، مما جعلها تتبوأ المكان اللائق بها كأم وزوجة وابنة.

وفي الأناجيل خاصة، نجد في حياة يسوع المسيح نساء عديدات، كانت لهن أدوار هامة في الرسالة المسيحية، وتبرز قصص المسيح معنى عمق تجديده للشريعة اليهودية الصارمة بحق النساء[2].

إلا أنه في رسائل "بولس" الرسول تختلف اللهجة عنها في الأناجيل، حيث يقول: «المرأة هي أصل الشرور»، وذكر القديس "سوستام" «بأنها شر لا بد منه، وخطر على الأسرة والبيت»[3]، أما الأب "ترتوليان" فكان أكثر قسوة فيقول «عنها: إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة، ناقضة لقانون الله»[4]، وكتب الأب "أوغسطين":

1 صموئيل حبيب، المرأة في الكنيسة والمجتمع، دار الثقافة، القاهرة، ط1، ص56.

[2] فياض نبيل ، المرجع نفسه، ص50.

[3] محمد صليبي، المرجع نفسه، ص2.

4 الرماني زيد بن محمد ، المرأة المسلمة بين الغزو والتغريب، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2001، ص24.

«ليس هناك فرق بين الزوجة والأم، فهي في كلتا الحالتين حواء التي أغوت آدم، ويجب أن نحذر جميعًا منها، لا أعرف فائدة المرأة بالنسبة للرجال سوى أنها تنجب أطفالاً»[1].

ومن الأفكار التي يطرحها "بولس" في أن الرجل هو الوسيط بين الله والمرأة، هذا ما ورد في رسالته إلى "كورنثوس" يقول: «إن الرجل لا ينبغي أن يغطي رأسه لكونه صورة الله ومجده، أما المرأة فهي مجد الرجل... لهذا ينبغي أن يكون لها سلطان على رأسها».

ويضيف في رسالته: «الرجل ليس من المرأة، بل المرأة من الرجل، ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة، بل المرأة من أجل الرجل» (1 كو11:9).

ومن رسالته الى أهل "أفسس": «أيها النساء، اخضعن لرجالكن كما للرب» (أف5:[22-24]).

وستخلص المرأة من هذه النظرة حسب بولس دائمًا بولادة الأولاد «إن ثبتن في الإيمان والمحبة والقداسة مع التعقل»[2].

عقد رجال الكنيسة الفرنسيون اجتماعًا في ماكون سنة 586م يبحثون في أن للمرأة روحًا، فقرروا «بعد بحث طويل ومناقشة حادة أن المرأة إنسان، ولكنها خلقت لخدمة الرجل»[3].

يقول الإنجيل الكاثوليكي بوضوح: «إن ميلاد الفتاة خسارة»[4].

---

[1] عبد العظيم شريف ، المرأة في الإسلام وفي العقيدة اليهودية والمسيحية بين الأسطورة والحقيقة، جمعية تبليغ الإسلام، السعودية، 2009، ص10.

[2] مخلوف عيسى وآخرون، النساء في الخطاب العربي المعاصر، الكتاب التاسع، المركز الثقافي العربي، 2003، ص595.

[3] قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مصر، 1911، ص5.

4 شريف عبد العظيم، المرجع نفسه، ص13.

وتظل الأم التي تلد أنثى في حالة نجاسة مدة أسبوعين، بينما إذا ولدت ذكرًا لمدة سبعة أيام فقط.

ومن أجل ترسيخ هذه الأفكار عارضت الكنيسة في عصر أوجها استخدام المادة المخدرة في تيسير عملية الولادة؛ لتمنع تخفيف آلام الوضع عن المرأة؛ باعتبار هذا الاستخدام يناقض الحكم الذي جاء في التوراة، والذي يقضي على النساء بتكثير أتعاب الحمل والولادة «بالوجع تلدين»[1]، حيث عمدت محاكم التفتيش الكاثوليكية إلى «معاقبة القابلة التي تساعد الحامل على الولادة وتخفيف آلامها، بالبحث عنها وتعذيبها وقتلها؛ لأنها تخالف ما أرادته العدالة الإلهية»[2].

أما عن تعليم المرأة فلا يرى "بولس" بأسًا في ذلك: «فلتصمت نساؤكم في الكنائس، فلا يجوز لهن التكلم، وعليهن أن يخضعن كما تقول الشريعة، فإن أردن أن يتعلمن شيئًا، فليسألن أزواجهن في البيت؛ لأنه عيب على المرأة أن تتكلم في الكنيسة» (1كو14: [34–35])، و«على المرأة أن تتلقى التعليم وهي صامتة بكل خضوع، لا أجيز للمرأة أن تعلم أو تتسلط على الرجل، بل تحافظ على السكوت» (1طيم2: [11–14]).

الزواج في العهد الجديد هو سر إلهي، وليس مجرد عقد وارتباط، هو عهد صنعه الله يعبر عن التحام بين الزوج والزوجة، من غير أن يلغي أحدهما الآخر، دعا السيد المسيح إلى قدسية الرابطة الزوجية «والذي جمعه الله لا يفرقه إنسان» (متَّى 19:4).

إلى جانب بعض وصايا الرسول بولس التي تدعو الرجل إلى الترفق بامرأته «ليقضي الزوج حق زوجته والمرأة حق زوجها، لا تفارق المرأة زوجها، ولا يتخلى الرجل عن امرأته» (1كو 7:12).

[1] طه جمانة ، المرجع نفسه، ص72.

[2] القرشي رياض ، النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضرموت، اليمن، ط1، 2008، ص35، 36.

ولكن في نفس الوقت دعا إلى عدم الزواج؛ «أقول لغير المتزوجين وللأرامل: إنه أحسن لهم إذا لبثوا كما أنا» (كو7: [8–9]) حيث دعا إلى التبتل.

وانفردت بذلك المسيحية دون الأديان الأخرى، واعتبرته دليلاً على صلاح النفس، وسببًا للقداسة والرقي في درجات الإيمان أو الكنيسة؛ فالشهوة في اعتقادهم عيب ورذيلة لا ينبغي تحلي القديسين بها... ولقد كان من تبريره لدعواه: «أريد لكم أن تكونوا بلا همٍّ، إن غير المتزوج مهتم بأمور الرب، وهدفه أن يرضي الرب، أما المتزوج فيهتم بأمور العالم وهدفه أن يرضي زوجته» (1كو7: 32–34).

لم يذكر في العهد الجديد أي أمر بتعدد الزوجات أو أي نهي عنه، ولم يحرم المسيح الأمر بالرغم أنه كان منتشرًا في المجتمع اليهودي، وأكد الأب هيلمان أن الكنيسة في روما منعت تعدد الزوجات؛ لتتبع الثقافة اليونانية الرومانية.

يعتبر موضوع الزنى حالة من حالات التعدي على المرأة بما هي إنسان، والنظرة المشتهية تعني اعتبار المرأة شيئًا يمكن استعماله لإشباع غريزة أنانية، وفي الواقع إن قيمة المرأة من ذاتها لا من علاقتها بالرجل كتابعة له[1].

لقد نهى المسيح –عليه السلام– عن الطلاق، ولم يقبل به نهائيًّا؛ لأنه مكتوب منذ البدء ذكر وأنثى خلقهما، مضيفًا: إن ما جمعه الله لا يفرقه إنسان، في قوله: «أما أنا فأقول لكم: إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنى يجعلها تزني، ومن يتزوج مطلقة فإنه يزني» (متَّى 5:32).

أعطي الحق للمرأة أن ترث الزوج والعكس بالعكس، حيث أصبح الميراث على أساس العلاقات الفعلية، وصلة الدم، والتشريع المسيحي قد جعل المرأة مساوية للرجل في الحقوق والواجبات من حيث المبدأ، أما القانون الكنسي فأقر بسيادة الرجل على المرأة في الإشراف

1 طه جمانة ، المرجع نفسه، ص68.

والنيابة القانونية عن الزوجة، وعن شهادة المرأة فإن القانون المدني والديني لم يسمحا للمرأة بالإدلاء بشهادتها إلا في القرن الماضي.

لقد ذهب البعض إلى القول بأن المرأة ارتفع وضعها وعلت منزلتها بفضل الديانة المسيحية، حيث سارعت الكثير من النساء الى الانضمام للدين الجديد الذي شعرت فيه بشيء من الإنصاف، ورد الاعتبار، والكرامة التي لم تعهدها من قبل، ولكن الخلفية الثقافية والبيئة الاجتماعية التي ظهرت فيها الديانة المسيحية هي التي طغت، وسيطرت لتعاود الكراهية الاجتماعية المتأصلة للمرأة للظهور من جديد، مضيفة قداسة دينية على الآراء الرجعية الموجودة من قبل[1].

بقي الحال على ما هو عليه إذ كانت المرأة في أوروبا في القرون الوسطى لا تملك سندًا قانونيًّا أو اجتماعيًّا تلجأ إليه للخروج من الوصاية والتبعية؛ حيث كانت بنظر القانون تعتبر قاصرة.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن القانون الإنجليزي حتى مطلع القرن التاسع عشر يسمح للزوج ببيع زوجته، ولدى قيام الثورة الفرنسية جاء في القانون المدني الفرنسي أن المرأة تدخل ضمن الفئات القاصرة في المجتمع مع الصبي والمجنون[2].

في استطاعتنا القول: إن ما نجده طوال العصور الوسطى في الثقافة الغربية بصفة عامة من تركيز على الذكر وحط من شأن الأنثى يضرب بجذور بعيدة في الثقافة اليونانية، التي كانت تكن كراهية عميقة للنساء، ثم واصلت مسيرتها في الثقافة الرومانية مرتدية زيًّا دينيًّا، بعد ذلك في العهدين القديم والجديد[3].

1 إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص46.

2 السباعي مصطفى ، المرجع نفسه، ص19.

3 إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص48.

وقد تأثر فلاسفة العصور المتأخرة بفكر سابقيهم، فـ"ديكارت"[1] Descartes من خلال فلسفته الثنائية التي تقوم على: العقل والمادة، يربط العقل بالذكَر، فقد ربط العقل بالذكورة، والمادة بالأنوثة، ووضع تمييزًا صارمًا بين ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني، وجعل العقل والتفكير العقلاني من نصيب الرجل، أما المرأة فهي تمثل التفكير اللاعقلاني[2].

وكذلك "كانط"[3] Kant الذي رسَّخ هذا المعنى، وذهب إلى أن المرأة بطبيعتها تابعة للرجل؛ لافتقارها إلى القدرات العقلية بما لا يجعلها مؤهلة لتقدير أي مشروع تنويري، وهذا يعطي للرجل الحق في قهرها، وهذا لحمايتها فيقول: «إن هناك صفات منسوجة في طبيعة المرأة، كـ: الخوف على الجنين مثلاً، والخوف من الأضرار المادية التي يمكن أن تقع عليها، ولهذا كانت هذه الطبيعة الضعيفة تتطلب حماية الذكر»[4].

وفيلسوف الثورة الفرنسية "جون جاك روسو"[5] Jean-Jacques Rousseau الذي يرى أن المرأة وجدت من أجل الجنس فقط[6].

1 رونيه ديكارت (1546-1650): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي يلقب (أبو الفلسفة الحديثة)، مؤسس المذهب العقلي.

2 قطب خالد وآخرون، الفكر النسوي، وثنية جديدة من الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، كتاب مجلة البيان، 2006، ص33.

3 إمانويل كانط (1742-1804): فيلسوف وعالم ألماني، آخر فلاسفة عصر التنوير، مؤسس المذهب المثالي، ولا زال يؤثر في الفلسفة الأوروبية.

4 قطب خالد ، المرجع نفسه، ص34.

5 جون جاك روسو (1712-1778): كاتب وفيلسوف سويسري، يعد من أهم كتاب عصر العقل، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية التي أدت لقيام الثورة الفرنسية، أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة.

6 إسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٤٩، ص13.

وهذا ما نجده في كتابه إميل حيث «جعل التربية الخلقية والنفسية والعقلية والجسدية من نصيب الذكر فقط، بينما تتلقى صوفي (الأنثى) تربية متناقضة لهذا تهدف إلى تحجيمها وقصر وجودها على متعة وخدمة الرجل»[1].

و"فرويد"[2] Freud رائد مدرسة التحليل النفسي الذي يُرجع كل مشاكل المرأة إلى معاناتها من عقدة النقص تجاه العضو المذكر.

في سياق هذا المسار التاريخي أكدت الحركة النسائية بأنها فلسفة نقدية للحضارة، وبالأخص نقد الحضارة الغربية قبل غيرها، ولذا ارتبطت النسوية الجديدة بفلسفة ما بعد الحداثة التي هي في جوهرها موقف شكي ونقدي من منطلقات الحداثة الغربية.

وسنحاول الإجابة على هذه التساؤلات في المباحث التالية:

- ماذا نعني بالمذهب النسوي؟
- وما هي أبرز الحركات النسوية؟
- وما هي المفاهيم التي جاءت بها النسوية؟
- وهل تختلف النسوية الغربية عن النسوية العربية؟

1 الخولي يمنى طريف ، النسوية وفلسفة العلم، شركة الأمل، مصر، 2014، ص14.

2 سيغموند فرويد (1856–1939): طبيب نمساوي، مؤسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث.

المبحث الأول

النسوية الغربية، الجذور والنشأة

كرونولوجيا المفهوم:

مع بداية عصر النهضة، وظهور الآلة، ومن ثم الثورة الصناعية التي زادت الأمر وبالاً، فقد تسببت في تحطيم الأسرة، وفك روابطها، فدفعت المرأة الثمن غاليًا من جهدها وكرامتها وحاجتها النفسية والمادية، حيث امتنع الرجل عن إعالتها مما أجبرها على ترك المنزل والخروج للعمل؛ لكسب عيشها بكد يمينها، فقد كانت تقبل بأي عمل مهما كان مجهدًا وضئيلاً في المردود[1].

فاستغلت المصانع المرأة أسوأ استغلال، شغلتها لساعات طويلة، وأعطتها أجرًا أقل من الرجل[2].

في هذه الفترة نهض فلاسفة أوروبا ومفكروهم، ورفعوا شعار: حماية حقوق الفرد في المجتمع، حيث كان النظام الاجتماعي الذي بين أيديهم ومهيمنًا على حياتهم هو النظام الإقطاعي، فسعوا جاهدين إلى الانفلات من المظالم، والمطالبة بالحرية[3].

إلا إنه من الملاحظ أن معظم هؤلاء الفلاسفة كانوا ضد المرأة، فكل من فرانسيس بيكون وسبينوزا وفولتير معادون للمرأة.

وشوبنهاور الذي اعتبر المرأة أساس الشر وقال: "العالم أفضل بلا نساء".

أما سبنسر فقد أكد أن النساء مخدوعات، ويضيعن أوقاتهن بالمطالبة بالحقوق السياسية التي يجب ألا يحصلن عليها[4].

---

[1] فؤاد بن عبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، مجلة البيان، ط1، 2005، ص59.

[2] عبد الغني صلاح ، الحقوق العامة للمرأة، الجزء الأول، الدار العربية للكتاب، ط1، ص42.

[3] فؤاد بن عبد الكريم، المرجع نفسه، ص29.

[4] ديورانت ويل ، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص97.

إضافة إلى نيتشه الذي كان حاقدًا على المرأة فقال: "المساواة بين الرجال والنساء مستحيلة؛ لأن بينهما حربًا أبدية".

وهيجل الذي أكد على الفرق بين الرجل والمرأة كالفرق بين الحيوان والنبات، وإذا أصبحت المرأة على رأس السلطة تصبح الدولة في خطر، والمرأة غير قادرة على التفكير[1].

أما الفلاسفة الذين نادوا بإعطاء المرأة حقوقها فهم قلة، ومن أشهرهم: جون لوك، وقد أثرت أفكاره على جون ستيوارت الإنجليزي الذي كان من المدافعين بشدة عن المرأة[2].

وأسفر هذا الوضع عن قيام الثورة الفرنسية 1789، حيث شاركت المرأة بقوة في هذه الثورة التي نادت بـ: الحرية والإخاء والمساواة.

وأثناءها نشر الفيلسوف كوندورسي رسالة حول حقوق المرأة تحدث فيها عن مساواتها بالرجل[3].

إن أقصى ما طمحوا إليه هو إنصافها، و«رفع الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه كثيرًا مما عانى منه الرجال»[4].

فقد كان الهدف الرئيسي من تعالي نداءات المطالبة بتحرير المرأة هو «تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أي إنسان من تحقيق ذاته»[5].

ومع بداية الحرب العالمية الأولى، وقتل الكثير من الشباب الأوروبي، أدى هذا إلى وجود الملايين من النساء بلا عائل، فتحملت المرأة قسوة المحنة، وكان يجب عليها أن تعمل

[1] جوستاين غاردر، عالم صوفي، ص92.
[2] المرجع السابق، نفس الصفحة.
[3] المرجع نفسه، ص90.
[4] عمارة محمد ، تحرير المرأة بين الإسلام والغرب، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، 2009، ص37.
[5] المسيري عبد الوهاب ، قضية المرأة بين التحرير والتمركز على الأنثى، نهضة مصر، ط2، 2010، ص15.

وإلا هلكت جوعًا هي ومن تعول، فاستغلت المصانع حاجتها للعمل، فهجرت المرأة المنزل، وزاحمت الرجال في جميع الأعمال والأدوار، وتحررت من الدين.

وسمي هذا التحول الاجتماعي: تحريرًا للمرأة.

ظهر هذا المفهوم في أوروبا، فرفعت شعارات الحرية ونالتها، واستمرت في اكتساب الحقوق والرفعة في المكانة.

ثم تبلورت هذه النداءات في حركات منظمة تبنتها بعض الجهات والمؤسسات، فصدرت بعض القوانين الفاعلة، والتي مكنت المرأة من نيل بعض حقوقها، مثل: حقهنَّ في الاحتفاظ لأنفسهن بالمال الذي يكسبنه من العمل والإنتاج، إلى جانب فكرة المؤتمرات التي أنشأتها هيئة الأمم المتحدة عام 1946، وعقدت عدة مؤتمرات خاصة أولها كان في المكسيك 1975، واعتبر ذلك العام العالمي للمرأة، واعتمد في ذلك المؤتمر أول خطة عالمية متعلقة بوضع المرأة على المستوى الحكومي وغير الحكومي، في المجالات السياسية والاجتماعية والتدريب والعمل على حماية الأسرة[1].

وقد نشأت حركة تحرير المرأة من قلب الاضطرابات الطلابية والعمالية التي شهدتها باريس عام 1968، استخدمت الصحافة هذا المصطلح للإشارة إلى مجموعة من المنظمات النسائية الراديكالية، وبحلول 1970 كان المصطلح قد أصبح رمزًا للحركة النسوية كلها.

[1] عبد الكريم فؤاد ، المرجع نفسه، ص54.

1/ موجات الحركة النسوية:

1.1/ الموجة النسوية الأولى:

يؤرخ تاريخيًّا لهذه الموجة بداية من أواخر القرن الثامن عشر ميلادي، وارتبطت بظهور مؤلف **ماري ولستون كرافت** "**دفاعًا عن حقوق النساء**" **1792**، الذي لاقى معارضة عاصفة، ويعتبر أول كتاب مهم في الحركة النسوية في إنجلترا، حيث نادت فيه بالتعليم العام المختلط، فضلاً عن حق النساء في العمل بالتجارة والحِرف، وقالت: يمكن للنساء أن يدرسن فن العلاج، ويكن طبيبات، كما أنهن ممرضات[1]، والتي أوضحت فيه أن النساء بحاجة للعقلانية، التي سيتوصلن إليها عن طريق التعليم، كما ناقشت نظرة المجتمع للأنوثة[2].

وقد ارتكز الكتاب على حق المرأة في التعليم والتثقيف أسوة بالرجل؛ إذ كان التعليم في ذلك الوقت مقتصرًا على النساء النبيلات فقط، كما نوقش فيه نظرة المجتمع للأنوثة[3].

ولم تكن ولستون كرافت حين ألفت الكتاب تتطلع إلى أن تتخلى المرأة عن حياتها المنزلية، أو أنها ترى في المرأة تفوقًا يفوق ما كان عليه الرجل، بل كانت تسعى إلى الارتفاع بالمكانة الأخلاقية والفكرية للمرأة لتجعلها مواطنة أكثر مما كانت عليه وقتها[4].

تركزت المطالب النسوية في هذه الموجة على: حق التعليم، وحق الملكية، وحق الرعاية، وحق إقامة دعوى الطلاق، وحق زيادة فرص الالتحاق بالوظائف، وحق المساواة القانونية، وبشكل أكبر من غيره على حق التصويت للمرأة[5].

[1] ألس سوزان واتكنز وآخرون، ترجمة: الجزيري جمال ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص10.
[2] الرحبي مية ، النسوية... مفاهيم وقضايا، ص15.
[3] المرأة في منظومة الأمم المتحدة، ص72.
[4] جامبل سارة ، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص40.
[5] المرأة وقضايا المجتمع، ص33، 34.

في منتصف القرن التاسع عشر انعقد في أمريكا مؤتمر سينيكا فولز للمرأة 1849، وحضره40 رجلاً و250 امرأة.

وعام 1855 تأسس الاتحاد النسائي الوطني في أمريكا، وتأسست عام 1869 جمعية المرأة الأمريكية للحقوق السياسية بولاية أوهايو، ثم اندمجت مع الجمعية الوطنية لحقوق المرأة عام 1890.

ومن عام 1880 إلى 1910 كانت أكثر مراحل الحركة النسوية توهجًا، حيث توالت المؤتمرات الدولية واللقاءات والمنشورات النسوية.

في عام 1910 عقد المؤتمر الدولي لنساء الاشتراكية الذي عاونت على عقده كلارا زنكين، وفيه جرى اعتماد مصطلح النسوية، ومن ثم إعلان الثامن من مارس عيدًا عالميًّا للمرأة[1].

حصلت المرأة على بعض الحقوق؛ إذ صدر قانون حضانة الأطفال عام 1839.

وفي عام 1857 صدر قانون يحوِّل اختصاص النظر في أمور الطلاق إلى المحاكم.

كما أنشئت في عام 1869م أول كلية للبنات كلية جيرتون في هيتشن.

أما عام 1870م فحصلت النساء المتزوجات على حق الملكية وتوريث الأملاك الخاصة.

ومنحت المرأة لأول مرة حق التصويت عام 1918م في إنجلترا وفق شروط معينة[2].

وقد اقتصر مصطلح النسوية في الفترة ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على الدعوة إلى المساواة في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الجنسين.

[1] الخولي يمنى طريف ، المرجع السابق، ص41.
[2] جامبل سارة ،المرجع السابق، ص46-54.

2.1/ الموجة النسوية الثانية:

يؤرخ لهذه الموجة من ستينيات القرن العشرين حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين الميلادي.

ارتبطت هذه الموجة بكتاب بيتي فريدان: "السحر الأنثوي" 1963م، سلطت فيه الضوء على القلق والاستياء اللذين هيمنا على حياة كثير من النساء البيض من الطبقة المتوسطة، والحاصلات على تعليم جامعي، رغم ذلك كن أسيرات العمل المنزلي نتيجة للقيم المفروضة من المجتمع المحافظ من خمسينيات القرن العشرين.

كما دعت فيه إلى تشكيل الصورة الثقافية للأنوثة بشكل كامل، بما يسمح للمرأة بالوصول إلى النضج والهوية واكتمال الذات[1].

بينما يرى آخرون أنها ارتبطت بصدور كتاب كيت ميليت: "السياسات الجنسية" عام 1970م، والذي اتسم بالراديكالية؛ فالعلاقات الشخصية في نظرها بين الرجال والنساء ما هي إلا علاقات سياسية في جوهرها، وهي نموذج لكل علاقات السلطة الأخرى في ظل النظام الأبوي.

كما ترى أن الفروق بين الجنسين فروق مصطنعة نابعة من الثقافة، وليست ناتجة عن فروق بيولوجية تقول: "إن الأيديولوجيا البطريركية عظمت الفروق البيولوجية بين النساء والرجال حيث جعلت أدوار الهيمنة تخص الرجال وحدهم، وجعلت أدوار التبعية من نصيب النساء"[2].

إلى جانب كتاب: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة لفريدريك إنجلز وماركس، وقد اكتشفا من خلال تحليلهما العلمي لقوانين التطور الاجتماعي الصلة القائمة بين التمييز

[1] كيه ويندي فرانسيس كولمار ، النظرية النسوية مقتطفات مختارة، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010، ص167.

[2] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص144.

المضروب على المرأة وبين الملكية الخاصة وظهور المجتمع الطبقي، وأخيرًا ظهور الدولة بوصفها منظمًا للمجتمع الطبقي[1]، أي: أن استبعاد المرأة قد توافق زمنيًّا مع تلك المرحلة مما قبل التاريخ التي نهضت فيها الأسرة لمعارضة القبيلة، وتطورت فيها الملكية الخاصة وانقسم المجتمع إلى طبقات، ومهد الطريق لولادة الدولة بهدف السيطرة على التناحرات الطبقية[2].

يقول إنجلز في هذا الصدد: «إنه لمن أسخف التصورات التي خلفها عصر التنوير في القرن الثامن عشر أن الأنثى كانت في بداية تطور المجتمع عبدة للرجل؛ فالأنثى عند جميع المتوحشين والبرابرة في الطور الأدنى والأوسط وجزئيًّا في الطور الأعلى، لم تكن تتمتع بالحرية فحسب، بل –أيضًا– بمنزلة محترمة... إن الاقتصاد البيتي الشيوعي... هو الأساس الموضوعي لسيطرة الإناث العامة الانتشار في العصر البدائي... ولكن الاقتصاد البيتي الشيوعي يعني: سيادة النساء في البيت، كما أن الاعتراف حصرًا بالأم الوالدة، مع استحالة التعرف بثقة على الأب الوالد، يعني: الاحترام الفائق للإناث، أي: للأمهات...»[3].

والمساهمة في الإنتاج والتحرر من الاستغلال الرأسمالي هما المرحلتان الأساسيتان لتحرر المرأة، ويوم تتهاوى دكتاتورية الرأسمال وتنتصر الطبقة العاملة، تسقط عن المرأة كل قيودها: الحقوقية والسياسية والاقتصادية؛ ذلك أن العبودية التي ترزح المرأة تحت نيرها في المجتمع البورجوازي لن تزول إلا مع زوال هذا المجتمع[4].

أما كتاب سيمون دو بوفوار "الجنس الثاني" 1949م، فهو يعتبر إنجيل الحركة النسوية، عالجت ما يعرف فيه بالجندر أو النوع الاجتماعي، وكيف بنى العقل البشري فكرة النوع؟ ولماذا تكون المرأة الجنس الآخر؟ وما هي الأسباب التي جعلتها آخر؟

[1] تومسيك فيدا وآخرون، المرأة والاشتراكية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، لبنان،ط1، 1969، ص202.
[2] السابق، ص17.
[3] شوي أورزولا ، أصل الفروق بين الجنسين، ترجمة: بوعلي ياسين، دار الحوار، سوريا، ط 2، 1995، ص37، 38.
[4] فريفيل جان وآخرون، المرجع نفسه، ص29.

حيث عالجت فيه ما أسمته سيمون بـ: الانكسارات الكبرى للمرأة في تاريخ البشرية.

استخدمت مفهوم الآخر لتشير به إلى المرأة، وتعني: أن الرجل منذ البدء نفسه الذات وأطلق على المرأة لقب الآخر، تقول: «إن الإنسانية في عرف الرجل شيء مذكر؛ فهو يعتبر نفسه يمثل الجنس الإنساني الحقيقي... أما المرأة فهي في عرفه تمثل الجنس الآخر»[1].

طالما سيمون الوجودية تؤمن بأن الوجود يسبق الماهية، فبحسبها أن المرأة لا تولد امرأة بل تصبح كذلك، أي: أن المرأة فينا توجد، ثم توجد ماهيتها، معنى هذا: «نحن لا نولد بنات (أو صبايا)، إنما يجعلون منا هكذا، يعني: أن الأطفال يدفعون اعتبارًا من يومهم الأول بصورة منتظمة إلى دور سواء ذكر أو أنثى... إن الخصائص الأنثوية بالطبيعة ولا فطرية، بل مكتسبة ثقافيًّا»[2].

دعت هذه الموجة إلى إعادة تشكيل الصورة الثقافية للأنوثة، وأخذت طابعًا عالميًّا يشمل المرأة في جميع أنحاء العالم، وفيها تجاوزت مطلب المساواة واعتمدت النقد العقلاني، حيث ظهرت فيها تيارات ومذاهب عديدة، تشير أغلب الدراسات إلى أربعة رئيسة: النسوية الماركسية، الليبرالية، الاشتراكية، الراديكالية.

تشكل النسوية الاشتراكية والليبرالية والماركسية أكثر من 80 بالمائة من الحركات النسوية.

نالت مطالب النساء شرعيتها الدولية وترويجها من خلال المؤتمرات الأممية: مؤتمر مكسيكو سيتي 1976م، مؤتمر كوبنهاغن 1980م، مؤتمر نيروبي 1985، ومؤتمر المرأة

[1] دي بوفوار سيمون ، الجنس الآخر، ص10.

[2] شوي أورزولا ، المرجع نفسه، ص11.

في بكين عام 1995، الذي اعتبرت وثيقة مرجعية في مصاف اتفاقية سيداو من حيث الأهمية والمتابعة[1].

3.1/ الموجة النسوية الثالثة: ما بعد النسوية:

يؤرخ لها من بداية التسعينيات، وتمتد حتى يومنا هذا مرتبطة أكثر بمناهج وإشكاليات ما بعد الحداثة، وقد "حاولت نقد وإعادة بناء الموجة الثانية على أسس جديدة، أكثر ارتباطًا بروح ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية"[2].

وتتميز بالرغبة في معالجة الخلل الاقتصادي والعنصري إلى جانب قضايا المرأة[3]، وكذا بالتعدد والابتعاد عن الأيديولوجية وكسر الاحتكار من قبل أيًّا كان[4].

دخل مصطلح النسوية في مجال الإبستمولوجيا مع مقال نشرته لورين كود في مجلة "ما وراء الفلسفة" عام 1981، وقد طرحت فيه سؤالاً: هل جنس العارف مهم من الناحية الإبستمولوجية؟

وقدمت إجابة نسوية مختلفة عن الإجابة التقليدية؛ فقامت بالتأكيد على أن العارف مسؤول عما يعرفه، وبينت أن أهم ما تختلف فيه المعرفة للمرأة هو ربط المعرفة بالأخلاق.

لقد بحثت في الأبعاد الأخلاقية للموقف الإبستمولوجي معتمدة على الفلسفة الكانطية باعتبار أن المعرفة كعملية فعالة تقوم على اكتساب الخبرة[5].

[1] الرحبي مية ، المرجع السابق، ص31.
[2] الصياد كريم ، النسوية في الفكر العربي المعاصر، موقع البديل، 2015/03/25، ص11.
[3] عمرو أحمد ، النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية، العدد ٨، مجلة البيان، السعودية، ٢٠١١، ص143.
[4] بدوية ناهد ، النسوية الثالثة التعددية والاختلاف وتغيير العالم، مجلة الحوار المتمدن، 2013/04/29.
[5] الخولي يمنى ، المرجع السابق، ص80.

في أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين نمى الاهتمام النسوي بفلسفات ما بعد البنيوية، والتفكيك، وما بعد الحداثة، منطلقًا من مجالات النقد الأدبي والثقافي.

فكل من دريدا، وليوتار، ولاكان، وفوكو، أهم المفكرين المؤثرين فيها، وأول من طور هذا الشكل: النسوية التحليلية النفسية بعد البنيوية.

خاصة كتابات جوليا كريستيفا اعتمدت في تحليلها للعلاقة بين المجتمع واللغة على التحليل النفسي علم اللغة البنائي، وعلى الرغم من رفضها لمصطلح النسوية، إلا أنها كانت تهتم في كتاباتها بمسألة الاختلاف بين الجنسين، وكيفية تأثيره على تكوين الفرد، وموقعه في محيطه الثقافي، وهي تحاول في أعمالها أن تجد للمرأة مكانًا في المحيط الفكري[1].

إلى جانب هيلين سيكسو، التي ترى أن اختلاف المرأة عن الرجل هو اختلاف بيولوجي ولغوي، وأن النسيج الاجتماعي يعتمد على متقابلات ثنائية مبنية على الفروق بين الجنسين، وأن هذه المتقابلات تنزل المرأة منزلة الآخر أو السلبي في أي بنية ينشئها المجتمع.

كما ترى أن كتابات المرأة لو أخذت شكل الكتابة فإنها يمكن أن تقلب موازين اللغة الرمزية الذكورية رأسًا على عقب.

وعلى هذا تبدو من خلال هذه الآراء مؤيدة لفكرة الاختلاف الجوهري بين الجنسين، إلا أنها لا تصف نفسها بالنسوية[2].

[1] جامبل سارة ، النسوية وما بعد النسوية، المرجع السابق، ص383، 384.
[2] المرجع نفسه، ص295، 296.

وكذلك لوسي إيرجاي، حيث ركزت على اللغة باعتبارها تجسد الإحساس بالواقع، فهي التي تشكل البنية العميقة للكلام، وتتمثل في ثنائيات، مثل: رجل / امرأة، التي تعمل في سياق شبكة من التباينات والاختلافات التي تشكل بدورها اللغة.

ونشأ علم الأخلاق النسوي عن العمل التحليلي النفسي المتمثل في أعمال نانسي تشودورو، وكارول جليجان، والمتمحور حول الصفات المميزة لشخصية الأنثى، الذي يفترض أن النساء تربين على أساس النوع، فهذا ما أدى إلى نظرة العالم الأخلاقية لهن، وهذا ما أسمته جليجان بـ: أخلاق الرعاية.

تحاول النسويات الجديدات الربط بين المطالب المتعلقة بالنوع ونقد العولمة الليبرالية، ويرين في المنطق النيوليبرالي الدروينية الاجتماعية، وعدوانية السوق، ومعارك التنافس تشجيعًا على العودة إلى العنف في العلاقات الإنسانية، ومتى يحل العنف في المجتمع فالمرأة هي أولى ضحاياه، لهذا يناضلن مع الرجال من أجل تغيير العالم نحو عالم أكثر عدلاً وسلامًا[1].

في عام 1975 أعلنت الأمم المتحدة أن السنوات بين 1976 و1985 هي عقد المرأة.

وفي عام 1979 أعلنت لجنة المرأة التابعة للأمم المتحدة عن وثيقة عالمية هي وثيقة اتفاقية القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة سيداو، والتي وضعت للحد من التمييز على أساس الجنس[2]، وهذا ما أدى إلى انتشارها بشكل عالمي وبشكل إلزامي.

[1] الرحبي مية ، المرجع السابق، ص34.

[2] النظرية النسوية، ص239.

نستطيع أن نقول: إن النسوية في موجتيها الثانية والثالثة اتخذت مجالاً مغايرًا لما كانت عليه في الموجة الأولى، من حيث: المطالب، والأفكار، والحلول لمشكلة اضطهاد المرأة.

وفي هذه الموجة كتبت منظرات مثل: بل هوكس داعية كذلك إلى تصدي النساء الملونات لمقولات النسويات البيض، التي تتسم بالهيمنة.

وتؤكد ما بعد النسوية على الربط الوثيق بين القهر الجنسي والقهر الطبقي والعنصري والإثني والديني والنوعي، كما تقدم نقدًا حادًّا للنسويات الغربيات اللاتي يدعين معرفة أوضاع النساء في دول العالم الثالث، بالرغم من عدم بذلهن أي محاولة لفهم طبيعة هذه المجتمعات[1].

[1] الرحبي مية ، المرجع السابق، ص35.

2/التيارات النسوية:

1.2/ النسوية الماركسية:

تربط النسوية الماركسية اضطهاد المرأة باستغلال الرأسمالية لجهود الطبقات العاملة، واستغلال المجتمع البريكي لجهود النساء لإنتاج الأطفال والعمل المنزلي، واللاتي لا يملكن وسائل فتتم سرقة جهودهن[1].

وقد تم قمع المرأة حسب النسوية الماركسية مع ظهور الملكية الخاصة، فنقل الملكية بالإرث سبب مأساة العلاقات غير المتوازنة، وتوزيع للمهام والأعمال على أساس التمييز الجنسي، وهذا ما أنتجته الرأسمالية من خلال إسناد العمل المنتج والمدفوع للرجل، والأعمال المنزلية المجانية غير المصنفة ضمن الإنتاج[2].

فعدم المساواة في تقسيم الأعمال وتوزيع الميراث ولَّد طبقية بين أفراد المجتمع، ويرى إنجلز "أن ظهور الرأسمالية والملكية الخاصة أكبر هزيمة للجنس النسوي، وعلى النساء إعادة الانخراط في سوق العمل ومشاركتهن في الصراع الطبقي الذي يأخذنا إلى قلب النظام الرأسمالي وإزالة الطبقية"[3].

تعتمد هذه النظرية على مبدأ المجتمع الذي يتضمن بنيتين مسيطرتين، هما: النظام الرأسمالي والنظام الأبوي، وكلا النظامين يستغلهن ويضطهدن.

وطالبت هذه النظرية بحرية الإنجاب، والمسؤولية الوالدية المشتركة، وتطوير مختلف أشكال المشاركة بالإنتاج الاجتماعي، وتقويم العمل المنزلي اقتصاديًّا، والانتباه إلى الخصوصية

---

[1] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[2] عيساوي نادية ليلى ، تيارات الحركة النسوية ومذاهبها، مجلة الحوار المتمدن، العدد85، 2002/03.

[3] أحمد عمرو، المرجع السابق، ص143.

المعرفية النسائية، وإعادة كتابة التاريخ، وتقييم مساهمة النساء في صنع الحضارة، وربط الخاص بالعام.

2.2/ النسوية الليبرالية:

النسوية الليبرالية تيار نسوي يركز على الفردية التي تؤمن بالتفاعل الشخصي بين المرأة والرجل كوسيلة لتغير المجتمع.

ويؤكد هذا التيار على مبادئ المساواة والحرية للمطالبة بحقوق المرأة مساوية لحقوق الرجل في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية من حق التصويت، وحق الانتخاب، والترشيح للمناصب العامة، والذي كان محظورًا حتى عام 1920.

يتميز هذا التيار بإيمانه بقدرة النظام الرأسمالي على ملامسة الكمال والتكيف مع المتغيرات، ويعمل المنتمون إليه من أجل أن يفور النظام القائم بنفس الفرص والحقوق للنساء والرجال، من خلال التركيز على التربية وتغيير القوانين المميزة للجنسين، وتكوين مراكز الضغط وتغيير الذهنيات على المدى البعيد.

وقد انتقدت النسوية الليبرالية انتقادًا شديدًا من جانب من يعتقدون أنها لا تركز إلا على الجوانب السطحية للتحيز للرجل، وأنها لا تفعل شيئًا لتفكيك التراكيب الأيديولوجية العميقة التي تُخضع النساء للرجال.

كما هوجمت بسبب انحيازها لنساء الطبقة الوسطى البيضاء، وتجاهلها الاحتياجات الخاصة بالأقليات.

3.2/ النسوية الراديكالية:

هذا التيار ضم صغيرات السن اللواتي اعتقدن أن تحرير المرأة لن يأتي في إنشاء منظمات وهياكل مؤسسية[1].

وترى أن السلطة الأبوية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع، وتقر أن هذا النظام غير قابل للإصلاح، ووجب القضاء عليه على جميع المستويات.

وفي كتاب "أوديسة الأمازون" للنسوية تاي جريس أتكينسون ترى: "أن النسوية الليبرالية ليست عديمة الفائدة فحسب، ولكنها أسوأ من ذلك، وأن المواجهة من خلال إعلان الحرب ضد الرجال والمجتمع هي الطريق الوحيدة لإحراز المكاسب في هذا الصدد".

واعتمد هذا المذهب على قول سيمون دو بوفوار بأن المرأة لا تولد امرأة، وإنما تصبح كذلك، فكان أبرز شعاراتها، بمعنى: أن المجتمع هو الذي يجعل منها هكذا.

وتؤكد شولاميت فايرستون في كتابها "جدلية الجنس": "أن القضاء على الأدوار المرتبطة بالجنس لن يتحقق إلا بالقضاء على الأدوار الثابتة التي يقوم بها الرجل والمرأة في عملية الإنجاب، ومن هنا فإن منع الحمل والتعقيم والإجهاض، ثم التلقيح الصناعي منذ ذلك الحين كلها وسائل تساعد على تقليل التمييز البيولوجي، ومن ثم الحد من التمييز بين الجنسين في مجال السلطة"[2].

فالثقافة السائدة في المجتمع هي التي تحتاج إلى تغيير وتحرير المرأة، والتمييز بين الرجل والمرأة يرجع أساسًا إلى العلاقات الجنسية بينهما.

---

[1] الشوربجي منار ، الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ط1، 1996، ص59.

[2] أحمد عمرو، المرجع السابق، ص144، 145.

ولمحاربة هذا التمييز ترى الراديكاليات وجوب اجتثاث الجندر، وذلك بخلق علاقات مثلية يكون فيها الطرفان متساويان فيها.

4.2/ النسوية الاشتراكية:

تقوم النسوية الاشتراكية على مبدأ أن المجتمع يتضمن جهتين مسيطرتين عليه هما: النظام الرأسمالي والنظام الأبوي، وترى النسوية الاشتراكية أنه يجب تحليل كل جهة منها على حدة، ومحاربة كل واحدة بأدوات تتناسب معها[1].

بمعنى: أن منزلة المرأة وقيمتها سببها يرجع إلى النظامين: الرأسمالي والأبوي، ولتغير هذه المنزلة علينا معالجة كل نظام على حدة؛ وذلك بالفصل بينهما لكي نبحث الأدوات والوسائل المناسبة.

ظهور الملكية الخاصة زاد الأمر وبالاً؛ وذلك لقمعها عن طريق توريث الملكيات الخاصة، وهذا ما أدى إلى زج العلاقات الإنسانية ضمن المؤسسات الاجتماعية، وكذا أثر على توزيع المهام استنادًا على أساس جنسي، وبهذا أصبح الرجل المالك والمرأة المملوكة.

[1] الرحبي مية، مرجع سابق، ص48.

المبحث الثاني:

نشأة الفكر النسوي العربي

بعد هذا الاستعراض، من نشأة مصطلح النسوية وتياراتها الفكرية الرئيسة التي اختلفت بحسب ظروف النشأة في الفكر الغربي، وما رافقته من متغيرات في الواقع الأوروبي بحسب الفترة الزمنية، وما تخلل ذلك من أفكار الفلاسفة الغربيين ورؤيتهم للمرأة وأدوارها، لا بد من البحث في الثقافة العربية وسط المجتمعات الإسلامية، وواقع المرأة والفكر النسوي كمفهوم داخل تلك المجتمعات.

خاصة أن تناول موضوع المرأة وتحررها في العالم العربي صالح لاتجاه فكري معين؛ وذلك بإضفاء الشرعية الأخلاقية عليه.

ناضلت المرأة الغربية من أجل حقوق تتمتع بها المرأة العربية، مثل: حق الامتلاك، وحرية التصرف في أموالها وملكها، لكن هذا لا يعني أنها لم تهمش، ولم تُحرم من بعض حقوقها بحجة الدين أحيانًا، وبحجة العادات والتقاليد ثانيًا.

وتكمن مشكلة المرأة العربية في تقليص نطاق حياتها؛ وذلك باستبعادها عن الحياة العامة في غالب الأحيان[1]، على الرغم من ذلك لا أحد ينفي الاختلاف في صورة المرأة وقيمتها بين العالم الغربي والعالم العربي.

أخذت قضايا المرأة نقاشات ومداولات كثيرة، وحيزًا لا بأس به من اهتمام الكتَّاب والباحثين في كل مراحل التاريخ العربي الإسلامي؛ فتناول المفكرون الموضوع على اختلاف مذاهبهم، وهم ما بين مؤيد لحقوق المرأة ومعارض.

وظهر تحول وتغيير في الفكر من خلال هبَّات فكرية من رجال الدين، وذلك بعد زمن وتاريخ طويل كانت فيه هي صاحبة المكانة الرفيعة.

[1] الخولي يمنى ، المرجع السابق، ص24.

أما عن التفسيرات الإسلامية بما يتعلق بحقوق المرأة، فلم تلحق كلها للأسف آيات القران الكريم، إنما لحقت وتبعت القصص المسيحية واليهودية وتفسيراتهم لمكانة المرأة، وهو ما وصلنا من صورة مشبوهة لقيمة النساء المكرمات أصلاً في قيم الإسلام.

1/ مكانة المرأة في الجاهلية:

أما عن وضع المرأة عند العرب في العصر الجاهلي بصفة خاصة، فكانت طبيعتهم وتفكيرهم يقتضي احترام المرأة، حيث اشتهر عند العرب الجاهلية من كان لهن قدر وشرف ورجاحة العقل مثل السيدة "خديجة بنت خويلد" أم المؤمنين قبل الإسلام، كما كانت الشاعرات والخطيبات يردن الأسواق الأدبية –مثل: سوق عكاظ– ينشدن الشعر.

وهذا دليل واضح على أن المرأة كانت تتمتع ببعض الحرية الناتجة عن الثقة في سلوكها الاجتماعي، مما خولها حق المساهمة في وجوه النشاط الفكري والعقلي والأدبي والشعري، وحتى المساهمة في النشاطات الحربية والعسكرية التي جسدت مدى شجاعتها ورجولتها في الحروب والمعارك القبلية والغزوات[1].

وكان لها وجود، تفكر وتتصرف، يشهد التاريخ بعدد من الوقائع التي تذكر تفوق ونشاط المرأة العربية القديمة... حيث عملت في التجارة، وكان لها الحرية بأن تعتنق الدين الذي يناسبها دون أن تتبع إرادة زوجها سلبيًّا[2].

وأحسن مثال: "زينب" بنت "الرسول «صلى الله عليه وسلم»، كانت متزوجة بابن خالتها أبي العاص بن الربيع، فأسلمت دونه، وأُسر يوم غزوة بدر، فبعثت "زينب" في فدائه فأطلق

[1] كيال باسمة ، المرجع نفسه، ص54.

2 منصور فهمي ، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة: رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، 1913، ص12.

سراحه، وأخذ عليه أن يخلي سبيل "زينب" إذا قفل إلى مكة، فهاجرت إلى المدينة، فأسر مرة ثانية فأجارته فرجع إلى مكة ليقضي حقوقه ثم أسلم[1].

والأمثلة كثيرة، إلا أن هذه المكانة لم تكن عامة في كل القبائل، بل اقتصر الأمر على بعض منها دون البعض الآخر، وفي معظم القبائل كان الرجل هو صاحب السلطات والمركز الممتاز في الأسرة والمجتمع، وهو المكلف بالحرب والمسؤولية الاجتماعية[2].

وقد ظلمت المرأة عندهم لطبيعة نظم القبائل؛ حيث كان الحرص على كثرة إنجاب البنين، في حين كانوا يكرهون أن تولد لهم الإناث، وقد أشار القران الكريم لذلك في قوله –تعالى: ﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ**﴾ [النحل:58–59]، وهذا ما كان يعرف عندهم بالوأد.

لم تكن المرأة تقف عند الوأد فقط؛ فقد كانت تشمل كل جوانب الحياة من زواج وطلاق، وحرمان من مهر وميراث وتعدد الزوجات بلا حدود.

1 الترابي حسن عبد الله ، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسة المرأة، السودان، 2000، ص3، 4.

[2] منيسي سامية ، المرأة في الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، 1998، ص34–36.

2/ المساواة في القرآن الكريم:

جاء الإسلام بأحكام ومبادئ سامية أجلت من خلالها الحقوق والواجبات التي منحت للمرأة، وكلفت بها، بعيدًا عن القيود الظالمة التي أحاطت بها على مر عصور الظلام، فرفع الإسلام من منزلتها، وقدَّر إنسانيتها وفضلها وصلاحها، وجعلها في منزلة واحدة مع الرجل من حيث الإيمان والاعتقادات والعبادات، وسوَّى –سبحانه– في الخلق وفي الإنسانية بين المرأة والرجل؛ فخلقهما جميعًا من نفس واحدة؛ لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [سورة الحجرات، الآية: 13]، وقوله –سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾ [سورة الأعراف، الآية: 189].

فالمرأة سكن للرجل وهو سكن لها، وهي أخت الرجل والرجل أخ لها، ولذلك قال رسول الله ﷺ: "**إنما النساء شقائق الرجال**".

وأوصى الله ورسوله ﷺ بالإحسان إليها ومعاشرتها بالمعروف والصبر على مساوئها، ووعد على ذلك بالأجر الجزيل والثواب العظيم، في قوله –عزَّ وجلَّ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء، الآية: 19].

وقد وضع القرآن الكريم الرجل والمرأة على قدم المساواة في الالتزامات الأخلاقية والتكاليف الدينية؛ لقوله –جلَّ جلاله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**﴾ [سورة الممتحنة، الآية: 10].

وأمر الله رسوله ﷺ أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات جميعًا؛ لقول الله –جلَّ ذِكره: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ**﴾ [سورة محمد، الآية: 19].

ساوى بينهما الإسلام في الأعمال إذا كانت صالحة أو لا؛ لقوله –سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [سورة النحل، الآية: 97].

وأمر الله –عز وجل– بإكرامها سواء أكانت بنتًا، أم زوجة، أم أمًّا؛ فقد قال ﷺ: "**من كان له ثلاث أخوات أو بنتان، أو أختان، فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن فله الجنة**"[1].

ويقول –جلَّ ثناؤه– في إكرام الزوجة: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [سورة الروم، الآية: 21].

وإكرامها كأم في قوله –تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ**﴾ [سورة الأحقاف، الآية: 15].

كما حرم القرآن وأد البنات، وشنع على فاعليه بالخسران والسفه؛ لقوله –تعالى: ﴿**قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ**﴾ [سورة الأنعام، الآية: 140]، ﴿**وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قتلت**﴾ [سورة التكوير، الآية: 8–9].

[1] الترمذي أبو عيسى ، سنن الترمذي، الجزء الخامس، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط1، ص150.

وقوله ﷺ: "**اعدلوا بين أبنائكم، اعدلوا بين أبنائكم، اعدلوا بين أبنائكم**"[1].

ودفع الله عنها اللعنة التي كان يلصقها بها رجال الديانات السابقة، فلم يجعل عقوبة آدم بالخروج من الجنة ناشئًا منها وحدها، بل منهما معًا[2]؛ يقول الله –تعالى– في كتابه العزيز: ﴿**وَيا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمِينَ (19) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُورِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما وَقالَ ما نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونا مِنَ الْخالِدِينَ**﴾ [سورة الأعراف، الآيتان: 19–20].

﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ**﴾ [سورة البقرة، الآية: 36].

﴿**ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَهَدى (122) قالَ اهْبِطا مِنْها جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقى**﴾ [سورة طه، الآيتان: 122–123]، ويقول –عزَّ وجلَّ– عن توبتهما:﴿**قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [سورة الأعراف، الآية: 23].

أما عن زواج المرأة في الإسلام فقد منحت الحرية المطلقة في قبول الزوج ورفضه، ولها المهر والصداق، فهذا واجب وشرط من شروط صحة الزواج، وهو ملك لها، قال –تعالى– في كتابه العزيز: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا**﴾ [سورة النساء، الآية: 4].

[1] رواه أحمد في مسنده، وانظر: المقدم محمد بن أحمد إسماعيل ، المرأة بين تكريم الإسلام وإهانة الجاهلية، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2005، ص213.

2 السباعي مصطفى ، المرجع نفسه، ص23.

وامتلكت المرأة المسلمة حق الطلاق في شكل الخلع، وفرقه عن الطلاق وهو حق للرجل أن المطلقة تأخذ مهرها من المطلق، والخالعة يسقط حقها في المهر، وتجوز المخالَعة لأي سبب يجعل المرأة تطلب الانفصال، ولا يجوز بغير سبب[1].

جعل للمرأة الحق في التملك ملكًا خاصًّا بها، وجعلها صاحبة السلطان في إدارة أموالها والتصرف فيها سواء كان بالبيع أو الشراء أو الموهبة أو الصدقة أو الإنفاق أو الوقف، فلها الحق الكامل في الأهلية كالرجل تمامًا في التصرف والتملك؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِن اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾ [سورة النساء، الآية: 32].

وجعل للمرأة الحق في الميراث إذا كانت زوجة أو بنتًا أو أمًّا أو أختًا، وقد وضَّح القران الكريم نصيب كل واحدة منهن.

وجعل للمرأة الحق في المبايعة على السمع والطاعة والقيام بحدود الشريعة وأحكامها؛ لقوله –تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُور رَحِيمٌ**﴾ [سورة الممتحنة، الآية: 12].

وكانت أول من سلك سبيل نصرة دين الله –تعالى– من النساء السيدة "خديجة بنت خويلد" – رضي الله عنها؛ فهي التي وقفت إلى جانب الرسول ﷺ في المراحل الأولى للإسلام.

وفتح أمامها مجال التعلم في قوله –تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ [سورة العلق، الآية: 1]، واعتبره الرسول –صلى الله عليه وسلم– على كل مسلم سواء أكان رجلاً أم امرأة.

1 العلوي هادي ، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1996، ص76.

والمرأة في الحقوق المدنية شأنها –أمام الشرع– شأن الرجل تمامًا إذا أحسنت أو أساءت، قال –جلَّ وعلا: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [سورة المائدة، الآية: 38].

وقال – سبحانه: ﴿**والزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة النور، الآية: 2].

وقال –أيضًا: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ والأنثى بالأنثى**﴾ [سورة البقرة، الآية: 178].

وعن الإدلاء بالشهادة، جعل الإسلام نصاب الشهادة التي تثبت الحقوق لأصحابها شهادة رجلين عدلين أو رجلاً وامرأتين؛ لقوله –عزَّ وجلَّ: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأخرى** ۚ﴾ [سورة البقرة، الآية: 282].

لكن في أجزاء أخرى من القرآن تقبل شهادة المرأة مثلها مثل الرجل، بل يمكن أن تبطل شهادته بشهادتها، لو اتهم رجل زوجته بالخيانة فالقرآن يأمره بأن يقسم خمس مرات ليثبت صحة ما يقول، لكن لو أقرت الزوجة وأقسمت خمس مرات فلا تعتبر مذنبة، وفي كلتا الحالتين ينتهي الزواج[1]، قال –تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (6) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (7) وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (8) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (9) وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ (10) إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا**

1 عبد العظيم شريف ، المرجع نفسه، ص19.

تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ۚ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور، الآيات: 6-11].

والمساواة في جزاء الآخرة، قال -سبحانه: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [سورة النحل، الآية: 97].

وقال -عزَّ وجلَّ- في أولي الألباب الذين يذكرون الله كثيرًا، ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ويدعونه: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**﴾ [سورة آل عمران، الآية: 195].

تميز القرآن الكريم بنظرته المتوازنة للمرأة، فلم يقدمها كإله كما فعلت بعض المجتمعات، ولم يضعها لتصبح موءودة كما فعلت مجتمعات أخرى، وإنما قدمها كإنسان يمر في الدنيا بامتحانات وابتلاءات قد يهتدي وقد يضل، شأنها في ذلك شأن الرجل، فذكر بعض النساء اللاتي سقطن في امتحان الدنيا[1] في قوله -تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**﴾ [سورة التحريم، الآية: 10].

وذكر النموذج المشرق من النساء، وألقى الضوء على المرأة الصالحة بشكل كبير في العديد من آياته الشريفة، وقدم العديد منهن كقدوة ليس للنساء فحسب، بل للبشرية كلها بما فيها من رجال ونساء، فذكر منهن امرأة فرعون[2] في قوله -تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة التحريم، الآية: 11].

[1] مركز نون للتأليف والترجمة، مكانة المرأة ودورها، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط2، 2010، ص14.

[2] المرجع نفسه، ص15.

هكذا نالت المرأة حقها كاملاً في الإسلام في كل المجلات، وهكذا كانت كرامتها مصانة ومكانتها عالية.

3/ المساواة في الحديث النبوي الشريف:

يمكن إحصاء أحاديث كثيرة في شأن المرأة التي ترفع من قيمتها، وتعطيها حقوقها، وتؤكد على مسؤوليتها المتساوية مع الرجل.

ففي البخاري ومسلم أحاديث كثيرة عن مشاركة المرأة للرجل في شؤون الحياة من جهاد وانتخاب ومشورة وغيرها، إلى جانب التوصية بالإحسان إليها، وتأكيد معاشرتها بالمعروف، مع الصبر على عيوبها.

وأكد الرسول ﷺ على ما سبق بقوله: "**لا يفرك مؤمن مؤمنة**"[1]، أي: لا يبغضها.

والخير كل الخير لمن رعى وصية رسول الله ﷺ في الاستيصاء بالنساء، وجعل لهن المكانة اللائقة؛ فقد جاء في الحديث النبوي الشريف: "**ألا واستوصوا بالنساء خيرًا**"[2].

وقوله ﷺ: "**خير متاع الدنيا الزوجة الصالحة، إن نظرت إليها سرتك، وإن غبت عنها حفظتك**"[3].

ونهى ﷺ عن ضرب الزوجة بدون سبب، وعندما اشتكت له بعض النساء بأن أزواجهن يضربهن، قال ﷺ: "**لقد طاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم**"[4].

1 رواه مسلم.

2 رواه الترمذي.

3 رواه مسلم وابن ماجه.

4 رواه أبو داود.

وقال: "**خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي**"[1].

ووصف الرسول ﷺ مكانة الأم في الإسلام ببراعة؛ فقد جاء رجل إليه ﷺ فقال: مَن أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: **أمك**، قال: ثم مَن؟ قال: **أمُّك**، قال: ثم مَن؟ قال: **أمُّك**، قال: ثم من؟ قال: **ثم أبُوك**...[2].

4/ مكانة المرأة عند الفلاسفة:

يعد ابن رشد[3] من مناصري المرأة ففي كتابه: جوامع سياسة أفلاطون، ويخالف أفلاطون وأرسطو، فهو ينكر الفرق الطبيعي بين الرجل والمرأة، ويقرُّ بتكافؤها في القدرة والعقل، ويرى أن وصول المرأة إلى رئاسة الدولة هو من الأمور الطبيعية الممكنة.

ويرى من جهته أن الأنوثة ظاهرة طبيعية تفعل في نطاق مجتمعي، يقول: «تختلف النساء عن الرجال في الدرجة لا في الطبع، وهن أهل لفعل جميع ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة ونحوهما، ولكن على درجة دون درجتهم، ويفقنهم في بعض الأحيان كما في الموسيقى، وذلك مع أن كمال هذه الصناعة هو بالتلحين من رجل والغناء من امرأة...»[4].

وإلى جانبه محيي الدين بن عربي[5] الصوفي الذي يلح على أن فكرة الحب الإنساني هو الخبرة الأولى التي لا بد أن يتأسس عليها الحب الإلهي، وأن حب النساء يعد من صفات الكمال الإنساني.

---

1 رواه الترمذي.

2 رواه البخاري ومسلم.

3 ابن رشد (1126م-1198م): من أهم فلاسفة الإسلام، دافع عن الفلسفة، وصحح لعلماء وفلاسفة سابقين عليه كـ: ابن سينا والفارابي في فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو.

4 العلوي هادي ، المرجع نفسه، ص70.

5 ابن عربي أحد أشهر المتصوفين، لقَّبه أتباعه وغيرهم من الصوفية بـ: "الشيخ الأكبر"، ولذا ينسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية. ولد في مرسية في الأندلس في شهر رمضان الكريم 1164م، وتوفي في دمشق1240م.

ومثلهما اهتم ابن حزم[1] الأندلسي بالمرأة، وكرمها تكريمًا عاليًا، حين ارتفع بالنظرة إليها عن مستوى الشهوة، والنظرة إليها أنها ليس فيها من جوانب الحياة التي تستحق التعامل معها غير المتعة؛ ففي الطوق، وفي سائر تراث ابن حزم، ظهرت المرأة في أكثر من صورة، معلمةً ومتعلمةً، شاعرةً ومثقفةً، عفيفةً لا تطمع فيها الأبصار، وفيةً ذات خلال عالية، تستحق أن يبكيها الرجل، بل أن يموت أسفًا عليها إذا فارقها حية أو ميتة.

وأجاز أن تتولى المرأة وظيفة لها خطرها وجلالها العظيم، وهي وظيفة القضاء.

5/ النسوية بين الممارسة والتطبيق عبر التاريخ:

لقد تجاهل التاريخ ولعقود طويلة ذكر النساء، وبالأخص الرائدات والمميزات منهن، ولكن الباحث والمتقصي عن الدور الذي لعبته النساء منذ فجر الإسلام يرى أنهن لعبن دورًا مهمًّا في زمن النبوة والخلافة، وكان لهن حضور قوي وفعال.

شاركت المرأة في الدعوة الإسلامية بجميع مراحلها، ومن بداياتها؛ فأول من أسلم السيدة خديجة، وكان لها دور أساس في تثبيت الرسول –صلى الله عليه وسلم– بعد الوحي.

وأول شهيدة هي سمية بنت خياط، كما كان لأسماء وعائشة دور مهم في الهجرة.

وفي البيعة، بايعت المرأة كالرجل، وشاركت في البناء مثله، وجاهدت في المعارك، وشاركت في الغزوات مثل: نسيبة بنت كعب وأسماء بنت السكن، وخولة بنت الأزور وصفية بنت عبد المطلب.

1 ابن حزم (994–1063م): الفقيه الظاهري، والشاعر، والأديب، ودارس الملل والنحل، مناهض الرق والعبودية، ونصير المرأة.

وشاركت –أيضًا– في الحياة الثقافية والتعليمية، ومن أشهرهن: عائشة وحفصة بنت عمر وأسماء بنت السكن.

وكذلك شاركت النساء في جوانب الحياة المتعددة مثل: رفيدة التي مارست التمريض، والشفاء بنت عبد الله التي وليت الحسبة في عهد عمر.

وعند وفاة الرسول –صلى الله عليه وسلم– رصد العلماء عدد أعلام الصفوة فكانت نسبة النساء فيهم 8/1، وهي أعلى نسبة في حركات التحرير في التاريخ[1].

وقد ترجم عمر كحالة أعلام النساء في الإسلام، فذكر أكثر من 3000 امرأة في خمسة مجلدات[2].

وقد اشتهرت في مرحلة الأمويين سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة بمجالس الأدب، وزوجة الفرزدق التي حكمت في الشعر بين زوجها وجرير، ورابعة العدوية التي اشتهرت بالعبادة، ثم كانت زبيدة زوجة الرشيد التي تدخلت في إدارة الدولة وسياستها.

ومن شهيرات النساء في رواية الحديث نفيسة بنت الحسن التي سمع منها الشافعي في مصر، وفاطمة بنت العباس التي مدح علمها وأدبها ودروسها الإمام السيوطي، وزينب الشعري التي أجازت ابن خلكان في العلوم[3].

أما في الأندلس فكانت مكانة المرأة في الأدب والفنون مميزة، ومن أشهرهن: ولادة بنت المستكفي الشاعرة البليغة وعائشة القرطبية، وكذلك إشراق السويداء العروضية مولاة عبد الرحمن بن غلبون التي قرأ عليها أبو داود سليمان بن نجاح كتاب الكامل للمبرد، والنوادر

[1] عمارة أحمد ، الإسلام وحقوق الإنسان، دار السلام، القاهرة، ط1، 2005، ص72.
[2] كحالة عمر ، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، مؤسسة الرسالة.
[3] خنفر خلقي ، تاريخ الحضارة الإسلامية، جامعة الخليل، ط1، 1991م، ص78.

للقالي، وأخذ العروض، وكذلك حمدة بنت زياد التي لقبت بـ: خنساء المغرب وشاعرة الأندلس[1].

ونجد الشيخة عائشة بنت محمد البغدادي التي أجازها الشيخ عبد القادر الكيلاني، فكرست حياتها للوعظ والعلم عام 641، والشيخة تاج النساء التكريتي التي درست في المدرسة القادرية ببغداد، ثم صارت من العالمات المشهورات حتى توفيت عام 613، كذلك الشيخة شهد المعروفة بـ: فخر النساء التي عمرت حوالي 100عام، وتخرج على يدها العديد من العلماء، وقال فيها الشيخ موفق بن قدامة: "انتهى إليها إسناد بغداد"، وكانت تخالط علماء عصرها، والشيخة فاطمة بنت الحسين التي كانت واعظة بغداد، ودرس على يدها ابن الجوزي، والشيخة فاطمة بنت القاسم قال عنها الذهبي: "إنها أسند أهل العصر مطلقًا في علم الحديث"، وتخرج على يدها كثير من العلماء[2].

ويسجل لنا التاريخ التونسي عائشة المنوبية التي بسبب قوة إرادتها أصبحت مرافقة لسلطان عصرها؛ حيث أصبحا يمثلان ثنائي النفوذ السياسي والروحي في موطنهما.

6/ ضعف الدولة الإسلامية: تراجع في الدور:

بعد عصور الازدهار الإسلامية بدأ الضعف يدب في أوصال الدولة الإسلامية والمسلمين، وبدأت عصور التخلف؛ حيث سجلت هذه العصور تراجع المسلمين في كل مناحي حياتهم، وظلمت المرأة كما ظلم الرجل، وكل أفراد المجتمع، فشمل هذا التخلف المرأة.

والعوامل التي ساعدت على الحط من قيمتها:

[1] المرجع السابق، ص78.

[2] الكيلاني ماجد ، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، دار الفرقان، الأردن، ط3، ص239.

سيطرة أفكار ليس لها علاقة بالإسلام على أذهان المسلمين؛ حيث برزت آراء تحدَّث بها بعض العلماء المسلمين، وهي تمثل وجهة نظرهم، فأضحت وكأنها رأي الإسلام نفسه، وكانت هذه الآراء في معظمها تظلم المرأة وتقلل من قيمتها ودورها.

إلى جانب غياب الإسلام عن الحياة العامة، وتعرضهم إلى موجات من الاحتلال الأجنبي، الذي عمل هذا الأخير على طمس الهوية الإسلامية، وذلك من خلال تغيير مناهج التعليم، وكذا أخلاق المجتمع، وظهر من حمل أفكارهم فنشأت طبقة تحارب الإسلام مثلها مثل الغرب.

عمل الغرب بكل قوة على ترسيخ مفاهيمه في عقول المسلمين، حتى أصبحت أفكار الغرب هي المسيطرة والمسيِّرة للمجتمعات الإسلامية، وتحوَّل الإسلام من مفهوم شامل للحياة إلى تراث نظري يمثل الماضي والتخلف، ويعادي ويعارض العلم والتقدم والمستقبل[1].

7/ موجات النسوية العربية:

يمكن أن نحدد ثلاث موجات كانت متزامنة مع ظهور الحركة النسوية الغربية:

1/7 الموجة النسوية الأولى:

يؤرخ لهذه الموجة بالنداءات الأولى التي بدأت تسمع تزامنًا مع نهاية القرن التاسع عشر، وهي الحقبة التي شكَّلت بداية عصر النهضة العربية[2]، حيث ولدت الحركة النسوية

[1] المرجع نفسه، ص، 120.

[2] عصر النهضة العربية: بدأت مع ولاية محمد علي باشا 1805 في مصر وحملة نابليون على مصر، وما رافقها من اتصال ثقافي بين الغرب والشرق، وأفول للدولة الإسلامية المتمثلة في السلطة العثمانية وتفكيكها، وبرز خلالها اتجاهات سياسية واجتماعية إلى جانب الإصلاحات والتغيرات التي قام بها محمد علي والبعثات الذي شجعها للدراسة في الخارج.

العربية من رحم الصراع بين طرائق الحياة العثمانية الإقطاعية والدينية والتقليدية المحتضرة، وبين مثيلاتها الأوروبية الحديثة والعلمانية والرأسمالية الصاعدة.

ويمكن تلخيص تاريخ الحركة النسوية العربية:

أولاً: أن المناداة بحقوق المرأة كانت جزءًا من حركة عامة لإصلاح الممارسات الإسلامية، وعليه إصلاح النظام الاجتماعي برمته في المجتمعات الإسلامية.

ثانيًا: أن الدعوات الأولى لتحرير المرأة قامت بها مجموعات من النساء والرجال المثقفين الذين ينتمون إلى البورجوازية الوطنية، الذين انضم إليهم فيما بعد نساء ورجال ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة، كانوا يناضلون من أجل التحرر والديمقراطية.

ثالثًا: أنتجها صراع مزدوج: داخلي ضد النظام الاقتصادي والاجتماعي، والديني القديم وصراع خارجي ضد الاستعمار الأوروبي.

كان من المنطقي أن يكون إصلاحيو القرن التاسع عشر معتدلين فيما يتعلق بقضية المرأة.

وتمثلت مطالب هذه الموجة في: حق التعليم للمرأة، وحق المرأة في بعض المهن مثل: التمريض، والحق في نيل بعض الحقوق الأسرية منها تعدد الزواج، والطلاق، وكذا السفور، ونقصد به في هذه المرحلة نزع الغطاء عن الوجه.

من بين إصلاحيي هذه المرحلة:

بطرس البستاني[1] قام في عام 1849 بنشر أول مقال بالعربية تحدث فيه عن وضع المرأة المتدني، وعن حقها في التعليم والتحرر، ويذكر أن الله لم يعط العقل والفهم عبثًا، ولذا لا بد من تعلمها[2].

يقول في هذا الصدد: «إن الله عندما منح المرأة القوى العقلية والأدبية، لم يفعل ذلك عبثًا دون غاية، وبالتالي فإنه يجب أن يكون لها حق التصرف بها وتهذيبها وتوسيعها بحسب الاقتضاء، ولا يصدق أن الباري –عزَّ وجلَّ– قد زين المرأة بهذه الصفات، ولكن حرم عليها استعمالها»[3].

ويدعو إلى تعليم المرأة؛ «لأن المرأة من دون علم شر عظيم في العالم، إذا لم تكن أعظم شر يمكن تصوره»، ومنه ما يرجع على أولادها؛ لأن «الولد يقبل المؤثرات الأولى من أمه؛ لأنها أول مخلوق يقع تحت حواسه ومدركاته»[4].

وعني **أحمد فارس الشدياق**[5] بالمرأة العربية، ففي كتابه: "لف الساق على الساق" 1855 أقرَّ من خلاله بحقوق المرأة العربية المسلمة والمسيحية، باعتبارها إنسانًا مساويًا للرجل.

[1] بطرس البستاني: ولد في لبنان عام 1819، وتوفي 1883، أصدر عدة جرائد ومجلات، أولها جريدة (نفيرة سورية)، وضع قاموس (محيط المحيط)، وقام بتأليف أول دائرة معارف عربية، وأصدر منها ستة أجزاء.

[2] بو علي ياسين، حقوق المرأة منذ عصر النهضة، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1، 1998، ص14.

[3] جان داية، بطرس البستاني دراسة ووثائق، منشورات مجلة فكر، بيروت، 1981، ص69، 70.

[4] المرجع نفسه، ص80.

[5] أحمد فارس الشدياق: ولد في لبنان عام 1804، وتوفي في إستانبول عام 1887، جال أوروبا وخاصة لندن وباريس، أصدر (جريدة الجوائب).

وطالب بتعليم المرأة بشرط استعمال التعليم في المطالعة التي تهذِّب الأخلاق وتحسِّن الإملاء؛ «فإن المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل»[1].

وفرنسيس مراش[2] الذي يعتبر من الرائدين في إثارة موضوع تعليم المرأة بصفته مقدمة أولى لتحررها، وليس ذلك فحسب، بل اتبع ذلك بالتطبيق؛ إذ دعم رغبة أخته في متابعة تعليمها في لبنان[3].

ورفاعة الطهطاوي[4] الذي أعجب بالمرأة الباريسية المتعلمة، بل والمتبرجة ما دامت تحافظ على عفتها.

ألف كتابًا رائعًا أبدى فيه إعجابه بفرنسا بعنوان: «الإبريز في تلخيص باريز»، يقول فيه: «إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة».

وقد جعل الطهطاوي واحدة من واجباته الدينية والوطنية الدعوة إلى تعليم المرأة؛ فكتب (المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين)[5] طالب فيه بتربية النشء تربية دينية أخلاقية تهدف إلى الإصلاح.

---

1 ياسين بوعلي ، المرجع السابق، ص17، 16.

2 أديب عربي سوري، ولد عام 1836، اعتبر من أبرز أعلام النهضة في القرن التاسع عشر، له عدة مؤلفات أبرزها: غابة الحق، مشهد الأحوال، رحلة إلى باريس، توفي عام 1873.

[3] ياسين بو علي ، المرجع نفسه، ص83.

[4] رفاعة الطهطاوي من مشايخ الأزهر، ولد في مصر 1801 وتوفي1873م، بعثه محمد علي باشا إلى باريس؛ ليقوم بإمامة البعثة المصرية في الصلاة وأمور الدين.

[5] أبو زيد نصر حامد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004، ص180.

من رفاعة الطهطاوي يتسلم الراية الشيخ محمد عبده[1] تلميذ الشيح الأفغاني[2]، يعد محمد عبده أهم عقل وأبرز مجتهد في مدرسة التجديد الإسلامي منذ بداية عصر النهضة، وانحصرت مساهمته في الموضوع في إبراز حقوق المرأة وتقديم حلول للمشكلات الاجتماعية، والتي خالف فيها الآراء المتوارثة السائدة فتناول: مفهوم الزواج، المساواة والقوامة، الطلاق، تعدد الزوجات[3].

وقد استند هؤلاء المصلحون في أحاديثهم إلى تعاليم الإسلام الأساسية التي تم تشويهها وإساءة فهمها حسب رأيهم.

وقد شاركت المرأة مشاركة نشطة وفاعلة في هذا الخطاب، وتناولت الكثير من الكاتبات النساء قضايا المرأة بدءًا من الدفاع عن حق المرأة في التعليم، إلى وضع المرأة الأسري وقوانين الأسرة، وعمل المرأة وإدماجها في مؤسسات المجتمع.

فبرزت **زينب فوَّاز**[4] بسبب إسهاماتها الكبيرة في الكتابة الصحفية والمجلات حيث سبقت قاسم أمين، بل تجاوزته في معالجة قضايا المرأة؛ حيث نادت بأهمية رقي المرأة، وانتقدت استبداد الرجل الشرقي ودوره في تدهور وضعية المرأة فقالت: «مضى زمان والمرأة منا –نحن الشرقيات– مغلق أمامها باب السعادة، لا تعرف نفسها إلا أنها بيد الرجل يسيرها

[1] محمد عبده: ولد في مصر 1849 وتوفي فيها عام 1905، تخرج في الأزهر، اشتغل بالتدريس وترأس صحيفة الوقائع المصرية، عين سنة 1899 في منصب مفتي الديار المصرية، وبقي فيه حتى وفاته.

[2] الأفغاني: عربي الأصل، ولد في أفغانستان 1839، وتوفي في الآستانة عام 1897، تنقل بين بلدان كثيرة، كان مشروعه سياسيًّا حضاريًّا طموحًا، وهو إيقاظ الأمة الإسلامية وتحريرها، لذلك لم تأخذ مسألة المرأة حيزًا كبيرًا من فكره ونشاطه.

[3] بو علي ياسين، المرجع نفسه، ص26.

[4] زينب فوَّاز: كاتبة لبنانية، ولدت سنة 1850، هاجرت إلى مصر وتوفيت في سنة 1914، كتبت في فنون الأدب والتراجم والمقالة، جمعت مقالتها في كتاب بعنوان: الرسائل الزينبية.

أنى سار، ويديرها كيف شاء، ويشدد عليها النكير بإغلاظ الحجاب، وسد أبواب التعليم، وعدم الخروج من المنزل، وبحرمانها من حضور المحافل النسائية العامة»[1].

وقد انضمت إليها عائشة التيمورية[2]، ووردة اليازجي[3]، وأسسن صالونات أدبية ونوادي ومجلات نسائية أظهرت وعيًا متطورًا حول التبعية المفروضة على النساء.

2/7 الموجة النسوية الثانية:

هناك خلاف حول تحديد بدايات هذه الموجة؛ فهناك من يرجعه إلى كتاب مرقص فهمي "المرأة في الشرق" 1894، وهنالك من يقول: البداية كانت مع قاسم أمين 1900.

تمثلت مطالب هذه الموجة في: المساواة بين الرجل والمرأة في مرافق التعليم، وحق الانتخاب والترشيح ودخول البرلمان، والمساواة في الحقوق السياسية والنيابية.

أحدث كتاب فهمي مرقص[4] هزة كبيرة في المجتمع؛ لأنه نقل موضوع حقوق المرأة إلى ميدان المواجهة مع المعتقدات الإسلامية، نذكر منها: القضاء على الحجاب، إباحة الاختلاط بين الجنسين، تقييد الطلاق بوجوب وقوعه أمام القاضي، ومنع الزواج بأكثر من واحدة، وإباحة الزواج بين المسلمين والأقباط[5].

ويمثل **قاسم أمين**[6] نموذجًا فريدًا في تناوله لقضية المرأة، ليس فقط لأنه كرس لهذه القضية جل جهده الفكري مخلصًا، أو لأنه جعلها مدخل الإصلاح الأساسي، بل لأنه في

[1] زينب فوّاز، الرسائل الزينبية، تقديم ودراسة: أحمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007، ص12، 14.

[2] عائشة التيمورية: ولدت في مصر 1840، وتوفيت 1902، شاعرة وناثرة، تعد من رائدات النساء العربيات.

[3] وردة اليازجي: ولدت بلبنان 1838، وتوفيت في مصر 1924، أديبة لها ديوان حديقة الورد 1867.

[4] مرقص فهمي: 1955/1878، محام وكاتب مصري.

[5] الكردستاني المثنى أمين ، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، دار القلم، الكويت، 2004، ص201.

[6] قاسم أمين: ولد في مصر عام 1863، وتوفي عام 1908، درس الحقوق في القاهرة ثم فرنسا، مارس المحاماة والقضاء، كتابه الأول (المصريون) باللغة الفرنسية، وفيه يرد على الدوق الفرنسي (داركور) الذي تحامل في كتاب له على الإسلام ومصر والمصريين، ثم ألف كتابيه: تحرير المرأة والمرأة الجديدة.

إنتاجه وفي تطوره لخص مرحلة فكرية مر بها الفكر العربي الإسلامي بوجه عام، مثلت جسرًا انتقل به هذا الفكر من مرجعية لأخرى.

انتقل لفرنسا للدراسة والتقى بالأفغاني ومحمد عبده، وانضم إلى جمعية "العروة الوثقى"، واتخذه محمد عبده مترجمًا له[1].

انبهر بفرنسا والحياة هناك حتى صرح بأن أكبر الأسباب في انحطاط الأمة المصرية تأخرها في الفنون الجميلة: التمثيل والتصوير والموسيقى[2].

حمل كتابه (تحرير المرأة) الصادر سنة 1899 الطرح الإصلاحي، متضمنًا دعوته إلى إصلاح منظومة القيم والأفكار الخاصة بالمرأة، مع اتخاذ الإسلام محور الإصلاح، فدعا إلى أكثر من تعليم المرأة.

كان يؤمن بأن الأمة لا يمكن أن تسير على درب التقدم من دون تحسين وضع المرأة، فيقول: «في رأيي أن المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها إلا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والأدبية، فيجب أن تتعلم كل ما ينبغي أن يتعلمه الرجل من التعليم الابتدائي على الأقل حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منها، وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت»[3].

وقد انتقد مشكلة تعليم المرأة المصرية وتربيتها نقدًا لاذعًا فقال: «لا يزال الناس عندنا يعتقدون أن تربية المرأة وتعليمها غير واجبين، بل إنهم يتساءلون: هل تعلُّم المرأة القراءة والكتابة مما يجوز شرعًا أو هو محرم بمقتضى الشريعة؟»[4].

---

[1] الخراشي سليمان بن صالح ، الخطوة الأولى، دار ابن الأثير، الرياض، ط1، 2008، ص33، 34.

[2] بشر بن فهد البشر، أساليب العلمانيين في تغريب المرأة المسلمة، دار المسلم، الرياض، ط1، 1994، ص14.

[3] أمين قاسم ، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2008، ص18.

4 المصدر نفسه، ص17.

أما في كتابه (المرأة الجديدة) الصادر سنة 1900م فدعا إلى:

عمل المرأة وتحسين أوضاعها بتخصيص قوانين لذلك: «فإننا لا نهاب أن نقول بوجوب منح نسائنا حقوقهن في حرية الفكر والعمل بعد تقوية عقولهن بالتربية، حتى لو كان من المحقق أن يمررن في جميع الأدوار التي قطعتها وتقطعها النساء الغربيات»[1].

وقام بدفع موقفه من المدنية الغربية في طريق راديكالي، داعيًا إلى تجاوز التمدن الإسلامي، وتبني التمدن الأوروبي دون شروط؛ لأن التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة[2]، فـ«غاية ما نسعى إليه هو أن تصل المرأة المصرية إلى (التحويل الغربي) هذا المقام الرفيع، وأن تخطو هذه الخطوة على سلم الكمال اللائق بصفتها، فتمنح نصيبها من الرقي في العقل والأدب...»[3].

أثارت أفكاره الكثير من ردود الأفعال بين معارض ومؤيد.

وقد ارتبطت الحركة النسوية العربية في بداية القرن العشرين بالوضع السياسي، وشاركت النساء من كافة الطبقات في تغير هذا الحال السياسي في مصر من خلال المظاهرات والإضرابات.

فكانت هدى شعراوي[4] أول مصرية تنزع الحجاب، وتقود مظاهرات نسائية دعمًا لثورة سعد زغلول.

---

[1] أمين قاسم ، المرأة الجديدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1999، ص118، وراجع: محمد قطب، واقعنا المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997، ص238.

[2] المرأة الجديدة، ص186.

3 المصدر نفسه، ص4.

4 هدى شعراوي: ولدت في مصر سنة 1879، وتوفيت فيها سنة 1947، وتنتمي إلى أسرة أرستقراطية، أتقنت اللغتين التركية والفرنسية إلى جانب العربية، ناشطة مصرية في مجالي الاستقلال الوطني المصري والنشاط النسوي، تعتبر رمزًا من رموز التحرر النسوي.

أنشأت الاتحاد النسائي في مصر 1933، وشاركت في 14 مؤتمرًا نسائيًّا دوليًّا في أنحاء العالم العربي.

وأسست مجلتين؛ واحدة بالعربية وأخرى بالفرنسية[1].

وقد أقامت في سنة 1944 مؤتمرًا نسائيًّا عربيًّا في مصر أصدر عدة قرارات ومطلبين منها: تقييد الطلاق وتعدد الزوجات والحد من سلطة الولي، المساواة التامة بين الرجل والمرأة، المطالبة بحذف نون النسوة، المطالبة بالجمع بين الجنسين في التعليم الابتدائي[2].

وقد أنشأت نازك العابد[3] حركتها في الأوساط النسائية البيروتية، وقد أسهمت في تأسيس "نقابة المرأة العاملة" عام 1933، وترأستها، وشاركت في المؤتمر النسائي الشرقي للدفاع عن فلسطين 1938، وفي تأسيس لجنة تأمين العمل للاجئ الفلسطيني.

وفي مصر قامت درية شفيق[4] بإنشاء اتحاد بنات النيل عام 1949، وهي المنظمة النسائية الوحيدة التي كانت تطالب بالحقوق السياسية الكاملة للمرأة في مصر[5].

3/7 الموجة النسوية الثالثة:

يؤرخ لهذه الموجة بأوائل السبعينيات؛ إذ نشطت أكثر فأكثر، وظهر كتَّاب وكاتبات في الخطاب المعاصر خدموا قضية المرأة العربية؛ وذلك بسبب ترجمة الأعمال اليسارية الماركسية لتحرير المرأة في المقام الأول، فكانت ذات فائدة كبيرة للكتَّاب المحليين، حيث قدَّمت للكتاب العربي أساسًا نظريًّا.

---

1 الدَّراجي إيفان ، خمس وسبعون امرأة ألهمت وغيرت التاريخ، دار أكد، ط1، 2012، ص157-160.

2 بشر بن فهد البشر، المرجع نفسه، ص22.

3 نازك العابد (1887-1959): ولدت في سوريا، أديبة وناشطة سياسية، تنقلت من سوريا إلى تركيا، أتقنت خمس لغات.

4 درية شفيق (1908-1940): ولدت في مصر، أديبة وباحثة وناشطة نسائية، ابتعثت للدراسة في فرنسا.

5 خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص105.

وأهم هذه الكتب، كتاب: أصل العائلة والملكية الخاصة لإنجلز، وكتاب سيمون دو بوفوار الجنس الآخر.

فظهر خط متأثر بها، ولكنه أقل عقلانية وأكثر تشنجًا، تقف على رأسه نوال السعداوي، وخط منطقي عقلاني هادئ، أكاديمي عالج مشاكل المرأة بعمق من أبرزهن: آمال رسَّام، وفاطمة المرنيسي وآسيا جبار.

في هذا الصدد يميز محمد عمارة بين اتجاهين يتناولان قضايا المرأة في الآونة المعاصرة: وهما اتجاه الغلو الديني، واتجاه الغلو العلماني، الأول هو غلو الجمود والتقليد لتراث التراجع الحضاري، والثاني الغلو العلماني للنموذج الغربي اللاديني، ويرى أن الاتجاهين وجهان لعملة واحدة[1].

نوال السعداوي بمصر شكل كتابها "المرأة والجنس" الصادر سنة 1972 انطلاق المسيرة الانتقالية في الفكر والممارسة النسائيين، ويمثل نقطة الفصل بين قضايا تحرير المرأة وقضايا تحرير المجتمع السائدة ضمن المجتمعات الشمولية التي ميزت فترة الستينيات.

تقاطعت السعداوي في أكثر من مسألة مع الفكر الراديكالي السياسي، إلا أنها تجاوزته في عدد كبير من القضايا.

في رأيها «أن قضية تحرير المرأة قضية سياسية بالدرجة الأولى؛ لأنها لا تمس حياة المجتمع كله.

إن تخلف المرأة وتكبيلها لا يؤخر النساء فحسب، ولكنه ينعكس على الرجال وعلى الأطفال، وبالتالي يقود إلى تخلف المجتمع كله»[2].

[1] عمارة محمد ، التحرير الإسلامي للمرأة... الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، ص10، 11.
[2] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، دار المستقبل العربي، مصر، ط4، 1900، ص146.

وفاطمة المرنيسي بالمغرب، من خلال كتابها: (الحريم السياسي: النبي والنساء) 1987، وكذلك (الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية) 1992 تقوم دراستها عن المرأة بالبحث الدؤوب في القرآن والسُّنة عن آيات وأحاديث؛ لتبين من خلالها تعدد وجهات نظر المؤرخين والمفسرين، محاولة بذلك ربطها بالسياق التاريخي؛ لتثبت عدم فاعليتها للتطبيق في العصر الحالي، كما أنها تنطلق في كتاباتها من مفاهيم اشتراكية وتتبني المساواة المطلقة.

وقد ظهرت كتابات نسوية متخصصة متعلقة بالعنف ضد المرأة، أو تمكين المرأة، وبرزت أسماء عدة في هذا المجال نذكر منها: سهير وصفي التل، منى فياض، رفيف صيداوي، حنان نجمة...

ويقر هشام شرابي من خلال كتابه "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" أن هذا التخلف يرجع لاستعباد النساء، ويرى وجوب القضاء على هذا التخلف بتحرير المرأة.

وظهرت حركة الإصلاح الديني الحديثة القائمة على إعادة قراءة وتأويل النصوص الدينية المتعلقة بالمرأة قراءة معاصرة معتمدة على العقل والمصادر الإسلامية نذكر منهم: نصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، محمد سعيد العشماوي، ومقالات محمد عابد الجابري.

المبحث الثالث:

النســـوية والمـــــعنى

النسوية:

هناك محاولات عدة لتحديد ماهية feminism.

إن كلمة أو مصطلح feminism لغويًا مأخوذة من female وfeminine والتي تعني: الأنثى أو الأنثوي، أو من كلمة femina والتي تعني: المرأة.

وعليه يمكن ترجمتها لغويًا بالأنثوية.

أما مراد وهبة فيقول: «إن المصطلح الإفرنجي يوحي بأنه مذهب، ولذا فترجمته بالنسوية أقرب للصواب»[1].

ومن الصعب تحديد تعريف جامع مانع بحيث يكون دقيقًا وشاملاً، دقيقًا في عرض مفاهيمها الرئيسية، وشاملاً للتنوع الموجود داخل تياراتها؛ إذ إن فصائلها توزعت بين الانتماءات الفكرية والفلسفية المختلفة الاشتراكية والليبرالية ..... إلخ.

وتعرف *feminism في* معجم ويبتسر على أنها: النظرية التي تنادي بمساواة الجنسيين سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة.

أما في قاموس كامبردج للفلسفة فجاء تعريف النسوية بأنها: «هي تلك الفلسفة الرافضة لربط الخبرة الإنسانية بخبرة الرجل، دون خبرة المرأة»[2].

[1] وهبة مراد ، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص645.

[2] قطب خالد وآخرون، المرجع نفسه، ص26.

وفي دائرة المعارف البريطانية تحرير المرأة يكون بحصولها على نفس «معاملة الرجال في مجالات التعليم، وفرص العمل، والسياسة، ويجب أن يطبق على كليهما معايير أخلاقية واحدة»[1].

وتعرف –أيضًا– بأنها «حركة سياسية منظمة تدعو لمساواة المرأة بالرجل».

وهناك من عرفها بأنها: «كلمة تدل على الأفكار التي ترتكز عليها العلاقة بين الجنسين في المجتمع وأصول تلك العلاقة، وطرق تحسينها، وتطويرها»[2].

أما سارة جامبل Sarah Gamble فقد أوردت تعريفًا أكثر شمولية؛ حيث ترى أن «النسوية مصطلح يشير إلى كل من يعتقد أن المرأة تأخذ مكانة أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة، وتصر النسوية على أن هذا الظلم ليس ثابتًا أو محتومًا، وأن المرأة تستطيع أن تغير النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من طريق العمل الجماعي»[3].

والنسوية بشكل عام: «هي كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية، الذي جعل الرجل هو المركز هو الإنسان، والمرأة جنسًا ثانيًا، أو الآخر في مرتبة أدنى»[4].

[1] خان وحيد الدين ، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ترجمة: سيد الندوي، دار الصحوة، ط1، 1994، ص12.

[2] حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص45، 47.

[3] جامبل سارة ، النسوية وما بعد النسوية، ص337.

[4] القرشي رياض ، المرجع نفسه، ص63.

الجندر:

لقد طوَّر المذهب النسوي مفاهيم أساسية كثيرة، ويعد مصطلح الجندر Gender من أهم المفاهيم التي تبنتها مفكرات الحركات النسائية، واستعير هذا المفهوم من البيولوجيا، وهو الوجه الاجتماعي الثقافي للانتماء الجنسي.

وقد صاغ هذا المفهوم عالم النفس روبرت ستولر لكي يميز المعاني الاجتماعية والنفسية للأنوثة والذكورة عن الأسس البيولوجية للفروق الجنسية التي خلقت مع الأفراد[1].

يسمى الجندر، أو النوع الاجتماعي، أو الجنوسة حسب تعريب أنطوان الفرزلي الذي يرى أن كلمة جنوسة تعبر عن حالتي الذكورة والأنوثة بكل أبعادهما ودلالتهما[2].

ويعرف على أنه عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع، وتسمى هذه العلاقة "علاقة النوع الاجتماعي" Gender Relationship، وتحددها وتحكمها عوامل مختلفة اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية وبيئية[3].

ويختلف مفهوم الجندر عن مفهوم الجنس؛ فهذا الأخير يشير إلى الاختلافات البيولوجية البحتة بين الذكر والأنثى، في حين يشير مفهوم الجندر إلى التكوين الثقافي والاجتماعي الذي يجعل من الذكور رجالاً والإناث نساء، ولكل منهما أدوار ووظائف محددة.

الجنس *sex*:

يحوي المعنى الواسع لكلمة جنس وجسمانية sex, sexuality على مجموعة الطبائع الجسمية والفيزيولوجية الخاصة بالذكور (الجنس الذكر) والإناث (الجنس الأنثوي)، فالجنس طبيعة بيولوجية محددة وثابتة بينما الجندر غير معطى بيولوجيًّا، وإنما هو نتيجة

[1] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص31.

[2] الفرزلي أنطوان ، المواطنية في لبنان، دار الجديد، بيروت، 2000، ص13.

[3] فيضي ليلى ، مشروع النوع الاجتماعي، منشورات مفتاح، فلسطين، ط1، 2006، ص9.

سيرورة اجتماعية، وهذا ما تعبر عنه سيمون دي بوفوار في كتابها الجنس الثاني: "إن الواحدة من النساء لا تولد امرأة، لكنها تصبح فيما بعد امرأة" فمعنى الأنوثة لا يولد مع المرأة، ولكنها تصبح كذلك بسبب الظروف وتأثير المجتمع والتقاليد.

فسيمون تفصل بين الجنس كـ: بيولوجيا والجندر باعتباره تشكُّلاً اجتماعيًّا، ولا نجد في كلامها ما يدل على أن جسم المرأة هو الذي يمنحها الأنوثة.

وفي التعريف العام للجندر تسعى الحركات النسائية إلى تثبيت نقطتين مهمتين وهما:

النوع ليس الجنس genderis not sexe، الجندر ليس المرأة genderis not women؛ فالجندر لا يعني الأنثى، ولكن نعني به المرأة مقابل الرجل معًا، وبالتحديد العلاقة بينهما.

العنف:

ثاني مصطلح هو العنف violent، جاء على لسان ابن منظور أنه يعني: «الخرق والتعدي: فنقول: عنف، أي: خرق ولم يرفق، وهو ضد الرفق»[1].

ويعرفه خليل أحمد خليل بأنه «الإيذاء باليد أو باللسان أو الفعل أو بالكلمة في الحقل التصادمي مع الآخر»[2].

أما جميل صليبا فيعرفه في معجمه الفلسفي «على أنه مضاد للرفق، مرادف للشدة والقسوة، والعنيف هو المتصف بالعنف؛ فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء ويكون مرفوضًا منه

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار العرب، بيروت، 257/9.

[2] خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1984، ص125.

وخارجًا عنه فهو بمعنى ما فعل عنيف، والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره بالرفق، والعنف –أيضًا– استخدام القوة استخدامًا غير مشروع أو غير مطابق للقانون»[1].

«أما دلالته في الفكر الغربي، فهو مقابل للفظة violence في الفرنسية والإنجليزية، ودلالته مشابهة للدلالة العربية التي تفيد الإكراه والتفوق العضلي على الآخر»[2].

وبالنسبة لهيئة الأمم المتحدة فقد عرَّفته في الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة (1993م) بأنه: «أي فعل عنيف تدفع إليه عصبية الجنس، ويترتب عليه أو يرجح أن يترتب عليه أذى، أو معاناة للمرأة، سواء من الناحية الجسمانية، أو الجنسية، أو النفسية، بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل، أو القسر، أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة»[3].

البطريركية:

ثالث مصطلح هو البطريركية أو النظام الأبوي، وهي «التسمية التي تطلق على السيطرة الذكورية في مقابل امتهان المرأة، أو تهميشها، أو عدم الاعتراف بحقوقها»[4]، أو هو النظام الذي يسوده الرجل وتفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية.

مما سبق يتبين لنا أن النظرة الدونية للمرأة التي استمرت حقبًا زمنية طويلة، شملت عصور التخلف والظلام التي عاشتها أوروبا في ظل سيطرة الكنيسة، مما أسفر عنه ردة فعل تجاهها، وتجاه الثقافة الاجتماعية السائدة، وارتفاع نداءات المطالبة بالحرية.

---

[1] صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص12.

[2] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة، الأردن، ط1، 2009، ص361.

3 الوثائق والتقارير المقدمة من مقررة العنف ضد المرأة في الأمم المتحدة.

[4] رياض القرشي، المرجع نفسه، ص39.

الفصل الثاني:

أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي

المبحث الاول:

نزعة التـــــــــــــــــــمركز حول الأنثى

المبحث الثاني:

الحجـــــــــاب ، الجنـــــــسانية، الحريـم

المبحث الثالث:

أسس الفكر النسوي بين نوال السعداوي وفاطمة المـــــــــرنيسي

سوف نتناول في هذا الفصل وعبر قراءة مختلفة خطابات كل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي ، إن خطاب المرنيسي بخصوصيته وبانفتاحه على المستجدات الحديثة في مجال العلوم الانسانية في معالجة النصوص ليقوم على أحداث قطيعة ابستمولوجية مع خطاب السعداوي، فهو لا يلغيه ، إنه خطاب مغاير في جهة في موضوعه، وبطريقة معالجته والأدوات المعرفية والذهنية التي يعتمدها من جهة ثانية.

الإشكالية التي سنتناولها في هذا الفصل:

ماهي الأسس الفلسفية للفكر النسوي؟ و هل تتقاطع النسوية العربية مع الدين؟ و ما هي أوجه الاختلاف بين خطاب السعداوي و خطاب المرنيسي ؟ و ما هي أوجه الاتفاق ؟ و أوجه التداخل بينهما؟

المبـــــحــث الأول:

نزعـــة التـــــمركز عنـــد الأنثى

في الثلث الأخير من القرن العشرين شهد الخطاب النسوي العلماني تطورًا ملحوظًا واكب نشاطًا متناميًا للمنظمات النسوية ذات المرجعية الغربية، وتميزت هذه الفترة عن السابقة بكون مبادرات التفكير الماضية شهدت هيمنة كتابات الرجال عن موضوع المرأة[1].

وقد سجلت السبعينيات الميلادية كتابات الطبيبة والروائية نوال السعداوي*، وجاءت شهرتها الحقيقية من احترافها الكتابة مع نشر كتابها "مذكرات طبيبة" 1960، الذي تضمن مشاهداتها، وكان أقرب ما يكون ليوميات كاشفة عن بؤس الوضع الصحي لفقراء المصريين، وتضمن كذلك ما يمكن أن تهمس به الفقيرات لطبيبة تولت علاجهن في المراكز الطبية الريفية.

وأكدت السعداوي خطابها بوضوح في كتابها "المرأة والجنس"، الذي صدر في عام 1969، وعرف انتشارًا واسعًا في قطاعات شبابية كثيرة، ساوت بينه وبين كتابات سيمون دي بوفوار في المجتمعات الغربية.

وبلورت السعداوي خطًّا مميزًا لها في الحركة النسائية المصرية، عبر ربطها بين خطاب تحرر المرأة ومعركة التحرر الاجتماعي والاقتصادي، وبدأت تعي أهمية استعمال الأدب وسيطًا لنقل خطابها الثوري.

[1] الجهني ملاك إبراهيم ، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر الحجاب أنموذجًا، ص37.

* ولدت نوال السعداوي في 27 أكتوبر/تشرين الأول 1930، ودرست الطب، وتخرجت في عام 1955، وعقب تخرجها عملت طبيبة امتياز بالقصر العيني، ثم فُصلت بسبب آرائها وكتاباتها في عام 1972م، وعاصرت التحولات الاجتماعية العميقة التي أجرتها ثورة يوليو/تموز، ومؤشرات انحيازها للفقراء.

لكن هذا الانحياز لم يمنع ابنة الطبقة الوسطى المصرية، من تبني قضايا مجتمعية كسرت الطابع البورجوازي التقليدي في تناول قضية المرأة، وكعادتها لم تشأ السعداوي أن تقتصر معاركها مع السلطة السياسية، وإنما واصلت في مقالاتها التي انتظمت في صحيفة الأهرام، معركتها مع العقل الذي يستغل الدين لتبرير الاستبداد وتعزيز الجهل، وهي المعركة التي جعلتها هدفًا لحملات استهداف معنوي، توفيت في 21مارس2021.

وتُرجمت أعمال السعداوي إلى لغات عالمية عديدة، بينما تم استقبالها دائمًا في العالم العربي ضمن السياق الإصلاحي، كخطابات للتغير الاجتماعي أكثر من كونها نصوصًا أدبية خالصة.

وتوالت أعمالها خلال تلك السنوات ومنها: "الأنثى هي الأصل" 1971، و"الوجه العاري للمرأة العربية" 1974، و"المرأة والصراع النفسي" 1975، و"امرأة عند نقطة الصفر" 1973، وراوية "الحب في زمن النفط"، وإلى الآن تتصدر أعمالها قائمة الكتب الأكثر مبيعًا في العديد من الدول العربية.

مع اختيارها ضمن أكثر النساء تأثيرًا في العالم العربي خلال 100 عام، من جانب مجلة "تايم" الأمريكية، لا تزال الناشطة النسوية والكاتبة المصرية نوال السعداوي رغم وفاتها، من الشخصيات الأكثر إثارة للجدل بما كتبته وقالته في وسائل الإعلام.

1.الحركة النسوية:

كتاباتها تزامنت مع الموجة الثانية للحركة النسوية الغربية*، تقاطعت السعداوي في أكثر من مسألة مع الفكر الراديكالي السياسي، إلا أنها تجاوزته في عدد كبير من القضايا.

تعتبر السعداوي من أهم الفاعلات في الحركة النسوية في العالم العربي، وقد تأثرت بالنسوية الغربية، وقدمت مفهومًا لها؛ حيث عرفتها: "هي النظرية التي تبغي تحرير النساء من القهر الجنسي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي التي تعتمد على التجارب التاريخية الإنسانية

* الفرق بين الموجة الأولى من الحركة النسوية والموجة الثانية التي تأصلت نظريًّا وفلسفيًّا في الموجة الثالثة هو أن الموجة الأولى التي كانت مرتبطة بالحداثة التنويرية والعقلانية التي تجسدها الذكورية، وهي موجة عملت على طمس خصوصيات المرأة والاقتراب بها من النموذج الذكوري لكي تنال حقوق الإنسان/ الرجل، أما الموجة الثانية فبدأت بانتقاد النموذج العقلاني الذكوري للإنسان ورفض انفراده بالميدان كمركز للحضارة الغربية التي جعلها المد الاستعماري نموذجًا للحضارة المعاصرة بأسرها.

السابقة للعبودية في الحضارات القديمة... وهي نظريات تبحث في التاريخ عن جذور العبودية والقهر الذي وقع على النساء والعبيد"[1].

تعني بهذا: أنها ثورة على المعتقدات والموروثات سواء الاجتماعية والسياسية وحتى الجنسية؛ ذلك من خلال الرجوع إلى مكانة المرأة قديمًا، والبحث في الأسباب التي أدت بها إلى التراجع.

تضيف السعداوي: "إن قضية تحرير المرأة قضية سياسية بالدرجة الأولى؛ لأنها تمس حياة المجتمع كله، إن تخلف المرأة وتكبيلها لا يؤخر النساء فحسب، ولكنه ينعكس على الرجال وعلى الأطفال، وبالتالي يقود إلى تخلف المجتمع كله"[2]، أي: أن المرأة هي عماد المجتمع، فتخلفها وتراجعها ينتج عنه تخلف وتراجع المجتمع بجميع أفراده، وهذا مرتبط بالسلطة السياسية التي تعمل على تكبيل وتراجع المرأة ودورها الفاعل في المجتمع.

"خلال النصف الأخير من القرن العشرين استطاعت بعض النساء العربيات أن يكسرن حواجز فكرية... لعل أهم مساهمة قدمتها هؤلاء الباحثات هي محاولة القضاء على الأحادية الفكرية التي ترى الأشياء بعين واحدة هي عين الرجل، أو تتكفئ على الذات دون رؤية الآخر، أو تلك الثنائيات الموروثة التي تفصل الدين عن السياسة عن الأخلاق عن الاقتصاد والجنس وغيرها"[3]، بمعنى: فصل الدين عن حياة النساء.

وهذا ما أدى بقضية تحرير المرأة إلى تجاوز حدود الأحوال الشخصية وكذا الاجتماعية لتشمل الشئون السياسية، وهذا السبب في تلقيها الضربات من الداخل والخارج؛ لتقويضها بسبب الرقابة السياسية والدينية.

---

[1] السعداوي نوال ، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص223.

[2] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، دار المستقبل العربي، مصر، ط4، 1990، ص146.

[3] السعداوي نوال ، عزت هبة رؤوف ، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص63.

ويرجع لهذه الأسباب عدم انتشار الفكر النسوي في العالم العربي، وأكبر مثال على ذلك الرقابة التي فرضت على المنظمة التي أسستها السعداوي.

وترى السعداوي أن الفكر النسوي تعرض لحملة تشويه، وتعرض لما أطلقت عليه: حركة الردة، التي ساعدت على انتشارها سقوط المعسكر الاشتراكي وتصاعد القوى الرأسمالية التي كانت تعمل على إعادة المرأة إلى البيت باعتباره مكان المرأة، فظهرت الأفكار التي تنادي بالعودة إلى الأمومة والطبيعة الأنثوية، إلى جانب دراسات علمية تحت "اسم: علم الاجتماع أو علم النفس تثبت فشل النساء في الحياة العامة، أو ضرورة عودتهن إلى حظيرة الأمومة والدين والأخلاق"[1].

ولكن هنا لم تذكر أي دراسة على سبيل المثال على ذلك لرجوع القارئ إليها، فاكتفت فقط بذكر ذلك، وهل هذه الدراسات هي دراسات اجتماعية أم نفسية؛ لأنها لم تحدد ذلك، أو الدكتورة لا تفرق بين الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع وعلم النفس.

ولم تتوقف هذه الردة عند هذا الحد، بل تعداها إلى الإعلام التابع للغرب الذي عمل على ترجمة المؤلفات الأمريكية، وهذا ما يسمى بـ: الاستشراق النسائي الأمريكي الجديد، تحت مسمى: الفكر الرأسمالي الليبرالي الحديث وما بعد الحديث*.

وترى أن الاتجاه الأصولي ما هو إلا وجه آخر للفكر الليبرالي الرأسمالي الجديد الذي كان ضحاياه هم النساء والأطفال الأبرياء، وهو ما أطلقت عليه: الاستعمار الأمريكي الجديد.

---

[1] المصدر نفسه، ص64.

* يقوم هذا الفكر على أربعة أسس حسب السعداوي: أن الطريق الرأسمالي (الطبقي الأبوي) هو الطريق الأمثل لمستقبل البشرية، وعلى رأسها السوق الحرة أو حرية التجارة.

أن الأمومة هي الدور الطبيعي والأساس للمرأة، وأية أدوار أخرى ثانوية.

أن الصراعات الدولية والمحلية تقوم بسبب الاختلافات الثقافية والدينية والاثنية وليس بسبب الاستغلال الاقتصادي والسياسي.

أن الثقافة شيء منفصل عن الاقتصاد، والشكل منفصل عن الجوهر، وأن الشكل هو الأساس ولا يوجد جوهر.

وترى أن "خطابات الإصلاح الديني في بداية القرن العشرين أكثر تقدمًا فيما يخص قضية المرأة عن الخطابات الدينية التي في نهاية القرن العشرين، يكفي أن تقارن الأفغاني والشيخ محمد عبده بما نقرؤه اليوم لبعض المفكرين الدينيين.

برغم ما يقال عن اختلافها كانت جزءًا من الخطابات الاستشراقية التي تؤمن بالتفوق الغربي، ولم تربط بين الثقافة والاقتصاد"[1].

وتؤكد على الدور الذي لعبه الرجل في قضية تحرير المرأة من خلال نموذج الأفغاني وكذا محمد عبده، إلا أن في كتابها معركة جديدة في قضية المرأة تحت عنوان: قضية تحرير المرأة المصرية ترفض أن يرجع الفضل للرجل: "من السهل الاعتراف بقيادة الرجل للمرأة حتى في المجالات التي تخصها، لذلك يريدون أن يظل قاسم أمين قائدًا لحركة تحرير المرأة حتى رجل آخر ليحل محله، ويتوارث التركة رجل وراء رجل".

فهي تنفي أن يكون التأريخ مع قاسم أمين، فهذا فيه ظلم لمجهودات المرأة.

وترى أن هذه القضية كانت بداياتها مع الحضارات القديمة؛ "فقضية المرأة لم تبدأ مع قاسم أمين كما يؤرخ لها الرجل، وإنما بدأت وانتهت بكتاب قاسم أمين، وهم بذلك يتجاهلون جهود النساء المصريات لتحرير أنفسهن في القرون السابقة من نشوء العبودية (أو النظام الطبقي الأبوي) وحتى يومنا هذا"[2].

تم تجاهل دور المرأة الفعال في التاريخ؛ لأن التاريخ كتبه الرجل المنتصر؛ "لقد تم تجاهل دور النساء في مصر القديمة بمثل ما تم تجاهل دورهن في مصر الحديثة؛ لأن معظم الذين

[1] المصدر نفسه، ص65.

[2] السعداوي نوال ، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص80.

يكتبون التاريخ رجال يتطلعون إلى السلطة، ويحتقرون الشرائح الفقيرة والضعيفة في المجتمع ومنهم النساء"[1].

وتتساءل: لماذا اشتهر قاسم أمين في التاريخ في حين توارت ملك حفني ناصف وغيرها من الكاتبات الأكثر تقدمًا من قاسم أمين؟

لماذا يتم تجاهل الكتابات النسائية التحريرية التي لعبت دورًا في تقدم المرأة المصرية أكثر من أي كتابات أخرى؟

هنالك عوامل متعددة تلعب دورًا في تفسير هذه الظاهرة:

فهي تعتبر من القضايا التي لها بريق خاص، لهذا جذبت الرجال الذين تعودوا ركوب الموجات الصاعدة.

حسب السعداوي من السهل جدًّا طرد المرأة من أي مجال، وإن كان المجال الذي يخصها قبل غيرها، حيث إن الرجل لا يزال هو الأقوى سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، ويمكنه أن يستولي على قضية المرأة –أيضًا– ضمن ما يستولي عليه من أشياء أخرى[2].

من السهل الاعتراف بدور الرجل في قضية المرأة، وإن إرجاعها لقاسم أمين ما هو إلا محاولة لإيقاف مسيرة الحركة النسائية وفكرها المتقدم.

وتؤرخ السعداوي بدايات حركة تحرير المرأة –وذلك بإعادة قراءة المصادر التاريخية التي لم تصرح بها– بثورة "منف" التي ثارت فيها المرأة المصرية إلى جانب الرجل ضد بطش الفراعنة والسلطة المطلقة للحاكم، حيث قاموا بحرق القصر الملكي سنة 2420 ق.م، وتمثلت مطالبهم في تكافؤ الفرص بين الرجل والنساء، وكذا بين الأغنياء والفقراء، وأجهضت

[1] السعداوي نوال ، معركة جديدة في قضية المرأة، سينا للنشر، مصر، ط1، 1992، ص88.

[2] المصدر نفسه، ص80.

هذه الثورة، لتقوم الثورة الشعبية الثانية عام 1260 ق.م مع الأسرة العاشرة التي أرجعت الحقوق المسلوبة للمرأة، وتساوت مع الرجل في الحقوق العامة، ليرجع النظام الإقطاعي مرة أخرى عام 1093 ق.م، لتثور النساء والرجال معًا للمرة الثالثة عام 663 ق.م، لتسترد النساء والفقراء بعض الحقوق.

تريد السعداوي من خلال تحديدها لمفهوم النسوية "إقناع الناس به كمفهوم حضاري ثقافي، لكنها حينما تمارسه لا تنطلق منه على أساس فكري، وإنما تنطلق من فكرة الصراع مع الآخر (الرجل) باعتبار الرجل رمز القهر والتسلط، وسبب سحق حضور المرأة، وتغييب وجودها، فهو مصدر مآسي المرأة وعبوديتها عبر الزمن والتاريخ"[1].

فهي ترى في الرجل السلطة السياسية والدينية المتمثلة في النظام الأبوي، وهذا الأخير هو السبب في تغييب المرأة عن الحياة السياسية والاقتصادية وحتى الدينية؛ لأن الرجل هو المستفيد الوحيد من ذلك.

"إن المرأة في إطار النسوية –حسب المفهوم الذي تتبناه نوال السعداوي– متمركزة حول ذاتها، مكتفية بذاتها، تود اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج أي إطار اجتماعي"[2].

فغاية السعداوي "هو البحث عن هوية مختلفة ثقافيًّا عن الرجل، وليس المطالبة بالمساواة بشكل تقليدي وانتقادي يتسم بالتعالي والاستكشاف"[3].

تقدم السعداوي مفهومًا مغايرًا للنسوية ينصب في محاولة إثبات المرأة لذاتها خارج نطاق الحكم، والتسلط الذكوري، والقهر الاجتماعي، مبرزة في ذلك ظلم ونسف المجتمع الذكوري لإبداع الأنوثة، فنوال السعداوي حين تبنت الأيديولوجية النسوية حادت عن مضمون ومفهوم

[1] زواش رحمة: التمرد في السرد السير الذاتي النسائي نوال السعداوي أنموذجًا، مذكرة لنيل شهادة ماجستير، جامعة وهران، ٢٠١١-٢٠١٢، ص68.

[2] السعداوي نوال ، المرأة والدين والأخلاق، ص63.

[3] زواش رحمة ، المرجع السابق، ص68.

النسوية الحقة، وانطلقت من "تصورها النسوي الذي يتخذ المرأة، الفرد الجسد مرجعية نهائية، لذا فالتقدم لا يتم إلا بفصل الدين عن حياة النساء"[1].

2 المرأة في الميثولوجيا:

تبحث السعداوي في كتب التاريخ معتمدة في ذلك على الدراسات الأنثروبولوجية التي تقر أن الأنثى هي الأصل، وذلك قبل وجود الأديان السماوية؛ لأن الأديان الكبرى حسب مبادئها متشابهة من حيث تبعية المرأة للرجل، وتمتع الإله بصفات ذكورية، وتثبيت القيم الطبقية، وسلطة الذكر في البيت والمجتمع.

وتقر أن الآلهة كانت أنثى، وذلك بالرجوع إلى الأساطير، فتتوقف عند الإلهة المصرية إيزيس التي "كانت أكثر الإلهة معرفة، بل إن اسمها إيزيس يعني لغويًّا: المعرفة والحكمة، ويدل هيكل إيزيس على إدراك الحقيقة، فهو يسمى إيزيون ليدل على أننا سوف ندرك الحقيقة إذا دخلنا زونة الإلهة أو بيت الإلهة إيزيس"[2].

لم تخف إعجابها هذا، فتراها هي مصدر الفعل والخلق والعمل، تعيد خلق ما يهدمه الرجال، فكل ما هو مرتب ونافع من عمل إيزيس، فاستطاعت إعادة خلق أوزوريس، وتعيد خلق عضوه الذكري الذي أكله سمك النيل.

إن المرأة هي الأصل انطلاقًا من أسطورة إيزيس التي اعتبرتها السعداوي النموذج المشرق للمرأة القديمة الفاعلة، في حين أن الرجل هو المفعول به –على حسب قولها.

وإيزيس لغويًّا تعني: العقل والمعرفة والحركة السريعة...، فقد خلقت إيزيس أوزوريس، وهو لم يكن إلا أحد نتاجها؛ لأنها أنتجت –أيضًا– حورس ابنها الذي أوجدته أو ولدته، وهي التي

[1] السعداوي نوال ، المرأة والدين والأخلاق، ص227.

[2] السعداوي نوال، الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة هنداوي، سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧، ص22.

منحت الحركة والمعرفة لزويس الإله الأكبر الذي قال الرجال عنه: إنه هو الذي ولد إيزيس أو أثينا من رأسه، معنى هذا أن الرجل حور الأسطورة لتصبح الإلهة المرأة مخلوقة من رأسه.

وتربط بين أسطورة إيزيس وزيوس وبين قصة آدم وحواء فتقول: "لا تختلف أسطورة آدم وحواء كثيرًا عن أسطورة إيزيس وزيوس، اللهم إلا أن أسطورة آدم وحواء جاءت في الكتب السماوية المقدسة، فاكتسبت بذلك قدسية تبعد الكثيرين عن مناقشتها مناقشة عقلية موضوعية"[1]، أي: أن الفرق الوحيد في نظرها يكمن في أن قصة حواء وآدم مقدسة ولا تقبل المناقشة العقلية؛ لأنها جاءت في الكتب السماوية.

تضيف على ذلك أن حواء صاحبة المعرفة والعقل والذكاء، وأن آدم لم يكن إلا أحد وسائلها لتحقيق هذه المعرفة وتجسيد هذا الخلق.

ولم تتوقف عند هذا الحد فتابعت حديثها أن المرأة لم تكن تابعة للرجل، بل إن آدم هو الذي كان تابعًا لحواء...، و"كانت المرأة أعرق من الرجل معرفة وقدرة، كانت المرأة أقوى بعقلها وذكائها من الشيطان، وكانت تنتصر دائمًا بمعرفتها وحكمتها على الشياطين والآلهة معًا: فقد انتصرت حواء على الإله، وجعلت آدم يطيعها هي ولا يطيع الإله"[2].

هذا نص صريح تعترف فيه السعداوي بقبولها النسخة التوراتية لقصة آدم وحواء؛ لتأكد على أن حواء هي التي أغوت آدم؛ وذلك لإثبات رأيها وربط حواء بإيزيس.

[1] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص22.

[2] المصدر نفسه، ص23.

وفي كتابها قضايا المرأة والفكر والسياسة تقول: "كانت خطيئة أمنا حواء أنها رفضت الجهل، ومدت يدها وأكلت من شجرة المعرفة، كان الإثم الأكبر في التاريخ العبودي هو تذوق المعرفة وليس تذوق الجنس"[1].

إلا أننا نجدها في موضع آخر من نفس الكتاب تنفي الخطيئة عن حواء، وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم: "إلا أن الله في كتابه الثالث القرآن لم يظلم حواء كل هذا الظلم؛ فالآية تقول: إن آدم وحواء كلاهما أزلهما الشيطان إبليس وأكلا من الشجرة، والشجرة في القرآن بلا اسم، ولا نعرف إن كانت شجرة المعرفة أو شجرة أخرى، كما أن الله في القرآن لم يوجه الإدانة أو الخطيئة لحواء وحدها، بل شمل آدم –أيضًا"[2].

وهذا تناقض صريح في تناولها لقصة آدم وحواء.

أما في الآية 37 من سورة البقرة ﴿**فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ كلمة "**عليه**" في القرآن بالمفرد وليس المثنى كما جاءت الآية السابقة بالعصيان، هكذا نفهم التوبة كانت من نصيب آدم، أي: وحده، أما حواء فقد حرمت من التوبة، فهي لم تتلقى كلمات من ربها، ... لماذا غفر الله لآدم ولم يغفر لحواء رغم أنهما اشتركا معًا في الإثم؟ أليس للمرأة حقوق الإنسان مثل الرجل؟ أم أن الرجل هو الإنسان والمرأة ليست الإنسان؟"[3].

لكن ألم تقرأ الآية 22 و23 من سورة الأعراف التي اعترفا بخطئهما وطلبا العفو والمغفرة من الله في قوله –تعالى: ﴿**فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۖ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا**

[1] السعداوي نوال ، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص182.

[2] المصدر نفسه، ص325.

[3] المصدر نفسه، ص326.

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٢) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

وتتساءل: لماذا اختفت الإلهة الأنثى من تاريخ الإنسان؟ ولم يعد إلا الإله الذكر في الأديان السماوية الحديثة؟

تخلط هنا السعداوي بين الأساطير التي هي مجرد نسج من الخيال وبين الأديان السماوية، وتصرح بذلك بقولها: "لا زلت أذكر ذلك الحوار القديم الذي حدث بيني وبين أبي عن حقيقة الله، ولماذا عاقبني مدرس الدين حين اعترضت عليه حين قال لي: إن الله ذكر وليس أنثى"[1].

ألم تقرأ السعداوي الآية 11 من سورة الشورى في قوله –تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾، أي: ليس مثله شيء، والذي يُعتقد في هذا الباب أن الله جل اسمه في عظمته وكبريائه وملكوته وحسنى أسمائه وعلي صفاته، لا يشبه شيئًا من مخلوقاته ولا يُشبَّه به، وإنما جاء مما أطلقه الشرع على الخالق والمخلوق، فلا تشابه بينهما في المعنى الحقيقي؛ إذ صفات القديم –جل وعز– بخلاف صفات المخلوق؛ إذ صفاتهم لا تنفك عن الأغراض والأعراض، وهو –تعالى– منزَّه عن ذلك، بل لم يزل بأسمائه وبصفاته على ما هو مبين في (الكتاب الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى)، وكفى في هذا قوله الحق: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾.

وقد قال بعض العلماء المحققين: التوحيد إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة من الصفات.

[1] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص26.

وزاد الواسطي بيانًا فقال: ليس كذاته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة إلا من جهة موافقة اللفظ، وجلَّت الذات القديمة أن يكون لها صفة حديثة، كما استحال أن يكون للذات المحدثة صفة قديمة[1].

هي كذلك لا تفرِّق بين كلمة الإله المذكورة في الأساطير ولفظ الجلالة الله: "وقد قرأت في الأساطير المصرية واليونانية القديمة أن القدماء قالوا: إن التمساح صورة الله؛ لأنه الحيوان الوحيد الذي لا لسان له، ولأن العقل الإلهي (أو الكلمة الإلهية) لا تحتاج إلى صوت. وقالوا –أيضًا: إن زيوس كان أطرش، أي: بغير أذنين..."[2].

هل هذا الخلط مقصود أم خانها التعبير فقط؟

فكلمة الإله معناها في الأصل: المعبود بحق أو باطل، وتقابل بكلمة God في الإنجليزية، وكلمة dieu في الفرنسية، ولكنها ليست مرادفة لكلمة الله الجامعة لأسماء الله الحسنى كلها، فعند ذكر كلمة الله يسبق إلى الذهن الذات الأجل الأعلى الذي له جميع الأسماء الحسنى المتجلية في الكون، هو وحده المعبود المطلق الخالق المطلق، المقصود المطلق، الرزاق المطلق، البارئ المطلق، الجميل المطلق... إلخ.

وهذا هو المعنى العام الذي يفهم من لفظ الله الجامع المشتمل على أسماء الله الحسنى، فهو اسم خاص بالله –جل جلاله، هو المعبود المطلق واجب الوجود.

فقد خانها التعبير الصحيح لتطلق على زيوس إلهًا.

---

[1] **آيـات – القرآن الكريم Holy Quran** – مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود، https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura42-aya11.html

[2] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص24.

أما عند ذكر الله فلا يسبق إلى الذهن سوى الذات الإلهية فنقول في الشهادة: "لا إله إلا الله" فشهادتنا نفي لجميع الآلهة، ثم إثبات الألوهية لله –تعالى– المعبود المطلق وحده[1].

3 المرأة في المجتمعات البدائية:

"إن تاريخ الإنسان الأول تطور عبر ملايين السنين من فصيلة معينة من القرود، يحتوي على حقائق هامة تكشف عن أن الإنسان الذكر والأنثى كلاهما صارعا معًا جنبًا إلى جنب ضد كوارث الطبيعية وضد وحشية أسود الغابة ونمورها، ولم يكن لديهما من سلاح أمام كل تلك القوى الأقوى منهما إلا أن يتطور عقلها وذكاؤهما؛ بحيث ينتصر العقل والذكاء على أقوى وحوش الغابة جسدًا، وعلى أعظم كوارث الطبيعة فتكا"[2].

تؤمن السعداوي بنظرية التطور الداروينية* التي تم نقد ومحاربة هذه النظرية ومؤسسها منذ نشرها؛ لأنه خالف ما جاء في الديانات السماوية عن كيفية نشوء الإنسان وخلقه من طين.

إن قصة آدم في القرآن الكريم تقرر أن الله خلق آدم من طين، ونفخ فيه من روحه.

وهذه الآيات قطعية الدلالة، ويقول الله –تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [سورة ص، الآية: 71، 72]، وقال –تعالى:﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ [سورة الإسراء: 70]، فالله كرَّم آدم بأن خلقه

[1] كولن فتح الله ، الفرق بين كلمة إله ولفظ الجلالة الله، https://gulenarabic.com 2017/12/31

[2] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص27.

* تمَّت صياغة نظرية داروين للتطوُّر عن طريق الانتقاء الطبيعي للمرة الأولى في كِتابه حول "أصل الأنواع" (بالإنجليزية: Origin of Species) والذي كتبه داروين في عام 1859م، وتنص هذه النظرية على أنَّ الكائنات الحية تتغير مع مرور الزمن نتيجة لِتغيرات في السِّمات الجسمية، أو السلوكيات الوراثية، مما يُتيح للكائن الحي التكيُّف مع بيئته بصورة أفضل ويساعده على البقاء والتكاثر، تفترض نظرية تطور الإنسان عبر التاريخ أن الإنسان مر عبر الزمن الطويل الذي تقدِّره الأدلة العلمية بنحو ستة ملايين سنة بعملية طويلة ضمَّت سلسلة كبيرة من التغيرات، وأن أصله هو من الأسلاف الشبيهين بالقرود، ويستدلون على ذلك من منطلق أن الأدلة تؤيد أن جميع الصفات السلوكية والمادية المشتركة بين البشر هي تتبع في الأصل من أسلافهم الشبيهين بالقرود.

بشرًا سويًّا من طين، وكرَّمه بنفخ الروح وبسجود الملائكة في قوله –تعالى:﴿**فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**﴾ [سورة ص، الآية: 73]، وليس إكرامه بتطوره من حيوانات تطورت من نوع إلى نوع حتى وصلت إلى الإنسان، فالآيات ذات دلالة دامغة على بطلان هذه النظرية؛ قال –تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [سورة التين: 4]؛ أي: على أحسن صورة وأبهى آية كما هو الآن.

فالله يخبرنا أن بداية الإنسان كان على أحسن صورة، وليس كما يدعي داروين.

وقد تولى الله –عز وجل– عرض قصة آدم –عليه السلام– في القرآن الكريم، وبيَّن لنا أنه هو الإنسان الأول الذي بث الله منه هذه السلالة من البشر على وجه الأرض في قوله –تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة الزمر، الآية 6].

وتضيف: "لقد ظهر الإنسان فوق سطح الأرض قبل ظهور الأديان السماوية بملايين السنين، هذه الأديان التي لم تظهر إلا منذ أربعة آلاف سنة على الأكثر، والتي لا يمثل عمرها بالنسبة لعمر الإنسان شيئًا يذكر، وقد عثر على جماجم بشرية عمرها أكثر من 20مليون سنة، وهنالك من العلماء من يقول: إن هناك ما يثبت أن عمر البشرية قد يصل إلى 120 مليون سنة"[1].

وتقول –أيضًا: "لا زال كثير من الناس وبالذات في مجتمعاتنا العربية يتصورون أن حواء هي أول امرأة ظهرت فوق سطح الأرض، وينسى هؤلاء أن المرأة ظهرت فوق الأرض قبل ظهور الأديان السماوية الثلاثة بنحو مليون سنة، وأن حواء لم تظهر أول ما ظهرت إلا منذ أربعة آلاف سنة تقريبًا، وقد ظهرت بظهور التوراة فحسب"[2].

أولاً لم تصرح بالمصادر التي اعتمدتها في بحثها كعادتها.

[1] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص26.

[2] السابق، نفس الصفحة.

ثانيًا هل السعداوي تقصد هنا أن قصة الخلق ذكرت أول مرة في التوراة؟

من "المعلوم أن المخلوقات العاقلة كالملائكة والجن خلقوا قبل الإنسان، ومن المعلوم – أيضًا– أن الأرض كان يسكنها مخلوقات قبل خلق الإنسان، ولا يعرف على التحقيق من الذي سكن الأرض قبل خلق الإنسان، هل هما الجن أم غيرهم؟

ولكن الأمر كما يقول أهل العلم: "غير ضار الجهل به، وغير نافع العلم به"[1].

في قوله –تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30)**﴾ (سورة البقرة)، جاء في تفسير ابن كثير: "خبَّر –تعالى– بامتنانه على بني آدم، بتنويهه بذكرهم في الملأ الأعلى قبل إيجادهم، فقال –تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة**﴾، أي: واذكر يا محمد إذ قال ربك للملائكة، واقصص على قومك.

﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾، أي: قومًا يخلف بعضهم بعضًا قرنًا بعد قرن، وجيلاً بعد جيل"[2].

"هذا يعني أن الله –تعالى– سيورث الأرض لمخلوق جديد؛ لأن كلمة الخليفة هو الذي يخلف غيره في مكانه، وهذا الجزء من الآية فيه حقائق:

أن الإنسان ليس أول من سكن الأرض.

أن الأرض ميراث لبني آدم لا ينازعهم فيها أحد.

أن من سكن الأرض قبل بني آدم كانوا يفسدون فيها ويسفكون الدماء، وأن هذا غلب عليهم.

[1] صبري مسعود ، نظرية التطور في ضوء الكتاب والسنة، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2021، ص19.

2 تفسير ابن كثير، (216/1).

هذا يعني أنهم كانوا من العقلاء الذين يحاسبون...

وما دمنا سلمنا أن من كان يسكن الأرض قبل بني آدم عقلاء ومكلفون، فهذا يطعن في نظرية التطور"[1].

وكذا في فرضية السعداوي ليست حواء أول امرأة ظهرت فوق سطح الأرض، وترى أن "إخناتون المصري (1372ق.م) هو أول من بدأ شريعة توحيدية، واتخذ معبودًا واحدًا هو الإله رع حاراختي...، وقد تأثر موسى نبي اليهود بأفكار إخناتون، ونقل عنه الكثير مما هو ثابت من تشابه في كتابات إخناتون وبعض الآيات التي وردت في التوراة، وقد نقلت المسيحية عن اليهودية كما نقل الإسلام عنهما معًا بحكم تطور المجتمع"[2].

إذا كان إخناتون في رأي السعداوي هو أول من بدأ بشريعة التوحيد، فيا ترى ماذا تعرف عن آدم –عليه السلام؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: كان آدم ومن كان على دينه من بنيه على التوحيد لله، لاتباعهم النبوة... فإن آدم أمرهم بما أمره الله به، حيث قال له: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [البقرة: 38–39][3].

[1] مسعود صبري، المرجع السابق، ص20.

[2] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص27.

[3] مجموع الفتاوى، 106/20.

4 المرأة والبيولوجيا:

"ليس هناك أي دليل علمي في البيولوجيا أو الفسيولوجيا أو التشريح ما يثبت أن المرأة أقل من الرجل عقلاً أو جسدًا أو نفسًا.

إن الوضع الأدنى للمرأة فرض عليها من المجتمع لأسباب اقتصادية واجتماعية لصالح الرجل، ومن أجل بقاء واستمرار الأسرة الأبوية، التي يملك فيها الأب الزوجة والأطفال كما يملك قطعة الأرض"[1].

تنفي السعداوي أن تكون هناك فروقات بيولوجية جعلت من المرأة الطرف الأضعف، وإنما السبب يرجع إلى خوف الرجل الغريزي من المرأة.

وتستدل على ذلك بما نقلته عن ليستر وورد: "بعد ملاحظته في عالم النبات والحيوان الأرقى أن الأنثى في الحياة منذ نشأتها الأولى هي الأصل والذكر فرع لها، وهو يتبنى من بعد نظرية أن الأنثى في الحياة أسمى من الذكر، ودورها أكثر أصالة وأهمية"[2]، أي: أن الأصل يرجع للأنثى من خلال الدور الذي تلعبه في دورة الحياة، "إن الأنثى حتى وإن كانت أقل من الذكر حجمًا وقوة، تفرض سيطرتها وتمارس اختيارها بالقوة والإصرار والدقة نفسها كتلك الحالات التي تكون فيها أكثر قوة منه، ولذلك فإني أرفض اصطلاح التفوق الذكري من أجل تلك الحالات القليلة نسبيًّا التي اكتسب فيها الذكر حجمًا أو قوة أكثر من الأنثى، أو اكتسب تلك الألوان والريشات التي جمَّلته بها الأنثى"[3].

[1] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص24.

[2] المصدر نفسه، ص46.

[3] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص46.

يرفض وورد مثله مثل السعداوي مصطلح التفوق الذكوري؛ فهو يرى أن التفوق لا يكمن في الحجم ولا في القوة، وإنما التفوق يكمن في السيطرة، ويرى أن الأنثى كانت سابقة في هذا، وهنا جاء خوف الذكر من الأنثى، أو الرجل من المرأة.

ويضيف وورد في إثبات زيف التفوق الذكوري أو الانتخاب الطبيعي في قوله: "ليس هناك ما هو أكثر زيفًا من ترديد ذلك المفهوم الذي أوحت به إلى العالم الفلسفة الذكرية؛ وهو أن الذكور الأقوياء يهبون هذه القوة المكتسبة لحماية الصغار وإطعام الأنثى. إن هؤلاء الذكور في الطيور والحيوانات الثديية الذين اكتسبوا قوة وجمالاً مثل الطاووس... لا يفعلون شيئًا لأسرهم تقريبًا؛ إنها الأم وحدها هي التي تحمي الصغار وتطعمهم وتحارب من أجلهم عند الضرورة، إنها هي التي تثبت الشجاعة الحقيقية، الشجاعة في مهاجمة الأعداء الذين يهددون بقاء الفصيلة"[1].

معنى هذا أن الأم هي الأقوى؛ لأنها هي التي تقوم بمواجهة الخطر وحماية الفصيلة، وهذا بصفة طبيعية غريزية، فلا أحد يعلِّم اللبؤة كيف تحمي صغارها.

يقول وورد: "إن الظاهرة الاجتماعية التي تقول بسمو جنس الرجال ليست طبيعية في الإنسان، وليست طبيعية -أيضًا- في حياة الكثير من الفصائل الحيوانية والنباتية العليا عامة، ولا يكون الذكر إلا مخصبًا للأنثى فحسب، أما الأنثى فتظل وتستمر وتنضج الثمرة، إن ذكور هذه النباتات تذبل وتموت بمجرد أن تفرز مادة الإخصاب، فليس لهم وظيفة أخرى"[2]، أي: أن الدور الذي يلعبه الذكر هو مجرد الإخصاب، ولكن الأنثى هي المسئولة عن النضج والتكوين.

[1] المصدر نفسه، ص46-47 باختصار.

[2] المصدر نفسه، ص45 باختصار.

ترى السعداوي أنه من أجل أن تعود علاقة الرجل بالمرأة إلى شكلها الطبيعي، وجب محاربة الامتيازات التي حظي بها الرجل في مختلف العهود والأزمنة، وكذا محاربة الخزعبلات في التاريخ والعلوم، وتقول: "قد يندهش بعض الناس ويتساءلون: أيمكن أن يحتوي العلم –أيضًا– على الخزعبلات؟ ولكن ما هو العلم؟ لقد عرفنا أن ورثة الكهنة كانوا علماء، وكما كان الكهنة خدام الكنيسة في العصور الوسطى كان العلماء خدام الإقطاع ثم رأس المال (السلطة) في القرون التي تلتها"[1]، فهي بذلك تنفي خاصية الموضوعية التي يتميز بها العلم.

وتقدم أمثلة على التحيز العلمي في قولها: "لا يسع الباحث أو الباحثة في علوم الطب (جسدًا ونفسًا) إلا أن يندهش لتلك المحاولات العلمية التي أراد بها الإنسان الأبيض أن يثبت بيولوجيا أن مخ الإنسان الأبيض أكثر تطورًا ورقيًّا من مخ الإنسان الأسود، وأن يثبت نفسيًّا أن العبد له نفس تختلف عن نفس السيد"[2].

هذا دليل على أنه حتى الحقائق العلمية ما هي إلا وسيلة لخدمة السلطة والسياسة، ولكن السعداوي لا تذكر المرجع العلمي لذلك فهي تجعل القارئ في حيرة من أمره، هل هذا تمرد من جانبها على البحوث الأكاديمية؟

ولم تستثن المرأة والرجل من هذا التحيز العلمي: "وكم من محاولات علمية في مختلف العلوم الطبية والبيولوجية والنفسية لإثبات فروق لصالح الرجل بين مخ الرجل ومخ المرأة، وبين أعضاء الرجل وأعضاء المرأة، وبين نفس الرجل وبين نفس المرأة"[3].

[1] المصدر نفسه، ص36.

[2] المصدر نفسه، ص36.

[3] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، 36.

السعداوي لا تأخذ من العلم إلا ما يناسبها ويخدم فرضياتها على الرغم من أن العلم أثبت "أن الذكر لديه مخ ذكوري والأنثى لديها مخ أنثوي، ويتوقف على طبيعة المخ اختلاف طريقة تفكير وأولويات كل من الجنسين"[1].

وهذه الفوارق ليست وليدة البلوغ أو التنشئة، ولكنها نتاج تأثير الهرمونات الجنسية على المخ "عند بلوغ الشهر السادس بعد الولادة تحدث طفرة كبيرة في إفراز الهورمونات الجنسية في الأطفال، وتعرف هذه الفترة بـ(البلوغ الطفولي)، وتستمر حوالي 9 أشهر في الذكور وسنتين في الإناث، ويتم فيها قطع شوط هام آخر في عملية تذكير وتأنيث المخ، ويدل هذا الفرق الزمني على أن تشكل المخ في كلا الجنسين لا يتم بنفس الآلية، بل إنها عملية تحتاج إلى قدر كبير من التشكيل والإنضاج تقوم به الهورمونات الجنسية بعد الولادة"[2].

وما دام السعداوي متأثرة بفكر سيمون دو بوفوار فهي تتفق معها في أن المعطيات البيولوجية التي حددت مفهوم الذكر والأنثى بالأعضاء التناسلية ليست مبررًا لاعتبار

المرأة هي الجنس الآخر، ولا يمكن تقرير مصير المرأة بناء على تلك المعطيات، فـ"المعطيات البيولوجية أحد المفاتيح التي تسمح لنا بفهم المرأة، لكننا نرفض الفكرة القائلة بأن المعطيات البيولوجية هي التي تقرر مصيرها نهائيًّا"[3].

وتضيف "فجسم المرأة هو أحد العناصر الأساسية من وضعها في هذا العالم، إلا أنه لا يكفي وحده لتعريفها؛ إذ ليس له من واقع وجودي إلا عن طريق الشعور ومن خلال فعلها ضمن المجتمع"[4].

---

[1] شريف عمرو ، نبيل كامل، المخ ذكر أم أنثى؟ مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 2، 2011، ص35.

[2] المرجع نفسه، ص34.

[3] دي بوفوار سيمون ، الجنس الآخر، ص19.

[4] المصدر نفسه، ص20.

إن التفرقة الجسدية واقع ملموس، لكنها لا تحمل أولوية في الأنطولوجيا الوجودية، فالفروق الفسيولوجية لا ترتبط بالفروق العقلية، ولا يعني الضعف العضلي للمرأة أن قدراتها محدودة بالنسبة للرجال، لكن له علاقة مهمة بما يفعله البشر.

ومالت كيت ميليت إلى إلغاء كل الأوضاع والأدوار التي شكلها نظام الجنس الذي وصفته بأنه نظام، قالت: "إن الأيديولوجيا البطريركية عظَّمت الفروق البيولوجية بين النساء والرجال؛ حيث جعلت أدوار الهيمنة تخص الرجال وحدهم، وجعلت أدوار التبعية من نصيب النساء"[1].

الأنوثة حالة معناها: أن يكون الإنسان آخر بالنسبة إلى نفسه، بينما الرجل هو ما عدا الآخر[2].

من هنا أخذت المفكرات الراديكاليات على عاتقهن تحرير النساء من قفص الأنوثة، وشجعن لذلك الثقافة الخنثوية التي تخفض الفروق بين الذكور والإناث[3].

وهذا ما يعرف بنظرية التنشئة؛ حيث "يرى أصحاب هذه النظرية أن الاختلافات الجنوسية ترجع إلى أننا نتعرض فور ولادتنا (وطوال حياتنا) لعوامل تربوية بيئية وثقافية كثيرة تشكل أسلوب تفكير وسلوك كل من الذكور والإناث على هيئته، وفي الوقت نفسه تنكر هذه النظرية أي دور للعوامل البيولوجية في عملية التجنيس، ويستدل القائلون بدور البيئة والنشأة في تشكيل أسلوب التفكير والسلوك"[4].

[1] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص144.

[2] جامبل سارة ، المرجع نفسه، ص278.

[3] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص173.

[4] شريف عمرو ، نبيل كامل، المرجع السابق، ص112.

5 سيكولوجيا المرأة:

لا بد لنا من الوقوف على مفهوم التحليل النفسي لموضوع الأنوثة، ونشير منذ البداية إلى أن موضوع القضيب هو المحور الذي تدور حوله الأبحاث، وهذا ما سيجعلنا نتوقف عند خصائص الأوديب عند الفتاة، وكيفية تخطيه هذه العقدة التي هي بمثابة المدخل إلى الأنوثة.

فالطفلة الصغيرة لكي تكتمل أنوثتها، يتوجب عليها أن تمر بتطورات صعبة ومعقدة أكثر مما هو عند الطفل الذكر، لكن علينا أن نقر أن علم النفس الفرويدي هو دراسة تفاعلات الحاجات الغريزية بالنسبة للبيئة الاجتماعية والثقافية المحبطة[1].

فللإنسان حاجات يشبعها بما يتناسب مع محيطه الاجتماعي، وتكون ضرورية في حياته يقول فرويد: "يميل الكائن نحو هذين الهدفين: استمرارية الذات، واستمرارية النوع"[2].

بالنسبة لفرويد تمر الطفلة بنفس المراحل الأولية التي يمر بها الطفل الذكر، حيث يعتبر فرويد أن الفتاة والفتى هما رجلان صغيران، حتى تمر المراحل التي تميزهما عن بعضهما؛ فالفتى يداعب ذكره، ويحصل من خلال ذلك على متعة كبيرة، وكذلك الفتاة تداعب بظرها وتحصل على نفس المتعة[3].

يمر الطفل خلال تطوره النفسي العاطفي بسلسلة من المراحل التي هي في الوقت نفسه مراحل تطور الليبيدو (الرغبة الجنسية).

---

[1] مولدروف برنارد ، الماركسية والمسائل الجنسية عند المرأة، ترجمة: عبد الله إسكندر، دار ابن خلدون، لبنان، 1975، ص45.

[2] المرجع نفسه، ص56.

[3] حب الله عدنان ، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2004، ص228.

المرحلة الفمية التي يقول فرويد: إن خلالها –بفضل طريقة تغدية الرضيع– تسيطر المنطقة الفمية الغلامية في ما يمكن أن نسميه: النشاط الجنسي لهذه المرحلة من الحياة.

المرحلة السادسة الشرجية: لأنها لا تتوافق مع ظهور الأسنان وتطور العضلات وضبط العضلات التناسلية.

المرحلة الذكرية، وهي المرحلة التي يأخذ خلالها العضو الذكري (القضيب) أو ما يماثله عند البنت الصغيرة (البظر) عند الجنسين أهمية أساسية[1].

"إن الأم هي أول موضوع للتوظيفات الليبيدية عند الطفل في المرحلة الفمية يمثل الحليب وثدي الأم نفسها، وفي المرحلة الشرجية تظهر الأم في ضبط العضلات العاصرة، في المرحلة الذكرية تصبح الأم بشكل خاص موضوعًا للغلامية عند ظهور الأب تتعقد الوضعية الأوديبية يصبح الأب خصمًا"[2].

في المرحلة التي يخرج فيها الصبي من عقدة أوديب تدخل من خلالها البنت وهي عقدة الخصاء، وتبدأ هذه الفكرة تراود الصبي عندما يحدث التمايز ويعرف أن القضيب ليس موجودًا عند الكل، أي: ليس عالميًّا فهناك من لا يملكه، ومن هنا يبدأ خوفه من الخصاء، ويؤدي به هذا إلى انفصاله عن أمه، وهذا ما يميزه فرويد: عقدة الخصاء هي المؤشر الذي يمكنه من الخروج من عقدة أوديب، وخوفه على حرمانه من قضيبه يجعله يتحول عن الأم لغرض جنسي، ويستعصي عنها بأمنية الحصول على زوجة تحل محلها، وبزوال الرغبة المحرمة بالأم تزول الأسباب التي تجعله مهددًا بالخصاء.

ترى السعداوي أن ملاحظات فرويد في معظمها صحيحة، لكن تفسيراته هي الخاطئة، ومن أجل أن نحمي الأطفال ذكورًا وإناثًا من عقدة الإخصاء وغيرها لا بد أن تكون الأم إنسانة

[1] مولدروف برنارد ، المرجع نفسه، ص58 .

[2] حب الله عدنان ، المرجع نفسه، ص61.

طبيعية، ولا بد أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة أو الأب والأم علاقة طبيعية إنسانية قائمة على الحب والمساواة، وليس على الفرض والقهر...، إلى جانب ذلك يكون أبًا وزوجًا، وأن الرجل أو كونه زوجًا لا يحرمه من الأدوار الأخرى التي يقوم بها في الحياة[1].

أما بالنسبة للفتاة، فاكتشافها للخصاء يكون في حد ذاته الباب الأساسي للدخول في المرحلة الأوديبية، أي: أن اكتشافها لخصائصها يجعلها تتحول نحو الأب طالبة التعويض، وعندما يصبح الأب مطلبًا لها تصبح الأم بحكم الضرورة منافسة[2].

إن الأمور أكثر تعقيدًا بالنسبة للفتاة؛ فهي عندما تكتشف في أنها تختلف عن الطفل الذكر، وتدرك افتقادها للقضيب، تعمل العادة السرية التي كانت موجهة نحو الأم وتتحول عنها، باعتبار أن الأم هي التي ولدتها بدون قضيب سريعًا ما تكتشف أن باقي النساء محرومات من هذا القضيب وبالمناسبة الأم، فتعلقها بهذه الأخيرة كان مبنيًّا على أساس أنها أم قضيبية، وهنا يظهر بوضوح ما كانت تضمره لأمها من بغض وعداء انطلاقًا من خيبة آمالها الأساسية[3].

انطلاقًا من شهرة القضيب هذه تحصل تغيرات بعلاقات البنت، فيحل الأب محل الأم باعتباره أنه يملكه، فإنها أصبحت تمثل لها النقصان، وهي بدورها تتجه إلى الأب لكي يعوضها، وهكذا تصبح الأم عنصرًا منافسًا لها، ولكن عندما تدرك أنها لا تستطيع الاستمتاع بقضيب الأب، كما هو الحال عند الأم، يصبح طبعًا ولدًا من الأب هو أكبر طموحها؛ لكي تعوض هذا النقص.

حسب السعداوي "البنت لا تكره أمها؛ لأنها أخذت منها عضو الذكر، ولكنها تكرهها لأنها تحاول أن تشدها إلى دنيا النساء المحدودة القبيحة، التي تفوح منها رائحة البصل والثوم

[1] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص123.

[2] المرجع نفسه، ص234.

[3] حب الله عدنان ، المرجع نفسه، ص232.

وغسل الصحون والانغلاق عن الحياة الفكرية والثقافية في المجتمع الكبير، وتكره أباها بالمثل حين يفرض عليها مثل هذه القيود، لكن الأب عادة يترك مهمة تقييد البنت لأمها، إنه يلعب في هذه الحالة لعبة مدير السجن، فهو يصدر قرار الحبس أو قرار الإعدام، لكنه لا يلوث يديه بالدم أو بتراب السلاسل الحديدية، وإنه يترك عملية تنفيذ الحكم لذلك الجنس الأدنى من الفقراء الذين يعملون كسجانين أو جلادين"[1].

يقول فرويد: "فالرغبتان المتجسدتان في الحصول على القضيب وعلى طفل، تبقيان راسختين في اللاوعي (اللاشعور)، وتساعدان على تحضيرها حتى تصبح امرأة في دورها الجنسي المستقبلي"[2].

وتعلق السعداوي على هذا أن "فرويد كان صادقًا في ملاحظته، وكانت ملاحظته حقيقية عن وجود ذلك الشعور بالإخصاء عند البنت الصغيرة، لكن السبب في هذا الشعور ليس هو عزل عضو الذكر عن جسدها، وإنما هو عزلها عن الحياة وإخصاؤها الفكري والإنساني، وحبسها في البيت أو حبسها النفسي عن طريق التحذيرات والتحريمات المفروضة عليها هي فقط، وليس على أخيها الولد[3].

ويضيف فرويد: "يجب الإقرار بأن المرأة لا تملك أي درجة عالية الحس بالعدالة، وهذا مرده إلى سيطرة الحسد في نفسيتها، إن الحس بالإنصاف ينبع في الواقع من ضبط الحسد، ويشير إلى الظروف التي يسمح بها أن يمارس الحسد"[4].

يعني: أن نقص القضيب والرغبة فيه تثير في نفس المرأة صفة الحسد والغيرة، وهذا ما يؤثر سلبًا على حياتها.

---

[1] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص122.

[2] المرجع نفسه، ص243.

[3] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص122-123.

[4] مولدروف برنارد ، المرجع نفسه، ص64.

ترى السعداوي أن تحيز فرويد (غير الواعي) لجنسه الذكري إحدى أسباب عجزه عن فهم حقيقة المرأة، ولأن فرويد يعتبر الأب الأساسي للطب النفسي الحديث، ولأن كثيرين من بعده اعتنقوا أفكاره وتأثروا به إلى حد كبير، فقد شاعت نظريته المشوهة لسيكولوجية المرأة وطبيعتها النفسية، إلى حد أن المرأة الطبيعية أصبحت هي المريضة والمريضة هي الطبيعة، ولم يعد في إمكان –إلا لقلة من علماء النفس– التخلص من هذه الأفكار الشائعة، ومحاولة فهم حقيقة المرأة بروح محايدة وذهن واسع متفتح قادر على التعمق[1].

وتنسف السعداوي نظرية فرويد حول نرجسية المرأة: "إن التضحية بالنفس، وليس حب النفس، هي صفة المرأة، وهي –أيضًا– صفة غير طبيعية في المرأة، إن المجتمع هو الذي يفرض على المرأة أن تضحي بنفسها من أجل زوجها... إن الثقافة والقوانين الذكورية ترغم المرأة أن تكون مضحية، وتجعل الرجل نرجسيًّا وأنانيًّا، إن المرأة تضحي بطموحها الفكري ومستقبلها الثقافي الخلاق من أجل أن تغذي طموح زوجها فيتفوق هو في العلم أو الفن أو الأدب، وتظل هي راكدة في البيت تغسل جواربه"[2].

في كتابها الرجل والجنس، تسعى السعداوي للتعريف بجنسانية الرجل وتقلُّباتها، لكن وكما هي حال جنسانية المرأة التي لا تُفهم إلا بعلاقتها مع الرجل وبرغباته، فإن دراسة جنسانية الرجل لا تستقيم إلا بارتباطها مع جنسانية المرأة.

وهي رافقت في فصول الكتاب تباعًا تقلبات جنسانية الرجل وتطوُّر تجلياتها عبر العصور، وتنوُّع المجتمعات والأنظمة السياسية والاقتصادية، دون إهمال الأطر الأيديولوجية والدينية المحددة لتعبيراتها، وللقواعد والمعايير التي تحكمها... في كلِّ هذه تبرز المرأة قرينًا واقعيًّا أو متخيَّلاً، ناظمًا لجنسانية الرجل ومنتظمًا بها.

[1] السعداوي نوال ، الانثى هي الأصل، ص35.

[2] المصدر نفسه، ص114.

والكتاب يقدِّم للقارئ وللقارئة معلومات حول جنسانية الرجل، لكن هذه المعلومات لم تكن خالية من أحكام قيمية أطلقتها الكاتبة، ومفادها أن جنسانية الرجل طفولية لم يتسنَّ لها –في الغالب– أن تبلغ مرحلة الرشد أو النضج.

ومن مظاهر تلك الطفولية استواء جنسانية الرجل مسجونة في تخييلات وتصورات قاصرة، بفعل العوامل الكثيرة التي تحاصرها، لعلَّ الخوف من الأنثى/ الأم/ المرأة هو الأكثر تأثيرًا في صياغة التخييلات والتصورات المذكورة.

تعادي السعداوي النظرية الفرويدية، مثلها مثل كثيرات من النسويات، فسيمون دو بوفوار تعتبر نظرية فرويد عن الأنوثة موضع شك عميق على أنها نتاج للمجتمع الأبوي الذي ولد فيه فرويد، ونوعًا من الدعم الأيديولوجي له[1].

في هذا الصدد تقول بيتي فرايدن: "رغم أن فرويد قد حثنا على أن نرى أنفسنا بانفتاح، إلا أن علينا أن ننقده؛ لأنه جعل الجنس بداية ونهاية وجود النساء"[2].

وحسب سيمون فإن وجهة نظر التحليل النفسي للأنوثة لا تعطي إقناعًا كافيًا باعتبار المرأة هي الآخر.

وترى أنه "ليس حرمان المرأة من عضو الذكر –كما يظن فرويد– هو الذي يحدث مركَّب النقص عند المرأة، بل مجموع الوضع"[3].

أي أن المكانة التي يحتلها الأب في الأسرة، وضعية الذكور في البيت ثم التربية، كل شيء يوطد في المرأة فكرة تفوق الذكور، فمثلاً الفتاة الصغيرة كل شيء من حولها يساهم في إقناعها بتفوق الجنس الذكري.

[1] جامبل سارة ، المرجع نفسه، ص245.

[2] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص202.

[3] دوبوفوار سيمون ، الجنس الآخر، ص23 .

وتضيف سيمون: "يعتبر أصحاب مدرسة التحليل النفسي الحقيقة الأولى للإنسان علاقته مع جسمه الخاص وجسم أمثاله ضمن المجتمع، إلا أن الإنسان يهتم اهتمامًا أساسيًّا بالعالم الطبيعي واللعب وغير ذلك، ويدعي التقاء المحسوس بالوجود من خلال العالم كله، وبكل الوسائل الممكنة"[1].

تنتقد سيمون فرويد بشكل أساسي انطلاقًا من أن الجنسية ليست إلا مظهرًا من مظاهر أن نكون في العالم، إن العمل والحرب واللعب والفن هي –أيضًا– طرق في أن نكون في العالم، والتي لا يمكن رد الواحدة منها إلى الأخرى[2].

وترى أن الحضارة لا يمكن أن تفسر على أنها نتيجة لكبت وإعلاء الدوافع الجنسية، وأن آراء فرويد عن المرأة لا تفسر تبعيتها؛ فالمرأة هي الآخر ليس بسبب افتقارها إلى عضو الذكورة، ولكن بسبب افتقارها للقوة[3] وشعورها بالانهزامية استنادًا على أسس اقتصادية واجتماعية.

تصف السعداوي أنَّا ابنة فرويد التي "تكون هي الوحيدة من كل أبنائه الذكور، التي أسهمت في العلم والبحوث العلمية النفسية، وقد غيرت هذه الحقيقة بعضًا من أفكاره عن المرأة في أواخر حياته، فإذا به في سنة 1932 ينصح تلاميذه بألا يحددوا الصفات النفسية والشخصية للإنسان حسب الذكورة أو الأنوثة، بما في ذلك صفة السلبية والإيجابية التي درج فرويد وعلماء التحليل النفسي على اعتبار أن الأولى صفة المرأة الطبيعية، والثانية صفة الرجل الطبيعي"[4].

على الرغم من أن فرويد في أواخر حياته راجع بعض أفكاره حول المرأة إلا أن نظرية التحليل النفسي ظلت سائدة في الطب النفسي.

---

[1] المصدر نفسه، ص24.

[2] مولدروف برنارد ، المرجع نفسه، ص68.

[3] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص194

[4] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص130.

يهدف خطاب السعداوي بالسعي الحثيث إلى تشكيل علم للجنس يهدف إلى تحرير المرأة والرجل من هيمنة قرون من التقاليد والاضطهاد والتشويه والتجاهل لحقيقة الجنس.

وفي إطار سعيها لقول حقيقة الجنس تربط السعداوي بين بيولوجيا التناسل وطب الجنسانية، إنها لا تمل من الاستشهاد بالبيولوجيا؛ فهي تجد في هذه الأخيرة ملاذها لتؤكد على القدرة اللامحدودة عند الأنثى على الإخصاب، وكذلك ميزة الإنجاب التي تزود الأنثى بقدرة لا محدودة أو لا نهائية على أن المرأة بيولوجيًّا أرقى جنسيًّا، وأكثر قدرة على الإثارة والمتعة من الذكر.

بل إنها تندفع باستمرار إلى حقل طب الجنسانية، الحقل الذي يهدف إلى معرفة علمية لحقيقة الجنس كمعرفة ظلت محكومة بإرادة عدم معرفة عنيدة.

وباندفاعها تدفع القارئ إلى متاهات طبية تتعلق بحقيقة الأنثى الجنسية، وذلك في إطار سعيها إلى التأكيد على أن الأنثى هي الأصل[1].

[1] تركي الربيعو ، الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، مجلة نزوى، العدد: 11، جوان، عمان، 1997، ص47، 48.

المبحث الثاني:

الحجاب، الجنسانية، الحريم

تنطلق المرنيسي* من داخل التراث نفسه، فترى أن الإسلام كرم المرأة ورفعها، والمشكلة حسبها تكمن في التأويل المغلوط للنص الديني، هذا التأويل الذي استغلَّته السياسية.

إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليست فقط قضية جنس مؤنث ومذكر، كما إنها ليست قضية تخلف اجتماعي أو انحطاط فكري، وليست بالقطع مجرد قضية دينية، وكلها زوايا مشروعة في تحليل تلك القضايا، بل هي بالإضافة إلى ذلك كله وعلاوة عليه، قضية أزمة السلطة السياسية في علاقاتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي[1].

فهذا ما جعلها تنكب على التراث وتقوم بالحفر فيه؛ "لفهم تاريخ النساء في الإسلام، وعلى الأخص في الإسلام... لقد آن الأوان للبدء في عمل تاريخ للمسلمين بالذهاب إلى ما وراء إسلام الإمام – الخليفة – رئيس الجمهورية، تاريخ القصر وعلمائه، ويتجاوز إسلام الأسياد، وبالدخول –من أجل هذا العمل– إلى مناطق موحلة وقاتمة من الهامشية والاستثنائية، أي: تاريخ التوترات الدينامية، تاريخ النظام المتعارض، تاريخ الرفض والمقاومة، تلك هي القراءة التاريخية الوحيدة الجديرة بأن تعطي المسلم من جديد عظمته الإنسانية، بإظهاره لنا، ليس كمطيع آلي وإنما ككائن مسؤول، قادر على رفض الطاعة عندما يؤمر بأن يشوه نفسه، وأن يتخلى عن أهليته في التفكير بحياته"[2].

* فاطمة المرنيسي: من مواليد 1940 بفاس المغرب، كاتبة وعالمة اجتماع مغربية، تهتم كتاباتها بالمرأة وتحليل تطور الفكر الإسلامي، وبالموازاة مع ذلك تقود كفاحًا في إطار المجتمع المدني من أجل المساواة وحقوق النساء، تابعت دراساتها بالرباط ثم بفرنسا، فالولايات المتحدة الأمريكية، وتعمل كأستاذة بجامعة محمد الخامس بالرباط، وهي عضو في المجلس الاستشاري لجامعة الأمم المتحدة، تكتب بالإنجليزية والفرنسية، وقد ترجمت كل مؤلفاتها إلى اللغة العربية، توفيت في نوفمبر 2015.

1 نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004، ص245.

2 المرنيسي فاطمة ، السلطانات المنسيات، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1994، ص143.

أرادت أن تقوم بنقلة نوعية في قضية تحرير المرأة حيث قرعت التابوهات، المحرمات، الثالوث المقدس: (الدين، السياسة، الجنس والمرأة).

تطرح المرنيسي مجموعة من التساؤلات: إذا كان الإسلام الروحي كما جاء في القرآن الكريم وعلى لسان رسول –صلى الله عليه وسلم– قد ساوى بين المؤمنين والمؤمنات فكيف تمكن الإسلام السياسي التاريخي من تجاوز هذا العمل بالمكبوت التاريخي؟ ما سبب العداء بين السلطة والمرأة؟ والسياسة والنسوية؟ لماذا أقصيت المرأة سياسيًّا؟ ولماذا التاريخ السياسي لم يسجل أي مساهمة نسوية؟

"تعاملت المرنيسي مع النص التراثي كشبكة علاقات معرفية وسلطوية، وهذا بإخضاعها للنص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، أي: مادة للقراءة، فهي تشخص معنى النص من ذاته، أي: من العلاقة بين أجزائه، فهي تمزج المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي للنص التراثي، دون أن تغفل عما يسميه الجابري بالطرح الأيديولوجي"[1].

ألفت المرنيسي العديد من الكتب باللغة الفرنسية، ترجمت إلى أكثر من لغة من بينها اللغة العربية من أهمها: ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، الحريم السياسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، الجنس والأيديولوجيا والإسلام، الإسلام والديمقراطية، شهرزاد ترحل إلى الغرب، أحلام النساء الحريم، نساء على أجنحة الحلم.

1/– المرأة: حجاب العقل / حجاب الجسد:

لقد بدأ الخطاب النسوي بالمطالبة بحقوق المرأة السياسية والاجتماعية، والانعتاق من الهيمنة الأبوية، والعنف ضد النساء، كما راح يستكنه مواضيع أهمها: القوامة، والميراث، والتعدد

[1] تركي الربيعو ، الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، مجلة نزوى، العدد: 11، جوان، 1997، عمان، ص47، 48.

وغيرها من المواضيع، غير أنَّه من المهمِّ أن نشير هنا إلى أنَّ الحجاب حظي باهتمام بالغ في حقل الدراسات النسوية، فقد شكَّل همًّا معرفيًّا نسويًّا، من لدن هدى شعراوي* التي كانت أول مصرية تنزع الحجاب، وتقود مظاهرات نسائية دعمًا لثورة سعد زغلول، وأنشأت الاتحاد النسائي في مصر 1933، كما شاركت في 14 مؤتمرًا نسائيًّا دوليًّا في أنحاء العالم العربي، وأسست مجلتين واحدة بالعربية وأخرى بالفرنسية[1]، إلى جانب ذلك أقامت في 1944 مؤتمرًا نسائيًّا عربيًّا في مصر كان من أهمِّ مخرجاته: تقييد الطلاق وتعدد الزوجات، والحد من سلطة الولي، المساواة التامة بين الرجل والمرأة، المطالبة بحذف نون النسوة، المطالبة بالجمع بين الجنسين في التعليم الابتدائي[2].

وتعتبر نظيرة زين الدين* أول امرأة تلجأ إلى أدوات المنظومة الفقهية لدعم موقفها من الحجاب؛ ففي كتابها المعنون بـ: السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، صدرت نظيرة الأدلة الدينية التي ساقتها لدحض فرضية الحجاب بقولها: "إن أصول الدين في الإسلام أربعة: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، ثم القياس على رأي السنيين، والعقل على مذهب الشيعة. أقول هذا لأن خطابي موجه للمسلمين عامة، لا لفئة منهم خاصة. فلنبتدئ بالبحث في آيات الكتاب"[3].

وبهذا تكون أول من يحسب لها الاجتهاد؛ حيث كشف الفكر النسوي عن معضلة السلطة الأبوية والتمييز المبني على فكرة النوع الاجتماعي، وإبعاد النساء من غالبية مناحي الحياة العامة عبر المجتمعات والثقافات الإنسانية المختلفة، حيث كان من الطبيعي أن يتقاطع

---

* هدى شعراوي ولدت في مدينة المنيا في صعيد مصر في 23 يونيو 1879، وتوفيت في 12 ديسمبر 1947م. تنتمي إلى الجيل الأول من الناشطات النسويات المصريات.

[1] الدَّراجي إيفان ، خمس وسبعون امرأة ألهمت وغيرت التاريخ، دار أكد، ط1، 2012، ص157-160.

[2] البشر بشر بن فهد ، أساليب العلمانيين في تغريب المرأة المسلمة، دار المسلم، الرياض، ط1، 1994، ص22.

* نظيرة زين الدين ولدت في لبنان 1905، كان والدها متخصصًا في أصول الفقه الإسلامي.

[3] الجهني ملاك إبراهيم ، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص192-193.

البحث النسوي مع الدراسات الدينية لينتج عن ذلك مجال جديد من المعرفة والأبحاث التي تخصصت في تمحيص الأديان، وأفكارها وخطاباتها من زاوية موضع المرأة في المجتمع، بصيغة أخرى مقاربة الدين بشكل واع للهوية الاجتماعية والنوعية (الجندرية) للنساء كنساء[1].

لقد تناولت المرنيسي موضوع الحجاب في القسم الثاني من كتاب الحريم السياسي (النبي والنساء) تحت عنوان: مدينة في ثورة السنوات المصيرية الثلاثة.

توقفت عند الآية المتعلقة بنزول الحجاب في سورة الأحزاب (الآية 53)، التي في نظرها هي التي يعتبرها مؤسسي العلم الديني كأساس الحجاب، مؤكدة على اعتمادها على المصادر الإسلامية الأصلية كتفسير الطبري وابن هشام صاحب السيرة، وطبقات ابن سعد، وابن حجر العسقلاني، وصحيح البخاري وغيرها.

تبحث أولاً في سبب نزول الآية معتمدة في ذلك على الطبري: فآية الحجاب نزلت في غرفة الزوجين من أجل حماية حياتهما الخاصة، وإبعاد الشخص الثالث عن النظر وهو أنس بن مالك، وهذا حسب روايته قال: لما تزوج النبي –عليه الصلاة والسلام– زينب بنت جحش، دعا القوم فطعموا ثم جلسوا يتحدثون، فأخذ كأنه يتهيأ للقيام فلم يقوموا، فلما رأى ذلك قام، وقام من القوم من قام، وقعد ثلاثة ثم انطلقوا، فجئت فأخبرت النبي –صلى الله عليه وسلم– أنهم انطلقوا، فجاء حتى دخل وذهبت أدخل فألقي الحجاب بيني وبينه، وأنزل الله الآية[2].

فالحجاب هنا نزل بين رجلين وليس بين رجل وامرأة، أي: نزلت في غرفة الزوجين؛ من أجل حياتهما الخاصة وإبعاد الشخص الثالث.

[1] أبو بكر رندة ، أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ط1، 2012، ص10.

[2] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي النبي والنساء، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1993، ص108.

وترى أن الطبري كأنه بحث في أسباب نزول الآية، ولكنه لم يبحث في أسباب غيظ النبي – صلى الله عليه وسلم، والمعروف بهدوء أعصابه ورباطة جأشه وصبره اللامحدود، هذا الغيظ الذي تراه أدى إلى إسراع الوحي، وهذا ما جعلها تتساءل فيما إذا كان هناك سياق آخر.

هل نحن ملزمون في استقصائنا لهذه الآية بالتركيز على حادثة عرس زينب، ومن ثمَّة ألا يخول لنا الإسلام البحث عن سياقات أخرى للنزول، كالسياق التاريخي مثلاً؟

تاريخية الحجاب:

الحجاب كثيمة اجتماعيّة: ترى المرنيسي أن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان أقرب إلى مناصرة الحركة النسوية؛ فهو مخلص لقضايا المرأة، بالمقابل ترى عمر الصحابي والخليفة الثاني ذكوريًّا معاديًّا للنساء.

توقفت عند السورة 33 الآية 59 الخاصة بنزول الحجاب على المدينة، وبحثت في سبب النزول، وانتهت إلى سببين:

أوَّلاً: أن نساء النبي –صلى الله عليه وسلم– كنَّ يتعرضْن للمضايقات من قبل السفهاء في المدينة، وذلك لما كن يخرجن بالليل لقضاء حاجتهن.

وحين جرى البحث والاستعلام عن الاعتداءات كان الجواب من قبل السفهاء على أنهم لم يفرقوا بين الأمة والحرة، وتؤكد أن الآية نزلت لحماية نساء النبي –عليه الصلاة والسلام، ولتفرق بين الحرة والأمة؛ لكي لا يُعرفن، وتضيف: لم يكن عنصرًا ثيابيًّا جديدًا، وإنما طريقة جديدة للباس القديم.

وتبحث عن مدلول الجلباب باعتمادها على لسان العرب لابن منظور لتقرَّ أن مفردة جلباب مفهوم غامض.

تؤكد المرنيسي على أنه كان هناك بغاء في المدينة، وذلك لقوله –تعالى: ﴿**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (33)**﴾ سورة النور.

"فالحجاب في نظرها هو انتصار للمنافقين الذين لم يتصوروا المرأة إلا موضوعًا للعنف والشهوة، في منطق الحجاب حل قانون الاغتصاب القبلي في محل عقل المؤمن، الحل المتمثل لعمر بالحجاب الستار الذي يخفي النساء بدلاً من تغيير العقول، سيستمر بعد الإسلام كحضارة وانعكاس على الفرد".

فاذا كان الحجاب –حسب المرنيسي– جوابًا على اعتداء جنسي، على التعرض، فإنه في الوقت نفسه مرآته، إنه يركز ويعكس هذا الاعتداء بالاعتراف أن الجسد النسوي هو عورة[1].

فبحسبها فُرض الحجاب؛ حيث وجب إيجاد وسيلة للفصل بين الإماء، الوحيدات اللواتي كن في وضعية يمارسن فيها البغاء، وبين النساء الحرائر.

يتضح من خلال هذا الكلام أن الإسلام أقام نظامًا اجتماعيًّا طبقيًّا، أو أصح تعبير: أقام ميزًا عنصريًّا واجتماعيًّا بين النساء الحرائر والإماء، وشرع الحجاب كوسيلة –من جهة– لجعل أولئك الحرائر في مأمن من التعرض والأذية، ومن جهة أخرى لدفع الإماء وتشجيعهن على الزنا والرذيلة، وهذا يتناقض منطقيًّا مع أهداف الرسالة الإسلامية التي تنص على العدالة والمساواة[2].

[1] المرنيسي فاطمة ، الحريم الساسي النبي والنساء، ص220.

[2] الشارف عبد الله ، الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر، طوب بريس، الرباط، 2003، ص168.

"في عمق أبحاثها رأت المرنيسي أن الحجاب هو أحد المفاهيم الأساسية للحضارة الإسلامية، وهو يعادل مفهوم الخطيئة في الحضارة المسيحية، أو مفهوم التَّعميد في الحضارة الأمريكية الرأسمالية، وأشارت إلى أن اختزال مفهوم الحجاب –كما يحدث اليوم– على أنه قطعة قماش تعزل المرأة عن الرجل، يعد افتقارًا في مفهوم هذا المصطلح، خاصة إذا ما اعتمدنا قراءة الآية كاملة وتفسير الطبري لها".

ثانيًا: ترى المرنيسي أنَّ عمر –رضي الله عنه– هو الناطق الرسمي للمقاومة الذكورية ضد مشروع المساواة النبوي، فكان نساء الأنصار يشكلن تهديدًا للأبويَّة التي يعتقدها عمر، وقد عبَّر عمر عن هذا بقوله: "كنا –يا معشر قريش– نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار، فصحت على امرأتي فراجعتني فأنكرت أن تراجعني فقالت: ولم تنكر أن أراجعك؛ فوالله إن أزواج النبي –صلى الله عليه وسلم– يراجعنه، وإن إحداهن لتهجره حتى الليل، فأفزعني فقلت: خابت من فعل منهن بعظيم"[1].

وتضيف أن عمر أراد –بمحبة شديدة– أن يؤسس للحجاب بالنسبة للنساء، وقد ردَّد على النبي –صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله، إنك تستقبل في منزلك البرَّ والفاجر، فلماذا لا تأمر بالحجاب لأمهات المؤمنين؟[2].

عندما تدعي المرنيسي أن حجب النبي نساءه عن المسلمين كان بإيعاز من عمر بن الخطاب تجعل من الخليفة مشرِّعًا، أي: أن ذلك الحجاب لم يكن ليشرع لولا تدخل عمر وإلحاحه في طلب ذلك من النبي، وهذا ما يبين عدم معرفتها بالوحي وحقيقته، وهذا التجريح

[1] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي، ص173.

[2] المصدر نفسه، ص221.

لشخص الصحابي والخليفة إنما جعلته وسيلة للطعن في الإسلام، وهكذا حمَّلت عمر بن الخطاب مسؤولية الظلم الذي لحق بالمرأة المسلمة خلال قرون طويلة بسبب الحجاب[1].

وهذا ما تؤكد عليه –أيضًا– رجاء بن سلامة* حول تشبث عمر –رضي الله عنه– بالحجاب وفق ما ذكر ابن كثير في مستهل تفسيره لآية الحجاب، بقوله: "هذه آية الحجاب، وفيها أحكام وآداب شرعية، وهي مما وافق تنزيلها قول عمر، كما ثبت في الصحيحين عنه أنه قال: وافقت ربي في ثلاث فقلت: يا رسول الله، لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى؟ فأنزل الله: ﴿**وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (125)**﴾ سورة البقرة. وقلت: يا رسول الله، إن نساءك ليدخل عليهن البر والفاجر، فلو حجبتهن، فأنزل الله آية الحجاب. وقلت لأزواج النبي –صلى الله عليه وسلم– لما تمادين في الغيرة عليه: ﴿**عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا (5)**﴾ سورة التحريم، فنزلت كذلك"[2].

النتيجة الأخطر التي يخرج بها القارئ دون أن تفصح عنها المرنيسي صراحة، هي "أن كل ما جاء به فقهاء المسلمين لاحقًا من مفاهيم حكمت وضع المرأة في المجتمع الإسلامي، كان وقوفًا متطرفًا، ونصرة منهم لجاهلية الصحابة ومنافقي المدينة ضد ثورية مشروع النبي، وأنهم كرسوا ما رفضه النبي، كسنة له أوهموا بها الأتباع، خلافًا لحلمه ورغبته التي مات حاملاً غصة عدم تحقيقها، ونكوصًا عن سلوكياته الثابتة مع زوجاته وبقية نساء المسلمين"[3].

---

[1] الشارف عبد الله ، المرجع السابق، ص170.

* رجاء بن سلامة باحثة وكاتبة تونسية، ولدت في 2أوت 1968.

[2] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي، ص332.

[3] صائب وضاح ، وأد الأنثى بين النصوص المقدسة والعقدة الذكورية، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2014، ص101.

الحجاب كتمثُّل سياسي:

نزلت آية الحجاب في السنة الخامسة هجرية التي تسمِّيها المرنيسي بسنة الشُّؤم؛ فهذه السَّنة لم تكن كغيرها من حيث إنَّها مثَّلت فاجعة متعدِّدة المناحي؛ فقد بدأ تحليلها لظاهرة الحجاب من المنظور السياسي ابتداء من:

أوَّلاً: الرجوع إلى زمن الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة، وكيف أنَّ أهل المدينة استقبلوه بالرغم من معاداته لقريش وأسياد مكة.

ثانيًا: تتطرق إلى غزوة بدر والانتصار الذي حققه النبي –عليه الصلاة والسلام– مع جيش المسلمين ضد الكفار.

ثالثًا: وقوفها عند غزوة أحد التي حصلت بعد غزوة بدر بعام واحد، والأثر الذي تركته جراء انهزام المسمين، وحصل هذا في السنة الثالثة هجرية، وبحثت في أسباب الفشل –أيضًا.

"لم يكن يوجد في المدينة بيت واحد يخلو من الحداد، وعندما عاد الرسول –عليه الصلاة والسلام– إلى المدينة، سمع النواح إلى باب الجامع، وطلب معرفة السبب، فقيل له: إنهن نساء الأنصار يندبن قتلى أحد..."[1].

وفي هذه الفترة –بزعمها– لم يستطع الرسول –صلى الله عليه وسلم– أن يحقق مشروع المساواة بين الجنسين؛ لأنه رفض انتقاص الجنس، ورفض إخفاءه، لقد أخفق مشروعه لأنه رفض أن يفصل حياته الخاصة عن حياته العامة، لم يدرك الجنس والسياسة إلا مرتبطين، كان يمضي للصلاة وهو خارج من منزل عائشة، واستمر رغم نصائح عمر بالذهاب إلى الحرب مصحوبًا بواحدة من نسائه، اللواتي اعتدن التدخل في الشؤون العامة، يستعلمن ويستخبرن بحرية عما يجري حولهم، لم تكن نساؤه على ساح المعركة مجرد متفرجات،

[1] المرنيسي فاطمة ، المصدر السابق، ص133.

ولكنهن يشاطرنه في اهتماماته الإستراتيجية، وكان يستمع لنصائحهن، فمثلاً حادثة حلق الشعر أثناء معاهدة الحديبية مع المكيين التي كانت ترافقه فيها أم سلمة، ويصف الطبري مشهدًا آخر يظهر فيه عمر غاضبًا من عائشة تتجول في الجبهة على جوانب الخنادق"[1].

من السنة الثالثة هجرية إلى السنة الخامسة لم يحقق المسلمون أي انتصار على المكيين، وهناك حدث آخر في نفس السنة وهو تحالف أحزاب قريش مع قبائل العرب واليهود وحاصروا المدينة لغزو المسلمين، وعرفت هذه بغزوة الأحزاب، وتسمى كذلك الخندق؛ لأن النبي –عليه الصلاة والسلام– أمر بحفر خندق حول المدينة.

فآية الحجاب تشكل جزءًا من سورة الأحزاب التي تعني: تحالف القبائل، وتصف حصار المدينة.

وإن هذه الأوضاع أثرت في نفوس الناس وفي أخلاقهم –أيضًا، وظل الحال على ما هو عليه حتى فتح مكة في السنة الثامنة هجرية، وهذا ما يؤكده القسم الأخير من الآية 35.

وتضيف إن الطبري تناول هذا بشكل منفصل على الرغم من أنه يفسر القرآن جملة بجملة، فحسب ما جاء في التفسير أن الرسول –عليه الصلاة والسلام– كان قد هُدد من قبل أشخاص كانت عندهم الرغبة بالزواج من نسائه بعده، تتساءل المرنيسي: أيعقل ذلك؟ وهذا إن دل فيدل على عمق الأزمة حتى يتجرأ ويحصل هذا العدوان اللفظي على النبي –عليه الصلاة والسلام.

تستخلص أن سورة الأحزاب تناولت غزوة الخندق، وكذلك زوجات الرسول –عليه الصلاة السلام– هن أمهات المؤمنين، وجعل حرمتهن على المسلمين كحرمة أمهاتهم، وتنظيم علاقة المسلمين ببيت الرسول –عليه الصلاة والسلام– باحترام خصوصياته.

[1] الجهني ملاك إبراهيم ، المرجع السابق، ص360.

وتخلص إلى أن الآية خاصة بنساء النبي؛ وذلك لإقصائهن من الحيز العام إلى الحيز الخاص.

تتساءل المرنيسي في خلاصة هذا الكتاب عن النساء المسلمات اللواتي قاومن الحجاب، فتختم كتابها بالحديث عن سكينة بنت الحسين بن علي تصورها المرنيسي كنموذج فريد لامرأة كسرت قيود العقل الذكوري الجاهلي، وحققت حلم جدها النبي في رسم الصورة التي أرادها للمرأة المسلمة، وفي تكريس المساواة بين الجنسين... رفضت الحجاب واستقبلت الشعراء في مجلسها... والمعروف أنها كانت تشترط في عقود زواجها أنها لن تطيع الزوج، ولا تعترف للزوج بتعدد الزوجات، وأكدت في هذه العقود على حقها بالنشوز[1].

سكينة إحدى حفيدات الرسول –صلى الله عليه وسلم– من ابنته فاطمة، التي شهدت مقتل والدها بكربلاء، وهذا ما يفسر –في نظرها– جزئيًّا تمردها على الإسلام السياسي، والتي أبت أن تخرج إلاَّ سافرة.

وظهر مصطلح جديد وهو البرزة، التي تعني: امرأة بارزة المحاسن، حيث عرفت بتمردها على موضوع تعدد الزوجات، وكانت تشترط الزواج الواحد، وكذا النشوز، فكانت تفعل ما يمليه عليها عقلها.

تمثُّلات الحجاب في اللُّغة:

باعتمادها على منهج السيوطي وهو مطابقة ظروف الوحي للتحليل اللغوي، وقفت عند المدلول الخاص بالحجاب، "أنَّه مفهوم ثلاثيُّ الأبعاد:

الأول: رؤي: الحجب عن النظر. فجذر الفعل، حجب يعني: أخفى، خبأ.

الثاني: فراغي، فصل، عين حدًّا، أقام عتبة.

[1] صائب وضاح ، المرجع السابق، ص101.

الثالث: أخلاقي يعود لميدان المحرم.....[1].

إن الحيز البيئي أو المستور بحجاب هو حيز محرم.

توقفت عند لسان العرب لابن منظور: "فكلمة حجب تعني: أخفى بستر، والستر يعني حرفيًّا: ستار، إن العملية التي تقسم الحيز (الفضاء) إلى اثنين، وتخفى قسمًا عن النظر"[2].

وتضيف أن بعض مرادفات فعل حجب، تكونت انطلاقًا من كلمات ستر وحجاب، فستر وحجب تعني كلاهما: أخفى، وتقدم أمثلة لإثراء الموضوع: حجاب الكعبة، حاجب الأمير.

لتعرِّج على كلمة حجاب عند المتصوِّفة ذات الدَّلالة السلبية؛ فالمحجوب في الصوفية ذلك الذي حُجب عن الحقِّ بالشهوة الحسية أو العقلية، فلا يتسرَّب النور الإلهي إلى قلبه، أي: أنَّه المغطى بحجاب أو ستار وليس إلهًا، فالمحجوب هو الذي أعيق في حقيقته الأولى.

فالحجب عكس الكشف عند المتصوِّفة، فالبحث الدائم عند الحلاج هو الذي يسمح بتجاوز الحجاب الذي يحجب وعينا.

وتضيف أن الحجاب يمكن أن يعبر عن بُعد مكاني، يميز عتبة بين منطقتين متمايزتين، وأنَّه يجب أن يحجب، ما هو إلا قوة أو سلطة: كما في حالة حاجب الأمير، فهذا الحاجب وجب احترامه، لكن على العكس الحاجب الصوفي يمنع المعرفة بالله، فهذه الحالة تبيِّن أنَّ الفرد المنتقص هو المحجوب، والذي يفصلك عن الله يجب تدميره[3].

[1] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي، ص115.

[2] المصدر نفسه، ص116.

[3] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي، ص117.

وتقدم المرنيسي الأساس النظري لهذه المقاربة، إذ ترى أن النساء في التصور الإسلامي كائنات جنسية تنطوي على تهديد دائم، وقد قامت الهندسة الاجتماعية في الإسلام على أساس تقسيم المكان؛ فللنِّساء المنزل، وللرِّجال المجال العام[1].

2 المرأة وسؤال السياسة:

إن المرنيسي في بحثها الدؤوب في التراث اجتهدت في تطبيق منهجية تحليلية نقدية على النصوص الدينية، والأحاديث النبوية الشريفة؛ بغرض تبيان تعدد وجهات نظر المؤرخين والمفسرين.

وأرادت بذلك الإشارة إلى وجود مسافة بين الإسلام الروحي والديني في صورة نصوصه النقية التي جعلت المرأة مساوية للرجل، وبين التطبيق السياسي الذي ارتبط بالدولة الإسلامية في عصور ازدهارها سلبًا وإيجابًا ابتداء من العصر الذهبي للفتوحات، وحتى عصور الدويلات الضعيفة المستلبة سياسيًّا[2].

تقول المرنيسي: "بما أنني امرأة مسلمة فلا شيء يمنعني من القيام ببحث مزدوج تاريخي ومنهجي حول الحديث ومن رواه، ولا سيما حول الظروف التي استعمل فيها لأول مرة، فمن روى هذا الحديث؟ وأين؟ ومتى ولمن ولماذا؟"[3].

فتتوقف في بحثها هذا عند الحديث الذي رواه الصحابي أبو بكرة، عن الرسول –صلى الله عليه وسلم– قال: "**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**" الذي يعد من الأحاديث الصحيحة للبخاري من أصل 7275 حديثًا صحيحًا ومعتمدًا في مقابل 4000 حديث مكرر و59725 حديثًا

[1] الجهني ملاك إبراهيم ، المرجع السابق، ص392.

2 موهوب آمال ، صوت المرأة في زمن الصمت، فاطمة المرنيسي نموذجًا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد: 10، 2013، ص51.

[3] المرنيسي فاطمة ، المصدر السابق، ص67.

كاذبًا، وهذا بعد أقل من 200سنة بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم، أي: في زمن البخاري[1].

تتساءل المرنيسي في أي مناسبة تذكر الصحابي الحديث؟ ما الحاجة إلى روايته؟ وهل ذاكرته قويه لكي يتذكره بعد ربع قرن من وفاه النبي –صلى الله عليه وسلم؟

وتتساءل كذلك عن الوضع الاجتماعي للراوي، والوضع السياسي والاقتصادي للمجتمع؟

تقترب المرنيسي من منهج المحدثين في جرح الرواة وتعديلهم في تناولها للحديث الذي رواه أبو بكرة[2].

روى أبو بكرة الحديث في الوقت الذي استرد فيه عليٌّ البصرة بعد أن غلب عائشة في معركة الجمل*، أي: في الوقت الذي أُعدمت فيه سياسيًّا، حيث صرع 13000 من رجالها في المعركة، فكان على أبي بكرة العبد من الطائف الذي اشترى حريته بمجرد انضمامه في جيش الرسول –صلى الله عليه وسلم– أن يتذكر الحديث الذي تلفظ به الرسول –صلى الله عليه وسلم– قبل ربع قرن، وذلك عندما سمع أن الفرس سمو امرأة لتحكمهم، هذا لكي يبرئ نفسه أمام عليٍّ، وخصوصًا أنه كان قد أعلن عدم مشاركته في المعركة من قبل.

ومن خلال بحثها في كتاب السير لابن الأثير واستنادًا على قول مالك: "يوجد أشخاص استبعدتهم كرواة للحديث، ليس لأنهم كذبوا بصفتهم رجال علم في روايتهم لأحاديث كاذبة لم يقلها النبي، وإنما ببساطة لأنني رأيتهم يكذبون في علاقتهم التي كانوا يتعاملون بها مع الناس"[3].

---

[1] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي، ص58.

[2] الجهني ملاك ، المرجع نفسه، ص193.

* سميت معركة الجمل نسبة للجمل الذي كانت تمتطيه السيدة عائشة –رضي الله عنها.

[3] المرنيسي فاطمة ، المصدر السابق، ص77.

ترفض المرنيسي أبا بكرة كمصدر للحديث باعتباره قد جُلد من طرف الخليفة الثاني عمر بسبب قذفه للمغيرة بن شعبة بالزنا، لاعتباره مصدرًا غير موثوق فيه.

وأيضًا بالرجوع إلى مثنى السند فقد رأينا ملكة سبأ التي قادت شعبها إلى الإسلام وهو الفلاح قوله –تعالى– عن المؤمنون: (البقرة الآية: 5)، وبذلك أفلح قومها بولايتها بهم ولم يخيبوا.

أما فرعون فهو رجل ولم يفلح قومه بتوليه زمام أمورهم، فالذكورة والأنوثة إذًا ليست بضمان لنجاح الحاكم وفشله.

وبذلك يخالف القرآن مثنى الحديث حسب نيفين رضا.

نظرًا لأهمية هذا الحديث باعتباره الحجة الحاسمة للذين يريدون إبعاد النساء عن السياسة، حيث يستحيل عمليًّا التعرض لمسألة الحقوق السياسية للمرأة دون الرجوع إليه، في علاقة المقدس بالسياسة فـ"النص المقدس لم يجر تداوله فحسب، بل إن تداوله هو خاصة بنيوية لممارسة السلطة في المجتمعات الإسلامية... دفعت المغامرات السياسية والمصالح الاقتصادية إلى تصنيع أحاديث كاذبة... الأمر الذي يسمح على الفور بإضفاء الشرعية"[1].

تقف عند أحاديث أخرى معادية للنساء كان قد رواها الصحابي أبو هريرة لترفضه كراوٍ، لتخلص في نهاية بحثها أن هذا العداء لا يمكن رده للنبي العاشق المحب والمعادي للأرستقراطية والعنف الداعي للمساواة، فهذا يتنافى مع مبدأ المساواة التي نادى بها النص القرآني بين الجنسين.

"تشير المرنيسي إلى وجود مسافة بين الإسلام الروحي والديني في صورة نصوصه النقية التي جعلت المرأة مساوية للرجل، وبين التطبيق السياسي الذي ارتبط بالدولة الإسلامية

[1] المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي، ص19 باختصار.

في عصور ازدهارها سلبًا وإيجابًا، ابتداء من العصر الذهبي للفتوحات وحتى عصر الدويلات الضعيفة المستلبة سياسيًّا"[1].

تفرق بين الإسلام الروحي كنص وبين التطبيق السياسي في قولها: "تحاشيًا لكل سوء فهم وكل تشويش، فإنه من الطبيعي، في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب، فإني أقصد فيه الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم والمشبعين بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام –الرسالة، الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي المدون في القرآن الكريم.

وعندما أتكلم عن هذا الأخير فأنني أعبر عنه بالإسلام كرسالة، أو الإسلام الروحي"[2].

المرنيسي على وعي تام بأن الجنس في حالة تبعية تاريخية للجنسانية كما يقول المفكر تركي الربيعو، فتقترب من فوكو باعتبار أن الجنسانية هي الصياغة العلموية للجنس، وما يكتنفها من جاهزيات المعرفة والسلطة، فتتجه مباشرة إلى حقل السلطة / المعرفة، "السلطة في اللغة العربية والسلطة كما أشار إليها في القرآن هي أن الخلافة لا تكون إلا للذكر، أي: ليس هناك نسوية لا بالنسبة للإمامة ولا بالنسبة للخلافة"[3].

تعلن المرنيسي في مقدمة كتابها، أن إشكالية تحرير المرأة هي في النهاية إشكالية سياسية، فدونية المرأة لا تمت إلى حقيقة الإسلام كنص، بل إلى الإسلام السياسي التاريخي، والذي هو عبارة عن تراكمات لمعارف، وخبرات إسلامية، وغير إسلامية تمتد إلى العصر الجاهلي وصولاً إلى عصرنا الحالي.

---

[1] موهوب آمال ، صوت المرأة في زمن الصمت، فاطمة المرنيسي نموذجًا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد: 10، 2013، ص51.

[2] المرنيسي فاطمة ، السلطانات المنسيات، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1994، ص18.

[3] المصدر نفسه، ص16.

إن عمل المرنيسي وعلى طول الساحة الفكرية لها، يفيض بهاجس الأسئلة المضمرة أحيانًا والصريحة في أحيان كثيرة.

ومن هذه الأسئلة التي تشكِّل غيضًا من فيض والتي تطال الماضي والحاضر:

هل يمثل اختفاء تاريخ النسوة اللواتي تولين السلطة في الماضي مظهرًا من مظاهر الاغتيال التاريخي؟ كيف ترتبت الأمور لأخذ السلطة في دول تعرف السياسة فيها على مستوى المبادئ، بأنها محصورة بالذكورة؟ كيف نجحت نساء الأزمنة القديمة من المسلمات في الوصول إلى السلطة واللواتي يفترض أنهن أقل تأهيلاً منا –والقول للمرنيسي– في حين فشلنا نحن العصريات بشكل مثير للشفقة..؟ وما هو سر الملكات اللواتي حكمن، وكيف نجحن في الوصول إلى السلطة دون خوف من الرجال، وما يتضمنه هذا الوصول من تجاوز للعتبة التي تفصل عالم الحريم عن عالم السياسة الذكوري؟[1]

رصدت في كتابها "السلطانات المنسيات" تجارب نسائية استلهمتها من التاريخ الإسلامي، لنساء مارسن السياسة والخلافة، "وتؤكد أن هذه النماذج تفتح نافذة للبحث عن دور المرأة في صياغة التاريخ، وأن عملها لم يقتصر على أمور تقليدية معروفة، إنما كان لها أثر بالغ في إرادة التغيير والتطوير في المجتمعات العربية والإسلامية، وتميز حكمهن بالعدالة، وإقامة العلاقات المتينة مع الداخل والخارج"[2].

تتأسف المرنيسي على تواطؤ المؤرخين في بلاد الشرق مع زملائهم في بلاد الغرب في فقدان الذاكرة تلك عندما يتعلق الأمر بالجمع بين المرأة العربية والسلطة، وها هي تتعجب من موقف أحد المختصين في التاريخ الإسلامي وهو برنارد لويس الذي يؤكد بثقة بالغة

[1] السابق، نفس الصفحة.

[2] سعد الله محمد سالم ، مدخل إلى نظرية النقد المعرفي المعاصر، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013، ص353.

وبمغالاة شديدة أن لا ملكة في التاريخ الإسلامي، وأن لفظ ملكة ينسحب على الملكات الأوروبيات وحسب[1].

في قولها: "إن هذا الحسم القاطع من طرف مختصين ممتازين في الإسلام، من درجة برنارد لويس يؤكد أمرًا واحدًا، وهو أنه ليس بإمكان النساء المسلمات عامة، والعربيات خاصة، الاعتماد على أحد لقراءة تاريخهن، سواء تعلق الأمر بعالم أم بغير عالم، بمن يتخذ موقفًا أم بمحايد"[2].

فرقت المرنيسي بين الحاكم الأرضي السياسي، وبين خليفة الله في الأرض، الذي هو مكلف بتطبيق الشريعة أو القانون الإلهي: "الخليفة مقيدة رغباته وأهواؤه معاقة، في حين أن الملك لا يعترف بأي قانون علوي، ومن ثم فإن للخليفة ميزة أخرى ليست للملك؛ فالملك ينشغل بإدارة مصالح الرعية على الأرض فقط، في حين أن الخليفة –نظرًا لطبيعته الروحانية– يأخذ أمرها على عاتقه –أيضًا– في الآخرة"[3].

خرجت بنتيجة مفادها أن للمرأة الحق أن تمارس الحكم كملكة، أو سلطانة، أو حاكمة، مثل رضية، وشجرة الدر، والملكات المنغوليات، وملكات الجزر، وملكات عربيات كأروى وأسماء الصليحتين في اليمن، وملكات سبأ الصغيرات، وسيدة القاهرة ست الملك أخت الحاكم، وغيرهن كثيرات[4]، لكن لا تحلم المرأة مجرد حلم بنيل الخلافة؛ فهي مكلفة بالذكور وحدهم حيث: "ليس هناك نسوية لا بالنسبة للإمامة ولا بالنسبة للخلافة، مفهوميّ السلطة في اللغة العربية، السلطة التي أشار إليها القرآن ومعجم لسان العرب يعلمنا أن الخلافة لا تكون إلا للذكر، وفي مثل هذا السياق، حيث المبدأ هو مبدأ الحصر، فإن كل تدخل على أرضية

[1] زنتلي خديجة ومجموعة من المؤلفين، ثقافة المقاومة، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2016، ص207.

[2] المرنيسي فاطمة ، السلطانات المنسيات، ص175.

[3] المصدر نفسه، ص23–24.

[4] المصدر نفسه، ص14.

القرار السياسي من قبل النساء، حتى ولو بشكل مقنع، وفي أروقة الحريم، وحتى وراء عشرات الأستار، والحجابات والمشربيات، إنما هو مغامرة بطولية جديرة بالتقدير"[1].

أي أنه حتى لو حكمت المرأة بشكل غير مباشر من وراء جدار الحريم فهذا يحسب لها.

فهذا ما يعرف "بالقوة الخفية والمستترة للنساء وبإستراتيجيتهن في القيادة وإدارة دفتي الحكم وصناعة السياسة، حتى وهن في الظل والحريم، ويتعلق الأمر هنا بسلطة الجواري والمحظيات والزوجات اللواتي كن يحكمن من وراء الأستار من داخل الحريم، وإن كان ذلك بشكل غير رسمي ، ويبدين مقاومة مشهودًا لها... نذكر هنا الخيزران أم الخليفة هارون الرشيد التي كانت بالغة الذكاء والفطنة، وقد أبدت اهتمامًا كبيرًا بالسياسة"[2]، تعبر واحدة من أهم النساء التي لعبت دورًا مهمًّا في الساحة السياسة آنذاك بسبب فطنتها وذكائها؛ "فلقد وجهت الجواري الخلفاء من داخل الحريم، ومنه كذلك سيطرت على الخارج؛ فالجواري لم يكن هدفهن الوصول إلى السلطة، وإن كن يتفردن في كثير من الأحيان بها وبصناعة القرار، وفي حقيقة الأمر فإن سلطتهن كانت فعلية، وإن لم تكن رسمية، أو بقرار من الخليفة"[3].

في كتابها: (ما وراء الحجاب) تقر أن إحدى السمات المميزة للجنسانية في الإسلام هي فكرة الحيز المكاني، بحيث يعكس تقسيم العالم إلى عالمين: عالم الرجال، الأُمة الذي يرادف الدين والسلطة، وعالم النساء الذي يمثل مجال الحياة الجنسية والأسرة.

[1] المصدر نفسه، ص16.

[2] زنتلي خديجة ومجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص204.

[3] المرجع السابق، ص205.

وبتعبير آخر هناك الذين يمتلكون النفوذ والسلطة في جانب، والذين جردوا منهما في الجانب الآخر[1].

بذلك أضحت المرأة مجرد آلة للجنس باعتبار أن سكان العالم المنزلي يتحددون بواسطة أعضائهم، وتصبح المرأة بذلك حبيسة الحريم، التي تعني: الحرام والحرم في آن، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة وصارمة، ويشمل في آن المكان والنساء، ويملكهن رجل واحد، هو الحامي والسيد[2].

3. تأويل ثيمة الحريم:

تشكل مفردة الحريم عند المرنيسي ثيمة تحمل دلالات ملتبسة، وتصورات ضبابية ناتجة عن ترحيل هذه المفردة من حضارة إلى أخرى، ثم محاولة المقارنة بين الحضارتين لتحصيل المشهد المعرفي القائم أساسًا على ثنائية الانفصال والانتقال، انفصال عن البيئة، وانتقال عن تصوراتها، وبذلك ولد الحريم بوصفه تدميرًا للذات وتمجيدًا للآخر[3].

للتأكيد على أن الحريمية أبعد من أن تكون مشرقية أو إن شئت إسلامية، إنها حريمية أشد سلبية كما يظهر لكونها تقوم على نوع من الصد والرد في المقارنة[4] "تقدم وسائل الإعلام الأمريكية صورة سلبية للغاية عن الرجل العربي، وتنسب إليه جريمة لا تغتفر في الأخلاق البروتستانتية، ألا وهي أنه قد أنشأ الحريم"[5].

---

[1] المرنيسي فاطمة ، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص150.

[2] المرنيسي فاطمة ، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص9.

[3] سعد الله محمد سالم ، مرجع سابق، ص349.

[4] محمود إبراهيم ، الإسلام: مدخل جنسي دراسة تاريخية، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص313.

[5] المرنيسي فاطمة ، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص93.

تنفي المرنيسي أن يكون الحريم عربي المنشأ، وتذهب إلى أن مؤسسة الحريم تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، "ابتداء من الحضارة الإغريقية القديمة وصولاً إلى الحضارة الإسلامية، كانت المرأة الأثينية تقعد في البيت في ذلك الركن المنعزل من الدار الذي يسمى بالحريم، تقوم بتربية الأطفال، إلى نسج الصوف وتمشيطه، وصناعة الملابس مما مكن الرجل الحر من أن يحيا حياة عقلية وثقافية رفيعة، فقد أتاحت له من الفراغ ما جعله قادرًا على الإنتاج الأدبي والفلسفي والعمل السياسي بصفة عامة "[1].

"بالتالي، كانت أثينا في الحقبة الكلاسيكية (400–300 ق.م) تملك هندسة معمارية للحريم، يحدد فيها الفصل المكاني لكل جنس موقعه... وقد رأينا أن الخدر gynécée من اليونانية gunaikeion في المنازل الإغريقية والرومانية"[2].

هذا الحجر أكبر دليل على أن الحريم يضرب بجذوره في الحضارة الإغريقية والرومانية على السواء، إلى جانب التقسيم المعياري هناك "العنصر الثاني الذي يتألف منه كل حريم يستحق هذا الاسم، أي: وجود الإماء المتفرغات لمتعة السيد الجنسية واللواتي يتمتعن بموقع الخليلات، بالإضافة إلى الزوجات الحرائر"[3].

وكانت مهمة الإماء هي التفرغ التام لمتعة السيد، وكان الولد الذي يولد من الأمة والسيد رقيقًا.

وتضيف أن العرب ليسوا آباء الحريم؛ لأن العرب عاشوا الفقر المدقع الذي لا يسمح لهم بالحصول على الحريم، حيث كانوا يطمعون بالامتياز الذي تمتع به جيرانهم البيزنطيون الأقوياء، "وقد استوردوا هذا الحريم كما نستورد اليوم السيارات الفارهة، حالما وضعهم الإسلام في مصاف القوى العظمى... ولئن قام العرب بمحاكاة حريم الإغريق والرومان، فهم لم ينقلوه

[1] إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996، ص20.

[2] المرنيسي فاطمة ، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص95.

[3] المصدر نفسه، ص96.

حرفيًّا وبغباء... كان العرب يعترفون لأبناء السراري بكامل حقوقهم... فقد كان بمقدور السبايا الأعجميات في حريم هارون الرشيد إطلاق العنان لطموحهن برؤية ابنهن خليفة ووريثًا لعرش أبيه، وحاكمًا على الإمبراطورية الإسلامية"[1].

أي: أن الحريم هو دخيل على الحضارة العربية، ولكن هناك فرقًا واضحًا وجليًّا؛ فالطفل المولود هنا يصبح وريثًا للعرش، على عكس الحضارة اليونانية والرومانية التي كانت تؤسس لمفهوم العبودية والرق.

الحريم، هذا الإحساس المرضي القديم، المشبه من طرف المرنيسي بالوباء الفتاك، الممتد على الأقل قياسًا لتاريخنا العربي إلى فترة الخليفة العباسي هارون الرشيد، متوهمين خطأ أننا قد نجحنا في اجتثاث ثقافته، والتخلص من تبعاته، كما حدث مثلاً مع التيفوئيد أو السل: "كلما فكرت في الحريم، حلقت بخيالي صوب القرون الأولى من تاريخ الإسلام بعد موت الرسول محمد، في السنة الحادية عشرة هجرية (632ميلادية)... إن الاسم الذي يقفز إلى ذهني... هو هارون الرشيد. اسم جعل العرب يحلمون به منذ القرن التاسع الميلادي. يتمثل أحد عوامل ذلك في مزاجه السحري بين خصائص ميزته، جسديًّا وذهنيًّا: كان هارون الرشيد شابًّا وسيمًا، ورياضيًّا، وذكيًّا، وأيضًا- مثقفًا جدًّا، له طموحات كبيرة على المستوى العسكري. تميز، بخبرة حربية وقدرة عظيمة على ممارسة شؤون الحكم، لكنه يبدو مع كل ذلك، أنه كان عاشقًا كبيرًا"[2].

دائمًا ما ارتبطت كلمة حريم عند الغرب بالحضارة العربية، والتي اقترنت عندهم بالجنس والإباحية في حين يحيل للمرنيسي على العائلة قبل كل شيء، وخاصة أن أصل الكلمة يعود

[1] المصدر نفسه، ص97.

[2] Fatima Mernissi, le harem européen, edition le fennec, 2003,p,135.

إلى الحرام، أي: الممنوع، والحرام في كل الثقافات يحيل بشدة إلى العقاب إلى حد يجعلنا لا نربط ألبتة بينه وبين الفرحة[1].

لا تستطيع المرنيسي أن تفصل بين كلمة الحد وكلمة الحريم، وكثيرًا ما تحكي عن حريم فاس ونشأتها فيه.

يختلف مفهوم الحريم في البيئة العربية عنه في البيئة الغربية، فيتخذ مفهوم التشيؤ أو السلعة: "انظروا إلى ما يصيب جيراننا الأوروبيين: إنهم يتمتعون بصحة جيدة وبالثروة، ولكنهم يفتقرون إلى السعادة في حياتهم، وأحد أسباب تعاستهم أن رجالهم يحلمون دومًا بالحريم، ولكن دون الاعتراف بذلك علنًا؛ لأن القانون يمنعهم.

وهكذا، تقبع أحلامهم في الغياهب النفسفوضائية، ثم تطفو على السطح على هيئة عارضات الأزياء، هؤلاء (الغانيات) العجيبات اللواتي يعانين من سوء التغذية، وتقوم دور الأزياء الراقية بفرضهن من خلال الدعاية"[2].

هكذا غيبت خصوصية المرأة في الحضارة الغربية المعاصرة.

إن الدخول في عالم النساء المغلق ومحاولة الاطلاع على أسراره، هو مغامرة يراد لها التنقيب عن مكنونات هذا العالم، والرؤى المقنعة والملتوية الموجودة فيه؛ لأنه عالم مبني على تساؤل الحريم ومشروعية التشكيك في الظواهر التي يصنعها الرجل –في الغالب، وبهذا ولدت تشكيلات أحلام النساء الحريم عند المرنيسي لتعلن دعوتها بالتحرر، وتجاوز الحواجز، والانتقال عبر فضاءات ممتدة قد يحدها مكان، وقد تضيع في أرضية التكوين والوجود[3].

---

[1] المرنيسي فاطمة ، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة: فاطمة الزهراء أوزيل، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص22–23.

[2] المرنيسي فاطمة ، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص14–15.

[3] سعد الله محمد سالم ، المرجع السابق، ص350.

المبـــــحث الثالث:

أسس الفكر النسوي العربي

نوال السعداوي،

فاطمة المرنيسي

هي مجموعة الثوابت التي تبنتها المنظومة النسوية كنقطة انطلاق، وذلك من خلال

سعيها لإثبات وجودها، واسترداد حقهن المهضوم، فانطلقت النسوية من النقد، وهذا ما اعتبر الأساس في بناء الفكر النسوي.

وهذه هي الأسس التي انبنى عليها الفكر النسوي عند كل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي:

1. أوجه الاتفاق:

الماركسية في خدمة النسوية

إذا كانت الماركسية* نشأت على فكرة صراع الطبقات من أجل تحسين ظروف الإنتاج، وسعيها إلى تخليص الطبقات المستضعفة من استغلال الطبقات العليا، سواء كان سبب الاضطهاد دينيًّا أو اجتماعيًّا أو إثنيًّا.

ونسج على هذا المنوال مجمل التراث الماركسي.

* **الماركسية** مصطلح يدخل في علم الاجتماع والاقتصاد السياسي والفلسفة، سميت بالماركسية نسبة لمنظر الماركسية الأول كارل ماركس، وهو فيلسوف ألماني، وعالم اقتصاد، صحفي وثوري أسس نظرية الشيوعية العلمية بالاشتراك مع فريدريك إنجلز، وهما من معلمي الشيوعية؛ فقد كان الاثنان اشتراكيين بالتفكير، لكن مع وجود الكثير من الأحزاب الاشتراكية، تفرد ماركس وإنجلس بالتوصل إلى الاشتراكية كتطور حتمي للبشرية، وفق المنطق الجدلي، وبأدوات ثورية، فكانت مجمل أعمال كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلس تحت اسم واحد وهو الماركسية أو الشيوعية العلمية.

واستفادت النسوية من النزعة الماركسية في محاربتها للاضطهاد الطبقي، واستفادت من بعض إنجازات الماركسية فيما يتعلق بترتيب العلاقة بين الرجل والمرأة في نظام الأسرة، وقد يكون ما ذكره إنجلز* بخصوص مكانة الرجل من المرأة من أشهر الأمثلة على ضرورة تخليص المرأة من عبودية الرجل، وإعطائها استقلالها.

اكتشف ماركس وإنجلز –من خلال تحليلهما العلمي لقوانين التطور الاجتماعي– الصلة القائمة بين التمييز المضروب على المرأة وبين الملكية الخاصة وظهور المجتمع الطبقي، وأخيرًا ظهور الدولة بوصفها منظمًا للمجتمع الطبقي[1].

أي: أن استبعاد المرأة قد توافق زمنيًّا مع تلك المرحلة مما قبل التاريخ التي نهضت فيها الأسرة لمعارضة القبيلة، وتطورت فيها الملكية الخاصة، وانقسم المجتمع إلى طبقات، ومهد الطريق لولادة الدولة بهدف السيطرة على التناحرات الطبقية[2].

يقول إنجلز في هذا الصدد: "إنه لمن أسخف التصورات التي خلَّفها عصر التنوير في القرن الثامن عشر أن الأنثى كانت في بداية تطور المجتمع عبدة للرجل؛ فالأنثى عند جميع المتوحشين والبرابرة في الطور الأدنى والأوسط وجزئيًّا في الطور الأعلى، لم تكن تتمتع بالحرية فحسب، بل –أيضًا– بمنزلة محترمة... إن الاقتصاد البيتي الشيوعي... هو الأساس الموضوعي لسيطرة الإناث العامة الانتشار في العصر البدائي... ولكن الاقتصاد البيتي

* وُلد فريدريك إنجلز في 28 نوفمبر 1820 في بارمن في مقاطعة راين التابعة لولاية بروسيا –ألمانيا حاليًا، وتوفي في 5 أغسطس 1895 في مدينة لندن في إنجلترا. وهو فيلسوف اشتراكي ألماني، وكان أقرب معاون لكارل ماركس في تأسيس الشيوعية الحديثة؛ إذ اشتركا في تأليف البيان الشيوعي 1848، وإضافةً إلى ذلك فقد حرر إنجلز المجلدين الثاني والثالث من كتاب رأس المال بعد وفاة ماركس.

[1] تومسيك فيدا وآخرون، المرأة والاشتراكية، ص202.

[2] المصدر السابق، ص17.

الشيوعي يعني: سيادة النساء في البيت، كما أن الاعتراف حصرًا بالأم الوالدة، مع استحالة التعرف بثقة على الأب الوالد، يعني: الاحترام الفائق للإناث، أي: للأمهات..."[1].

نفهم من هذا أنه في المراحل البدائية لم تكن المرأة خاضعة للرجل، وتم تغيير هذا الوضع، "فلما اكتشفت المعادن واخترع المحراث واتسع نطاق الاستثمار الزراعي، وازدادت صعوبته ظهرت الملكية الفردية، فصار بإمكان الرجل أن يصبح سيدًا للعبيد والأرض، وأصبح – أيضًا– مالكًا للمرأة"[2].

فعند ظهور الملكية الفردية صار بإمكان الرجل أن يصبح سيدًا للعبيد والأرض، وأيضًا مالكًا للمرأة، ذلك هو الانكسار التاريخي الكبير للجنس النسائي، ولما كانت المرأة متاعًا فقد كان حق الرجل أن يتزوج بقدر ما يشاء، تبعًا لإمكانياته الاقتصادية، كما من حقه أن يهجر المرأة حسب هواه، وعلى العكس فهو يطلب من المرأة العفة التامة.

يصرح إنجلز أن خضوع المرأة هو شكل من أشكال القمع، ونتيجة لتكوين الطبقات الاجتماعية، وقد بقي خضوعهًا مستمرًا؛ لأنه يخدم مصالح الرأسماليين ويعززه الزواج الأحادي القائم على سيادة اقتصادية للرجل على المرأة[3].

ويرى إنجلز وغيره من المنظرين الاشتراكيين "أن تحرير المرأة غير ممكن إلا عندما تستطيع المشاركة في الإنتاج على نطاق اجتماعي واسع، ولا يعود يشغلها العمل المنزلي إلا على نطاق ضيق، وهذا لم يصبح ممكنًا إلا بفضل الصناعة الكبيرة التي لا تسمح بعمل

[1] شوي أورزولا ، المرجع نفسه، ص37، 38.

[2] دي بوفوار سيمون ، الجنس الآخر، ص26.

[3] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص73.

النساء بصورة متصاعدة فحسب، بل تتطلبه تحديدًا، والتي تسعى –أيضًا– إلى امتصاص العمل المنزلي الخاص أكثر فأكثر في الصناعة الوطنية"[1].

وهكذا تصبح المرأة في الأسرة البروليتارية مستقلة اقتصاديًّا؛ لكونها معيلة أو مشاركة في إعالة الأسرة، والنساء في هذه الطبقة يشعرن بأنهن متساويات مع الرجال أكثر مما يتساوين مع قريناتهن في الطبقات الأخرى، ويدركن تماثلهن مع الرجال، ولذلك لا تغرينهن الأفكار الأنثوية التي تغري نساء الطبقة البورجوازية[2].

ويصرح إنجلز –أيضًا– بقوله: "إن الطابع النوعي لسيطرة الزوج على الزوجة في الأسرة الحديثة وضرورة تساويهما الحقيقي في المجتمع والصورة التي تتحقق بها هذه الضرورة، لن تتجلى تمام التجلي إلا في اليوم الذي سيصبح آنذاك أن الشرط الأول لانعتاق المرأة هو إعادة دمج كل الجنس المؤنث بالنشاطات العامة، الشيء الذي يفترض بدوره إلغاء صفة الأسرة بوصفها وحدة اقتصادية اجتماعية"[3].

خروج المرأة للعمل مع الرجل لا بد أن يصبح بالضرورة مصدرًا للتقدم الإنساني، ويخلق أساسًا اقتصاديًّا جديدًا لشكل أعلى من الأسرة وللعلاقات بين الجنسين؛ لأن مكان العمل يفتح أمام النساء أوسع الفرص للنضال والتنظيم، وتحسين أحوال العاملات يفيد المجتمع، وكل العاملين.

لقد ربط إنجلز في مؤلفه (أصل الأسرة) مصير المرأة بمصير البروليتاري مع أن "المرأة كانت عبدة قبل أن يكون العبد..."[4].

---

[1] شوي أورزولا ، المرجع نفسه، ص28.

[2] العزيزي خديجة ، المرجع نفسه، ص73.

[3] تومسيك فيدا وآخرون، المرأة والاشتراكية، ص208.

[4] دوبون فرانسواز وآخرون، المرأة والاشتراكية، ص106.

إن النسوية استفادت من الماركسية في محاولاتها تفسير اضطهاد الرجل للمرأة، وإن هذا جزء من الصراعات الطبقية، وإن دونية المرأة هي نتيجة التطور التاريخي للمجتمعات، ولا تتعلق بالفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، وإن دور النسوية –كفلسفة– هو رد الوضع الإنساني كما هو قبل نشوء الصراع الطبقي بين الرجل والمرأة، أي: العصور البدائية، وتحرير المرأة من النظام الأبوي الذي يعتبرها آلة للإنتاج فقط.

ولذلك فإن دفاع الماركسية عن المرأة يأتي في سياق تأكيد مقاومة الصراع الطبقي، والحد من استعباد الطبقات البرجوازية لكافة الشرائح المضطهدة بما فيها النساء، وإن مقاومة ذلك سيزيد من الإنتاج الذي يؤدي بدوره إلى حياة أفضل[1].

وهذا ما تؤكده السعداوي بقولها: "يلعب التعليم والعمل بأجر في حياة المرأة دورًا كبيرًا في مساعدتها على أن ترفض وضعها الأدنى في الأسرة"[2]، و"العمل بأجر يعني: تحرر المرأة اقتصاديًّا؛ لأن القدرة الاقتصادية للمرأة هي أساس حريتها، إن المرأة العاجزة اقتصاديًّا لا تمتلك حق تطليقها أو خلعها مما يتوجب عليها مع زوجها الذي ينفق عليها رغم بغضها له، أن ترضي شهواته على حساب كرامتها مثل العبد أو البغي التي تقدم جسدها للرجل مقابل المال أو الإنفاق".

إن شرط الحرية الشخصية والاجتماعية أو السياسية هو القدرة الاقتصادية أو الاستقلال الاقتصادي[3].

هذا يمكنها من التعبير عن ذاتها، وكذا فكرها، إلى جانب إحساسها بدورها في المجتمع كعنصر فاعل، وهذا ما يعزز من ثقتها وكرامتها.

[1] إنجلز فريدريك ، المرجع السابق، ص38.

[2] السعداوي نوال ، المرأة والصراع النفسي، ص56.

[3] السعداوي نول ، قضايا المرأة، ص101.

وهذا سمح لها أن ترفض الإهانة التي تتعرض لها الزوجة، و"يصبح لها القدرة على تغيير الأدوار الاجتماعية فيما يعبر عن إمكانياتها، ويعمل على تحقيق طموحاتها"[1].

وتتفق المرنيسي مع السعداوي في "أن المرأة بإمكانها الإطاحة بسلطة الأب إذا دخلت إلى سوق العمل وخضعت لقوانينه"[2].

الجنسانية في خدمة النسوية:

وفقًا "لغيل روبين، الجنسانية هي أواصر العلاقة بين الجنسين، فإن كثيرًا من اضطهاد المرأة يولد من الجنسانية ويتم من خلالها، ومتشكل داخلها"[3].

وهذا ما جعل النسويات يقمن "بالتنظيم من أجل حق المرأة في السيطرة على جسدها وجنسائيتها، وأن تكون حرة من استغلال الرجل الجنسي، وقدمت تحليلاتهن أول اعتراض نسوي شامل على المعايير الجنسية المزدوجة المعيار الذي يتطلب من الأنثى العفة في حين يسمح للذكر ممارسة علاقات جنسية متعددة، بل والإعجاب بها"[4].

ونجد ميشال فوكو* متسائلاً مستنكرًا ربط الجنس بالأخلاق لهذا يجعل السلوك الجنسي مسألة أخلاقية؟ ومسألة أخلاقية مهمة[5].

---

[1] السعداوي نوال ، المرأة والدين والأخلاق، ص58.

[2] المرنيسي فاطمة ، العذرية والبطريكية، ص252.

[3] كيه ويندي كولمار، وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010، ص104.

[4] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

* ميشال فوكو (1926 – 1984): فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، وعالج مواضيع مثل: الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". أرَّخ للجنس –أيضًا– من "حب الغلمان عند اليونان" وصولاً إلى معالجاته الجدلية المعاصرة كما في "تاريخ الجنسانية".

[5] الكردستاني مثنى أمين ، ص146.

السعداوي لم تعالج الجوانب الاجتماعية والاقتصادية من تحرر المرأة، بل –أيضًا– عالجت الجانب الجنسي[1]، فرفضت نظرة المجتمع في اعتبار المرأة جسدًا فقط، وتؤكد "أن تلك المحظورات والقيود التي فرضها المجتمع على المرأة وبالذات على أعضائها التناسلية قد ساعد على تشويه معنى العلاقة الجنسية، وارتبطت في الأذهان بالإثم والخطيئة والنجاسة، وغير ذلك من التعبيرات المعيبة التي جعلت الناس يخشون الحديث عن الجنس والأعضاء الجنسية"[2].

وترى المرنيسي: "أن الشرف والطهارة مفهومان جد حساسين في الهندسة الاجتماعية، حيث إنهما يربطان بطريقة شبه قدرية بين مكانة الرجل والسلوك الجنسي للنساء الخاضعات له (زوجات، أخوات، أو قريبات عازبات)"[3].

إن المقاييس والقوانين الأخلاقية التي يضعها المجتمع لا بد أن تسري على جميع الأفراد، بصرف النظر عن الجنس (ذكر أو أنثى) أو اللون أو الطبقة الاجتماعية، بل يكون قوة دفاعية عن العدالة، وذلك إن كان حقًّا المجتمع يؤمن بالعفة في الجنس كقيمة، فلا بد أن تسري هذه القيمة على جميع أفراد هذا المجتمع؛ لتسود المساواة بين أفراده، أما أن تكون مطبقة على فرد لصالح فرد آخر، أو لصالح طبقة وضد طبقة أخرى، وإن كان هكذا فنجد أن العفة ليست قيمة أخلاقية، بل هي بعيدة كل البعد عنها؛ لكونها قوانين يفرضها النظام الاجتماعي القائم على التمييز بين أفراده[4].

وانطلاقًا من ذلك، طالبت السعداوي بتوحيد مقاييس الشرف وإعطاء نفس الحقوق للرجل والمرأة، والعذرية التي تمثل شرف البنت لا تعتبره السعداوي شرف حق؛ لأن الشرف

[1] شرابي هشام ، البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص43.

[2] السعداوي نوال ، المرأة والجنس، دار ومطابع المستقبل بالفجالة والإسكندرية، ط4، 1990، ص12–13.

[3] المرنيسي فاطمة ، الجنس كهندسة اجتماعية، ص185.

[4] السعداوي نوال ، المرأة والجنس، ص39–40.

في نظرها ليس أن يحافظ الإنسان على أعضائه التناسلية، وإنما الشرف الحق عندها هو الصدق، صدق التفكير، وصدق الإحساس، وصدق الأفعال.

الإنسان الشريف في رأيها هو الذي لا يعيش حياة مزدوجة، واحدة في العلانية وأخرى في الخفاء[1].

تخرج بنتيجة أن للمجتمع مقياسين للحكم على الشرف، وأنه فرض العفة على النساء وحدهن، ونتج عن ذلك تلك الظاهرة الاجتماعية الغريبة، وهي أن المرأة تتحاشى الرجل لتحافظ على شرفها، لكن الرجل يطارد المرأة؛ لأنه يريدها، وهذا لا يعيبه في شيء[2].

وتضيف المرنيسي: "أن الرجل المكبوت جنسيًّا ينشغل برموز كالطهارة والشرف؛ لأن تجربته الجنسية التناسلية (وسخة) تبعًا لقواعد المجتمع، وبالتالي لقواعده الخاصة"[3].

وتقول نوال السعداوي في هذا الصدد: "إن كلمة الزنى أو الرذيلة أو الدعارة كلها تعني: الممارسات الجنسية، وكلمة الشرف أو الفضيلة تعني: عدم استخدام الإنسان لأعضائه الجنسية إلا حسب القانون، وهذا بالطبع يقصر الشرف أو الفضيلة على عضو من أعضاء جسم الإنسان ليس هو أهم أعضاء جسم الإنسان، كما أنه يقصر الشرف أو الفضيلة على أحد أنشطة الإنسان، وهو النشاط الجنسي، الذي هو –أيضًا– ليس أهم نشاط في حياة الإنسان"[4].

[1] المصدر السابق، ص35–36.

[2] المصدر نفسه، ص36.

[3] المرنيسي فاطمة ، الجنس كهندسة اجتماعية، ص183.

[4] السعداوي نوال، الرجل والجنس، ص303.

وتواصل حديثها بالقول: "ومن أجل رفع مستوى الشرف إلى درجة أخلاقية أعلى لا بد أن يتعلق الشرف برأس الإنسان لا بجزئه الأسفل، ولا بد أن يكون كل فرد رجل أو امرأة مسئولاً عن سلوكه وعن أفكاره أمام الآخرين"[1].

أي: أن الشرف في نظرها مرتبط بالعقل والتفكير لا بالأعضاء التناسلية.

وتقول: "حاولت أن أنقي الجنس من الفساد الأخلاقي، وأن أرفع شأن المرأة؛ لتكون إنسانة لها عقل، وليست مجرد جسد يعرى لترويج السلع في الإعلانات والفنون الرخيصة، أو يغطى تحت النقاب إلا عين أو نصف عين لترويج شعارات سياسية أو دينية معينة"[2].

بمعنى رؤية المرأة في مقابل الرجل ككيان وليس كجسد فقط.

وترى أن قضية "أن يصبح الإنسان عبدًا للنظام الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعه أمر غير أخلاقي، وأنا أطالب بأن يكون الإنسان سيد مصيره، قادرًا على تغيير النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يسرق جهده ويستغله ويسحقه ويحوله إلى أداة وضحية في يد الظروف والقدر"[3].

تتفق المرنيسي مع السعداوي أن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء، فهي تقدم خدمات جنسية وتعيد إنتاج الجنس البشري في حدود الشرعية الأبوية، التي تفرض عليها عفة لا يمكن أن تضمن إلا عن طريق محاصرة المكان، فتحظر على المرأة الالتقاء بالذكور غير المحرمين عليها، وتقيدها في مجال ضيق غير اقتصادي، هو المجال المنزلي منذ أزيد من أربعة عشر قرنًا[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص304.

[2] السعداوي نوال ، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، ص23.

[3] السعداوي نوال ، الرجل والجنس، ص309.

[4] المرنيسي فاطمة ، نساء المغرب دراسة ميدانية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1985، ص7.

وترى المرنيسي أن مجتمعنا ينتمي إلى الصنف الأول، بما أننا نرسخ ترسيخًا عميقًا في وعي كل فرد أعرافنا الجنسية... إننا نمنح المرأة حدًّا أقصى من الحرية الفردية، ونحن ندرك أن المبادئ الأخلاقية التي غرست فيها والمتعلقة بالعفة قبل الزواج والوفاء بعده، كفيلة –على العموم– للحيلولة دون استغلالها السيئ لهذه الدرجة، عن طريق الزنى أو الخيانة الزوجية كلما سنحت الفرصة لذلك.

وتحاول المجتمعات التي تنتمي إلى الصنف الثاني إنقاذ العفة قبل الزواج بعزل الفتاة العذراء ومرافقتها في كل تحركاتها، أو اللجوء إلى كل الوسائل الخارجية كوضعها للحجاب، أو عزلها في الحريم، أو فرض المراقبة الدائمة عليها[1].

وقامت المرنيسي بمقارنة بحثية بين الجنس في تجليه الجسدي الإسلامي، وما هو متردد عنه في العالم الأوروبي أو الغربي فقالت: "يختلف التصور المسيحي الذي يعاني الفرد جراءه تمزقًا مأساويًّا بين النقيضين: الخير والشر، الجسد والروح، الغريزة والعقل، اختلافًا بينًا جدًّا عن التصور الإسلامي، فنظرية الإسلام حول الغرائز أكثر تطورًا، وتقترب إلى حد بعيد من المفهوم الفرويدي لليبيدو"[2].

وتميز المرنيسي بين نظريتين عن الحياة الجنسية في المجتمع العربي الإسلامي: نظرية ضمنية يمثلها الشيخ الغزالي التي يصيغها في كتابه (إحياء علوم الدين)، وتتمثل في أن الحضارة مجهود يهدف إلى احتواء سلطة المرأة الهدامة والكاسحة، حيث تلعب هي دور الصائدة في حين أن الرجل يمثل الفريسة في قوله ﷺ: "**لا يخلون رجل بامرأة إلا وكان ثالثهما الشيطان**"، وروى الإمام مسلم عن النبي ﷺ: "رأى امرأة فدخل على زينب فقضى حاجته وخرج وقال: **إذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهل بيته، فإنها معها مثل الذي**

[1] المرنيسي فاطمة ، ما وراء الحجاب، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص11.

معها"، أي: أن المرأة أداة خراب وهدم، لهذا وجب احتواءها وتطويعها في حدود ما أملته الشريعة، في قوله: "الشهوة إذا غلبت ولم تقاومها قوة التقوى، جرَّت إلى اقتحام الفواحش"[1].

في حالة "أطلقن العنان للنساء يتجولن في الشوارع كما يحلو لهن، فإن الرجال سيعزفون عن أعمالهم؛ لأنهم لا يفكرون عندئذ إلا باللهو... وإذا كنا نحرص على تجنب المجاعة يجب على النسوة أن يلازمن مكانهن الطبيعي وهذا يعني البيت"[2].

والشهوة تسمو بالوجود إلى السماء ما سخرت في إطار الإرادة الإلهية: "إنما الشهوة باعثة مستحثة كالموكِّل، فالفحل في إخراج البذر وبالأنثى في التمكين من الحرث تلطفًا بهما في السياق إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع، كالتلطف بالطير في بث الحب الذي يشتهيه ليساق إلى الشبكة"[3].

لقد هاجم الغزالي المرأة لفعاليتها السلبية في نظره، عكس الجنس الذي يؤدي ثلاث وظائف رئيسة باعتباره إيجابيًّا: "فهو يمكِّن المؤمن من البقاء على الأرض كشرط ضروري لوجود النظام الاجتماعي، وهو يمنح المؤمن فكرة عن اللذات الموعودة في الجنان، مشجعًا إياه على التطلع إلى اكتساب الجنة، والامتثال لأوامر الله، أما الوظيفة الثالثة فتمكن في الدور الذي يلعبه الإشباع الجنسي الضروري لكل مجهود فكري"[4].

ونفهم من هذا أن الزوج لا يمكن أن يتفرغ للدين أو العلم إلا إذا كانت له زوجة[5].

---

[1] إحياء علوم الدين، 28/2، وفاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص13.

[2] المرنيسي فاطمة ، أحلام النساء الحريم، ترجمة: ميساء سري، مراجعة: محمد المير محمد، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1997، ص80.

[3] إحياء علوم الدين، 24/2، وفاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص13.

[4] المصدر نفسه، ص34.

[5] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص67.

والعقل هو أثمن هبة وهبها الله للبشر، وأفضل طريقة للبحث عن المعرفة التي هي من الله وإلى الله في نظره، بذلك وجب عليه أن يتحكم في رغباته، وذلك بالاستئناس بالنساء؛ لأن في ذلك ما يزيل الكرب ويروح عن القلب.

نفهم من هذا الطرح أن الرجل يمثل الفئة التي تنتج فكريًّا، والنساء تمثل الفئة المسخرة لخدمة الحياة الجنسية لهم، وهذا الطرح حسب المرنيسي يتناقض مع روح الرسالة الإسلامية التي تحث على المساواة بين المؤمنين مساواة مطلقة، والتي لا تميز إلا بدرجة التقوى.

في مقابل النظرية الثانية العلنية التي يمثلها فرويد رائد التحليل النفسي، فإن الحياة الجنسية للرجل تتسم بطابع فعَّال في مقابل حياة المرأة الجنسية ذات الطابع السلبي.

يقر فرويد بداية أن الجنس أساس الحضارة، وتقوم نظريته عن الذكورة والأنوثة على الكبت، أو ما يعرف بعقدة النقص للقضيب (كما سبق ذكره سابقًا)، في حين ترى المرنيسي: "أن المجتمعات الإسلامية نهجت نهجًا مخالفًا جدًّا، حيث لم تهاجم الحياة الجنسية، ولم تحط من شأنها، ولكنها هاجمت المرأة كتجسيد ورمز للفوضى، إنها الفتنة، والمركز لما لا يمكن التحكم فيه، والتجسيد الحي لأخطار الجنس وطاقته الهدامة بلا حدود"[1].

وتتفق السعداوي مع المرنيسي في "أن الإسلام اعترف بالشهوة الجنسية عند كل من المرأة والرجل، إلا أنه حين وضع القيود وضعها على المرأة فقط، ونسي اعترافه السابق بقوة رغبتها... ولم ينسَ الإسلام أبدًا أن الرجل له رغبة جنسية قوية، فوضع له الحلول التي تضمن إشباعه، وأحل له ممارسة الجنس بالكثرة ومع أي عدد من النساء يشاء، عن طريق تعدد الزوجات، ونكاح الإماء الجواري، وإباحة الطلاق بسهولة"[2].

[1] المرنيسي فاطمة ، الجنس كهندسة اجتماعية، ص34.

[2] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص64.

أي: على رغم الاعتقاد السائد مبدئيًّا حسب الفقهاء أن للرجال والنساء ميولات غريزية متشابهة، غير أن للرجال الحق في أربع شريكات شرعيات لإرضاء هذه الميولات[1].

والمعروف أن قوة الشهوة والغريزة الجنسية عند المرأة مثلها مثل الرجل، إلا إنه في نظرهما أن المرأة ظُلمت؛ وذلك بإعطاء الرجل الحق في التعدد؛ وذلك من أجل إشباع رغباته الجنسية، وكذا توتره.

وتتساءل المرنيسي عما إذا كان الخوف من الوضعية المعاكسة هو أساس الافتراض الذي توصف المرأة بموجبه بالنهم الجنسي، والذي يشكل محور البنية العائلية، وكذا السعداوي: لماذا تساهل الدين مع الرجل كل هذا التساهل؟ لماذا لم يطالب الدين الرجل بكبح جماح شهوته والاقتصار على زوجة واحدة كما فعل مع المرأة، وفرض عليها زوجًا واحدًا؟

وتتفق المرنيسي مع السعداوي في أن الزواج هو نوع من الرق؛ وذلك انطلاقًا من قول الغزالي: "القول الشافي فيه: أن النكاح نوع رق؛ فهي رقيقة له، فعليها طاعة الزوج مطلقًا في كل ما طلب منها في نفسها"[2].

وتتفقان –أيضًا– في أنه لا يمكن العدل بين الزوجات في قوله –تعالى: ﴿**وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ (سورة النساء، الآية: 129).

وطرحت رأيين: الرأي الأول لمجموعة من رجال الدين الإسلامي الذين عارضو التعدد، واعتبروا أن شرط التعدد مرهون بما يستحيل تحققه، وهو شرط العدل بين الزوجات[3].

نلاحظ هنا أنها لم تذكر ولا نموذجًا واحدًا بعينه.

[1] المرنيسي فاطمة ، الجنس كهندسة اجتماعية، ص39.

[2] إحياء علوم الدين، 56/2، ونوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، ص66

[3] السعداوي نوال ، الوجه العري للمرأة العربية، ص66.

وتطرح الرأي الثاني المتمثل في المفسرين الذين يرون أن العدل يقصد به هنا: النفقة والقسم، وليس العدل في المحبة الباطنة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في رأي السعداوي: أيهما أهم للمرأة أو الإنسانة التي تحترم إنسانيتها وكرامتها العدل في توزيع بعض القروش، أم العدل في القسم والنفقة؟

وهذا يحلينا إلى موضوع القوامة التي تتساءل فيه السعداوي: هل الرجل من حقه القوامة انطلاقًا من نفقته على المرأة، لكن إذا أنفقت المرأة على نفسها وعلى أطفالها بل وعلى زوجها –أيضًا، فإن القوامة لا تكون للمرأة؛ لأن القوامة ليست للإنفاق فحسب، بل في رأيها لأن الله فضل الرجال على النساء؛ لأنهم رجال، وتستدل على ذلك بقول الله –تعالى: ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (البقرة، الآية: 228).

ونلاحظ أنها لا تكمل الآية لآخرها، وهي تعارض أن يكون معناها النفقة.

وفي نفس السياق نجد المرنيسي انطلاقًا من هذه الآية ترى "أن أفضلية الرجل على المرأة تعود إلى العامل الاقتصادي؛ ذلك لأنه يوفر للمرأة حاجاتها، في القانون الإلهي لا تمتلك الثروات بطريقة مباشرة، وفي هذا التقسيم المقدس للعمل بين الجنسين، تعرف المرأة بكونها عاجزة عن توفير حاجاتها"[1].

ولكن برجوعنا إلى الإمام محمد الشعراوي، قال في تفسيره لهذه الآية: إن معنى (قوَّام)، القوَّام: هو المبالغ في القيام، وجاء الله هنا بالقيام الذي فيه تعب، إذن فلماذا يُأخذ قوله – تعالى: "**قَوَّامُونَ عَلَى النساء**" على أنه كتم أنفاس؟ ولماذا لا تأخذها على أنه سعي في مصالحهن؟ فالرجل مكلف بمهمة القيام على النساء، وأن يقوم بأداء ما يصلح بالأمر،

[1] المرنيسي فاطمة ، نساء المغرب دراسة ميدانية، ص33.

فمعنى "**قوامون**"، أي: مبالغون في القيام على أمور النساء فلا يصح أن تأخذ (قوام) على أنها السيطرة[1].

الفردية في خدمة النسوية:

مذهب يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه[2].

يطلق القول بأن قيمة الفرد أعلى من المؤسسات المحيطة به؛ لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة؛ فالمثال الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد وتنمية نشاطه الراقي، وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود كما في مذهب سبنسر، أو إلغائها كلها كما في مذهب الفوضويين[3].

هذا ما تؤكده السعداوي في قولها: "إن تحرير النساء لن تتحقق أساسًا إلا بجهود النساء أنفسهن، وإن ساعدهن بعض الرجال، فإن وجود النساء ضروري كقوى أساسية فكرية وسياسية واجتماعية.

من المعروف أن أي فئة مقهورة في المجتمع لن يمكنها التحرر إلا بجهودها، إن المقياس الأول لمدى تقدم أو تخلف مسيرة المرأة المصرية هو مدى مشاركة النساء المصريات في هذه المسيرة لتحرير أنفسهن"[4].

---

[1] صدى البلد: الرجال قوامون على النساء.. الشعراوي يأخذ حق النساء ويوضح تفسير الآية، فيديو https://www.elbalad.news/4059184.

[2] صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج1، ص141.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص141، 142.

[4] السعداوي نوال ، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص81.

أي: على الرغم من مجهودات الرجل في قضية تحرير المرأة إلا أن المرأة وحدها هي القادرة على تغيير وضعها.

وتتفق معها المرنيسي وتؤكد على "أهمية دمج النساء في مهمة بناء وتطوير البلاد، فبهذه الخطوة فقط يتم تغيير العلاقة بين الجنسين تغييرًا كليًّا؛ ففي ظل هذه الوضعية تتمتع المرأة بحرية تامة في تقرير مصيرها"[1]، ولن يحرر النساء إلا النساء أنفسهن، وهذا لا يتم إلا من خلال قوة نسائية منظمة واعية بحقوقها وأهدافها[2].

العلمانية في خدمة النسوية:

بمعنى تغلب العقل البشري على النقل الإلهي، ورفض الدين كمرجعية عليا للقطع في الأمور، والعودة إليه عند الاختلاف، ذلك أن الدين أصبح عائقًا أمام التقديم البشري والتطور، وكان يكبح العقل على مر الزمن ويحرمه حتى من النقد[3].

ترى السعداوي أن الحكومات الإسلامية تستغل الدين لخدمة مصالحها فقد "استخدم النظام المصري الدين الإسلامي في بدء السبعينيات كسلاح ضد التيار الشعبي المؤيد للاشتراكية"[4].

وهذا ما تؤكده المرنيسي: "فالنص المقدس لم يجر تداوله فحسب، بل إن تداوله هو خاصية بنيوية لممارسة السلطة في المجتمعات الإسلامية... دفعت المغامرات السياسية والمصالح الاقتصادية إلى تصنيع أحاديث كاذبة... الأمر الذي يسمح على الفور بإضفاء الشرعية"[5].

بل تذهب السعداوي إلى أكثر من ذلك في قولها: "أحاديث وآيات القرآن لم تصدر كلها في يوم وليلة، وإنما صدرت في ظروف ومناسبات متعددة ومختلفة، ومن أجل أن تتناسب مع

[1] المرنيسي فاطمة ، العذرية والبطريكية، ص252.

[2] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص16.

[3] الكردستاني مثنى أمين ، ص119.

[4] السعداوي نوال ، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص97.

[5] المصدر نفسه، ص19.

المجتمع العربي في زمن معين، كل ذلك جعل هذه الأحاديث والآيات تشتمل أحيانًا على أوامر متناقضة، وبالذات فيما يختص بحياة المرأة"[1].

"هذا اتهام صريح منها وطعن في القرآن الكريم باعتباره كتابًا تجاوزه الزمن، وأنه لا يصلح للوقت الحالي، لكن السعداوي لو كلفت نفسها بقراءة سورة (الأعراف، الآية: 158) في قوله –تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾، لاتضح لها أن القرآن الكريم لم ينزل لمجتمع مكة والمدينة، ولا لمجتمع العرب، ولا لزمن الرسالة فقط، بل هو كتاب الأبد ورسالة العالمين، وهذا خطاب من الله تعالى لنبيه (ص) أن يقول للناس جميعًا حتى قيام الساعة: إنَّه خاتم النبيين، وإنَّه مبعوث إلى الناس كافة عرب وعجم.

تحت عنوان: فصل الدين عن حياة النساء والمسيرة نحو التقدم تكتب السعداوي داعمة المطالب العلمانية بتغيير القوانين التي تحكم حياة النساء، والمستندة إلى الشريعة تغييرًا جذريًّا، "أن يصبح قانون الزواج مدنيًّا وليس دينيًّا"، وتضيف "قد أصبحت جميع القوانين في بلادنا مدنية إلا قانون الأحوال الشخصية أو قانون الزواج والطلاق وتعدد الزوجات، كأنما حياة النساء الشخصية هي فقط التي يجب أن تخضع لأحكام الشريعة والدين"[2]، حيث طالبت السعداوي بأن يكون الزواج مدنيًّا معجبة بنموذج تونس والصومال حيث "استطاعت السلطة السياسية في بعض البلاد مثل: تونس والصومال أن تخالف الشريعة الإسلامية فيما يختص

[1] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص132.

[2] السعداوي نوال وعزت هبة رؤوف ، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص116.

بقوانين الزواج والطلاق والإجهاض، وأن تضع قوانين جديدة تمنع تعدد الزوجات، وتحدد حرية الرجل في الطلاق، وتبيح الإجهاض، وتساوي الرجل والمرأة في الميراث"[1].

وتتفق المرنيسي مع السعداوي من منطلقها الاستغرابي: "إن موقف الإسلام من المرأة ومكانتها في المجتمع الإسلامي من المواضيع التي تناولتها الكثير من الدراسات، وهناك حشد من الدراسات القانونية الدينية أو ذات الصبغة العلمية، لم تفتأ تطمئن المؤمن حول قضية بارزة تطرح على كل رجل يتوفر على قدر من الذكاء وهي: كيف نلائم بين رسالة المساواة الأساسية في العقيدة الإسلامية، وبين عدم المساواة النوعية التي تركزت عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وبين زوجته المؤمنة؟ والأساس الذي يجب أن ندركه في معالجتنا للتصورات السائدة حول دور الجنسين بمنطقة الغرب، هو أن القرآن يحدد بوضوح ودون أدنى التباس أدوار الجنسين في العديد من السور"[2].

معنى هذا أن قانون الأحوال الشخصية المغربي يعتمد على الشريعة الإسلامية في ذلك وتناقش الفصل 115، 118 الذي يعالج موضوع النفقة، وما يتوافق مع آيات القوامة، وتضيف أن قانون الأحوال الشخصية قد أنشأه مجموعة من رجال الدين وكبار موظفي العدل "حيث اجتمعت لجنة مشكلة من عشرة رجال اختيروا من بين السلطات الدينية العليا بعد مناقشتها كقانون رسمي"[3].

وهي ترى أن الوضعية المزرية التي تعيشها المرأة المغربية ما هي إلا نتيجة هذا القانون الذي أساسه السلطة الدينية المتمثلة في رجال الدين.

[1] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص143.

[2] المرنيسي فاطمة ، نساء الغرب دراسة ميدانية، ص32-33.

[3] المرنيسي فاطمة ، الجنس كهندسة اجتماعية، ص133، 143.

الصراعية في خدمة النسوية:

إن الفكر الغربي منذ نشأته الأولى زمن اليونان مبني على أسس مبدأ الصراع وعدم الانسجام وخلق التناقض بين الأشياء، بدل إدراك أوجه التكامل والتشابه، وقد بني على أن الثنائيات الموجودة في العالم لا مجال لتعايشها وتكاملها، بل لا بد من الصراع حتى يكون البقاء لواحد وهو الأصلح والأقوى[1].

إذا كانت الحركات النسوية العربية لم تتبين مفهوم صراع الجنسين على النمط الغربي حسب ما تردد فإن بعض دعاتها لم تستطع أن تخرج من مطلق مفهوم الصراع، ولكن حولته إلى الصراع بين الأجيال؛ تقول المرنيسي: "تنعت العلاقة الاجتماعية بأنها من النوع القائم على الصراع"[2].

وتضيف قائلة: "ولذلك فإن الفصل بين الجنسين يتغذى من الصراع الذي يحدثه في العلاقات بينهما، بل الأدهى من ذلك أنه يدعم ما افترض أنه وضع للقضاء عليه"[3].

وتتفق السعداوي مع المرنيسي في أن الصراع الدائم في بلادنا حتى اليوم حول حقوق النساء وحقوق الإنسان ليس إلا استمرارًا للصراع القديم منذ نشوء العبودية، أو النظام الطبقي الأبوي[4].

2 *أوجه الاختلاف:*

على رغم وجود نقاط اتفاق وتشابه بينهما، لكن هذا لا يمنع من تسجيل بعض نقاط الاختلاف، نذكر منها:

---

[1] المرجع نفسه، ص137.

[2] المرنيسي فاطمة ، ما وراء الحجاب، ص152.

[3] المصدر نفسه، ص153.

[4] السعداوي نوال ، قضايا المرأة والدين والأخلاق، ص21.

أولاً من حيث المرجعية الدينية:

الفرق بين طرح السعداوي والمرنيسي، يرجع إلى الاختلاف في طبيعة الاتجاه الذي تتبناه كل منهما؛ فالأولى تتبنى المذهب الشيوعي والأخرى العلمانية، والفرق بين الاتجاهين يتحدد من حيث بعده عن الدين أو قربه منه، ذلك أن العلمانية لا تتناقض مع الدين على خلاف الشيوعية[1].

ترى السعداوي أن الأديان لها دور فعال في دونية المرأة: "كنت أندهش كلما أوغلت في قراءة تاريخ البشرية القديم قبل ظهور الأديان وقبل نشوء الأسرة الأبوية، لتلك القيمة الإنسانية الكبيرة التي كانت تتمتع بها الأنثى"[2].

هي بهذا تضع الدين الإسلامي مع كل الأديان ولم تستثنه.

ونجدها في موقع آخر "تتضمن الأديان الكبرى في العالم مبادئ متشابهة من حيث تبعية المرأة للرجل... ظهر الإسلام –أيضًا– في مجتمع أبوي قائم على الملكية الفردية ونظام الطبقات والأسياد والعبيد، فأصبحت السلطة في الإسلام للرجل رأس الأسرة، والحاكم والخليفة والإمام والوالي والقاضي والشاهد كلها مناصب تخص الرجل وحده".

تشمل هنا كذلك الدين الإسلامي مع الأديان الأخرى وتنعته بالطبقية والبطريكية وبأنه عزز سلطة الرجل؛ وذلك بإضفائه عليها صفة الشرعية، وتضيف أن "الإسلام أعطى المرأة حقوقًا جديدة وسلبها من حقوق قديمة، حظيت المرأة في حياة الرسول محمد بحقوق تسلب منها اليوم في البلاد العربية[3].

[1] فاطمي فتيحة، نقض المركزية الذكورية نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، ص11.

[2] السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، ص154.

[3] السعداوي نوال ، الوجه العاري للمرأة العربية، ص16.

وهي تشير هنا إلى الخليفة الثاني في قولها: "عمر بن الخطاب وأمثاله من الرجال العرب، من ذوي النزعة الأبوية المتسلطة بصماتهم على كثير من الأحكام التي تفرض على النساء العربيات اليوم باسم الإسلام، مع أنها ليست من الإسلام كما رآه أو اتبعه محمد"[1].

تختلف معها المرنيسي في اعتبار أن الدين الإسلامي مثله مثل الأديان السماوية الأخرى، وتقر أن الدين الإسلامي كرم المرأة؛ فـ"تشير المرنيسي إلى وجود مسافة بين الإسلام الروحي والديني في صورة نصوصه النقية التي جعلت المرأة مساوية للرجل وبين التطبيق السياسي الذي ارتبط بالدولة الإسلامية في عصور ازدهارها سلبًا وإيجابًا، ابتداء من العصر الذهبي للفتوحات وحتى عصر الدويلات الضعيفة المستلبة سياسيًّا"[2].

فهي تفرق بين الإسلام الروحي كنص وبين التطبيق السياسي، وهذا ما جعل المرنيسي تطرق باب الأحاديث النبوية؛ لأنه لم يسلم كذلك من القراءات الأبوية.

ثانيًا من حيث المنهج:

السعداوي لم تعلن عن المنهج المتبع في دراستها، وهي لم تعن القارئ المهتم على فهم المدارس والمناهج الفكرية، كما أنها أهملت التقاليد الأكاديمية التي تفترض الأمانة والدقَّة في توثيق المراجع المُسند إليها، فكتبها خاليةٌ تمامًا من توثيق الإسناد بالمعنى المتعارف عليه في الكتب ذات الصفة العلمية، فتقوم باستعارة أفكار ونتائج دراسات آخرين من أجل توضيح بعض الأفكار، أو من أجل دعم صحة بعضها الآخر، دون توفير مصادرها للقارئ.

[1] المصدر نفسه، ص50.

[2] موهوب آمال ، صوت المرأة في زمن الصمت، فاطمة المرنيسي نموذجًا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد: 10، 2013، ص51.

إن نوال السعداوي تجد في البيولوجيا ملاذها لتؤكد على القدرة اللامحدودة عند الأنثى على الإخصاب، وكذلك ميزة الإنجاب التي تزود الأنثى بقدرة لا محدودة أو لا نهائية على أن المرأة بيولوجيًّا أرقى جنسيًّا وأكثر قدرة على الإثارة والمتعة من الذكر.

بل إنها تندفع باستمرار إلى حقل طب الجنسانية، الحقل الذي يهدف إلى معرفة علمية لحقيقة الجنس، معرفة ظلت محكومة بإرادة عدم معرفة عنيدة، وباندفاعها تدفع القارئ الى متاهات طبية تتعلق بحقيقة الأنثى الجنسية، وذلك في إطار سعيها إلى التأكيد على أن الأنثى هي الأصل[1].

وهي تعتبر أكثر جرأة وجذرية في طرحها، دقت على الطابوهات، أو ما يعرف بالمناطق المحرمة أو الجنس.

أما خطاب المرنيسي بخصوصيته وبانفتاحه على المستجدات الحديثة ففي مجال العلوم الإنسانية في معالجة النصوص يقوم على إحداث قطيعة إبستمولوجية مع خطاب السعداوي.

وما نقصده بالقطيعة الإبستمولوجية هنا أن خطاب المرنيسي لا يلغي خطاب السعداوي، ولا يسعى إلى أن يحل محله، إنه خطاب مغاير في جهة في موضوعه، وبطريقة معالجته والأدوات المعرفية والذهنية التي يعتمدها[2].

فالقارئ لمنجز فاطمة المرنيسي النظري والميداني يروم إلى مسألتين رئيسيتين: أولهما: أنها دخلت إلى المجال السوسيولوجي كفعل احتجاجي على النسق الثقافي المهيمن في المغرب... أما المسألة الثانية فتندفع نحو النبش في التراث قصد بيان مكان المرأة[3]، وذلك

[1] تركي الربيعو ، الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، مجلة نزوى، العدد: 11، جوان، 1997، عمان، ص47-48.

[2] المرجع نفسه، ص48.

[3] إغلان حسن ، الجنس والسياسة التدبير السياسي للجسد في الإسلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2018، ص150-151.

من خلال إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة، إنها تستخلص معنى النص من ذات النص نفسه، أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه، وهي توظف المكتسبات المنهجية في مجال العلوم الإنسانية، تمزج المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي للنص التراثي، دون أن تغفل عما يسميه الجابري بالطرح الأيديولوجي[1].

ثالثًا من حيث المخيال الشعبي:

تدين المرنيسي العقلية العربية والغربية معًا، فرغم الفارق بينهما في التكوين الثقافي والفكري إلا أنهما يتساويان في نظرتهما إلى المرأة، ترى أن عقلية الرجل واحدة، سواء في الغرب أو الشرق؛ فكلاهما يتعمد قهر المرأة، والنظر إليها من وجهة نظر جنسية بحتة.

وهذا ما تحكي عنه في كتابها "شهرزاد ترحل إلى الغرب" في "أن الفنان أنجز صور المرأة الشرقية في لوحاته، خاصة لوحة الحمام التركي (كانت جمهرة في الوصيفات العاريات اللواتي يكشفن مواطن جمالهن الفاتر على حافة حوض تحيط به جدران بدون نوافذ) مع العلم أنه لم يضع أنجز أقدامه على أرض الشرق أو في حمام"[2].

وأيضًا صورة شهرزاد على الغلاف التي صاحبت ترجمة الكتاب إلى اللغة الأجنبية (الألمانية)، فحسبها أن "شهرزاد جردت من ذكائها حين غادرت الشرق، وعبرت الحدود إلى الغرب، ولم يأبهوا إلا بمشاهد المغامرة والغرام في ألف ليلة وليلة الذي انحصر هو الآخر في الزينة، ولغة الجسد بشكل باعث على الاستغراب"[3].

---

[1] تركي الربيعو ، المرجع السابق، 52.

[2] المرنيسي فاطمة ، شهرزاد ترحل الى الغرب، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2003، ص115-116.

[3] المرنيسي فاطمة ، المصدر نفسه، ص80.

المعنى الذي استلهمته المرنيسي من شخصية شهرزاد وحكاياتها التي استمرت أكثر من ألف ليلة وليلة، هو أن المرأة انتصرت في حلبة الصراع التي يتصارع فيها الطرفان، انتصرت شهرزاد للنسوة اللواتي قتلهن الملك في نظير انتقامه، وقهرت الملك، واستلبت عقله، وجعلت نفسها الوصية على عقله حتى صار أسيرًا لحكاياتها.

فشهرزاد تتحلى حسب المرنيسي "بثلاث مزايا إستراتيجية: أولها: تتمثل في معرفتها الواسعة، وثانيهما: تتجسد في قدرتها على خلق التشويق قصد شد انتباه المجرم، أما الثالثة فهي هدوؤها، أي: قدرتها على التحكم في الموقف رغم الخوف"[1].

المعنى الآخر الذي تريد أن توصله إلى القارئ في أن شهرزاد المرأة الشرقية استطاعت أن تخرج من إطار الحريم إلى فضاء عام واسع، وشامل يتجاوز حدود المكان (أي: الغرفة التي كانت تتم في إطارها الحكايات).

وعلى شاكلة ألف ليلة وليلة التي يتدفق السرد فيها إلى ما لا نهاية، ويتداخل فيها القصص تداخلاً فسيفسائيًّا، تسرد المرنيسي حكايتها التي يحضر فيها الآخر مجتمع الرجل الأوروبي في حريم المرنيسي نسوة رائعات هناك شامة، ياسمينة، العمة حبيبة، لالا راضية، وغيرهن[2].

تختلف السعداوي عن المرنيسي في قولها: "فشهرزاد لن تكون مثَلي الأعلى في الحياة، ورغم كل ما قرأت عنها من مديح وثناء على أنوثتها وأمومتها وقدرتها بالمكر والحيلة على أن تحول شهريار من سفاك للدماء إلى إنسان متحضر، منذ طفولتي لم أحترم وسائل المكر والحيلة"[3].

[1] المصدر نفسه، ص65.

[2] الكعبي ضياء وآخرون، المرجع نفسه، ص77.

[3] السعداوي نوال ، المرأة والدين والأخلاق، ص24.

لم تعجب السعداوي بشخصية شهرزاد؛ لأنها ماكرة، وهذا ما تنبذه السعداوي، وفي رأيها أن المكر والخداع ما هو إلا نفاق، وهذا ليس بالشيء الذي يدعو إلى الإعجاب أو الفخر.

وفي نظرها أن شهرزاد لم تخرج عن النطاق الجنسي؛ فهي حبيسة الحريم "ظلت شهرزاد أسيرة له، تلعب دور الجارية والعشيقة والزوجة المسلية... إن أبرز ما يميز شهرزاد هو الدافع الجنسي الذي يمنحها المكر والدهاء للسيطرة على الرجل.

وهنا يكمن الوهم بأنها علَّمت شهريار الإنسانية، والحقيقة أنها علَّمت النساء المكر والدهاء، كيف يسيطرون على الرجال بالخداع والمراوغة، وليس بالمواجهة والشجاعة، فلم تغير شهرزاد من قيم العبودية المتوارثة، والتي تشكل العلاقة بين الرجل والمرأة[1].

فشهرزاد لم تنتصر للنساء كما زعمت المرنيسي؛ فهي في نظر السعداوي لم تستطع أن تعالج شهريار الذي تنعته بالمريض النفسي، ولم تعلِّمه الإنسانية كما يتراءى للعامة، وإنما شهرزاد اكتفت بتعليم النساء المكر والخداع، وهذا لا يدل على الشجاعة.

3 أوجه التداخل:

المتتبع لخطاب السعداوي والمرنيسي يلاحظ أن السعداوي كانت سابقة عن المرنيسي؛ فهذه الأخيرة تأثرت بالسعداوي، وخاصة كتابها المرأة والجنس، حيث كانت تدرسه لطلابها في جامعة محمد الخامس، وكانت أول زيارة من المرنيسي إلى السعداوي في نهاية الستينيات أو بداية السبعينيات، وهدفها كان دعوة للسعداوي من أجل إلقاء محاضرة لطلابها، وكانت هذه بدايات العلاقة بينهما.

تستذكر السعداوي ذلك في مقال لها عن فاطمة المرنيسي: "فتحت لها، قالت: إنها باحثة من المغرب اسمها فاطمة المرنيسى تقوم بتدريس كتابي: (المرأة والجنس) لطلابها في جامعة

[1] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

محمد الخامس بمدينة الرباط، وإنها جاءت إلى مصر تحمل لي دعوة من الطلاب لإلقاء محاضرة بالجامعة، حدثتني عن حماس الطلاب لكتابي الذي تعتبره هي ثورة في مجال الفكر وقضية تحرير النساء، إذ إنه يقتحم، دون وجل، في رأيها، المحظورات السياسية الاقتصادية الجنسية الثقافية الدينية في بلادنا العربية، تحت نير النظام الرأسمالي الأبوي الاستعماري الذي يحكم العالم شرقًا وغربًا"[1].

أسستا معًا منظمة المرأة العربية في مصر التي أغلقت من طرف السلطات السياسة، على الرغم من الاختلاف بينهما إلا أن المرنيسي كثيرًا ما كانت تدافع عن السعداوي خصوصًا في تجاربها مع السجن "كان الإبداع الأدبي والأفكار الثورية ضد الاستعمار والرأسمالية الأبوية، تجمعني أنا وفاطمة المرنيسي في صداقة متينة"، فهاجسهما كان واحدًا، وهو قضية تحرير المرأة، وبالتالي قضية تحرير الكائن الحي.

[1] السعداوي نوال تتذكر المرنيسي وتأبى الاعتراف بموتها https://soltana.ma/87108.htm l

الفصل الثالث:

المناهـــــج النســـــوية في دراسة الدين

المبحث الأول:

نسويـــــــة الحداثة الاسلامـــــــــــية

المبحث الثاني:

إعادة قراءة النص الديني من منظور نسوي

المبحث الثالث:

النســـــــــــوية رؤى نقـــــــــدية

جاء ظهور النسوية الإسلامية في بعض الدول العربية كرافعة لهذا التغير من منطلق الوعي بالقيم الإسلامية المؤكدة لمبدأ المساواة ، و عودة لقراءة النصوص الدينية و التاريخ الإسلامي بشكل يبرز دور المرأة الفاعل في المجالين الاجتماعي و السياسي، و الخروج من قيد العادات و التقاليد التي تسيء للمرأة و تصنفها بالدرجة الثانية.

الإشكالية التي سوف نتناول في هذا الفصل : ما هي النسوية الإسلامية؟ و ما هي المناهج التي اعتمدتها النسويات في قراءة النص الديني؟ و هل تتقاطع النسوية الإسلامية مع الدين؟

المبحـــــــث الأول:

نســـوية الحداثة الإسلامـــية

1/ نشأة النسوية الإسلامية:

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 كلّ من يشيم أرات وفريد أكار في مقالاتهما، فضلاً عن نيلويفر غويله في كتابها «الحداثة 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.[1]

النسوية الإسلامية تيار يحدد توجهاته و غاياته بشكل واضح و متميز و مختلف 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 و العالم العربي ظهر هذا الاتجاه منذ التسعينيات في دراسات بالعربية ، تظهر اختلاف التوجه عن مشروع الإسلام السياسي، و فكره المحافظ النمطي بشأن علاقات النوع، و عن سطحية و انغلاق الفكر السلفي، و عن الفكر الأبوي التقليدي للمؤسسة الدينية الرسمية، و الأجندة الليبرالية الغربية في توظيف و استخدام حركات النقد الذاتي لصالح

[1]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، (ص21، 22).

إيديولوجيا استشراقية كولونيالية و عنصرية ، و عن الفكرة العلمانية المتطرفة حول إقصاء المرجعية الدينية تماما في أمور قضايا المرأة و غيرها[1]

"إن أصول مفهوم النسوية الإسلامية حديثة، قد استخدم للمرة الأولى عام 1990، و قد ارتبط ذلك بنشأة الأدب الغربي عن المرأة و الإسلام ، و على أية حال فإن المواجهة الثقافية الإسلامية مع النسوية تعود إلى مرحلة مبكرة من القرن العشرين"[2]

إن الاتجاهات النسوية في العالم العربي الإسلامي تسعى إلى تطوير مواقف خاصة بها عن الإسلام، من خلال تفكيكه و إعادة تفسيره من وجهة نظر نسوية[3].

إن مصطلح النسوية الإسلامية قد استخدم على نحو أكثر تحديدا للإشارة إلى مجموعة صغيرة نسبيا من النساء الناشطات الإيرانيات، و اللائي كان مطلبهن الأساسي تحسين علاقات أسلمة النوع، و ذلك بصفة أساسية عبر الضغط لأجل الإصلاح القانوني داخل الجمهورية الإسلامية[4]

قد أشار فهمي جدعان من خلال كتابه خارج السرب بأن تيار النسوية الإسلامية قد تطور من خلال ارتباطه الواضح بالوجود الإسلامي بالمهجر[5]، إن الفكر النسوي الإسلامي قد انبثق من واقع اجتماعي و ثقافي ضاغط للمرأة المسلمة، رفضت من خلاله الحلول العلمانية و الأطروحات الدولية التي لا تناسب مع الواقع الثقافي و الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، مستندة في فكرها على المرجعية الإسلامية بوصفه أساسا لإنصاف المرأة العربية المسلمة،

[1] أبو بكر أميمة ، المشروع النسوي في الإسلام بين المركز و الهامش، ص، 155.

[2] جاد احمد محمد ، المناهج النسوية في دراسة الدين دراسة نقدية 2.2، ص، 1.

[3] جاد احمد محمد ، المناهج النسوية في دراسة الدين دراسة نقدية 2.1، ص، 3.

[4] جاد احمد محمد ، المناهج النسوية في دراسة الدية دراسة نقدية 2.2، ص،5.

[5] الدبوبي ميسون ، النسوية الاسلامية في العالم العربي المعاصر، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج 13، عدد3، 2018، ص، 110.

فالنسوية الإسلامية هي خاصة بالنساء المسلمات[1] ، إذاً، 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 تقديم قراءةٍ جديدةٍ للقرآن، كمحاولةٍ لتبيئته داخل السياق الإسلامي.

في هذا الإطار، قامت العديد من الباحثات المسلمات بوصف ما وجدنه من مساواة جندرية في القرآن والعدالة الاجتماعية المرتبطة بها على أنّها نسوية إسلامية، كما حاولت أخريات الابتعاد عن هذا المصطلح بتقديم قراءة أنثوية للقرآن وغيره من النصوص المقدّسة. مع ملاحظة أن الأساس النسوي له الأولوية عند هؤلاء لا الإسلام[2] .

2/ مفهوم النسوية الإسلامية:

تعرفها أميمة أبو بكر بأنه هو تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين الرسالة الإسلام التوحيدية و ترجمة قيم تلك الرسالة السامية ، إلى عدالة و تكافؤ فرص و شراكة على أرض الواقع بين الجنسين باستخدام المناهج التحليلية و فتح باب الاجتهاد، للتأكيد على العدل و المساواة و الشراكة[3]، نفهم من هذا التعريف أن مهمتها تفكيك الخطاب الذكوري للتراث و إعادة بناءه من جديد وفق رؤية نسوية مؤمنة بعدالة التشريع الإسلامي.

و تعرفها حسن عبود: "بأنها عبارة عن جهد علمي تقوم به مجموعة من النساء المسلمات في العالم العربي لقراءة النصوص الدينية من القران و الحديث، و ربط الأحكام الفقهية

[1] المرجع نفسه،ص، 110.

[2] أبو بكر اميمة ، المرجع السابق، ص،25.

[3] أبو بكر أميمة ، النسوية و المنظور الاسلامي، مؤسسة المرأة و الذاكرة، القاهرة، 2013، ط1، ص، 4.

الجزئية بالمبادئ الإسلامية الكلية، ثم التراث المتحيز ضد المرأة و حقوقها الانسانية ، بهدف تغيير أنماط الفكر الذكوري التقليدي، و تجديد الفكر الإسلامي المعاصر و تطوره"[1]

أما أماني صالح فتعرفها: "ذلك الجهد الفكري و الأكاديمي و الحركي الذي يسعى إلى تمكين المرأة انطلاقا من المرجعيات الإسلامية، و باستخدام المعايير و المفاهيم و المنهجيات الفكرية و الحركية المستمدة من تلك المرجعيات و توظيفها إلى جانب غيرها"[2] يحيلنا هذا التعريف إلى ان النساء المسلمات هن العنصر الفاعل و الأبرز، و كذا تمكين النساء، انطلاقا من الرجعية الإسلامية لا المرجعية الغربيبة.

تحدد أميمة أبو بكر أهداف النسوية الإسلامية في دراستها المشروع النسوي في الإسلام بين المركز و الهامش أن المشروع النسوي الإسلامي في عمومه يهدف إلى: تطوير و تأسيس رؤية إسلامية تتسم بالعدل و المساواة بين الجنسين، تبني منهجية نقدية في تفني و تمحيص الموروث الذكوري السلطوي للمعارف الدينية ، إعادة بناء و إنتاج معرفة مساواتية في مجال علاقات النوع تطبق مبادئ العدل و القسط القرآنية و الهدي النبوي، أي إنه مشروع معرفي إصلاحي بنائي ، إنها نسوية تنبع من المثل الإسلامية العليا، و تصب في مصلحة الدين الإسلامي ، و اجتهاد نسوي في نطاق إسلامي [3]

هناك بعض النسويات لا يفضلن تسمية النسوية الإسلامية بل يرفضنها ومع هذا فحين تتماش قضاياهن مع الإسلام يؤكدن على إسلامية توجههن إلى الإسلام[4].

[1] عبود حسن ، النسوية الإسلامية لا استشراقية و لا استغرابية، المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، المؤتمر الثالث ، بيروت، 2017.3.12، ص، 1.

[2] أبو بكر أميمة ،ترجمة راندا أبو بكر النسوية و المنظور الإسلامي افاق جديدة للمعرفة و الإصلاح، 2013، ص، 10.

[3] أبو بكر أميمة ، المشروع النسوي في الاسلام بين المركز و الهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص، 152.

[4] 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، ص22.

لكن دعاة النسوية دائماً ما احتفظوا بمساحة للدين داخل تنظيراتهم، وأن الخطاب النسوي المؤسس في مصر استطاع أن يرتكز على الخطاب الإصلاحي الإسلامي والخطاب العلماني القومي. وتشير إلى أن كثيرًا ما يعرض النسويون العلمانيون (أو نسويون بدون إضافات) أطروحاتٍ إسلامية في مطالبتهم بحقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية بالتوازي مع الخطاب القومي. فعندما يلتمسن أيّ تغيرات في ما هو سائدٌ بشأن الشخصية الإسلامية عادة ما يقدمن أطروحاتٍ إسلامية تعزز مطالبهن.

فهناك من بين المدافعات عن النسوية الإسلامية من ترى نفسها بالضرورة إسلامية. ذلك أنّ العديد ممّن انخرطن في مفصلة خطاب النسوية الإسلامية ومارسنه قد أكدنّ هويتهنّ الإسلامية. بينما أحجم العديد من منتجي خطاب النسوية الإسلامية أو التفسير القرآني الجندري الجديد عن تعريف أنفسهم بنسويين/نسويات إسلاميين/إسلاميات: مثل فاطمة المرنيسي [1]

3/ الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية:

1.3/ الإطار المرجعي:

يستخدم النسويون الإسلاميون الخطاب الإسلامي باعتباره خطابا أساسيا، وإن لم يكن الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. فثمة ركائز إسلامية لهذا الخطاب مشتقة من القرآن والسنّة النبوية.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ 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،

[1] عبد الوهاب نورهان ، ص، 23.

هو إذا السبب في الوضع الذكوري للشريعة الآن. ولم تسلم الأحاديث النبوية هي الأخرى من هذه المشكلة[1]. دائما ما تؤكد النسويات الإسلاميات على التفسير الذكوري للشريعة الإسلامية بأنه مخالف لما جاء به القرآن .

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).[2] هناك من النسويات من طرقت باب الاجتهاد للنص القرآني ، و هناك من طرقن باب الحديث الهدف كان واحد و هو التأكيد على أن دونية المرأة لا ترجع لا للقرآن و لا للحديث النبوي الشريف.

2.3/ قضية النوع في المنظور الثيولوجي الإسلامي:

تحتل قضية النوع أهمية محورية في النظرية الاجتماعية و التشريعية الإسلامية تتجلى من الثقل الذي تحتله قضية العلاقة بين المرأة و الرجل في هاتين المنظومتين في الإسلام، كأي منظومة عقدية و دينية، لا بد للنظريات الاجتماعية و التشريعية أن تنبع من القضايا الثيولوجية الكبرى مثل الإلوهية و الخلق و علاقة الإله بالمخلوق و الغايات التي حددها الخالق للحياة و الإنسان[3] ، قامت أماني صالح بقراءة لثيولوجيا الإسلام من منظور النوع ، " فتبرز هنا قضية النوع جلية في ميتافيزيقا أخرى هي ميتافيزيقا الإنسان أو ما يعرف إسلاميا بعناصر الخلق الفطرية، و قضية النوع في هذا السياق ليست في المنظور الإسلامي محدثة

[1] عبد الوهاب نورهان ، ص، 25.

[2] المرجع نفسه،ص، 26.

[3] أبوبكر أميمة ، النسوية و المنظور الاسلامي، ص، 12.

خاضعة للتشكل الاجتماعي، و ليست قضية متغيرة، بل هي قضية قديمة فطرية ترجع أصولها إلى صميم عملية الخلق ذاتها"[1]

ترى أماني صالح أن القرآن لا يستخدم تعبير الجنسين أو النوعين للدلالة على الذكر و الأنثى و هو استخدام يعبر عن انقسام و مقابلة، بل يستخدم مصطلح الزوجين مما يولد دلالات مختلفة تماما، فمصطلح الزوجين يوحي بالتكامل الوجودي و العضوي، و الوظيفي و الاجتماعي للذكر و الأنثى ، كما ينطوي على نوع من التسوية أو المعادلة بينهما في التكوين الإنساني الاجتماعي.

4/ المناهج النسوية:

ترى أسماء المرابط في كتابها القرآن و السنة قراءة للتحرر: " أن الرسالة الروحية على حد ما يصفها لنا القران في الكثير من الآيات بمثابة تذكير أو ما سماه القران نفسه بالذكر تتخلص وظيفته في كونها توقظ في الكائن البشري الجانب النبيل في ذاكرته ووعيه،...من هذا المنظور ليس هناك أي شيء في النص القرآني يمكن أن يبرر ويدافع عن أي نوع من أنواع التمييز ضد النساء"[2]

أوضحت أسماء مرابط :" بأن القرآن و السنة النبوية هما الإطار المعرفي الذي لا بد من الرجوع إليه في مختلف السياقات، لإيجاد الحلول الملائمة لمختلف قضايا المرأة"[3]

نذكر المناهج التي تعتمدها النسويات في قراءة النص الديني[4]:

[1] المرجع نفسه، ص، 13.

[2] المرابط أسماء ، القران و السنة قراءة للتحرر، ترجمة محمد الفران، مركز الدراسات و البحوث في القضايا النسائية في الإسلام، الرباط ، 2010، ص، 9.

[3] أسماء المرابط، مطالبتي بمساجد مختلطة أسئ فهمه: موقع نون، 18.3.2013، www.noun.ma/2467html

[4] الدبوبي ميسون ، ص،115.

أولا: استدعاء بعض آيات القران التي ارتبطت بتفسيرات مغلوطة، كتلك المتعلقة بالخلق أو أحداث الجنة و ما فيها من سيادة النظرة الذكورية و علوها على وضع المرأة و مكانتها.

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

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

أن التفسير النسوي لبعض الآيات المتعلقة بالنساء في القرآن يبرهن أن الأصل في الأمور هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة .

أما النسوية زهية جويرو اتخذت لنفسها منهجا تاريخيا نقديا خاصا، فقارعت حجج الفقهاء بحجج تاريخية سوسيولوجية، واعتمدت على التأويل لتجتهد هي بدورها في تفسير مقاصدية بعض الأحكام.

وتلخص زينب التوجاني الأسس التي تبني عليها زاهية جويرو عملها في نقطتين أساسيتين[1]:
أوّلاً: التمييز بين الظاهرة القرآنيّة والفقه والقراءة التقليدية المعهودة.
ثانيا: دحض فكرة أن القرآن يقيم تمييزا انطولوجيا بين الرجل 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 وبناء على التفاعل والاستفادة من تجارب تلك المدارس في النشأة والتطور تطرح صياغة لخطابٍ نسوي

[1] عطية أحمد عبد الحليم ، النسوية الاسلامية قراءة في النقد و نقد النقد، مجلة الاستغراب ، العدد 16، 2019،المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص، 100.

بديل يستلهم مفاهيم قرآنية مساواتية حول الإنسان والنوع، مشيرة إلى بعض جوانب القصور في التنظير النسوي الإسلامي لافتقاده صفة الفعالية على الأرض.[1]

قدّمت آمنة ودود قراءةً تفسيريّةً للآيات المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النّص القرآني، سعياً منها للتصدّي لما أطلقت عليه القراءة الذكوريّة 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.

تفكك البنى الذكورية ضمن المنظور الإصلاحي الاجتهادي المقاصدي واعتمادا على مقدمات هذا الفكر التأويلي الذي قدمت له الكاتبة أهم أسسه ولخصت أهم نماذجه ممثلا خاصة في ما قدمته أمينة ودود[2].

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 جميعا رجالا و نساءا وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالة وتكافؤ فرص وشراكة على أرض الواقع بين الجنسي.

تضيف أميمة أبو بكر أن الدافع الرئيسي وراء توجهات البحث النسوي الإسلامي اليوم، هو تفعيل المبادئ والمقاصد العليا لإنتاج معرفةٍ نسويةٍ فى نطاق الإسلام وبه، معرفة كما تذكر تنقض الأبوية السلطوية والتحيز في خطابات وتفسيرات التراث.

ويتم ذلك عن طريق استخلاص معانٍ فاعلة محددة من مبادئ الحقوق الإنسانية المتضمنة في النص القرآني، لبناء نظام من الإصلاحات القانونية. وتضيف أن النسوية الإسلامية هي نسوية تأويلية وهو ما يظهر في أغلب الدراسات التي تحتوي على النسوية

[1] المخينيني إيمان، نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017، ص6.

[2] أميمة أبو بكر، المرجع السابق، ص، 98.

والمنظور الإسلامي كأفاق جديدةٍ للمعرفة والإصلاح، أي إنّ «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 أيضًا.

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

المبحث الثاني:

إعادة قراءة النص الديني من منظور نسوي

كشف الفكر النسوي عن معضلة السلطة الأبوية و التمييز المبني على فكرة النوع الاجتماعي و إبعاد النساء من غالبية مناحي الحياة العامة عبر المجتمعات و الثقافات الإنسانية المختلفة حيث كان من الطبيعي أن يتقاطع البحث النسوي مع الدراسات الدينية لينتج عن ذلك مجال جديد من المعرفة و الأبحاث التي تخصصت في تمحيص الأديان، و أفكارها و خطاباتها من زاوية موضع المرأة في المجتمع ، بصيغة أخرى مقاربة الدين بشكل واعي للهوية الاجتماعية و النوعية (الجندرية) للنساء كنساء[1]، نفهم من هذا أن كان لابد للنسوية أن تتقاطع مع الدراسات النسائية و ذلك من اجل اعادة قراءة النص الديني من منظور نسوي بعيد عن القراءة الذكورية خاصة و أن النص الديني ساوى بين الرجل و المرأة.

قصة الخلق :

سوف نتوقف عن الحديث النبوي الشريف ، و قد جاء عن آبي هريرة عن النبيﷺ قال:" ألا واستوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع و إن شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته و إن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيرا"، حيث تقف الدكتورة رفعت حسن عند هذا الحديث الذي تعتبره ضعيف سواء من حيث الإسناد أو من حيث المثنى أو المحتوى الواضح انه عكس روايات القرآن عن خلق الإنسان ، وانطلاقا من إجماع العلماء المسلمين على المبدأ الذي يقول أنه إذا تعارض أي حديث مع القرآن لا يمكن قبوله كحديث موثوق، فخلق الإنسان كما يرد في القرآن يستخدم كلمات و صور مذكرة و مؤنثة بشكل متساوي ، بالإضافة إلى اللغة المجازية ليصف خلق الإنسانية كون خلق الله الأصلي كان الإنسانية دون تمييز و ليس رجلا أو امرأة ، و إذا كان القرآن لا يجعل أي فرق بين خلق الرجل و المرأة فلماذا يعتقد المسلمون أن حواء قد تم خلقها من ضلع ادم؟[2] ، تشير إلى أن

[1] أبو بكر رندة ، أبو بكر أميمة ، النسوية و الدراسات الدينية، مؤسسة المرأة و الذاكرة، مصر ، ط1، 2012،ص، 10.

[2] حسن رفعت ، الإسلام و حقوق المرأة، ترجمة جيهان الجندي، النجاح الجديدة، ط 1،2000، ص، 15.

المسلم يعتقد كما يعتقد اليهودي و المسيحي أن أدم كان أول خلق الله و أن حواء خلقت من ضلعه* ،فأنه ليس لها أي أساس في القرآن الذي يستخدم التعبيرات العامة الشاملة للإنسانية: إنسان، الإنسان، البشر، و ليس هناك أي ذكر لحواء، و تظهر كلمة ادم خمس و عشرون مرة في القرآن لكنها استعملت إحدى و عشرين مرة كرمز للإنسانية الواعية بذاتها [1] ،معنى هذا أن كلمة ادم لا تشير في القرآن إلى كائن إنساني معين بل تشير إلى الكائنات الإنسانية ، و كما أوضح محمد إقبال:" نجد القرآن يستخدم كلمتي بشر و إنسان في الآيات التي تتناول أصل الإنسان بوصفه كائنا حيا و ليس كلمة ادم التي تسير إلى الإنسان بصفته خليفة الله في الأرض ، و يوضح القرآن مقصده أكثر بإغفال أسماء العلم –ادم و حواء– الذين

نجدهما في روايات الكتاب المقدس ، و يحتفظ القرآن بكلمة ادم و يستخدمها بشكل اكبر بوصفها مفهوما و ليست اسما محددا لبشر ما، و تنطوي الكلمة على الكثير من السلطة في القرآن ذاته"[2].

و تضيف : "في تحليل وصف القرآن لقصة خلق الإنسان ، يظهر كيف أنه (أي القرآن) يستخدم بإنصاف كلا من التعابير الأنثوية و الذكورية بالإضافة إلى اللغة المجازية ليصف خلق الإنسانية من مصدر منفرد كون خلق الله الأصلي كان الإنسانية دون تمييز و ليس رجلا أو امرأة و هذا متضمن في عدد من النصوص القرآنية"[3] ، أي أن القرآن لا يجعل أي فرق على أساس النوع بين ذكر و أنثى.

* هذه الأسطورة متجذرة في رواية يهوه للخلق في (سفر التكوين:18،2–24).

[1] حسن رفعت ، المرجع نفسه، ص،14 .

[2] إقبال محمد ، إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام،ص،32.

[3] حسن رفعت ، ص، 15.

تتساءل رفعت حسن لماذا يعتقد المسلمين أن حواء خلقت من ضلع ادم؟ تجيب يصعب تصور أن المسلمين أخذوا هذه الفكرة مباشرة من سفر التكوين ، إذ أن عددا قليلا منهم يقرأ التوراة[1]، تتوصل إلى نتيجة أن قصة الخلق هذه دخلت إلى التقليد الإسلامي.

و تضيف تبدو الأحاديث اللاحقة ذات أهمية خاصة حيث أنها متوضعة في صحيح البخاري و صحيح مسلم اللذين ينظر إليهما المسلون السنة على أنهما مجموعتي الأحاديث الأكثر جدارة بالثقة و التي لا يتخطى الاستناد إليهما و الثقة بهما إلا القرآن: روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال: «استوصوا بالنساء خيراً، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، فإذا ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيراً» ، ورد عن أبي هُريرةَ أن رسول الله – صلَّى الله عليه وسلَّم – قال« :المرأة كالضلع، إنْ أقمتها كسرْتها، وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوج»

من خلال فحصها ترى رفعت حسن ضعف هذه الأحاديث بالنظر إلى مظهرها الشكلي(أي الإسناد أو قائمة الناقلين) بقدر الاهتمام بمحتواها.إنها و بشكل واضح عكس روايات القرآن عن خلق الإنسان، و حيث أن كل العلماء المسلمون متفقون على المبدأ الذي يقول أنه إذا تعارض أي حديث مع القرآن لا يمكن قبوله كحديث موثوق، و تأكد على أن الأحاديث المذكورة يجب رفضها اعتمادا على أرضية مادية، لكن هي ترى أنها لا تزال كونها جزءا من التقليد الإسلامي و هذا يعود بالتأكيد و بمقدار هام إلى حقيقة كونها متضمنة في مجموعة أحاديث صحيح البخاري وصحيح مسلم.[2]

[1] المرجع نفسه، ص، 16.

[2] حسن رفعت ، ص، 17.

ترى رفعت حسن أن قضية إخضاع النساء في التراث الإسلامي بدأ بقصة خلق حواء، و في رأيها أن المجتمعات الإسلامية المتمركزة حول الرجال لن تقر بالمساواة الواضحة التي تظهر في مقولات القرآن عن خلق البشر ما لم ترجع المسلمات إلى تلك النقطة الأصلية و تثرن الجدل حول صحة الأحاديث التي تجعل كل بنات جنسهن أدنى شأنا من الناحية الانطولوجية[1].

المفهوم الحداثي للقوامة:

والنظرة الفوقية هذه لا تقتصر على الأحاديث حسب النسويات الإسلاميات و إنما أيضا في بعض التأويلات و التفسيرات الشائعة لبعض النصوص القرآنية.

وتعج الساحة النسوية الآن بمجموعة من الأسئلة المطروحة للجدال: هل القوامة اليوم قادرة على الحفاظ على مفهومها المتداول منذ عصر نزول القرآن إلى اليوم؟ أم أن هذا المفهوم بحاجة اليوم إلى أن يُعاد النظر فيه من جديد؟

هل تعليلات المفسرين القدامى والمعاصرين لمشروعية القوامة كافية، أم أن توزيع الاختصاصات ومن ثم الأدوار بين الرجل والمرأة قد تغير، بعد أن أصبح عمل المرأة وإنفاقها على أسرتها جزئياً أو كلياً حقيقة لا يمكن التغاضي عنها؟

هل إنتاج المعرفة الدينية حكراً على العلماء والمتخصصين، أم أنه حق لكل مسلم وإن لم يكن على دراية بقواعد اللغة وفقه الاجتهاد؟

النص الأول في قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ**

[1] أبو بكر رندة ، أميمة أبو بكر، النسوية و الدراسات الدينية، ص، 222.

اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (34) ﴾ (سورة النساء: الاية34) ، القوامة من المسائل التي أثارت جدلا واسعا هي مسألة القوامة و هذا ، حظيت هذه الآية بشروحات و تفسيرات كثيرة ، جاء تفسير ابن كثير:" أن الرجل قيم على المرأة، و هو رئيسها و كبيرها، و الحاكم عليها و مؤدبها إذا اعوجت لأن الرجال أفضل من النساء و الرجال خير من المرأة و لهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، و كذلك الملك الأعظم و كذا منصب القضاء و غير ذلك"[1] ، إلى جانبه القرطبي فالقوامة عنده "تشمل الإنفاق و الحماية و التأديب في مقابل الطاعة ، و اعلم الله تعالى النساء ها هنا أن الرجال فوقهن ثم بين على لسنان رسوله ذلك"[2].

أبرزت رفعت حسن أن التفسير اللغوي و الفلسفي الدقيق لهذه الآية يقودنا إلى نتائج مختلفة جذريا... ببساطة الآية تقر أنه بما أن النساء فقط هن القادرات على الحمل و الإنجاب(لا يعني وظيفتهن الوحيدة) فلا يجب أن نحملهن التزامات أخرى أثناء تأديتهن لتلك الوظيفة مثل الإنفاق، في الأمة الإسلامية يتعين على الرجل(لا أزواج فقط) تأدية وظيفة الإنفاق خلال هذه الفترة(الحمل)، و في نظرها الآية تهدف إلى ضمان تحقيق العدالة في المجتمع ككل، فهي كضمان مادي و كذا معنوي الذي تحتاجه النساء في هذه الفترة[3].بمعنى هذا تفضيل و ليس تقليل ، وفي تأويل عجيب للنص القرآني في معرض علاج نشوز النساء، أوضحت أن الأوامر في الآية ليست للأزواج وإنما هي للأمة الإسلامية، فتقول:

"أما الأوامر الثلاثة التي تأتي في الجزء الثاني من الآية، فهي موجهة إلى الأمة الإسلامية في مواجهة تمرد واسع النطاق من قبل النساء على وظيفتهن في الحمل والإنجاب، فإذا رفضت كل أو معظم النساء في المجتمع الإسلامي حمل الأطفال وإنجابهن دون أسباب وجيهة، وقمن بذلك للإعلان عن الثورة أو التمرد المنظم، ينبغي التعامل مع موقف هكذا

[1] ابن كثير، تفسير القرآن، الجزء الأول، دار ابن حزم، بيروت، 2003، ص، 734.

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر، 1987، ص، 173.

[3] رندة أبو بكر، أميمة أبو بكر، النسوية و الدراسات الدينية، ص230.

بصورة حاسمة، وأول خطوة تتمثل في التفاوض مع المتمردات، وإن فشلت هذه الخطوة فإن الخطوة التالية في عزل المتمردات عن رفقائهن، وتفسير المودودي بإقصاء النساء عن المضاجع، وأن منفذي العقاب هم الأزواج وليس المجتمع الإسلامي، هو افتراض لا يدعمه النص القرآني. أما في حال إخفاق الخطوة الثانية فيمكن للأمة الإسلامية أو ممثليها اتخاذ خطوة إمساك النساء لمدة زمنية أطول... وبينما قام المسلمون على مر العصور بتفسير الآية رقم 34 من سورة النساء بطريقة تمنحهم السيادة على النساء، يقودنا التفسير اللغوي والفلسفي الفقهي لتلك الفقرة إلى نتائج مختلفة جذريا[1]

اتهمت عزيزة الحبري المفسرين بالذكورية ،حيث ترى أن القوامة هنا بمعنى الإرشاد، والإرشاد المعنوي فحسب، والذي يسقط أيضاً بسقوط أحد الشرطين فقالت:

"من الصعب فهم كلمة (قوّامون) حيث يراها البعض تعني (حماة) و(عائلون)، ولكن ذلك الفهم ليس دقيقاً تمامًا، وقد فسر رجال كثيرون الآية السابقة على أنها تضع الرجال في موضع إدارة شئون النساء؛ لأن الله خلقهم متفوقين على النساء في القوة والعقل، ولأنهم يعولون النساء. ولكننا نجد هذا التفسير المتفق عليه بلا برهان ولا يستقيم مع مبادئ الإسلام."

ثم استدلت بآية ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، وذكرت أن "كلمة)أولياء) بأنها تعني "حماة" و"مسئولون" و"مرشدون"، وهي

[1] حسن رفعت ، فصل "النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية"، النسوية والدراسات الدينية، مؤسسة المرأة والذاكرة، ط1، 2012، ص ،230،229.

مماثلة لكلمة "قوامون"، كيف للنساء أن يكن أولياء للرجال إذا كان الرجال متفوقين عليهن في القوة الجسدية والعقلية معاً؟[1]

يقول محمد عمارة في هذا السياق:" أن القوامة هي تميز لا يلغي المساواة و إنما يجعلها مساواة الشقين المتميزين، لا الندين المتماثلين، فيكون معها التماثل لا التنافر، فهي لا تلغي قيادة المرأة في الميادين التي أهلتها الأنوثة لتكون قائدة فيها[2]، و هذا في قوله ﷺ :«كلكم راعي و كلكم مسئول عن رعيته..فالرجل راعي على أهل بيته و هو مسئول عنهم، و المرأة رعية على بيت بعلها وولده و هي مسئولة عنهم».

النص الثاني في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (228)﴾ (سورة البقرة: الاية228)، تشير ميسم الفاروقي أن الدرجة المشار إليها وردت بعد تذكير الجميع أن للأزواج و الزوجات حقوقا متساوية و هي لا تتحدث عن وضع عام و لكنها توضح الإجراءات المالية و ذلك لتطبيق الإجراءات القانونية و حقوق الطلاق، كما تؤكد على انه لا توجد إشارات إلى اختلافات بيولوجية أو نفسية ينتج عنها تفضيل إلهي لأحد الجنسين على الأخر[3]

إلى جانبها تفسر أمنة ودود الآية في كتابها القرآن و المرأة على" أنها تعطي الأزواج امتيازا قانونيا ضيقا ليمكنهم من النطق على زوجاتهم بالطلاق دون تحكيم أو وساطة من أحد في حين أن المرأة لا تطلق إلا بعد تدخل السلطة أي القاضي، اعتمدت أمينة ودود على المنهج

[1] الحبري عزيزة ، دراسة في "تاريخها الإسلامي": أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق، النسوية والدراسات الدينية، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، ط 1، 2012، ص199-200

[2] عمارة محمد ، تحرير المرأة بين الغرب و الإسلام، مكتبة الإمام البخاري للنشر و التوزيع، مصر،ط2009،1،ص، 24.

[3] أبو بكر رندة ، أميمه أبو بكر، النسوية و الدراسات الدينية،ص، 282.

التأويلي أو كما تطلق عليه هرمينوطيقا التوحيد ، حيث تعلن في مقدمة كتابها أن منهجيتها تفسيرية تتقيد بها في المنهج التقليدي لتفسير القرآن بالقرآن و إنها قامت بتوسيع القواعد المعينة لهذا المنهج حيث قامت بتحليل كل أية في سياقها، في سياق مناقشات متعلقة بموضوعات متشابهة في القرآن، في ضوء نطاق نظرة القرآن العالمية[1].

التفسير المعاصر لأية الحجاب:

تروم قراءة أسما بولس من خلال كتابها القرآن و الجنس/الجندر و الجنسانية التماثل، الاختلاف، المساواة أن نظرة القرآن اتجاه الجسد ذي الطبيعة الجنسية يعده مثيرا و ليس ملوثا، فالقرآن يهتم بترشيد الرغبة الجنسية لا بجعل الجسد ذاته جسدا غير جنسي غير شهواني، أو في المقابل جسدا خبيثا أثما ، فترتبط الرغبة بالجسد، و يصبح الجسد(رجل أو امرأة) شهوانيا لا خبيثا، هذا ما يؤكده ابن خلدون في قوله:" ذم الشهوات أيضا ليس المراد به إبطالها بالكلية فان ما بطلت شهواته كان نقصا في حقه،و إنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصطلح بيكون الإنسان عبدا متصرفا طوع الأوامر"[2]، تختلف هده النظرة عن التصور المسيحي الذي ارتبط الجنس بالخطيئة، ها هو الرسول بولس يدعي إلى التبتل باعتباره صلاح النفس و الرقي في درجات الإيمان: « أقول لغير المتزوجين وللأرامل :إنه أحسن لهم إذا لبثوا كما أنا» (كو7:[8-9]) ،فالشهوة عيب و رذيلة لا يتحلى القديسين بها.

ترجع اسما برلس إلى فهم أحكام القرآن المتعلقة بالحجاب و ذلك من خلال تناولها النص القراني في قوله:﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (30) وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

[1] المرجع نفسه، ص، 228.

[2] رندة أبو بكر، أميمه أبو بكر، النسوية و الدراسات الدينية، ص، 245-248.

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾(سورة النور الآية:30-31)

انطلاقا من قراءتها تشير إلى انه يوجد مفهومين للحجاب احدهما يتعلق بالعين أي النظرة المحدقة، الثاني يتعلق بالجسد أي الملبس، معنى هذا أن القرآن يرفض سلوك التفحص عند الرجال و النساء على السواء ، نقصد غض البصر سواء للرجل أو المرأة، يحيلنا هذا الطرح أن الناس في الأساس إلى حرية النظر إلى بعضهم البعض في الأماكن العامة، و لو كانت المرأة مرتدية الجلباب لما أصبح غض البصر الأمر ضروريا، هذا ما يقوض حسبها إدعاء المسلمين المحافظين بعزل المرأة ة تحجيبها انطلاقا من النص.[1]

فالحجاب الحقيقي هو حجاب العين بناءا على هذا الطرح و لكن القرآن يهتم بالملبس/الجسد ، حيث جاء نص صريحا بأمر الرجل قبل المرأة بالاحتشام ، أي الآمر لا يقتصر على النساء فقط، يأتي وصف الاحتشام بأنه تغطية للعورات، الفارق هنا انه لم تحدد زينة الرجل و زيه ، في مقابل تحديد زي المرأة المتمثل في الخمار وهو لتغطية الصدر لا الوجه، فالآية تشير بوضوح إلى العورات، لكن المفسرين يتقاضون عن الحقيقة و يركزون على الزينة التي لن تحدد في الآية، فيما يتوسعون فيها لتشمل الشعر و الوجه.

في (سورة النور الآية:58) في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ۚ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ﴾ يتعين على الرجال كذلك ألا يكونوا مصدر إثارة جنسية بان يضعوا ثيابهم حتى أمام نسائهم، فحتى الرجال لا يحق لهم في كل الأحوال عرض أجسادهم حتى و هم ينعمون بالخصوصية داخل بيوتهم،و مع زوجاتهم.

[1] المرجع نفسه،ص، 247.

ترى برلس أن الدعوة إلى إضفاء شرعية قديمة على أفكار معاصرة أو العكس ما يزال موضع جدل يتراوح بين البراغماتية و مراعاة الثقافة السائدة ، في حين أن المعضلات التي تعانيها المرأة العربية تجيز لها اعتماد مناهج مختلفة ، و لا سيما أن بعض القوى تتمسك بالتراث لتبرر تدابير و استراتيجيات تمعن في تحييد جور النساء و عزلهن.

ترى أميمة أبو بكر:" أن مهمة الباحثات في هذا المجال تمثل في الوقت الراهن نوعا من أنواع الاجتهاد، أي سعيا مشروعا من منظور امرأة مسلمة مؤمنة نحو دراسة التراث الديني و إبراز النقاط التي يحيد فيها عن رسالة القرآن الأصلية، و قد أشرت في مواضع أخرى إلى أهمية أخذ موقف الايمان مأخذ الجد، و لا يهدف هذا المسعى إلى مجرد تفكيك التفاسير الخاطئة السابقة و تقويضها، بل يعبر أيضا عن رغبة حقيقية صادقة في الانطلاق من مثل تلك التفاسير و إعادة بنائها و تقويمها"[1].

في الأخير نطرح جملة من الأسئلة في انه كيف أثر الخطاب النسوي الإسلامي في الخطاب الديني الرسمي؟ وهل نجح في الوصول إلى الجمهور من خلال قنوات الإعلام؟ هل المجتمع بطبقاته المختلفة على علم بهذا الجهد المبذول من قبل الباحثات لإعادة التفاسير و إنتاج معرفة بديلة؟ أو أن هذا الجهد ارتبط بخطاب نخبوي محصور في طبقة الاكاديميين؟ و ما هو النقد الموجهة لهذه المشروع؟

[1] المرجع السابق، ص، 269.

المبحث الثالث:

النســـــوية رؤى نقديـــــة

إن عالم اليوم هو عالم ما بعد الحداثة "عالم العولمة " "القولبة" ما بعد الحداثة" " النظام العالمي الجديد" عالم تعدد المراكز عالم التفكيكية و الصراعية، عالم الأنانية و الفردية، إذ تتصاعد معدلات الحلول و التفكيك و تتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الضرورة هي مركز الحلول، و يصبح النسبي هو المطلق الوحيد و يصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة...و يفضي بنا كل هذا إلى عالم مفكك لا مركز له و يتحول العالم إلى كيان شامل واحد تتساوى تماما فيه الأطراف بالمركز عالم لا يوجد فيه قمة أو قاع، أو يمين أو يسار أو ذكر أو أنثى[1]، و ينجز عن ذلك إنسان جديد إنسان بلا ذاكرة و لا وعي، إنسان عصر ما بعد الحداثة و العالم الذي لا مركز له، استخدام أحد الظرفاء اصطلاح" مابعد البيكيني" على منوال ما بعد الحداثة ليشير إلى هذا الاتجاه نحو التعرية الشاملة و ليوجه أنظارنا نحو العلاقة بين تعرية المرأة من ملابسها و تعرية الإنسان من منظومته القديمة و الخصوصية[2]

كثفت الحركات النسوية من جهودها ، من أجل نقل تصوراتها و أفكارها من حيز الكلام التنظيري، إلى حيز التنفيد العملي، و من الأطر الثقافية، و الأخلاقية، و الاجتماعية الخاصة ببعض الشعوب و الحضارات الغربية، إلى النطاق العالمي العام ، مستغلين طغيان موجة العولمة، و ذلك بإقامة مؤتمرات من خلال هيئة الأمم المتحدة، بعضها خاص بالمرأة، و توسم فيه هذه المؤتمرات بالعالمية إمعانا في محاولة عولمة الأنموذج الغربي و فرضه، و بعضها الأخر تصبح المرأة فيه جزءا مهما من قضاياها.

يرى خالد قطب أن الفكر النسوي الغربي تجاوز الدعوة إلى تحرير المرأة من العقيدة الدينية القائمة على الوحي الإلهي إلى العمل على فرض ذلك على الدول و الشعوب غير الغربية، و إلزامهم بتبني أفكارهم و تصوراتهم و مناهجهم مستخدمين في ذلك المنظمة الدولية منظمة

[1] المسيري عبد الوهاب ، قضية المرأة بين التحرير...و التمركز حول الأنثى، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ط2 ، 2010، ص، 48.

[2] المرجع نفسه، ص،7.

الأمم المتحدة، التي تحولت إلى أكبر مسوق للفكر النسوي، عن طريق عقد المؤتمرات و طرح الأجندات و الإلزام بالقرارات، مع أن هذه التصورات لا تمثل مشتركا إنسانيا و إنما تمثل رؤية مجتمعات معينة[1]، و ركز الفكر النسوي على المرأة كذات مستقلة و مختلفة عن ذات الرجل، بحيث لا تربطهما أية علاقة من أي نوع، و في ظل هذه الذاتية أصبحت المرأة لا تلجأ إلى الرجل في أي شيء

إن الخطاب الغربي خطاب و كما أسلفنا الذكر تفكيكي يهدف إلى تفكيك جل المركزيات التي تقوم عليها الحضارات المختلفة ذلك أن المجتمعات الغربية عندما أهملت الدين و نشرت الإباحية و مكنت الأفكار الأنثوية المتطرفة التي ساهمت بجزء مقدر في تفكيك الأسرة و ضياع الأجيال... وقعت في عشرات الأمراض المستعصية على العلاج و أن أي مجتمع يريد أن يتغرب، و يقلد نمط التحديث الغربي في كل أبعاده و خصوصا في البعد الاجتماعي فلا مناص من وقوعه في المهالك[2]

و يرى محمد عمارة :"أن النزعة الأنثوية تبنت مبدأ الصراع بين الجنسين الإناث و الذكور، انطلاقا من دعوى أن العداء و الصراع هما أصل العلاقة بينهما ...و دعت إلى ثورة على الدين...و على الله...و على اللغة ...و الثقافة ... و التاريخ ...و العادات و التقاليد و الأعراف[3]،

العلاقة كما جاءت في الإسلام بين الرجل و المرأة هي علاقة المساواة لكنها مساواة الشقين المتكاملين لا مساواة الندين المتماثلين، و ذلك حتى تدوم سعادة الجنسين بالتكامل و لا يحدث التنافر بسبب التماثل و بهذا تتميز هذه المساواة في الإسلام عن نظيرتها في الفكر

[1] قطب خالد و آخرون، ص، 8.

[2] الكردستاني مثنى أمين ، ص، 329.

[3] عمارة محمد ، تحرير المرأة بين الغرب و الإسلام، ص، 39

الغربي[1]، معنى هذا أن الإسلام لا يفرق بين المرأة و الرجل و لا يوجد بينهما أي صراع يذكر.

و يرى عمارة أن الفرق بين الدعوة إلى تحرير المرأة و إنصافها، و الحركات التي عملت على هذا التحرير و الإنصاف سواء في البلاد الغربية أم الشرقية و بين النزعة الأنثوية المتطرفة ، التي تقلدها قلة من النساء الشرقيات ...إن الفارق بين هاتين الدعوتين و الحركتين و فلسفتهما و مطالبهما هو الفارق بين العقل و الجنون.

سعت النسوية إلى عالم تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلة استقلالا كاملا عن عالم الرجال...و في سبيل تحقيق ذلك دعت إلى الشذوذ السحاقي بين النساء، و إلى التحرر الانحلالي و بلغت في الإغراب مبلغا لا يعرف الحدود... الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثوية المتطرفة كارثة على الأنوثة، و وبالا على المرأة، و على الاجتماع الإنساني بوجه عام[2] تشكل هذه الحركة تهديد لاختلال النظام الاجتماعي و ذلك بتبادل الأدوار بين المرأة و الرجل ويمكن القول حتى إقصاء الرجل و ظهور نزعة التمركز حول الأنثى باعتبارها الأصل كما تقول السعداوي ، و باختلال الأسرة يختل النظام و الوجود الإنساني ، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك من عمليات التحويل الجنسي و اليوجينيا و بنوك النطاف فأصبحت الأمومة مادية جافة من كل مشاعرها، إن الأمومة البيولوجية صناعة ثقافية و أسطورة ، مع أهداف ضد المرأة[3]

إذا كانت الأسرة هي اللبنة الأساسية في المجتمع، فإن الأم هي اللبنة الأساسية في الأسرة، و من هنا تركيز النظام العالمي الجديد على قضايا الأنثى ...و هو خطاب يهدف إلى توليد

[1] المرجع نفسه، ص، 17.

[2] عمارة محمد ، ص، 39.

[3] نجا فاطمة هدى ، المستشرقون و المرأة المسلمة، ص، 161.

القلق و الضيق و الملل و عدم الطمأنينة في نفس المرأة عن طريق إعادة تعريفها بحيث لا يمكن أن تتحقق هويتها إلا خارج إطار الأسرة[1]

ويرى محمود عباس العقاد " منطقيا لا يمكن لعاقل أن يتقبل أفكار هدم الأسرة حتى و إن اعتبرنا أن السبب في ذلك ربما كان الذكر و تعسفه في حق المرأة إذا جاء الخلل من هذا الرئيس فنتيجة هذا الخلل كنتيجة كل خلل يصيب الوحدة من رئيسها، يزول الرئيس و تزول الوحدة و لكن لا يزول النظام و لا تزول الحاجة إليه فإن نظام الدولة لا يزول لخلل رؤسائها و نظام المحاكم لا يزول لخلل قضاتها، و نظام الشركات لا يزول لعجز مديرها أو لخيانته و اختلاسه[2].

و على ضوء هذا الاستهداف للأسرة اظطرب تعريفها و شاع مصطلح القرين أو الشريك (partner أو spouse) بل مصطلح الزوج و يسمى الزواج الطبيعي المعروف للزواج التقليدي أو النمطي و ظهرت فكرة الدعوى إلى بناء الأسرة لانمطية و إعادة تعريف الأسرة[3].

و كما رأينا سابقا أن الوجودية كانت من مرتكزات و أسس بناء النظرة الجندرية النسوية المتطرفة التي اعتنقتها الكثير و الحق أن هنالك عناصر من النزعة الفردية و النزعة الذاتية معا في الوجودية[4]، و تلك النزعة الفردية الذاتية الأنانية ينجم عنها الصراع الذي يصدر عنه كل تمر عن القيم.

ظهر ما اصطلح على تسميته بالنسوية الإسلامية، كبديل عن النموذج الغربي، يصبغ نفسه بالصبغة الإسلامية، بدعوى ذاتية مشكلات العالم الإسلامي و الجذور الثقافية التي تنبثق عنها، بالإضافة إلى غلبة الاتجاهات النسوية الراديكالية على مجمل الحركة النسوية،إن

[1] الكردستاني مثنى أمين ، ص، 329.

[2] العقاد عباس محمود ، المرأة في القرآن، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ص، 118.

[3] الكردستاني مثنى أمين ، حركة تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص، 155.

[4] بيرداكو، المرأة بحث في سيكولوجيا الأعماق، ص،519.

تصور عام لمشروع الحداثة إسلامية يحوي مشروع أسلمة الجندر و لكن قد وقع العكس و انقلبت المفاهيم فأصبح الإسلام الحداثي يحوي جندرة الإسلام.

قد ساهمت العولمة وإمكانية الاتصال ضمن شبكات في زيادة تمكين هذه الطريقة في التفكير. ومكنَ هذا النسوية الإسلامية من أن تصبح عالمية وعابرة للقوميات: ما كان في السابق «هوية مقاومة» أصبح هوية مشروع[1]

تتحدث النسوية الإسلامية باسم النساء اللواتي يرفضن الاختيار بين «الطريق إلى التحرر النسوي» و«انتمائهنّ» إلى الإسلام بوصفه ديناً وثقافة. وبتحديد موقعهنّ كنساء مسلمات لسنَ بحكم الواقع عمياوات أو سلبيات تجاه السلطة البطريركية، تهدف النسويات الإسلاميات إلى إنتاج بديل عن النسوية العلمانية التي تستبعد أي شكل للمرجعية الدينية. بهذا المعنى، تكون النسوية الإسلامية ممارسة أكثر منها موقفا[2].

من ضمن الإشكاليات التي تواجه النسوية الإسلامية، أنها لا تسعى إلى تقديم أي تصورات على المستوى الاقتصادي و الاجتماعي للدولة أو حتى على مستوى المجتمع المدني، و يرى هؤلاء أن النسوية الإسلامية ما تزال في العديد من جوانبها إيديولوجية نخبوية، و حتى إذا أمعنا النظر في التقدم التشريعي الذي أحرزته، إن وجد في بعض الحالات، فإنها بذلك قد طغت على المشكلات الاقتصادية و المجتمعية التي تعانيها المرأة[3]

ومن أجل تأكيد «هوية المشروع» هذه، تنادي أولئك الناشطات بوجود وجهة نظر خاصة متموضعة داخل المجتمعات الدينية. إنهن يحاولنَ أن يُركّزنَ صراعهن وجهودهن النسوية

[1] جلول غالية ، النِسوية الإسلامية: هل من تناقض في المصطلحات؟، 27/ 7/ 2020 /https://www.aljumhuriya.net/ar

[2] المرجع نفسه.

[3] عطية احمد محمد ، ص، 105.

المعادية للتحيز (الجهاد) على تفكيك وإعادة صياغة تصنيفات »مسلمة» و«نسوية» التي يُفترض أن واحدها يستبعد الآخر. بالإضافة إلى المشكلة[1]»

وفقاً للمسيري، على الرغم من أن النسويات الإسلاميات يستخدمن الشرعية الدينية كأداة، إلا أنهن منخرطات في إعادة إنتاج شكل من أشكال الكولونيالية يضع البشر في فئات إثنية– عرقية ثابتة، تبعاً للولاء الديني في هذه الحالة .وموقفهن هذا، المتّسم بحاجة «لتبرير» الإسلام، إنما يكبح تطلعاتهنّ إلى إصلاحه. بالإضافة إلى ذلك، تنتقد المستيري النسويات الإسلاميات لكونهن مستعدات للحديث عن «تكامل» الجنسين و، بالنتيجة، وضع النقاش(الكياني الأنطولوجي) قبل النقاش السياسي، بدلاً من رفضه تحت اسم النضال ضد الحكم البطريركي. من وجهة نظر المستيري، النسويات الإسلاميات «يحددنَ كمبدأ لهنّ فكرة أن السلطة البطريركية هي شر يمكن أن نتغلب عليه، شريطة أن نقرأ النصوص المقدسة بشكل صحيح. والمشكلة في هذا النوع من التفكير أنه لا يأخذ على محمل الجد مهمة التفكيك التي يُفترض أن تقوم بها النسويات الإسلاميات[2]

ترى النسويات الإسلاميات أن الأحكام المستنبطة من النص الشرعي هي أحكام نسبية و ليست مطلقة، و أنها أحكام تتعلق بوقائع و حوادث جزئية، و مادام الواقع في تغير مستمر و النصوص جامدة ثابتة فلا معنى للبقاء في إطار تلك النصوص التي تثبت تاريخيتها[3]، و عليه حسب قولهم تكون النصوص الشرعية تتناسب مع حال العرب و بيئتهم زمن التنزيل و لا تتعداه.

[1] غالية جلول، النِسوية الإسلامية: هل من تناقض في المصطلحات؟، 27/ 7/ 2020 /https://www.aljumhuriya.net/ar

[2] جلول غالية ، النِسوية الإسلامية: هل من تناقض في المصطلحات؟، 27/ 7/ 2020 /https://www.aljumhuriya.net/ar

[3] الطحان أحمد ، العلمانيون و القرآن الكريم، ص، 476.

إن القول بتاريخية النص الشرعي سيؤول إلى إنتهاك النص الشرعي، و من خلال يتحول من حاكم إلى محكوم، و تكون المرجعية فيه للبشر و الواقع، و هي بذلك تعني أن لكل إنسان الحق في أن يفهم نصوص الوحي كتابا و سنة كما يريد و يرى، و أن نصوص الوحي لم تعد تحوي مضامين محدودة يمكن تطبيقها و الالتزام بها[1]

كما و يتم التعامل مع النصوص الشرعية باعتماد مناهج و نظريات نقدية غربية كالتاريخية و البنيوية و التفكيكية و غيرها[2]

حيث تقوم هذه المناهج على قاعدة وهي موت المؤلف، و انعدام البراءة في القراءة، و لا نهائية المعنى ، و خرافة القصدية أو غياب القصدية، و التناص، و الرمزية، و قد نتج عن هذا التأويل النصوص المحكمة التي لا تأويل فيها و لا تبديل، و صرف النص عن ظاهره بتأويلات غريبة و التي من بينها مسألة القوامة[3].

و يلخص أحمد عطية في مقاله بعنوان النسوية الإسلامية نقد النقد، الموقف النقدي من النسوية الإسلامية في عدة نقاط[4]:

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

الموجة النسوية الثانية، و توابعها في العالم الإسلامي، من أهم وسائل الهجمة الاستعمارية الثانية، و التي عرفت بالغزو الفكري الذي اجتاح العالم الإسلامي في أواخر القرن العشرين.

[1] الخميس، موقف الاتجاه العقلاني المعاصر من القوامة و الولاية العامة للمرأة، ص، 143.

[2] قضايا المرأة في الفكر الحداثي، ص، 411.

[3] علواش محمد ، السقوط الحداثي نقد المنهج في التعامل من النص القرآني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 ، 2019، ص، 47،48.

[4] عطية احمد ،ص، 107.

هنالك تطابق شبه كامل مع قرارات المؤتمرات و الاتفاقيات الدولية مثل مؤتمر بيكين واتفاقية السيداو، مع أطروحات النسوية، خاصة في ما يتعلق بحرية المرأة في جسدها، و شكل الأسرة التي لم تعد تتكون من رجل و امرأة و حرية الإجهاض.

شكلت نسوية الحداثة الإسلامية رأس الحربة في الحرب الغربية على المفاهيم الإسلامية وهي تمثل تجليا شديد الوضوح للهدف من تلك الحرب. إذ تسعى نسوية الحداثة الإسلامية في الأخير إلى التماهي مع مسلمات الحضارة الغربية من خلال ما يدعى أنه تفسير نسوي جديد للإسلام.

هناك تناقض أيديولوجي بين مطلق فكرة النسوية، و الإسلام، فمصطلح النسوية يحمل مضامين أيديولوجية مركزية، أبرزها المساواة التامة التي تقود إلى التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب و الوعي ، و من ثم يفترض أن هناك صراعا أو نزاعا.

الخـاتـــــــمة

تحاول هذه الدراسة الكشف عن الأسس الفكرية و المعرفية التي اعتمدتها كل من السعداوي و المرنيسي في خطابهما النسوي، و كذا إبراز الاختلاف بين خطاب السعداوي و المرنيسي، واستخلاص خصوصية كل خطاب ، و رصد التغيرات التي النسوية مع مراحل تطورها.

وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج نجملها فيما يلي:

ـ بخصوص النسوية الغربية : من خلال هذا المسار التاريخي أكدت الحركة النسائية بأنها فلسفة نقدية للحضارة، وبالأخص نقد الحضارة الغربية قبل غيرها، ولذا ارتبطت النسوية الجديدة بفلسفة ما بعد الحداثة التي هي في جوهرها موقف موارب ونقدي من منطلقات الحداثة الغربية.

ـ تميزت النسوية العربية بظهور اتجاهين الأول يرى في النص الديني مرجعية لقضية تحرير المرأة ، ارتكازًا على أن الإسلام نص أنصف المرأة و انزلها منزلة هي ذات منزلة الرّجل بما هما كائنان ينتميان إلى قالب بيولوجيّ واحد ، في حين الاتجاه الثاني الرافض يرى أن النص الديني الممارس الآن نص أبوي بطرياركي.

ـ ساهم المذهب النسوي في تطوير مفاهيم أساسية كثيرة، ولعلّ مصطلح الجندر من أهم المفاهيم التي تبنتها مفكرات الحركات النسائية إلى جانب مصطلح البطريكية أو النظام الأبوي ، و كذا الآخر، و الجنس، و الحريم، و الحدود و غيرها من المفاهيم.

ـ نشأ اتجاه التمركز حول الأنثى بأثر من الاعتقاد بأن ثمة تمركزا حول الرجل ضد المرأة والمتمثل في السلطة الأبوية، فتحولت حركة تحرير المرأة عند السعداوي من المطالب بالحقوق و المساواة إلى السيطرة دون الرجل و محاولة لإثبات الذات و استقلاليتها.

ـ من المهم أن نشير إلى أنّ المرنيسي قامت بإعادة قراءة التجارب الفكرية السياسية التي نظرت لأوضاع النساء في التاريخ العربي الإسلامي، وصولا إلى الواقع المعاصر بقراءة سياقية تاريخية علمية.

قدّمت المرنيسي طرحا عميقا في رصدها للدور السياسي الذي حاولت المرأة اكتسابه ، فلقد ظلّت الممارسة السياسية للمرأة محكومة بنصوص دينية مشبوهة – من وجهة نظر المرنيسي

– من هنا راحت تنقّب في أسانيد الأخبار ، وأحوال الروّاة ، واهتدت إلى إن الكثير مما نعتبره من المسلمات ما هو في الحقيقة إلى صناعة أبوية هدفها البقاء على نظام الحريم الأول .

ـ لا يمكن ان تنكر جهود المرنيسي في استفزاز النقد الفلسفي المؤطر للظاهرة النسوية ، غير أن أطارحيها لم تخل من تطرّف ، لعلّ أهمها أنّها خاضت في الرّواة والأسانيد وفق منهج تفكيكي، ما يجعل مخرجات مشروعها محلّ مساءلة فلسفيّة.

ـ من جهة أخرى ارتكزت المرنيسي كلّية على مقولة التأويل المغلوط للنّص الديني ، في حين لم تقدّم لمشروعها سوى ربط الظاهرة النسوية بالسياسي ، وهذا يجعل مشروعها غير مكتمل إلى حدّ ما .

ـ ظهرت النسوية الإسلامية انطلاقا من الوعي المعرفي و الديني ، و استندت على المبادئ الدينية في القران الكريم و الحديث النبوي الشريف، لأنها دائما تؤكد إن المرجعية الإسلامية قد أعطت المرأة حقوقها في العدالة و الإنصاف مثل الرجل.

ـ قامت النسويات الإسلاميات بإعادة قراءة النص الديني ، لاستقراء العدل و المساواة كمقصدين رئيسين للشرع . ورغبة في للتصدّي لما أطلقن عليه القراءة الذكوريّة التي طغت على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصورٍ، وكانت هذه القراءة في نظرهن هي السبب في تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين.

ـ إن الإسلام لا يعرف الصراع بين الرجل و المرأة، فالإسلام بما هو عقيدة و شريعة، لا يميز على أساس الجنس و لا العرق ، و الجغرافيا ، ومن ثمّة فقراءة النصّ الدّيني من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية.

إنّ ما قدّمته الفلسفات النّسويّة من مقولات طيلة محاولة التّمثّل لا يخلو من رضوض هوويّة منحازة حاولت الإنتصار على اساس الجنس ، ولكنّها من جهة أخرى هي تعبير عن رفض لحقب طويلة من القهر الذي طال المرأة ، قد يستاء الفكر الحديث من الأسلوب الرّاديكالي

الذي وصل حدّ الصّدام مع النّص الدّيني وخرج بالذات إلى فيافي اللادّيني والإلحاد ، ولكنّ الإنصاف يقتضي منا قراءة هذه الحادثة الفلسفيّة في سياق مفاده أنّه ردّة فعل طبيعيّة لعصور من تشيئ الأنثى، وحصرها في إطار ضيّق ضمن ثنائيّة المطبخ والسّرير.

لا ينبغي هنا أن نغفل جهود النّقد الثّقافي ومقولات ما بعد الحداثة في تبنّي الفلسفة النّسويّة ، ومحاولة مركزة خطابها في الوجود الفلسفي ، وإعطائها شرعيّة الوجود من خلال توفير الغطاء الأكاديمي ، فلقد كانت المرأة وخطابها ، والخطاب الذي يتناولها مجرّد هامش، لا يرقى إلى الخطاب المؤسساتي الرّسمي ، إلى أن قفز النّقد على الجمالية ، واتخذ من كل مظاهر الخطاب حادثة ثقافيّة قابلة للوجود ، ومنها الخطاب النّسوي ، هذا الخطاب الذي أفرزته أنساق من الفحولة تضرب بجذورها عميقا في تاريخ الوجود .

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الحديث النبوي الشريف.
3. الكتاب المقدس.

المصادر باللغة العربية:

1. ابن كثير، تفسير القرآن، الجزء الأول، دار ابن حزم، بيروت، 2003.
2. ابو زيد أحمد ، المرأة والحضارة، عالم فكر المرأة، المجلد السابع، العدد الأول، 1976.
3. ابو زيد نصر حامد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004.
4. ابو زيد نصر حامد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004.
5. انجلز فريديريك ، أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة، ترجمة أحمد عز، العرب دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1957.
6. الترمذي أبو عيسى ، سنن الترمذي، الجزء الخامس، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط1.
7. دو بوفوار سيمون ، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من اساتذة الجامعية، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت ، ط2، 1964 .
8. دو بوفوار سيمون ، الجنس الآخر، ترجمة حداد ندى ، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008.

9. دو بوفوار سيمون ، نحو أخلاق وجودية، ترجمة طرابيشي جورج ، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1.

10. ديورانت ويل ، قصة الحضارة، ترجمة محمود زكي نجيب ، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1988.

11. ديورانت ويل ، قصة الفلسفة، ترجمة المشعشع فتحي الله محمد ، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1988.

1. السعداوي نوال ، الأنثى هي الأصل، دار المستقبل العربي، مصر، ط4، 1900.

2. السعداوي نوال ، المرأة و الجنس ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط2، 1900.

3. السعداوي نوال ، المرأة و الصراع النفسي، دار و مطابع المستقبل، مصر، ط3، 1993.

4. السعداوي نوال ، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.

5. السعداوي نوال ، الوجه العري للمرأة العربية، المؤسسة العربية، بيروت ، ط2، 1990.

6. السعداوي نوال ، قضايا المرأة و الفكر و السياسة، مكتبة مدبولي،مصر،2002.

7. السعداوي نوال ، معركة جديدة في قضية المرأة، سينا للنشر، مصر، ط1، 1992.

8. السعداوي نوال و رؤوف عزت هبة ، المرأة و الدين و الأخلاق ، دار الفكر ، دمشق، ط1، 2000.

12. شرابي هشام ، البنية البطريركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1987.

13. شرابي هشام ، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

14. عبده محمد ، رسالة التوحيد، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1879.

15. عمارة محمد ، الإسلام والغرب أين الخطأ واين الصواب، مطبعة الشروق، القاهرة، ط1، 2004.

16. عمارة محمد ، الإسلام وحقوق الإنسان، دار السلام، القاهرة، ط1، 2005.

17. عمارة محمد ، التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

18. عمارة محمد ، تحرير المرأة بين الغرب و الإسلام، مكتبة الإمام البخاري للنشر و التوزيع ، مصر،ط1 ، 2009.

19. المرابط أسماء ، القران و السنة قراءة للتحرر، ترجمة الفران محمد ، مركز الدراسات و البحوث في القضايا النسائية في الإسلام، الرباط ، 2010.

20. المرنيسي فاطمة ، أحلام النساء الحريم، ترجمة ميساء سري، مراجعة محمد المير محمد، ورد للطباعة و النشر و التوزيع، سوريا، ط1، 1997.

21. المرنيسي فاطمة ، أزرويل فاطمة الزهراء ، نساء المغرب *دراسة ميدانية* ، مطبعة النجاح ،الدار البيضاء،1985.

22. المرنيسي فاطمة ، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة، ازرويل فاطمة الزهراء، المركز الثقافي العربي، ط5 ، 2005.

23. المرنيسي فاطمة ، الحريم السياسي (النبي و النساء)، ترجمة عباس عبد الهادي ، دار الحصاد، دمشق، 1993.

24. المرنيسي فاطمة ، السلطانات المنسيات، ترجمة عباس عبد الهادي ، دار الحصاد، دمشق، 1994.

25. المرنيسي فاطمة ، شهرزاد ترحل الى الغرب ، ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء ، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1،2003 .

26. المرنيسي فاطمة ،هل أنتم محصنون ضد الحريم ؟، ترجمة بيضون نهلة ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004.

قائمة المراجع:

1. أبو بكر أميمة ،ترجمة أبو بكر رندة ، ، النسوية و المنظور الإسلامي أفاق جديدة للمعرفة و الإصلاح ، مؤسسة المرأة و الذاكرة، مصر ، ط1، 2013.
2. أبو بكر رندة ، أبو بكر أميمة ، النسوية و الدراسات الدينية، مؤسسة المرأة و الذاكرة، مصر ، ط1، 2012.
3. أسعد ميخائيل ، سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986.
4. إغلان حسن ، الجنس و السياسة التدبير السياسي للجسد في الإسلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ، 2018.
5. امام الفتاح إمام، نساء فلاسفة، دار التنوير، بيروت، 2009.
6. امام عبد الفتاح امام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2009.
7. امام عبد الفتاح امام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1996.
8. امام عبد الفتاح امام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1996.
9. أمين قاسم ، المرأة الجديدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1999.
10. أمين قاسم ، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مثر، 1911.
11. أمين قاسم ، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2008.
12. بشر بن فهد البشر، أساليب العلمانيين في تغريب المرأة المسلمة، دار المسلم، الرياض، ط1، 1994
13. بن عبد الكريم فؤاد ، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، مجلة البيان، القاهرة، 2009.

14. بن محمد الرماني زيد ، المرأة المسلمة وفي العقيدة اليهودية والمسيحية بنين الأسطورة والحقيقة، جمعية تبليغ الإسلام، السعودية، 2009.

15. تومسيك فيدا وآخرون، المرأة والاشتراكية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، لبنان،ط1، 1969.

16. جامبل سارة ، النسوية و ما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى، القاهرة، 2002.

17. الجهني ملاك ابراهيم ، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر ، مركز إنماء للبحوث و الدراسات ، بيروت ، ط1، 2015.

18. حب الله عدنان ، التحليل النفسي للرجولة و الأنوثة من فرويد إلى لكان، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2004.

19. حبيب صموئيل ، المرأة في الكنيسة و المجتمع، دار الثقافة، القاهرة، ط1,

20. حسن رفعت ، الإسلام و حقوق المرأة، ترجمة جيهان الجندي، النجاح الجديدة، ط 1،2000.

21. الحوالي سفر بن عبد الرحمان ، العلمانية نشأتها و تطورها و آثارها في الحياة الإسلامية، دار الهجرة، السعودية.

22. خان وحيد الدين ، المرأة بين الشريعة الاسلام والحضارة الغربية، ترجمة الندوي سيد ، دار الصحوة ، ط1، 1994.

23. الخراشي سليمان بن صالح ، الخطوة الأولى، دار ابن الأثير، الرياض، ط1، 2008.

24. خليل أحمد خليل، المرأة العربية و قضايا التغيير، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982.

25. خنفر خلقي ، تاريخ الحضارة الإسلامية، جامعة الخليل، ط1، 1991.

26. الخولي يمنى طريف ، النسوية وفلسفة العلم، شركة الأمل، مصر، 2014.

27. داية جان ، بطرس البستاني دراسة ووثائق، منشورات مجلة فكر، بيروت، 1981.

28. ريك جان أمل ، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوعي، ترجمة العقاد سليم ، المطبعة المصرية، مصر، 1926.

29. الزعفان هيثم ، المصطلحات الوافدة وآثرها على الهوية الاسلامية، مركز الرسالة للدراسات والبحوث، مثر، ط1، 2009.

30. زنتلي خديجة و مجموعة من المؤلفين، ثقافة المقاومة، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2016.

31. السباعي مصطفى ، المرأة بين الفقه والقانون، دار السلام، مصر، ط4، 2010.

32. سعد الله محمد سالم ، مدخل الى نظرية النقد المعرفي المعاصر، عالم الكتب الحديث، الاردن، 2013، ص، 349.

33. السواح فراس ، لغز عشتار، سومر للدراسات، اليونان، ط1، 1985.

34. الشارف عبد الله ، الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر، طوب بريس ،الرباط ،2003.

35. شريف عمرو ، كامل نبيل ، المخ ذكر أم أنثى؟ مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 2، 2011.

36. الشوربجي منار ، الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ط1، 1996.

37. شوي أوزولا ، أصل الفروق بين الجنسين، ترجمة ياسين بوعلي ، دار الحوار، سوريا، ط2، 1995.

38. صبري مسعود ، نظرية التطور في ضوء الكتاب والسنة، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2021.

39. صبري مسعود ، نظرية التطور في ضوء الكتاب والسنة، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2021.

40. طه جمانه ، المرأة العربية في منظور الدين والواقع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.

41. عايدة أديب بامية ، تطور الأدب القصصي الجزائري، ترجمة صقر محمد ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

42. عبد الترابي حسن، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسة المرأة، السودان، 2000.

43. عبد العظيم شريف، المرأة في الإسلام و في العقيدة اليهودية و المسيحية بن الأسطورة و الحقيقة، جمعية تبليغ الإسلام، السعودية، 2009.

44. عبود حسن ، النسوية الإسلامية لا استشراقية و لا استغرابية، المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، المؤتمر الثالث ، بيروت، 2017.

45. عترا نور الدين ، ماذا عن المرأة، اليمامة للطباعة و النشر، لبنان، ط1، 2003.

46. العزيزي خديجة ، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2005.

47. العفاني سيد بن حسن ، أعلام و أقزام في ميزان الإسلام ، الجزء الأول، دار ماجد عيري، السعودية، 2004.

48. العقاد عباس محمود ، المرأة في القرآن، نهضة مصر، مصر، 2003.

49. العقاد عباس محمود ، حقوق الإسلام و أباطيل خصومه، دار الكتاب العربي، لبنان، 1966.

50. عقراوي ثلما سيان ، المرأة في قانون حمورابي و في القانون الموسوعي، ترجمة العقاد سليم ، المطبعة المصرية، مصر، 1926.

51. علواش محمد ، السقوط الحداثي نقد المنهج في التعامل من النص القرآني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 ، 2019.

52. العلوي هادي ، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1996.

53. الفرزلي أنطوان ، المواطنية في لبنان، دار الجديد، بيروت، 2000.

54. فريفيل جان وآخرون، المرأة والجنس في المجتمع العربي، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 1990.

55. فواز زينب ، الرسائل الزينبية، تقديم ودراسة أحمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007.

56. فياض نبيل، حوارات في قضايا المرأة و التراث و الحرية، دار حوران، سوريا،ط2، 1997.

57. فيضي ليلى، مشروع النوع الاجتماعي، منشورات مفتاح، فلسطين، ط1، 2006.

58. القرشي رياض ، النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضرموت، اليمن، ط1، 2008.

59. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر، 1987.

60. قطب خالد و آخرون، الفكر النسوي وثنية جديدة من الحركة النسوية و خلخلة المجتمعات الإسلامية، كتاب مجلة البيان، مصر، 2006.

61. قطب محمد ، واقعنا المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1997،1.
62. كحالة عمر ، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، مؤسسة الرسالة.
63. الكردستان المثنى أمين ، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، دار القلم، الكويت، 2004.
64. الكعبي ضياء و آخرون ، عبد الله الغذامي و الممارسات النقدية و الثقافية، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 2003.
65. كيال باسمة ، تطور المرأة عبر التاريخ، عز الدين، لبنان، 1981.
66. الكيلاني ماجد ، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، دار الفرقان، الأردن، ط3.
67. كيه ويندي فرانسيس كولمار ، النظرية النسوية مقتطفات مختارة، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠١٠.
68. لمخينيني إيمان: نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017.
69. محمود إبراهيم ، الإسلام: مدخل جنسي دراسة تاريخية، رياض الريس للكتب و النشر، بيروت، ط1 ، 2013.
70. مخلوف عيسى وآخرون، النساء في الخطاب العربي المعاصر، الكتاب التسع، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.
71. مركز نون للتأليف والترجمة، مكانة المرأة ودورها، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط1، 2010.
72. المسيري عبد الوهاب ، قضية المرأة بين التحرير و التمركز على الأنثى، نهضة مصر، مصر، ط2، 2010.
73. مظهر إسماعيل ، المرأة في عصر الديمقراطية، مكتبة نهضة المصرية، مصر، 1949.

74. المقدم محمد بن أحمد إسماعيل ، المرأة بين تكريم الإسلام واهانة الجاهلية، دار الجوزي، القاهرة، ط1، 2005.

75. منصور فهمي ، أحوال المرأة في الاسلام ، ترجمة رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، 1913.

76. منيسي سامية ، المرأة بين الاصول و التقاليد، مركز دراسة المرأة ، السودان، 2000.

77. موريسو ادوارد ، الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة العوا عادل ، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1978.

78. مولدروف برناد ، الماركسية والمسائل الجنسية عند المرأة، ترجمة اسكندر عبد الله ، دار ابن خلدون، لبنان، 1975.

79. نجم عادل و رشاد عبد المنعم ، اليونان و الرومان، دراسة في التاريخ و الحضارة، دار الكتب، موصل، 1993.

80. النشار مصطفى ، قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء، القاهرة.

81. واتكنز سوزان ألس وآخرون، ترجمة: الجزيري جمال ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

82. وضاح صائب، وأد الأنثى بين النصوص المقدسة و عقدة الذكورية، الانتشار العربي، لبنان، ط1 ، 2014.

83. ويليك رينه ، آوشن و آرن، نظرية الأدب ، ترجمة عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، 1991.

84. ياسين بوعلي ، حقوق المرأة منذ عصر النهضة، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1، 1998.

قائمة المعاجم و الموسوعات:

المعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت،ط4، 1993.
2. بينيش هلموت ، أطلس علم النفس، المكتبة الشرقية، ترجمة الهاشم أنطوان ، بيروت، ط1، 2003.
3. الحلو عبده ، معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي عربي، المركز التربوي للبحوث والإنماء، لبنان، ط1، 1994.
4. خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1984.
5. سلوم توفيق ، المعجم الفلسفي المختصر، دار القلم، موسكو،1982.
6. الصديق يوسف ، المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا.
7. صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
8. طرابيشي جورج ، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1977.
9. مدكور ابراهيم ، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
10. مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي، دار أسامة، الأردن، ط1، 2009.
11. هتشنسون، معجم الأفكار و الأعلام، ترجمة الجيّوسي خليل راشد ، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007.
12. وهبه مراد ، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة، 2007.

الموسوعات:

1. بدوي عبد الرحمان ، الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984.
2. الدراجي إيفيان ، خمس و سبعون امرأة ألهمت و غيرت التاريخ، دار أكد، ط1، 2012.
3. لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط1، 1996.

الدوريات باللغة العربية:

1. أبو بكر أميمة ، المشروع النسوي في الإسلام بين المركز و الهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018.
2. أبو بكر أميمة ، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013.
3. ابو زيد أحمد ، المرأة والحضارة، عالم فكر المرأة، المجلد السابع، العدد الأول، 1976.
4. احمد محمد جاد ، المناهج النسوية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة2، العدد الثالث (3)، المجلد الخامس والأربعون، مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية – إسلام آباد – باكستان، ، 2009.
5. بدوية ناهد ، النسوية الثالثة التعددية والاختلاف وتغيير العالم، مجلة الحوار المتمدن، 2013/04/29.
6. بدوية ناهد ، النسوية الثالثة التعددية والاختلاف وتغيير العالم، مجلة الحوار المتمدن، 2013/04/29.
7. البياتي حسن ، ضحكة جميلة، مجلة الآداب، العدد:5، بيروت، ماي، 1958.

8. الدبوبي ميسون ، النسوية الاسلامية في العالم العربي المعاصر، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج 13، عدد3، 2018.
9. دراسات عربية،العدد:3، لبنان، جانفي، 1987.
10. دراسات فلسفية، العدد:26، بيت الحكمة العراق، 2011.
11. الربيعو تركي، الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، مجلة نزوى، العدد: 11، جوان، عمان، 1997.
12. الصياد كريم ، النسوية في الفكر العربي المعاصر، موقع البديل، 2015/03/25.
13. 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.
14. عبود حسن ، النسوية الإسلامية لا استشراقية و لا استغرابية، المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، المؤتمر الثالث ، بيروت، 2017.3.12.
15. عطية أحمد عبد الحليم ، النسوية الإسلامية قراءة في النقد و نقد النقد، مجلة الاستغراب ، العدد 16، 2019،المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.
16. عمرو أحمد ، النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية، العدد ٨، مجلة البيان، السعودية، ٢٠١١.
17. عيساوي نادية ليلى ، تيارات الحركة النسوية ومذاهبها، مجلة الحوار المتمدن، العدد85، 2002/03
18. عيساوي نادية ليلى ، تيارات الحركة النسوية ومذاهبها، مجلة الحوار المتمدن، العدد85، 2002/03.

19. موهوب آمال ، صوت المرأة في زمن الصمت ، فاطمة المرنيسي نموذجا ، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ،المغرب، العدد:10،2013.

المواقع الالكترونية:

20. **آيـات – القرآن الكريم Holy Quran** – مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود،
https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura42-aya11.html

21. السعداوي نوال ، نوال السعداوي تتذكر المرنيسي وتأبى الاعتراف بموتها
https://soltana.ma/87108.htm

22. صدى البلد: الرجال قوامون على النساء.. الشعراوي يأخذ حق النساء ويوضح تفسير الآية، فيديو https://www.elbalad.news/4059184

23. كولن فتح الله ، الفرق بين كلمة إله ولفظ الجلالة الله، 2017/12/31
https://gulenarabic.com

24. المرابط أسماء ، مطالبتي بمساجد مختلطة أسئ فهمه: موقع نون، 18.3.2013، www.noun.ma/2467html

المصادر باللغة الفرنسية:

1. Mernissi fatima ,Les Sindbads marocains, voyage dans le Maroc civique, Éditions Marsam, Rabat,2004.
2. Mernissi fatima ,rêves de femmes : une enfance au harem,libraire générale française,paris,1999.
3. Mernissi fatima ,Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam, Albin Michel / Éditions Le Fennec,1990.
4. Mernissi fatima , Êtes-vous vacciné contre le harem ?, Texte-Test pour les messieurs qui adorent les dames, Éditions Le Fennec, Casablanca, 1998.
5. Mernissi fatima , Sexe, Idéologie, Islam, Éditions Maghrébines, Le Fennec,1985.

الإهداء

الشكر

المقدمة.....أ

الفصل الأول : نشـــــــــــــــــأة الفكـــــــــــر النســـوي.....6

تمهيد 7

صورة المرأة في الحضارات الشرقية.....9

صورة المرأة عند الفلاسفة 21

صورة المرأة في الشرائع الدينية 22

المبحث الاول: النسوية الغربية، الجذور و النشأة 34

كرونولوجيا المفهوم 35

1/ موجات الحركة النسوية.....38

1.1/ الموجة النسوية الأولى.....38

2.1/ الموجة النسوية الثانية 40

3.1/ الموجة النسوية الثالثة: ما بعد النسوية 43

2/التيارات النسوية.....47

1.2/ النسوية الماركسية 47

2.2/ النسوية الليبرالية.....48

3.2/ النسوية الراديكالية 49

4.2/ النسوية الاشتراكية.....50

المبحث الثاني : نشـــــــــــأة الـــــــــفكر النسوي العربي.....51
تمهيد 52
1/ مكانة المرأة في الجاهلية 52
2/ المساواة في القرآن الكريم.....54
3/ المساواة في الحديث النبوي الشريف.....61
4/مكانة المرأة عند الفلاسفة.....62
5/ النسوية بين الممارسة والتطبيق عبر التاريخ.....63
6/ ضعف الدولة الإسلامية: تراجع في الدور.....65
7/ موجات النسوية العربية.....66
1/7 الموجة النسوية الأولى.....66
2/7 الموجة النسوية الثانية 71
3/7 الموجة النسوية الثالثة 74
المبحث الثالث: النســـــــــــــــــــــــوية و الـــــــــــــــمعنى.....77
النسوية 78
الجندر 80
الجنس.....80
العنف.....81
البطريركية.....82
الفصل الثاني: أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي.....83
تمهيد 84
المبحث الاول: نزعة التـــــــــــــــــــمركز حول الأنثى.....85
تمهيد 86

1.الحركة النسوية.....87

2 المرأة في الميثولوجيا.....93

3 المرأة في المجتمعات البدائية.....98

4 المرأة والبيولوجيا.....102

5 سيكولوجيا المرأة.....107

المبحث الثاني: الحجـــــــاب ، الجنـــــــسانية، الحريـم.....115

1/المرأة: حجاب العقل / حجاب الجسد.....117

تاريخية الحجاب.....120

الحجاب كتمثُّل سياسي.....124

تمثُّلات الحجاب في اللُّغة.....126

2/ المرأة وسؤال السياسة.....128

3/ تأويل ثيمة الحريم.....135

المبحث الثالث: أسس الفكر النسوي بين نوال السعداوي وفاطمة المـــــــرنيسي.....139

1/ أوجه الاتفاق.....140

الماركسية في خدمة النسوية.....140

الجنسانية في خدمة النسوية.....145

الفردية في خدمة النسوية.....154

العلمانية في خدمة النسوية.....155

الصراعية في خدمة النسوية.....158

2/ أوجه الاختلاف.....158

المرجعية الدينية.....159

المنهج.....160

المخيال الشعبي 162
3/أوجه التداخل 164
الفصل الثالث: المناهـــــج النســـــوية في دراسة الدين 166
تمهيد 167
المبحث الأول: نسويـــــــــة الحداثة الاسلامـــــــية 168
1/ نشأة النسوية الإسلامية 169
2/مفهوم النسوية الإسلامية 171
3/الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية 173
1.3/ الإطار المرجعي 173
2.3/ قضية النوع في المنظور الثيولوجي الإسلامي 174
المناهج النسوية 175
المبحث الثاني: إعادة قراءة النص الديني من منظور نسوي 179
تمهيد 180
قصة الخلق 180
المفهوم الحداثي للقوامة 183
التفسير المعاصر لأية الحجاب 187
المبحث الثالث: النســـوية رؤى نقـــــدية 190
خالد قطب 191
محمد عمارة 192
محمود عباس العقاد 194
عبد الوهاب المسيري 196
الخاتمة ..... و

قائمة المصادر و المراجع 203
الفهرس 219
الملخص 224

« La pensée féministe arabe a été fondée par Nawal Al Saadawi, Fatima Mernissi, comme deux modèles »

Résumé:

La diversité du discours féministe arabe, il y a des féministes contemporaines qui ont présenté de nouvelles recherches pour réconcilier le féminisme avec l'islam et voir que l'infériorité des femmes est due aux interprétations masculines, et il y a celles qui voient le texte religieux comme la raison de l'infériorité Nous avons choisi à la fois le discours de Nawal Al Saadawi et Fatima Mernissi .

Compte tenu de l'importance de ce discours, nous avons décidé d'en faire le sujet de cette étude, pour tenter de répondre à un certain nombre de questions:

Quelle est la nature de ce nouveau discours féministe? Quels sont les fondements intellectuels et philosophiques adoptés par ce discours? Est-ce un discours idéologique contraire aux valeurs morales et religieuses? Et le discours de Nawal El Saadawi croise-t-il le discours de Mernissi?

Mots clés : Féminisme; Patriarcat; Religion ; Sexualité.

«The Arab feminist thought was founded by Nawal Al Saadawi, Fatima Mernissi, as two models »

Abstract :

The diversity of the Arab feminist discourse, there are contemporary feminists who have presented new research to reconcile feminism with Islam and see that the inferiority of women is due to male interpretations, and there are those who see the religious text as the reason for the inferiority of women. Fatima Mernissi .

Given the importance of this speech, we decided to make it the subject of this study, as an attempt to answer a number of questions:

What is the nature of this new feminist discourse? What are the intellectual and philosophical foundations adopted by this speech? Is it an ideological discourse contrary to moral and religious values? And does Nawal El Saadawi's speech intersect with Mernissi's speech?

Key words : Feminism; The patriarchate; Religion; Sexuality**.**

"أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي أنموذجين"

الملخص:

تنوع خطاب النسويات العربيات ،فهناك من النسويات المعاصرات التي قدمن بحوث جديدة للتوفيق بين النسوية و الاسلام و يرون في أن دونية المرأة ترجع للتفسيرات الذكورية و هناك من يرى في النص الديني هو السبب في دونية المرأة ، وقع اختيارنا على كل من خطاب نوال السعداوي و فاطمة المرنيسي.

و بالنظر إلى أهمية هذا الخطاب ارتأينا أن نتخذه موضوعا لهذه الدراسة، محاولة منا للإجابة على جملة من التساؤلات:

ما طبيعة هذا الخطاب النسوي الجديد؟ و ماهي الأسس الفكرية و الفلسفية التي اعتمدها هذا الخطاب ؟ و هل هو خطاب إيديولوجي منافي للقيم الأخلاقية و الدينية ؟ و هل يتقاطع خطاب نوال السعداوي مع خطاب المرنيسي؟

كلمات مفتاحية: النسوية ؛ البطريكية ؛ الدين ؛ الجنسانية.