



People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific
Research



Ziane Achour University of Djelfa
Faculty of Letters, Languages and Arts
Department of Arabic Language and Literature

**Women and the Institution of the Harem in
Contemporary Arab Feminist Discourse: Fatima
Mernissi as a Model**

**A thesis submitted for the degree of Doctorate (LMD) in Arabic
Language and Literature**

Specialty : Modern and contemporary criticism

Prepared by:

Chahrazed Bakour

Supervised by:

Dr Mohammed kerrache

Academic Year:

2025/2026



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيّان عاشور بالجلفة



قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب واللغات والفنون

المرأة ومؤسسة الحريم في الخطاب النسوي العربي المعاصر
فاطمة المرنيسي أنموذجًا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل. م. د)

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إشراف:

إعداد الطالبة:

أد/ محمد قرّاش

- شهرزاد بكور

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة الجلفة	أد/ كمال بن عطية
عضوا مشرفا ومقررا	جامعة الجلفة	د. قرّاش محمد
عضوا مناقشا	جامعة الجلفة	أد/ ناوي كريمة
عضوا مناقشا	جامعة الجلفة	د/ باية بن دراح
عضوا مناقشا	جامعة المسيلة	أد/ لخضر هني
عضوا مناقشا	جامعة المسيلة	أد/ بلخير رفيس

الموسم الجامعي: 2025 / 2026

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصّالحات، وبتوفيقه تنجز الأعمال أمّا بعد:

أرفع أسمى عبارات الشكر والعرفان إلى الأستاذي الفاضل محمّد قرّاش، الذي كان مثالا في سعة الصدر والصّبر وعمق التّوجيه ورصانة الفكر، فقد أولاني من عنايته العلمية طيلة مدّة البحث لإنضاج هذه الأطروحة وإخراجها إلى صورتها النّهائية، فما أكّنّه له من تقدير يظلّ ممتدا بامتداد أثره العلمي في نفسي.

كما أتقدّم بالشّكر الموصول إلى السّادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، الذين تفضّلوا بقبولهم قراءة هذا العمل لإثرائه علميّا ومنهجيّاً، فجزاهم الله عنّا خير الجزاء.

ولا يفوتني أن أسجّل تقديري العميق لما بذلته من جهد وصبر في سبيل إنجاز هذا العمل متخطّية ما اعترضني من صعوبات وتحديات وضغوطات، وإن طال بي إنجاز هذا العمل، وإنّي لأعدّ تلك التّجربة مكسبا معرفيا وإنسانيا لا يقل أهمية عن إنجاز الأطروحة ذاتها.

كما ولن أنس نصيب شكر كلّ من آزرني وواساني من قريب أو من بعيد، فقد كان لمؤازرتهم أثر طيّب أحفظ به بموفور التقدير والعرفان.

إهداء

إلى والدي الغالي -رحمه الله- سندي الذي لن يأتي مثله أحد

إلى أُمي الرؤوم-حفظها الله- منبع الحنان الذي لا ينضب

إلى زوجي، عنوان الوفاء ورمز الإخلاص

إلى ابنتي، زهرة عمري وبسمة روعي

إلى إخوتي وأخواتي، من بهم تطيب الأيام

إلى من أحبّ..

أهدي ثمرة جهدي

مَقْدَمَةٌ

لطالما كانت قضايا المرأة وإشكاليات النوع الاجتماعي محطّ جدل وصراع شغلت الفكر الإنساني، خاصّة بين المنظومات الفكرية والثقافية في الشرق وفي الغرب، ومع ظهور الحركات النسوية في الغرب وما رافقها من دعوات لتحرير المرأة وتحقيق المساواة وتمكينها في المجالين العام والخاص؛ بدأت هذه الدّعوات بالانتقال تدريجيًا إلى المجتمعات الشرقية، ومع تصاعد الحركات النسوية وانتشار الفكر النسوي الذي أعاد مساءلة السّلطة الذكورية وجدت نفسها مُصطدمة بالبُنى الاجتماعية التّقليدية الرّاسخة وبالأُنظمة الدّينية والثّقافية والتّاريخية، ما ولّد جدلاً واسعاً حول مدى توافق هذه الدّعوات الغربيّة مع التّركيبة الذهنيّة الشرقيّة العربيّة الإسلاميّة.

تجاوزت الحركة النسوية سواء في سياقها الغربي أو العربي حدود المطالبة بحقوق المرأة كما في موجتها الأولى، لتتحوّل إلى أداة تحليلية نقدية تُعيد مُساءلة وتفكيك البُنى التّقليدية الاجتماعيّة والثّقافية.. في المسائل الكبرى أو التي تتحكّم في صورة المرأة وتُساهم في تكوينها عبر صور نمطية على مرّ الزّمن. وقد تمكّنت من هزّ تلك المسلّمات الفكرية المثبّة وإعادة توجيه الرؤية الذكورية باعتبارها مركز المقاربة؛ يكون فيها الرّجل النّاطق الأوّل والمفكّر المبدع المحلّل إلى منظور مغاير تكون فيه المرأة ذاتا فاعلة وأداة منتجة للعلم والمعرفة انطلاقاً من منطقها التّأويلي الخاص.

على إثر ذلك كان للخطاب النسوي العربي المعاصر أثر كبير في مساءلة البُنى السّائدة التي تعيد إنتاج السّيطرة وتكرّس للتّمييز بين الجنسين، ليس فقط من خلال نقد تمظهرات الهيمنة المكانية، بل عبر تفكيك منظومة الحريم باعتبارها نموذجاً رمزيّاً لأحد أشكال إقصاء المرأة، سواء في بُعدها التّقليدي القائم على الحبس المادي داخل حدود خاصّة مقنّنة تقيّد حريّتها أو في بُعدها المعاصر ذو الأبعاد الرّمزية الدّهنية.

وقد كانت إسهامات الباحثة المغربية فاطمة المرينسي رائدة في هذا السياق، إذ انطلقت من تحليل نقدي مزدوج للحريم بوصفه بنية تاريخية وثقافية، اضطلعت فيه بتفكيك نظام الحريم في السياق العربي كأحدى آليات السلطة الأبوية من خلال تجربتها الشخصية والمعرفية في بلدها الأم من جهة، واستكشاف مظاهر الحريم المتخفي في السياق الغربي عبر التمثيلات الاستشراقية من خلال احتكاكها بالغرب وزياراتها المتعددة له من جهة أخرى، وقد اتخذت من شخصية شهرزاد في ألف ليلة وليلة نموذجاً مركزياً ضمن دراستها باعتبارها أيقونة رمزية ونموذجاً ثقافياً دالاً على التناقض في المخيلين العربي والغربي.

من هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة "المرأة ومؤسسة الحريم في الخطاب النسوي العربي المعاصر" للإجابة عن الإشكالية الرئيسية التي مفادها: كيف أسهم خطاب فاطمة المرينسي في تفكيك مفهوم الحريم بوصفه منظومة اجتماعية وثقافية تركز إقصاء المرأة، وكيف كشفت عن امتداداته في المخيلين الشرقي والغربي، انطلاقاً من تجربتها الحية وزياراتها، وصولاً إلى تفكيكها الدلالي لشخصية شهرزاد؟ وقد تفرّعت عن هذه الإشكالية الرئيسية مجموعة من الأسئلة الفرعية تُضيء أبعاد الموضوع من زوايا مختلفة، وهي:

- كيف ساعدت الحركات النسوية بموجاتها المختلفة في تفكيك البنى الجندرية القائمة على التفاوت الجنسين؟

- ماهي المحددات البنيوية والاجتماعية لنظام الحريم وكيف تُسهم في تكريس مبدأ الإقصاء؟

- إلى أي مدى كشف الخطاب النسوي العربي المعاصر عن تجليات الحريم، وكيف تنوّعت مقاربات النّاقداً بين التفكيك والنّقد وإعادة التّأويل ضمن رؤية تضمن حقوق المرأة؟

- إلى أي حدّ يمكن اعتبار تحليل فاطمة المرنيسي للأحاديث الدّينية المنسوبة إلى النّبي إطاراً نقدياً يكشف الخلفيات التّأويلية للخطاب الدّيني السّاعي إلى ترسيخ وتثبيت نظام الحريم أو إعادة إنتاجه كآلية إقصاء اجتماعي ثقافي سياسي للمرأة.
- وعلى ضوء الإشكاليات المطروحة تهدف هذه الدّراسة إلى:
- إعداد دراسة أكاديمية في إطار الدّراسات النّقدية والثّقافية، تُسهم في إثراء النّقاش حول قضايا الحريم وتمثّلات المرأة في الخطاب الاجتماعي والثّقافي من خلال مقارنة تحليلية نقدية.
- تفكيك مفهوم الحريم في مختلف امتداداته، واستجلاء محدّداته وآليات إعادة إنتاجه.
- استكشاف كيفية مقارنة الخطاب النّسوي العربي المعاصر لإشكاليات الحريم وتجليّاته في القضايا الاجتماعية والثّقافية.
- تفكيك العلاقة بين الخطاب الدّيني وإقصاء المرأة في سياق منظومة الحريم، انطلاقاً من قراءة فاطمة المرنيسي النّقدية لبعض الأحاديث النّبوية.
- تبيان دور فاطمة المرنيسي في مساءلة الحريم من خلال تجربتها الحيّة والإبداعية، وقراءتها لتمثّلات المرأة في السّياق الشّرقي والغربي.
- الكشف عن أشكال الحريم في السّياقين العربي والغربي، وتتبع آليات تحوّل من منظومة مادية ظاهرة إلى بنية رمزية لا مرئية.
- وقد جاءت هذه الأهداف استناداً إلى جملة من المبرّرات دفعتني لاختيار هذا الموضوع والمتمثّلة في:
- أولاً: الموضوع كان مقترحاً من طرف لجنة التّكوين في الدّكتوراه.
- ثانياً: انطلاقاً من كوني امرأة تُدرك من خلال تجربتها مجموع التّفاوتات الواقعة بين الجنسين تولّدت لديّ الرغبة في دراسة مفهوم الحريم بمختلف مظهراته وفهم آليات إقصاء المرأة، كما

يأتي هذا البحث استجابة لحاجة أكاديمية إلى تحليل الخطابات التي تُعيد رسم حدود العلاقة بين الرجل والمرأة، وذلك عبر منطلق نقدي يتقاطع مع خطاب فاطمة المرنيسي وتجربتها الشخصية الحية والفكرية.

ثالثاً: ارتأيت أن تشكّل هذه الدراسة مقارنة نقدية مقارنة، تتيح قراءة وتحليل مفهوم الحريم عبر ظواهره الاجتماعية والثقافية في ضوء التباينات والامتدادات بين السياقات المختلفة، بما يُتيح الكشف عن مجموع الاختلافات والتناقضات وآليات إعادة إنتاجه. ويعدّ خطاب فاطمة المرنيسي حول الحريم وشهرزاد إطاراً مناسباً لهذه الإشكالية.

رابعاً: رغم تعدّد الدراسات التي تناولت موضوع الحريم وتمثّلاته في السياقين العربي ونظيره الغربي، إلا أنّ المقاربات التي تجمع بين هذين البعدين ضمن رؤية نقدية مقارنة تجمع بين تفكيك نظام الحريم في المجتمعات العربية، وتحليل وتبيان امتداداته وصوره في الثقافة الغربية تظلّ محدودة نسبياً، وهو ما يبرز أهمية هذا البحث.

وبغية تحقيق الأهداف المتوخّاة وانسجاماً مع طبيعة الموضوع الذي يفتح على المرأة ومؤسسة الحريم في الخطاب النسوي المعاصر، تمّ اعتماد المنهج الوصفي كونه الأنسب لوصف الظواهر الاجتماعية والثقافية المرتبطة بموضوع الحريم وتحليل تجلّياته في مختلف الخطابات كما تمّ الاستعانة بآليات التحليل، والاستئناس بالأدوات النقدية الحديثة التي تنتمي إلى مجال الدراسات النقدية والثقافية بما يسمح بتحليل تلك الظواهر.

ينتظم مسار هذه الدراسة ضمن بناء منهجي يبدأ بمدخل نظري تأسيسي وأربعة فصول رئيسية مع اعتبار المقدمة التي تحتوي على تمهيد عام لموضوع الدراسة الموسومة بـ: المرأة ومؤسسة الحريم في الخطاب النسوي العربي المعاصر -فاطمة المرنيسي أنموذجاً-، وخاتمة تعرض النتائج والاستنتاجات النهائية، وقد جاء المدخل النظري ضمن إطار ضبط بعض

مفاهيم الدراسة وبيان السياق العام لقضايا المرأة والحركات النسوية بمختلف موجاتها في أبعادها العربية والغربية.

أما باقي الدراسة فقد وزعت على أربعة فصول مترابطة، يتناول كل فصل منها جانباً محدداً من الإشكالية، وهو على النحو التالي:

الفصل الأول الموسوم بـ: مؤسسة الحريم: (المفهوم والمحددات) ينطلق هذا الفصل بتناول مفهوم الحريم في السياقين الثقافيّين باعتباره متعدّد الدلالات، كما يتناول المحدّدات التي تؤطر الحريم ضمن البنية الاجتماعية التي تتركس نفسها لإعادة إنتاجه.

الفصل الثاني الموسوم بـ: تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي، إذ يرصد هذا الفصل كيفية ظهور الحريم وتجليّاته في الخطابات النسوية المعاصرة داخل الفضاء العربي، من خلال عرضه لبعض القراءات النسوية من منظور المسألة للقضايا الإشكالية المتعلقة بإقصاء المرأة وتهميشها كمسألة الحجاب، الميراث والقوامة، وتعدد الزوجات، عند المفكرات أمثال نائلة السليبي ألفة يوسف، آمال قرامي، آمنة ودود وغيرهن.

الفصل الثالث الموسوم بـ: الحريم في خطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيات التراثية، يسلط الضوء على مبحثين رئيسيين، الأول والمعنون بالحريم في خطاب المرنيسي (نقد المرجعيات التراثية)، إذ ينطلق هذا المبحث من نقد المرنيسي للمرجعيات التراثية التي وُظفت في المجتمعات العربية لتبرير تهमيش المرأة وفرض الهيمنة الذكورية، كمؤلف إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، والذي ركّزت فيه على نقد تأويلاته واعتبارها اجتهادات غير قطعية، إضافة إلى نقدها لبعض الأحاديث النبوية المنسوبة إلى النبي ﷺ المشكوك في صحة سندها، أما **الفصل الرابع الموسوم بـ: تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب،** يتناول قراءة المرنيسي النقدية للحريم من خلال تجربتها الشخصية في المغرب وفي زيارتها للغرب، سيما والحريم بنية اجتماعية وثقافية متحوّلة لا تقتصر على الفضاء العربي

فقط، بل يمتد عبر مجموع التّصوّرات والتّمثّلات الغربية أيضا. كما يتناول هذا الفصل قراءة المرنيسي لشخصية شهرزاد في ألف ليلة وليلة عبر السياقين الشرقي والغربي، الذي يفضح ازدواجية الخطابات الثقافية..

وقد تمّ الاعتماد في الجانب التّطبيقي على عدد من مؤلّفات المرنيسي بوصفها مرجعاً أساسياً لقراءة الحريم في هذا البحث ومفتاحاً لتمثّلات الحريم في الثقافتين، أبرز هذه المؤلّفات: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، الحريم السّياسي (النّبيّ والنّساء)، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، نساء على أجنحة الحلم، شهرزاد ترحل إلى الغرب، السّلطانات المنسيّات (نساء رئيسات دولة في الإسلام).

كما وقد تمّ الاستناد على مجموعة من المراجع التي أثّرت موضوع البحث، لعلّ أهمّها: النّسوية مفاهيم وقضايا لمية الرحبي، النّسوية وما بعد النّسوية سارة جامبل، الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، النّظام الأبوي وإشكالية الجنس الآخر لإبراهيم الحيدري، المرأة والجنوسة في الإسلام لليلى أحمد، نظرة الغرب إلى الحجاب لكاثرين بولوك، الهيمنة الذّكورية لبيار بورديو، حيرة مسلمة (في الميراث والزّواج والمثلية الجنسية) لألفة يوسف، خارج السّرب (بحث في النّسوية الإسلامية الرّافضة وإغراءات الحرية) لفهمي جدعان.. وغيرها من المراجع المعتمدة التي سطرّت طريق العبور لفهم الإشكاليات المطروحة، وبناء إطار نظري متين.

لم يكن إنجاز هذا البحث بمنأى عن جملة من الصّعوبات أثّرت على سيرورة الإنجاز، إذ تنوّعت بين ما هو معرفي وبين ما هو شخصي، فعلى المستوى المعرفي فقد تعدّدت وتفرّعت المراجع النّظرية خاصّة في ظلّ تداخل الحقول المعرفية المرتبطة بالدراسات النسوية والثقافية وتعدّد المفاهيم وتشابكها، ممّا تطلّب جهداً مضاعفاً في التّحقيق والمقارنة لاختيار ما يناسب أهداف البحث، إضافة إلى صعوبة التّحرر من بعض التّصوّرات والمعتقدات الاجتماعية المرتبطة بالدين، وبناء مسافة علمية بينهما وبين موضوع البحث بما يُتيح مقارنة طرح فاطمة

المرنيسي مقارنة قائمة على التحليل والنقد العلمي بعيدا عن الأحكام المسبقة، أمّا على المستوى الشخصي فمررتُ بتجربة فقدان الوالد رحمه الله التي أعتبرها أثقل الصعوبات المؤثرة بعمق على توازني النفسي والعاطفي وعلى مساري العلمي، فضلا عن ذلك تزامن فترة البحث مع الالتزامات المهنية إلى جانب الظروف الصحية والعائلية التي خلقت نوعا من الإرهاق الذهني والنفسي للابتعاد عن البحث، كلّ ذلك ساهم في إطالة أمد البحث، لكنّ الحافز العلمي والإرادة البحثية ظلّا قائمين بما مكّنا من مواصلة مسار الدراسة وتجاوز التحدّيات بروح أكثر عزيمة وإن كانت بطيئة.

وفي الأخير لا يسعني إلا ذكر فضل أستاذي المشرف: الدكتور محمد قرّاش، الذي تكفّل عناء الإشراف على هذا العمل، أتوجّه إليه بأسمى عبارات الشكر والعرفان، فقد كان لحرصه العلمي وتوجيهاته الثيرة ونقده البناء، وصبره الطويل خلال فترة البحث، وملاحظاته الدقيقة بالغ الأثر في إنضاج هذا العمل، فقد كان بحقّ نعم المشرف ونعم الموجّه الذي لا يقدر بثمن.

مدخل

النسوية من السّياق الغربي إلى السّياق
العربي

أولاً: النسوية في السياق الغربي:

1- مفهوم النسوية عند الغرب:

تستأثر إشكالية المرأة بمساحة واسعة النقاش في قضايا الحداثة والتّغيير، حتى أصبحت المحور المركزي الذي تدور حوله النظريات النقدية، كما أثارت عدّة نقاشات وأفرزت مواقف متضاربة وآراء مختلفة بين أنصار التحرر، وبين المدافعين عن المجتمع الذّكوري التقليدي، فهي كيان استطاع أن يثبت مدى قدرته على التأقلم في ظلّ وجود مجتمع فحولي مسيطر، إذ عملت على تعميق روح التّمرّد والثورة ضد استبداده، فهو الذي يُسيّد الذّكر على الأنثى باعتباره يتمتع بقوة كبيرة تجعل منه رجل المهام الصعبة. ولقد أتيحت للمرأة اقتحام عدّة ميادين كميداني التعليم والأدب، كون هذا الأخير لا يفرّق بين الهوية الجنسية للرجل والمرأة، كما أنّ مختلف الميادين الأخرى كلّها أثبتت المرأة فيها جدارتها وتفوقها على الرجل فنّا وإبداعاً خرج عن المألوف، تُرهن من ثمّ العقل الذكوري إلى مُنتجه التاريخي.

نحاول في هذه الأسطر الوصول إلى دلالة واضحة للمصطلحات التي وردت في عنوان البحث، ونُنوّه بداية أن دراسة أي موضوع له علاقة بالنسوية يستدعي التعريف بمصطلحات البحث لا يعني استهداف إعادة إنتاج ما سبق إنتاجه، وإنما الهدف مناقشة هذا المنتج للاقترب من تحديد واضح للمصطلح.

من المفيد أن نشير على أن شيوع مصطلح ما في الاستخدام عند النقّاد والباحثين ليس دليلاً على وضوحه في أذهان مستخدميه، بل كانت كثرة التداول سبباً في ميوعه بين جمهور المتعاملين به، وهذا ينطبق تماماً على المصطلح (النسوية) الذي بين أيدينا، فقد تداوله عديد الباحثين حتى أصبح من العسير الوقوف على مفهوم واحد شأنه شأن كثير من المصطلحات التي يتعامل بها الدارسون في مختلف المجالات العلمية والأدبية.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

"طرح مصطلح النسوية لأول مرة Fèminisme عام 1860، ثم طرح في القرن العشرين بقوة في أمريكا، بينما طرح في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية وازدهر في الستينيات والسبعينيات في فرنسا"¹. لم يقف المصطلح على تعريف واحد وإنما على تعاريف عديدة فمنهم من رأى أنه عبارة عن حركة سياسية تهدف لإزالة التمييز العنصري بين الذكر والأنثى. هذا ما ذهب إليه معجم ويبستر (Webster) في تعريفه لها على أنها "النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة"². فالنسوية هنا تشكل نشاطا متنوعا بمختلف أبعاده الاجتماعية والسياسية.

وتعرّفها سارة جامبل (Sara Gambel) في كتابها النسوية وما بعد النسوية Feminism And Post Feminism إلى "أي محاولة لتصدي النظام الأبوي إلى علاقات القوة التي تخضع في إطارها مصالح المرأة لمصالح الرجل، وتتخذ هذه العلاقات صورا متعددة بدءا من تقسيم العمل على أساس الجنس والتنظيم الاجتماعي لعملية الإنجاب إلى المعايير الداخلية للأنوثة التي نعيش بها. وتستند السلطة الأبوية إلى المعنى الاجتماعي الذي تم إضفاؤه على الفروق الجنسية البيولوجية"³.

أما الكندية لويز تزيان فتعرّفها بأنها "انتزاع وعي فردي في البداية ومن ثم وعي جمعي تتبعه ثورة ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة"⁴، وبام مورييس في تعريفه للنسوية فيذهب إلى أنها مفهوم سياسي مبني على مقدمتين أساسيتين:

¹ مية الرّحبي، النّسوية مفاهيم وقضايا، الرّحبة للنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2014، ص14.

² المرجع نفسه، ص14.

³ سارة جامبل، النّسوية وما بعد النّسوية (دراسات ومعجم نقدي)، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2002، ص22.

⁴ مية الرّحبي، النّسوية مفاهيم وقضايا، ص 14.

مدخل _____ النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

• إنَّ بين النوعين مؤسسة تقوم على عدم المساواة بين النساء والرجال، وتعاني النساء بسببها من انعدام العدالة في النظام الاجتماعي.

• انعدام المساواة بين الجنسين ليس نتيجة لضرورة بيولوجية، لكنه ناتج عن الفروق التي تنشئها الثقافة بين الجنسين. يقدم هذا المفهوم للنسوية جدول أعمالها الذي يحتوي على مهمتين: فهم الآليات الاجتماعية والنفسية التي تُنشئ وتؤيد انعدام المساواة بين النوعين ثم تغيير هذه الآليات¹. فالنسوية -كما يبدو- تيار فكري ثوري إيديولوجي يسعى لخلخلة القوانين الاجتماعية والتاريخية وتفكيك الهيمنة الذكورية لضبط التوازن بين الجنسين ومن ثم تغيير الآليات.

وما يلاحظ على مصطلح النسوية أنه تُرجم إلى عدّة ترجمات مختلفة ولم يستقر على هيئة واحدة: نسائية، نسوية، أنثوية... فقد أشارت سارة جامبل أنّ كلمة أنثى بمعناها الحرفي إلى "كائن ذي مجموعة معينة من الخواص البيولوجية مثل القدرة على الولادة، ومن هنا تختلف الكلمة عن الأنوثة التي تصف الصورة التي يكونها المجتمع عن المرأة ككائن له الخواص، لكن النسوية تهتم بتعريف مفهوم الأنثى تعريفا يتجاوز حدود الجهاز التناسلي، على الرغم من عدم وجود بديل مقبول على نطاق واسع"² وهو ما تؤكد الباحثة (توريل موي) في تفريقها بين المصطلحات الثلاثة - النسوية والأنثى والأنوثة - باعتبار النسوية قضية سياسية وأنّ الأنثى مسألة بيولوجية والأنوثة مجموعة خواص محدّدة ثقافيا.³

نستنتج أن أغلب التعريفات السابقة لا تسعفنا للإمساك بمصطلح جامع مانع، كون النسوية مصطلح يظل من أعسر الظواهر تناولاً بالدراسة، لما يتميز به من تعقيد في ذاته أو في بنيته ودلالاتها المجرّدة، فهو مبحث تتداخل فيه جملة من العوامل وتتقاطع ضمنه مجموعة من

¹ بام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص29.

² سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ص335.

³ توريل موي، النسوية الأنثى والأنوثة، تر: كورنيليا الخالد، الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، سوريا، 1993، ص24.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

المستويات المتعلقة بجوانب التاريخ والاجتماع والسياسة والاقتصاد والدين، مما يجعله يشكل ظاهرة اجتماعية. بدأت على شكل حركة واتجاه تدعو في أول أمرها إلى الانتقام من الرجل من أجل إثبات هويتها في ظل مركزية الرجل، ثم تجاوزت ذلك وانتقلت إلى فكرة عدم التفريق بين الجنسين بغض النظر عن جميع المسائل الإيديولوجية أو البيولوجية، أما المرحلة الثالثة فقد اهتمت فيها بإعادة تفسير وكتابة كل التاريخ البشري وإعادة بناء المجتمعات بناءً جديداً، وفق إطار مرجعي يقلب كل الموازين والمفاهيم التي حدّتها الثقافة الذكورية سابقاً، بعد أن اكتسبت الشرعية وأصبحت نظرية معترف بها لها مدارسها وروادها وأفكارها.

2- الحركة النسوية في الغرب:

من الصّعوبة بمكان أن نرصد بدقة بداية التحرك النسوي ضد الاضطهاد الذكوري، إلا أن المؤشرات التاريخية تشير إلى نشاط وقع في بعض المجتمعات الغربية، فالمجتمع البشري كلّ ليس إلاّ تركيبة ذكورية سيادية، ومن ثمّ كان وضع المرأة عبر التاريخ على هامش النظام الاجتماعي، باعتبارها امرأة ضعيفة، عاطفية، ناقصة عقل غير قادرة على الحكم، لا تصلح سوى للإمتاع والإنجاب، بداية في تحميل وزر الخطيئة الأولى للمرأة (حواء) كونها أغوت آدم للأكل من الشجرة خلافاً لأوامر الربّ كما جاء في التوراة، "كما توصل رجال الدين المسيحيون إلى أن طبيعة المرأة تخلو من الروح الناجية من عذاب جهنم ما عدا أم المسيح وأن الأعزب عند الله أكرم من المتزوج لأنه ابتعد عن الغواية".¹ وفي اليهودية فيمكن أن نقول بأنّ التّصور اليهودي للمرأة يتمحور لحظة البداية، لحظة الخطية ("إنّي بالإثم وُلدتُ وفي الخطيئة حبلت أُمّي) فهي سبب الفتنة المستمرة، هي باختصار كما يصفها سفر الجامعة*: (شباك، وقلبها شراك، ويدها قيود)²

¹ ينظر مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 1999، ص18

* سفر الجامعة: هو أحد أسفار التناخ (التناخ يمثل الكتاب المقدس اليهودي) والعهد القديم.

² إيفون يازبيك حداد، بنات إبراهيم (الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام)، تر: عمرو بسيوني، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص7.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

أرسطو أيضا اعتبر الأنثى (Aristotle) كائنا غير مكتمل العقل يعنى الافتقار إلى بعض الخصائص العامة، وجب السيطرة عليه بالقوة، كما وصفهنّ بالحسودات الكاذبات، أمّا أفلاطون (Plato) فقد حصر وظيفتها في زاوية الجنس والإنجاب وتربية الأطفال، واعتبرهن جزء من الملكية الخاصة للأفراد، فقال "الأنثى هي أنثى بسبب نقص في الصفات"¹ في حين أنّ توماس الإكويني (Thomas Aquinas) نظر إلى المرأة في صورة رجل غير كامل، وجون جاك روسو (Jean- Jacques Rousseau) ربط سعادة المرأة بسعادة زوجها وطاعتها له، وإلاّ فلن تكون كذلك.

لم يقتصر هذا الأمر على الفلاسفة فقط، فأين هذا من قول الشاعر سيمونديس (Simonides) "جعل الله عند الخلق طبائع النساء مختلفة، فجاءت إحداهن كأنما أخرجها الله من خنزير، وأخرى كأنما أخرجها الله من ثعلبة مأكرة وثالثة كأنها الكلبة حركة ونشاطا، فهي تجوس أركان المكان فاحصة متطلعة، فإن لن تجد شيئا أطلقت لسانها بالسوء."²

أمّا في القرون الأولى فقد تجلّى حرمان المرأة من حقوقها في عدّة أمور كحرمانها من الحق في التملك أو في الكيان أو في الوجود القانوني المنفصل عن الأزواج؛ "فالقانون الإنجليزي حتى عام 1805م كان يبيح للرجل أن يبيع زوجته بستان فقط، وحتى الثورة الفرنسية التي أعلنت تحرير الإنسان من العبودية والمهانة فإنّها لم تشمل المرأة بحنوها، والقاصرون في عرفها هم الصبي والمجنون والمرأة"³ كما حرمت من الحق في اختيار الزوج وفي الطلاق وفي الحضانة وكان الزواج في الغالب يتم نتيجة تغليب المصلحة المادية، وليس أدل على ذلك من قصة الطفلة (جريس دي سلبي) التي تبلغ من العمر أربع سنوات وقد زوجها نبيلاً عظيماً من أجل أراضيها الواسعة، وفي مقابل الحرمان من الحقوق عليها واجبات كثيرة وهي إنجاب ولد واحد ذكر على الأقل، وإن لم يتحقق ذلك كان على الزوج فسخ عقد

¹ سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر (الكتاب الأول)، د، د، د، د، د، د، ص 6.

² محمد الغزالي، قضايا المرأة (بين التقاليد الراكدة والوافدة)، دار الشروق، القاهرة، 1990، ص 64.

³ يُنظر شوقي أبو خليل، تحرير المرأة ممّن؟ وفيّمْ حرّيتها؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998، ص 39- 40

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

الزواج، إضافة إلى الطاعة العمياء لزوجها والصبر عليه لضربها المبرح، يقول الفارس الفرنسي جيوفري وندي ضرب المرأة "ذا فائدة كبرى لتقويم أخلاق النساء، لذلك وجب على الأب أن يمارس هذا العقاب البدني عمليا على نطاق واسع مع بناته قبل زواجهن حتى يتعودن عليه".¹

ومع بدايات عصر النهضة وتحول الإقطاعية إلى الرأسمالية، ظهرت الحاجة لليد العاملة نتيجة الثورة التكنولوجية الصناعية، وأستقطبت المرأة للمشاركة في العمل وأستثمرت ببشاعة أكثر من العمال الذكور، وكان أرباب العمل يفضلون النساء على الرجال، بالعبارة القائلة "يعملن خيرا من الرجال بأجور أخفض"² بالنسبة للعمل الواحد، وكُنَّ أيضا محدودات التعليم يحصلن على الثقافة عن طريق المحادثات والقراءات والمعلمين الخصوصيين، أما العادات فبقيت قاسية شديدة فلم تكن الفتاة تأخذ قسطا محدودا من الثقافة، كما كانت تزوج أو توضع في الدير دون استشارتها.³

وُصفت المرأة بالدونية في بعض المرجعيات الدينية كاليهودية والمسيحية، وفي بعض أساطير التكوين على أنها كائن يحمل الشر والغدر والخيانة وجعلها من المقتنيات والمتاع، وهكذا ظلت فكرة تدني منزلتها تشكل موروثا راسخا ومتداولًا جيلا عن جيل، إلى أن اضطهدت في القرون الأولى وعصر النهضة، ممّا أدى إلى خروجها والمطالبة بحقوقها الضائعة، فظهرت الحركات النسوية التي نادت بالمساواة بين المرأة والرجل وإلغاء الفروقات بينهما حتى الجسمية والوظيفية منها، فلكل فعل ردّة فعل؛ فأَيّ ظلم يقع على الأفراد أو الجماعات يولّد تحرّكًا مضادًا للتّصدي للفئة المسيطرة، فبشائر الحركة النسوية لم تتأتّ من توالد الأفكار والنظريات، بل استجابة لواقع مُهين عاشت ويلاته عبر العصور من أجل ردّ الاعتبار لنفسها، لأنّ التاريخ

¹ نهى القاطرجي، المرأة (في منظومة الأمم المتّحدة، رؤية إسلامية)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط1، 2006، ص65.

² سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر (الكتاب الأول)، ص62.

³ يُنظر المرجع نفسه، ص56-57.

مدخل _____ النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

البشري يمدّنا بعدّة أمثلة فردية وأخرى جماعية لنساء امتلكن القوّة والشجاعة والذكاء في تفوّقهن على الرجل كالمملكة نفرتيتي (Nefertiti) والمملكة حتشسبوت (Hatshepsut)، والمملكة إليزابيث (Elizabeth) والمملكة فكتوريا (Victoria)، والنساء الحسنات الجميلات المعروفات باسم الأمازونات، اللائي حكمن المجتمع اليوناني وقيل عنهنّ أنّهنّ القادرات على الحرب والقتال والسيطرة وغيرهن..

لقد شعرت المرأة من خلال جنوسيتها المستلبة أنّها بحاجة إلى أن تحارب هذا المجتمع وتحارب ذكوريته، وتعلن تمرّدها عليه، فتشكّل بذلك بداية ظهور بشائر الحركة النسوية التي مرّت بمراحل تاريخية وموجات متتالية، تغيّرت فيها الاتجاهات والأفكار من موجة إلى أخرى:

1. الموجة النسوية الأولى: FIRST WAVE FEMINISM

انشغلت الموجة النسوية الأولى "بقضايا التعليم والتّوظيف وقوانين الزواج ومحنة بنات الطبقة الوسطى النّاهبات غير المتزوجات. ولم تكن مهتمة أساسًا بمشاكل نساء الطبقة العاملة، ولم تكن عضواتها بالضرورة يعتبرنّ أنفسهنّ نسويات بالمعنى الحديث. وكانت نصيرات الموجة النسوية الأولى يتناولن أساسًا صورًا معينة من صور الظلم الذي عايشنه بأنفسهن. وتتمثّل أهم إنجازاتهن في فتح مجال التعليم العالي أمام المرأة، وإصلاح نظام مدارس البنات الثانوية، بما في ذلك السّماح بدخول البنات الامتحانات الرّسمية على المستوى الوطني، وزيادة فرص الالتحاق بالوظائف وخصوصًا في مهنة الطّب، ونصرة حق المرأة المتزوجة في الملكية، الذي أقرّ به قانون ملكية المرأة المتزوجة الصادر عام 1870، إلى جانب بعض التّعديلات التي أدخلت على حقوق حضانة الأطفال الممنوحة للمطلقات أو المنفصلات عن أزواجهن، وظلّت الموجة النسوية الأولى نشطة حتى الحرب العالمية الأولى، ولكنّها لم تتجح على الرّغم من ذلك في إعطاء المرأة حق التّصويت.¹

¹ سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ص342.

يُورِّخ لهذه الموجة بصدور كتاب ماري ولستون كروفت * Mary Wollestonecraft "دفاعاً عن حقوق النساء" 1792، والتي أوضحت فيه أنَّ النساء بحاجة للعقلانية، التي سيتوصّلن إليها عن طريق التعليم، كما ناقشت نظرة المجتمع للأنوثة.¹ كما واعتُبر هذا الكتاب أول صرخة صريحة تدعو النساء لتوحيد الصفوف خاصة نساء الطبقة الوسطى، فالنظرة الدونية للمرأة ما هي إلا نتاج تأثيرات الثقافات السائدة، أي أنه نتاج النظام البطريركي الذي جرى بناؤه منذ آلاف السنين.

2. الموجة النسوية الثانية: SECOND WAVE FEMINISM

"تشير الموجة الثانية إلى نشاطات الحركة النسوية الممتدة بين 1960 وحتى نهايات القرن العشرين. في هذه المرحلة بدأت الحركة النسوية تأخذ طابعاً عالمياً يشمل المرأة في جميع أنحاء العالم وفيها تجاوزت مطلب المساواة واعتمدت النقد العقلاني، وظهرت فيها تيارات ومذاهب عديدة، اعتمدت لغة التحرر من القمع السياسي والاجتماعي والجنسي.²"

تميّزت هذه الموجة بأنها أكثر نضجاً من الناحية الفكرية، فهدفت إلى البحث عن إطار نظري أعمق وأشمل من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال، وطبقاً للنموذج الذكوري السائد للإنسان لا بدّ من إعادة تشكيل الصورة الثقافية للأنوثة بما يسمح للمرأة بالوصول إلى النضوج واكتمال الذات واكتشاف النساء لأنفسهن كنساء، ثم صياغة نظرية خاصّة لهنّ، من خلال

* ماري ولستون كروفت: كاتبة بريطانية من القرن الثامن عشر، ولدت عام 1759م، فيلسوفة ومناصرة لحقوق المرأة، كتبت ماري روايات وأطروحات وقصص رحالة، كما كتبت عن تاريخ الثورة الفرنسية، وعن قواعد السلوك وأدب الأطفال، اشتهرت بدفاعها عن حقوق المرأة، واقترحت وجوب مُعاملة كلاً من الرجل والمرأة على أنَّهما مخلوقان رشيدان، يصنعان نظام اجتماعي يقوم على العقل، توفيت عام 1797م.

¹ مية الزحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص15.

² المرجع نفسه، ص17.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

التطور المعرفي وتنامي مناهج البحث وجحافل النساء الأكاديميات القادرات على إخراج بحوث معمّقة تعرّز الأطروحة.¹

ارتبط ظهور الموجة الثانية من النسوية بأفكار وكتابات العديد من النسويات الغربيات، منها صدور كتاب **كيت ميليت* «عن السياسات الجنسية»** (Kate Millet, Sexual Politics, 1970)². وتأثرت كذلك بصدور كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» لفردريك إنجلز³ عام 1884، **Friedrich Engels, The Origin of the Family, Private Property and the State**، الذي لخص فيه أبحاث باهوفن ومورغان، وكذلك دراساته هو وماركس في هذا الإطار، التي تبرز بشكل واضح أنّ النظام الأبوي البطريركي الذي قام على سيطرة وتفوق واضطهاد الرجل للمرأة ليس من الصفات المميّزة للطبيعة البشرية، وليست السمة الوحيدة التي وسمت المجتمعات منذ الخليقة، بل إنّ البشرية عاشت العصر الأمومي الذي كانت فيه القرابة تُحسب وفقاً للأُم، وأنّ كلّ ما تملكه القبيلة ملك للجميع، قبل أن

¹ ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، تر: يمنى طريف الخولي، دار عالم المعرفة، 2004 ص13.

* كيت ميليت: كاتبة نسوية، وناشطة ومعلمة وفنانة أمريكية، ولدت في 14 سبتمبر عام 1934، اشتهرت بدفاعها عن حقوق الطالب وحرية المرأة وإصلاح نظم الإجهاض، تعرّضت علاقتها بوالدها إلى كثير من التوتر نظراً لأفكارها الراديكالية وشخصيّتها المستبّدة، ونمط حياتها غير تقليدي، خاصّة عندما صرّحت بكونها مزدوجة الميول الجنسية، توفيت في 06 سبتمبر عام 2017.

² مية الزحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص17.

* فردريك إنجلز: فيلسوف وكاتب ومنظر سياسي، ولد 28 نوفمبر 1820، يعتبر أب النظرية الماركسية إلى جانب كارل ماركس، اشتغل بالصناعة وعلم الاجتماع، نشر كتابه (حالة الطبقة الأولى العاملة) في إنجلترا اعتماداً على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية، أصدر مع كارل ماركس عام 1848 بيانهما المشهور، المعروف ببيان الحزب الشيوعي، ساعد ماركس مادياً من أجل أن يكتب كتابه (الرأسمال)، وبعد وفاة ماركس نشر إنجلز الجزء الثاني والثالث من هذا الكتاب، كما نظم مختلف تخمينات ماركس وأعطى الجزء الرابع من نفس الكتاب، له عدّة مؤلفات ك: مبادئ الشيوعية، الحرب الفلاحية في ألمانيا، ظروف الطبقة العاملة في إنجلترا، شيلنغ والرؤيا.. توفي في الخامس من شهر أغسطس عام 1820.

³ فردريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، د م، د ط، د ت.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

يتمّ فيه الانقلاب الكبير الذي سيطر فيه المجتمع الأبوي البطريكي على مقاليد الأمور بظهور الملكية الخاصة، وتمّ إسقاط الحق الأمومي، وظهرت العائلة البطريكية بشكل الزواج الأحادي الذي كان على حساب المرأة فقط، والتي فرضت عليها قيود العفة والرقابة إلى أن بلغت حدود حبسها في البيت؛ كي يضمن أنّ من تلدهم هم أولاده، في حين أوجد النظام البطريكي مؤسسات البغاء والجواري التي تؤمّن للزوج حرية ممارسة الجنس خارج إطار الزواج الأحادي، إلى أن تدنّت قيمة المرأة تدريجياً حتى أصبحت عبدة للرجل، فالسيطرة الذكورية ارتبطت بسيطرة القوة واستغلال الأقوى للأضعف ذلك الاستغلال الذي تحوّل إلى سياسة ثابتة حكمت جميع المجتمعات البشرية ولا زالت تحكمها.

وقد انطلقت جميع الدراسات النسوية اللاحقة من هذه النقطة؛ لأنّ جميع الدراسات اللاحقة اعتبرت العصر الأمومي الذي تلاه العصر البطريكي الأبوي هو من المسلّمات التي لا تحتاج إلى نقاش¹. ويُعتبر كتاب سيمون دي بوفوار * «الجنس الآخر» **Simone de Beauvoir, The Second Sex**، الصادر عام 1949، المؤسس للفكر النسوي نقطة انطلاق المفكرات النسويات خلال هذه الموجة، من خلال عبارتها الشهيرة: (لا تولد المرأة امرأة، ولكنها تصبح كذلك)².

¹ ينظر مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص19.

* سيمون دي بوفوار: كاتبة ومفكّرة فرنسية، وفيلسوفة وجودية، وناشطة سياسية ونسوية ومنظّرة اجتماعية، ولدت في 9 يناير 1908، لها تأثير ملحوظ في النسوية والوجودية النسوية، كتبت العديد من الروايات والمقالات والسّير الذاتية، ودراسات حول الفلسفة والسياسة والقضايا الاجتماعية، اشتهرت بكتابتها "الجنس الآخر"، الذي كان عبارة عن تحليل مفصّل حول اضطهاد المرأة وبمناخ نص تأسيس للنسوية المعاصرة، توفيت عام 1986.

² مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص19.

كتاب بيتي فريدان* «اللّغز الأنثوي» Betty Friedan, The Feminine

Mystique، الصادر عام 1963، يُعتبر أيضا من أمهات الكتب المؤسسة للفكر النسوي أشارت فيه إلى مشكلة اللّغة، وأنّه ليس للنساء كلمات لتسمية خبراتهن، وكان هذا النشاط لإعطاء اسم وصوت لخبرة النساء من خلال زيادة الوعي، ومن خلال استعادة مؤلفات النساء، ومن خلال محاولات لإصلاح الخطاب المستخدم في الكنيسة، والأكاديمية والمنزل، ومكان العمل، ومن خلال تحليل المفاهيم العامّة مثل "رجل" و"مذكر" للإفصاح عن عدم تناظرها واستتار المرأة فيها.¹ بحيث بيّنت أنّ تحرر النساء يبنى على تحريرهم من الأدوار التقليدية (الإنجاب والتربية وخدمة الزوج والعمل المنزلي) إلى مبدأ تكافؤ الفرص بين الجنسين في جميع المجالات.

إنّ أبرز ما يميّز الموجتين الأولى والثانية هو أنّ الأولى كانت إحدى تجليات الحداثة التّثويرية، بمثلها العقلانية التي تجسّد الذكورية، فسعت على طمس خصوصيات المرأة والاقتراب لكي تنال بعض الحقوق، أما الموجة الثانية أي نسوية ما بعد الحداثة، فأبرز ما يميّزها هو نقدها للنموذج العقلاني الذكوري للإنسان، ورفض انفراده بالميدان كمركز للحضارة الغربية الذي جعلها المد الاستعماري نموذجا للحضارة المعاصرة بأسرها، تتناقض مع الأولى في تأكيدها على اختلاف النساء عن الرجال، والعمل على اكتشاف وإبراز وتفعيل مواطن الاختلاف، وما

* بيتي فريدان: كاتبة أمريكية ومناضلة نسوية بارزة، ولدت عام 1921، وهي تنتمي للجيل الذي مثّل الموجة الثانية في الحركة النسوية الأمريكية، كتبت مقالات لمجلات نسائية متعدّدة، لعبت دورا في تأسيس المنظّمة الوطنية للنساء عام 1966، وانتخبت رئيسة لها، كان هدفها إشراك النساء في الحياة العامة على أساس المشاركة المتساوية مع الرجال في أمور المجتمع، قامت بتنظيم حملة من أجل المساواة تُوجت بإضراب النساء من أجل المساواة في 26 آب 1970، كما عرفت بوقوفها ضد المجموعات والأجنحة المتطرفة في الحركة النسوية، توفيت عام 2006. بيتي فريدان، اللّغز الأنثوي، تر: عبد الله بديع فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014، ص5-6-7

¹ ويندي كيه كولمار، النظّرية النسوية، تر: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2010، ص95.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

يُميّز الأنثى والخبرات الخاصة بالمرأة التي طال طمسها، ممّا أدّى إلى وجود خلل في الحضارة.¹

لقد انقسمت الحركة النسوية في الموجة الثانية إلى تيارات ومناهج نسوية متعدّدة:

أ- النسوية الماركسية*: MARXIST FEMINISM

تعتمد النسوية الماركسية على أفكار كارل ماركس** Karl Marx التي تتعلق باستغلال الرأسمالية لجهود الطبقة العاملة، واستغلال المجتمع البطريركي لجهود النساء باعتبارهن عاملات منتجات لإنتاج الأطفال والعمل المنزلي، بحيث لا يملكن وسائل الإنتاج وتتم سرقة جهودهن شأنهنّ شأن العامل المُستغل من قبل صاحب العمل.

ترتكز النسوية الماركسية على إحداث تغيير مجتمعي شامل، لا على تغيير الفرد المكوّن لهذه المجتمعات، وترى أن تحويل وسائل الإنتاج إلى ملكية عامّة اجتماعية لن يبقّي العائلة الفردية وحدة مجتمع اقتصادية، بل يصبح الاقتصاد البيتي الخاص فرعًا من فروع النشاط الاجتماعي، وتُصبح العناية بالأطفال من شأن المجتمع بأكمله، وبخروج المرأة إلى العمل ستحرّر من العمل المنزلي، وستحقق اقتصادًا اقتصاديًا كفيلاً بتحقيق المساواة بين الجنسين.²

ب- النسوية الليبرالية*: LIBERAL FEMINISM

¹ ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ص 14.

* الماركسية: هي ممارسة سياسية ونظرية اجتماعية، سميت بالماركسية نسبة لمنظرها الأول كارل ماركس.

** كارل ماركس: فيلسوف ألماني واقتصادي، وعالم اجتماع ومؤرخ، وصحفي واشتراكي ثوري، ولد في 5 مايو 1818، لعبت أفكاره دورًا هامًا في تأسيس علم الاجتماع، وفي تطوير الحركات الاشتراكية، واعتبر ماركس أحد أعظم الاقتصاديين في التاريخ نشر العديد من الكتب خلال حياته، أهمها بيان الحزب الشيوعي ورأس المال، عارض النظام الرأسمالي وبشدة، واعتبره مسير من قبل الطبقات الغنية لأجل مصلحتهم البحتة، توفي عام 1883.

² مية الزحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص 24.

* الليبرالية: كلمة لاتينية مأخوذة من liber وتعني الحر، وهي مذهب سياسي أو حركة وعي اجتماعي داخل المجتمع، تهدف لتحرير الإنسان كفرد وكمجموعة من القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

مدخل _____ النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

يرتكز تيار النسوية على الفردية أو على المرأة كفرد، وعلى قدرات المرأة وإمكاناتها في الحصول على حقوقها والمحافظة عليها من خلال نشاطها وفعاليتها، وذلك عندما تؤمن لها الحرية وباقي الحقوق الأخرى، وهي تؤمن بالتفاعل الشخصي بين المرأة والرجل كوسيلة لتغيير المجتمع، كما تؤمن بقدراتها على الحصول على المساواة التامة دون تغيير في البنى الاجتماعية، وأن هذه المساواة لا تأتي إلا من خلال العدالة وسيادة القانون.¹

"انتقدت النسوية الليبرالية انتقاداً شديداً من جانب من يعتقدون أنها لا تركز إلا على الجوانب السطحية للتّحيز للرجل، وأنها لا تفعل شيئاً لتفكيك التراكيب الإيديولوجية العميقة التي تُخضع النساء للرجال، كما هُوجمت بسبب انحيازها لنساء الطبقة الوسطى البيضاء، وتجاهلها الاحتياجات الخاصة بالأقليات."²

ج - النسوية الاشتراكية: SOCIALIST FEMINISM

لم تقتنع نسويات هذا التيار بما طرحته الماركسية من أنّ القضاء على النظام الرأسمالي ودكتاتورية البروليتاريا كافٍ وحده للقضاء على استغلال الرجل للمرأة، بل اعتبرت النسوية الاشتراكية أنّ المجتمع يتضمّن بنيتين مسيطرتين هما النظام الرأسمالي والنظام الأبوي، وجب تحليل كل منهما على حدة، ومحاربة كل منهما بأدوات مختلفة، فكلا النظامين يستغل النساء ويضطهدهن اضطهاداً مضاعفاً. نادى النسويات الاشتراكيات بحرية الإنجاب، والمسؤولية الوالدية المشتركة، وتطوير مختلف أشكال المشاركة بالإنتاج الاجتماعي، وتقويم العمل المنزلي

¹ مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص25.

² سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ص394.

** الاشتراكية: هو نظام اقتصادي اجتماعي يقوم على الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج، يهدف إلى إلغاء التقسيم الطبقي وتحقيق العدالة في المجتمع، وتوفير فرص العمل.

مدخل _____ النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

اقتصاديًا، والانتباه إلى الخصوصية المعرفية النسائية، وإعادة التاريخ وتقييم مساهمة النساء في صنع الحضارة، وربط الخاص بالعالم¹.

د - النسوية الراديكالية*: RADICAL FEMINISM

حيث "تتطلب من الاعتقاد بأن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء، وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع، فالبطيركية- أي الهيمنة النظامية المنهجية للذكور على الإناث في المجتمع، فإن البطيركية ظاهرة شاملة انتشرت في جميع المجتمعات وفي مختلف الأزمنة والثقافات، والعائلة هي المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع نظرا لاستغلال الرجال للنساء من خلال ما يقمن به من أعمال منزلية، وبذلك يمنعون وصولهن إلى مواقع السلطة والتأثير في المجتمع"². يهدف هذا التيار إلى التعويض عن بعض النواقص في النسوية الليبرالية والماركسية ومن بين استراتيجياته الهادفة تغيير المعادلة الاجتماعية السائدة، واستعادة النساء لأجسامهن وكيانهن، وإعادة الاعتبار إلى الثقافة الخاصة بهن، إلى حد الانفصال عن الرجال والعيش في مجتمعات نسائية مستقلة، ومن أبرز النساء الراديكاليات شولاميث فايرستون وجرمين غرير وكارول هانيش.

"وانطلاقا من هذا التيار ولدت مذاهب فكرية ونقدية أضاف كل منها نواحي جديدة إلى التحليل السيكولوجي وفهم الحالة النسوية. وتأسس مذهب متمحور حول عالمة النفس لوس

¹ مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص25.

* الراديكالية: كلمة لاتينية مأخوذة من Radix وتعني الجذر، وهي نهج أو سياسة تتأشد إلى التغيير الجذري والإصلاح الشامل للواقع القائم في شتى المجالات، والأحزاب الراديكالية في بعض الدول اليوم يمثلها عادة الأجنحة السياسية اليسارية المتطرفة، من معاني الراديكالية كذلك التطرف، أي النزعة إلى إحداث تغييرات متطرفة في الفكر والعادات السائدة والأحوال والمؤسسات القائمة.

² أنتوني غدنز، علم الاجتماع، تر: الصياغ فايز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص196-197.

مدخل _____ النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

إيريغاراي* التي طوّرت التفكير حول مفهوم الاختلاف، وخلقت نقاشات حول الطابع البيولوجي والاجتماعي لهذا الاختلاف. واستعاد هذا المذهب قول المفكرة النسوية الفرنسية سيمون دي بوفوار (لا تولد المرأة امرأة، لكنّها تصبح كذلك) جاعلا منه أبرز شعاراته¹. أي ما أصبحت عليه المرأة الآن هو أمر مصنع اجتماعيا عبر صيرورة الصراع من قبل الذكور وليس شيئا بيولوجيا، ولا توجد طريقة أو صورة محدّدة مسبقة للأنوثة تسير على منوالها المرأة، أمّا ما تسعى إليه المرأة من زينة وجمال منذ القدم واستخدامها للحيل حتى تصبح مزيّنة تحوز على تحديق الرجال؛ هو تعريف من وجهة نظر الرّجل لما يريدون المرأة أن تكون عليه.

حسب دي بوفوار المرأة في الأصل حرّة ترفض الصور النمطية التي وضعها الرّجال للجمال والجاذبية الجنسية، وأن تصبح متساوية لهم. الحركة النسوية في موجتها الثانية استطاعت ترجمة طروحاتها النظرية الخاصة بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل ونقلها إلى حيّز التنفيذ العملي من خلال المواثيق الدولية.

3. الموجة النسوية الثالثة (ما بعد الحداثة): THIRD WAVE FEMINISM

يجد الباحثون صعوبة في تحديد الفترة الزمنية لنشأة الموجة الثالثة في التّاريخ العام للنسوية لكن بشكل عام بدأت بالظهور في منتصف الثمانينات من القرن العشرين، ولعلّ أقوى تعريف لما بعد النسوية يعود لسوزان فالودي في كتابها الرّد الفعلي الرجعي 1991، "الذي يصور ما بعد النسوية على أنها ردّ فعل مدمر للمكاسب التي حققتها الموجة النسوية الثانية،

* لوس إيريغاراي: هي كاتبة نسوية فلسفية فرنسية، ولدت في بلجيكا عام 1932، تعدّ واحدة من أشهر المنظّرات للتّيارات النسوية بشكل عام ونسوية الاختلاف بشكل خاص. لوس إيريغاراي هي كاتبة متخصصة في دراسات الفلسفة والتّحليل النفسي واللّغويات تعمل بشكل أساسي في فرنسا.

¹ مية الرّجبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص26.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

وأن انتصارها يكمن في قدرتها على تعريف نفسها على أنها نقد ساخر شبه فكري للحركة النسوية، لا استجابة عدائية صريحة لها¹.

يرى أنصار هذه الموجة الظروف التي أوجدت الموجة النسوية الثانية لم تعد تتسجم مع خبرات نساء اليوم، لذا نشأت كرد فعل على ما ارتأته من إخفاق للنسوية الثانية، فأتجهت إلى توسيع آفاقها الفكرية مُسلطة الضوء على مفاهيم لم تكن للموجة التي الثانية تبنيها كنظرية الشواذ (queer theory)، وإزالة أدوار الجندر والأفكار النمطية والدفاع عن العمل الجنسي والفن الإباحي (pornography) وحقوق الإنجاب كحقها في الإجهاض وفي استعمال موانع الحمل وكذا مفهوم الإيجابية الجنسية (sexual positivity)، وفي رأيهم أنه لا بد من إحداث تغييرات تتعدى الصور النمطية وما تقدمه وسائل الإعلام واللغة في تعريفها للمرأة². فهي بهذا تكسر القوالب الجاهزة والنماذج المعتادة، ومن ثمة تفجر الأشكال وتدمر الأنساق.

وعليه فالمرحلة النسوية الثالثة "كانت وجهتها التحليل النفسي والتفكيكية من أجل تفسير نشأة التميز أو الفروق الجنسية البارزة والتي تحولت في المرحلة الثالثة إلى الميتافيزيقا أو علم الوجود من أجل معالجة مفاهيم الجوهر والهوية، فهي مرحلة محكومة بما بعد البنيوية وتندرج فيما بعد الحداثة"³ فهي تعتبر أحدث حلقة من حلقات التنوع في ملامح الفكر النسوي الذي يتسم بالتحول والتغير المستمر، عن طريق الاستعانة بنظريات الاختلاف والهوية والتفكيك، كما لمعت في هذه المرحلة شخصيات حدائية كجاك دريدا، وميشال فوكو، وجان فرانسوا ليوتار وتوماس كون وغيرهم.

¹ حفناوي بعلي، بانوراما النقد النسوي في خطابات الناقدات المصريات، اليازوري للنشر والتوزيع، 2015، ص 97.

² غسان عبد الخالق، المرأة التجليات وآفاق المستقبل (أوراق مؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر)، منشورات جامعة فيلادلفيا 2016، ص 47-48

³ مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة والنسوية (في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه، والتمركز الذكوري ونقده)، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2013، ص 207.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

إنّ الملاحظ على المراحل والتيارات النسوية الغربية يجدها أنها بدأت كحركة احتجاجية على الظلم الاجتماعي والظلم الاقتصادي الذي عاشت ويلاته النساء العاملات، ومن ثم توسعت لنيل الحقوق السياسية، انتهاءً بالمطالبة بالمساواة المطلقة بينها وبين الرجل، والملاحظ أيضاً أنه لا توجد نسوية واحدة بل عدّة نسويات تنتمي إلى إيديولوجيات وفلسفات مختلفة ومتأججة لخلق أطر تتصف شخصيتها، وهذا التنوع أدى إلى اختلاف في وجهات النظر حول المطالب الجوهرية وهو لا ينفي أن كل الحركات أتاحت للنساء فرصة للتعبير عن أنفسهن وإحراز بعض الانتصارات. وعلى الرغم من الاختلاف بين الرجل والمرأة، إلا أنه لا يمكن فصلها عن بعض فهما وجهان للوجود الإنساني.

ثانياً: النسوية في السياق العربي:

1- النسوية عند العرب:

تُترجم لفظة (Feminism) في العربية بالنسوية نسبة إلى النساء؛ جاء في معجم لسان العرب لابن منظور: "نسا: النسوة والنسوان بالكسر والضّم، والنساء والنسوان جمع امرأة من غير لفظه. قال ابن سيده: والنساء جمع نسوة إذا كثرن، ولذلك قال سيبويه في الإضافة إلى نساء نسويّ فردّه إلى واحدة، وتصغير نسوة نسيّة، ويقال نسيّات وهو تصغير جمع"¹.

ويرى بعض الباحثين أنّ الترجمة الدقيقة لـ "(Feminism) ليست نسويّة، وإنّما هي أنثوي حيث أنّ ترجمة نسوي هي (Womenism) ويعلّل ليست ترجمة (Feminism) بنسويّ إلى محاولة استرضاء نساء العالم الثالث التي ترى في (Womenism) خطراً يُشير إلى

¹ ابن منظور، لسان العرب، مج 15، مادة [نسا]، دار صادر، بيروت، ط1، 1990، ص321.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

الحركات التحررية والتي ترفضها تلك الشعوب لارتباط في الكثير من مضامينه بالغرب، ولا سيما الطبقة والمتعالية منها"¹.

ومن بين دلالات مصطلح النسوية لدى بعض الباحثين العرب ميرفت حاتم، التي عبّرت بأنّها "مجموعة من الأدوات التحليلية والنقدية التي يمكن أن تستعمل لتعميق فهم النساء، ولتحديد علاقاتهن بمجموعات أخرى من النساء داخل الحدود الإقليمية والدولية وخارجها."² فهي تشير بذلك إلى أن النسوية ليست سوى أدوات تحليلية ونقدية لتعميق الفهم النسائي، والعلاقات بين النساء في كافة الأقطار. وأمّا يمنى طريف الخولي فتقول أنّ "النسوية في أصولها حركة سياسية تهدف إلى غايات اجتماعية، تتمثل في حقوق المرأة واثبات ذاتها ودورها، والفكر النسوي بشكل عام أنساق نظرية من المفاهيم والقضايا والتحليلات، تصف وتفسر أوضاع النساء وخبراتهم وسبل تحسينها وتفعيلها، وكيفية الاستفادة المثلى منها"³. يشير هذا التعريف بأن النسوية حركة سياسية أنشأتها المرأة نتيجة لظروف ومواقف اضطهادية مارس عليها، تهدف إلى التغيير وهي في مجملها معنى واسع يركز على المطالبة بحقوقها واثبات ذاتها ودورها باعتبارها إنسان تاماً كالرجل، ولذلك لا بد أن يعطى لهنّ الحق بتمثيل وتقديم أنفسهن للاستفادة منهن.

وعند ناهيد مطيع النسوية تعني: "أنّ ما هو موجود الآن هو رؤية ذات نزعة ذكورية للعالم من الداخل والخارج، وأنّ الآراء التي تطرح اليوم خاصة بالرجل سواء في علم النفس أو الميتافيزيقا أو الإيبستمولوجيا أو الأنطولوجيا.. والآن تسعى المرأة لأن تكون نظرتها للعالم،

¹ يُنظر مثلى أمين الكردستاني، حركات تحرير المرأة (من المساواة إلى الجندر-دراسة نقدية إسلامية-)، دار القلم للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2004، 49-50.

² مجموعة من الباحثين، النسوية العربية (رؤية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص15

³ يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014، ص11.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

فتقدم رؤية إلى جانب الرؤية الذكورية.¹ ما يوضحه هذا التعريف سعي المرأة وإصرارها للوصول إلى تصوّر للعالم على مستوى أبعد وأوسع رفقة التصور الذكوري، لاقتضاء المصلحة ذلك.

يشعر أي باحث وهو يجري دراسة حول وضعية المرأة في المجتمعات العربية أنه يصطدم في كل خطوة يخطوها بكثير من الألغام مُجمّعة في قيم اجتماعية ومقدّسات حسّاسة، فالمرأة في العصر الجاهلي ليست هي المرأة في العصر الإسلامي والعباسي وغيره من العصور.

من المعروف أن المجتمع الجاهلي هو مجتمع بدّاءة محكوم بنظام بدويّ قبلي مضطرب تسوده الفوضى، ويغلب عليه التّمزق الاجتماعي، وتحكمه منظومة القيم والعادات والتقاليد القبلية لكن تطغى عليه فكرة قانون الغاب التي تفرض سلطة الأقوياء على الضّعفاء، وتجعل حق التّصرف على يد أسياد القبيلة الجابرة، في حين تحميها سواعد العبيد من هجمات القبائل الأخرى لذا ظهر زواج الاستبضاع -اتصال المرأة المتزوجة برجل آخر من أهل الصّحة والشّجاعة من أجل الحصول على أولاد شجعان ونجباء- وزواج المشاركة وزواج المتعة ونكاح البذل -زواج عن طريق مبادلة الزّوجات من دون مهر- وزواج البغايا، كما لم يكن للمرأة حرية اختيار الزوج بل تُرغم على الزواج من رجل لا ترغب فيه.

هذا وقد عرف عرب الجاهلية العبيد والإماء والجواري وتملّكهم عن طريق الأسر والسّبي والشّراء، وتصرفوا بهن تصرف المالك بما يملك، فكانت المرأة الجاهلية أداة متعة يستغلّها الرّجل كما يريد، وهو ما دعاهم إلى إثارة البنين على البنات، فهم يفرحون إذا بشّروا بولد ويعبسون إذا بشّروا بأنثى. فهي لا ترث لا من الأب ولا من الزّوج، بل وتعتبر هي بذاتها إرثا من نصيب أحد ورثة الزّوج.

¹ محمد مجتهد شبستري وآخرون، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر (قضايا وإشكاليات)، دار الهادي للطباعة والنشر والتّوزيع بيروت، ط1، 2008، ص49.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

وعلى الرغم من هذه القسوة التي عاشتها المرأة في الأوساط البدائية الجاهلية، إلا أنه لم يكن لجميع نساء الجاهلية هذا الشأن، فقد استطاعت أن تظهر مزاياها وتحتل مكانة شريفة، حتى كان كثير من ملوك شمال الجزيرة ينتسبون إلى أمهاتهم كالمنذر بن ماء السماء ملك الحيرة وعمر بن هند، بينما البعض الأخريات مارسن مهنة الطب كرفيدة من بني أسلم، والبعض الآخر كنّ شاعرات ناقدات للشعراء كالخنساء وكبشة.

تشير الملامح الاجتماعية في العصر الجاهلي أنّ المرأة في الجزيرة العربية قبل الإسلام لم تتمتع بكامل حقوقها وحرّياتها، ولم تتل المساواة الاجتماعية التامة، كما أن مكانتها ودورها في العائلة اختلف من منطقة إلى أخرى ومن مرحلة إلى أخرى، وبقيت على تلك الحالة إلى أن جاء الإسلام حاملاً أفكاراً متقدمة تتعلّق بالمرأة، أهمها احتلال مكانة اجتماعية محترمة، ومنزلة إنسانية مساوية للرجل، فقد قضى على النّقايد والعادات المشينة التي كانت سائدة في جميع المجالات إضافة إلى نشر العدالة والمساواة بين الناس كافة، وتحرير المهر من ثمن تقبضه العائلة إلى ثمن تقبضه المرأة، مروراً إلى حقوقها في الطلاق وغيره. فقد خصّ القرآن الكريم المرأة بسورة مخصصة لها من بين 114 سورة (سورة النساء) والتي تعالج حقوقها وواجباتها، وما لها وما عليها في حياتها العائلية والزوجية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

شاركت المرأة المسلمة في الحروب والمعارك ومارست السياسة، والسيدة زينب بنت عليّ مثلاً في الشجاعة والبلاغة، بعد أن وقفت بعد استشهاد أخيها الحسين بن عليّ في كربلاء؛ قادت موكب السبايا إلى الشام وخطبت في أهل الكوفة مؤنّبة، وصرخت في وجه يزيد بن معاوية في دار الإمام بدمشق. وعلى العموم ساهمت المرأة في الأدب والشعر والفقه والحديث والتجارة والتعليم في المساجد والبيوت، والطب والتّريض، فقد استخدم الإمام عليّ الممرضات في حرب الصّفين لإثارة حمية مقاتليه وتمريضهم¹.

¹ ينظر إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2003، ص252.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

بعيدا عن العصر الجاهلي نجد للمرأة العربية مرجعية تاريخية عظيمة، ولها تراكم من الإنجازات المشرفة في الحضارات العربية، وإن وجدت كتب تاريخية تتحدث عن إنجازاتها فهي قليلة لم توف حقهن. فقد ذكر التاريخ الملكة زنوبيا، وسطّرت المعارك اسم خولة بنت الأزور وفاطمة الفهرية القيروانية الملقبة بأم البنين التي خلّدت اسمها في طيّات التاريخ حينما بنت أقدم جامعة في العالم.

التاريخ العربي زاخر بإنجازات عديدة لنساء عرب من المحيط إلى الخليج؛ يشهد ممارسة المرأة في التعليم وعمارة الأرض والولاية المشتركة، ودورها النامي في سَيْر الحياة، فقد كان لهنّ من الثقافة والعلم ما خوّلهن إلى دراسة أمهات الكتب الإسلامية كموطأ الإمام مالك وصحيح البخاري إلى جانب علوم الفلسفة والطّب والموسيقى، فمن أقدم الفقيهات زينب بنت أبي سلمة المخزومية وأم الدرداء وغيرهن. من المفترض أن تؤسس هذه المرجعية التاريخية قاعدة فكرية لحركة نسوية عربية، لكن الظروف المثبطة لم تتح للمرأة أن تؤسس وتمكّن نفسها، كون الوطن العربي مرّ بمنعطفات تاريخية كثيرة، تحجّرت فيها مسيرة المجتمع وأخفقت فيه المرأة بإثبات وجودها في عمليات التنمية، نتيجة الانتكاس الشامل الذي مرّ به الوطن العربي بداية دخول العرب عصر الانحطاط منذ أواخر العصر العباسي، مروراً إلى الحكم العثماني الاستبدادي الذي خلف الكساد والركود. فدخل العرب في حقبة متتالية من الاستعمار ودخول عناصر جديدة من الحضارة والمدنية الصناعيتين الغربيتين خلف دهر من المعاناة نتج عنه تقسيم الوطن إلى دويلات وإحداث تغيرات عميقة قلبت كثيرا من القيم والمعايير والأعراف الاجتماعية، وكذلك السلوكيات والمواقف.

يمكن القول أنّ نظرة المجتمع العربي للمرأة تأرجحت بشكل عام إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأوّل: هو اتجاه تقليدي محافظ يرى في المرأة الكائن الضعيف جسما وعقلا، والذي يحصر وظيفة المرأة في تأدية غرض أساسي واحد ألا وهو المهمة الزوجية، معلّين موقفهم بتعاليم الدين، ويرون في اختلاط المرأة وعملها خارج المنزل فساد، لكنهم لا يعترضون على

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

عملها في الريف رغم قساوته، وهو ما يثبت أنّ تمسكهم بموقفهم لا يرجع إلى أسباب دينية إنّما مردّه التشبّث بالتقاليد والرغبة في الامتلاك والسيطرة عليها¹، لكن الدّين الإسلامي بريء من تأويلاتهم الخاطئة في تطبيق التشريع الإسلامي الذي أصبح موضوع إفتاء لكل من هبّ ودبّ، فقد فسّروا القوام في قوله تعالى "الرجال قوامون على النساء" (سورة النساء 34) بالمعنى الذكوري التّسلطيّ وجعلوه مبرّرا لمنع تولي المرأة مناصب سياسية واستنادا لحديث الرسول صلى الله عليه أنّها ناقصة عقل ودين؛ غير عارفين بالمقصود الصّحيح من الحديث وغيره من التّأويلات المغلوطة، فالدين الإسلامي جاء ليغيّر العادات الجاهلية، فأرسى مبادئ اجتماعية واقتصادية وسياسية وأخلاقية جديدة وعادلة تحرّر المرأة من عبوديتها، فانتشلها من حضيض الدّل وجعل لها مكانة عالية في المجتمع.

الاتجاه الثاني: يمثّل فكر الغالبية من الرجال والنّساء وهو "يتّسم بنظرة متحرّرة نسبيا دون أن يكون ذلك معارضا للتّقاليد المستقرة، مع إبقاء المرأة منسوبة للرّجل ومحتاجة إلى رعايته سواء كان أباً، زوجاً أم أختاً ويعترف أصحاب هذا الاتجاه للمرأة بحقّ العمل ولكن في نطاق وظائف معيّنة تتسجّم وطبيعة المرأة مثل التعليم، التّمرّيز والخياطة وما شابه، فعمل المرأة هذا مقبول ومرغوب فيه كونه يساعد على زيادة دخل الأسرة وتحسين أحوالها ولا يرى فيه خلقاً لكيان مستقلّ يحرّر المرأة تحرّراً كاملاً ويساويها في علاقتها بالرّجل".² يشير هذا على أنّ الاتجاه الثّاني مشابه للاتجاه المحافظ باعتباره ليس معارضا للتّقاليد والرّؤية القبلية والعشائرية المعمول بها، مع السّماح لها بالعمل وفق شروط معينة، ليس تحريراً للمرأة ولا لمساواتها بالرّجل، وإنما لانقاص العبء عليه ولزيادة الدخل وتحسين وضع الأسرة. وبهذا المرأة لم تخرج من شرقة الطابع الوظيفي التقليدي الذي سطرته إيديولوجية الرّجل.

¹ ينظر عواطف زراري، الخطاب النّسوي في السّينما الرّوائية العربية (المرأة العربية من إرهابات التّغيير إلى سينما المرأة)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، ط1، 2017، ص14، نقلاً عن هنري عزام، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية (المرأة العربية والعمل)، ص270.

² المرجع نفسه، ص16.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

الاتجاه الثالث: وهو "الاتجاه المتحرّر المنفتح الذي يساوي بين الحقوق والواجبات للمرأة والرجل في جميع المجالات، ويرى في المرأة الإنسان القادر على العمل والإبداع وممارسة الحرية وتحمل مسؤولياتها دون أن يشكّل ذلك تهديدا للرجل، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ تخلف المجتمع العربي يعود لانعدام حرية المرأة وجهلها وعدم اطمئنانها على مستقبلها، لكونها عضوا غير فعّال ومنتج في هذا المجتمع وهؤلاء يطالبون بفتح الأبواب أمام المرأة في التعليم والتدريب والعمل بمختلف أنواعه"¹.

ومع تقهقر هذه الظروف وتعمّدها وتفاقم الاستبداد وكثرة الفتاوى والنّعرات الدّينية واضطهاد المرأة أشدّ الاضطهاد بتأويلات خاطئة للنصوص الدّينية الإسلامية؛ انبثقت حركات مقاومة نسائية في الوطن العربي غايتها إحداث تغييرات على جميع الأصعدة لظفر المرأة بحقوقها ولوعيتها وإدراكها بمشكلة التمييز الواقعة عليها. والنسوية في السياق العربي ارتبطت بظروف العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، فهي ليست وليدة التاريخ الاجتماعي المعاصر، وإنما نتيجة للتحوّلات التي شهدتها العالم العربي منذ عصر النهضة، فهو لم يستوعب المعايير العقلانية والتّطور التّأقلم مع معطيات، أدى إلى نشوء عقبات اقتصادية عالمية ترتبط بالهيمنة والعصرية. ولذلك يمكن تقسيم هذه التيارات حسب المراحل التي مرت بها الحركات النسوية وحسب البيئة والظروف التي كانت متفاوتة في كل الوطن العربي، إجمالاً يمكن تقسيم جهود النساء في ثلاث موجات بارزة:

1- الموجة النسوية العربية الأولى:

بدأ العقل العربي يستيقظ من غيبوبته إبّان الحملة الحملات الاستعمارية على الدّول العربية خاصّة بوصول الجيوش الفرنسية إلى مصر مع حملة نابليون بونابرت، على الرّغم من أنها حملات استعمارية، إلا أنّها حملت معها ثقافة وفكراً جعلت الفرد العربي يتعرّف على ذاته من خلال الآخر، وجعلته يدرك بوجود عالم متقدّم لم يكن على اتّصال به، وأنّ واقعه العربي

¹ عواطف زراري، المرجع السابق، ص16.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

واقع مرير في غاية التّخلف، إلى أن أقبلوا على الحضارة الغربية دون تردّد في تبني الفكر الغربي والاستفادة منه، بينما وقف فريق آخر موقف الرّافض له خشية طمس التراث العربي، كون الموروث الثقافي والحضاري الإسلامي كافٍ لبناء المستقبل، بينما الفريق الثالث يقف موقف وسط محاولا التوفيق بين العلوم والنظريات الغربية وبين التراث العربي والإسلامي. ومع ذلك أنتج هذا الصّراع خطابا نهضويّاً أفرز كتّاباً ومفكرين فتح الباب أمامهم لرفض الواقع والتمرد على التّقاليد والأعراف وإعادة البحث في قضايا المجتمع من منظور يلامس الواقع. وقضية المرأة العربية وما تعانيه إحدى الإشكاليات التي تناولها مفكروها بدرجات متفاوتة.

تميّزت المرحلة الأولى لتكوّن الوعي النسوي العربي لانبثاقها ضمن سياق فكر النّهضة والإصلاح. لقد ركّزت هذه الموجة على "حق النساء بالتّعليم، حقهن بالقيام ببعض المهن كالتمريض، وحقهن في نيل بعض الحقوق الأسرية كالمطالبة بإلغاء تعدد الزوجات، وتحديد حق الرّجل المطلق في الطّلاق، كما طرحت في هذه المرحلة السفور (وقصد به آنذاك فقط نزع الغطاء عن الوجه)"¹، حتى اشتد النقاش بين دعاة التجديد ودعاة التّقليد. يمكن الانطلاق في التّاريخ لهذه المرحلة بالإشارة إلى جمال الدّين الأفغاني الذي دعا في كتاباته إلى إعادة قراءة النصوص الدينية استناداً إلى العقل، والإمام محمد عبده الذي تطرّق في كتاباته إلى المسألة النسوية ودعا إلى اعتماد العقل منهجاً للتغيير، وعالج قضايا المساواة والزواج والقوامة، وأفتى بجواز إبطال تعدّد الزوجات استناداً إلى انتفاء العدل، وتقييد الطلاق وإقراره فقط في المحكمة أمام القاضي، ويمكن ضم كتاب قاسم أمين الأوّل إلى هذه الفئة، إلا أنه اعتمد منهجاً تنويرياً في كتابه الثاني، وقد كتب في هذا الإطار كل من تتلمذ على يد الإمام محمد عبده، حتى أتى تلميذه رشيد رضا فحور فسارت هذه الحركة باتجاه ديني متشدّد تجاه المرأة، وأتى تلميذه حسن البنا منظر حركة الإخوان المسلمين ليعيدها فكراً إلى إطار الحريم الذي كانت فيه قبل عصر

¹ مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص48.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

النهضة¹. من خلال ما تقدّم تبين أن رواد الإصلاح الديني أكدوا على الدور الحاسم للإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية باعتباره المنطلق الرئيسي والمخرج الأول لهذه القضايا مع الاستفادة من قيم الحضارة الغربية التي لا تتعارض مع مبادئ الإسلام غير أن البعض تعرض للانتقاد بسبب النظرة الجريئة عن المرأة أمثال قاسم أمين.

برزت في هذه المرحلة كتابات مهمة ككتاب رفاة الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» بعد حملة نابليون بونابرت على مصر، وإرسال محمد علي باشا بعثات علمية إلى فرنسا بهدف إنشاء جيل متعلم. إذ نجد أن أول من وصف هذا اللقاء هو الطهطاوي وبين أن النساء في الغرب أكثر تحرراً من المرأة العربية وأن الرجل الغربي يحرم نفسه من أجل سعادة عشيقته، فكانت دعوة منه للمصريين إلى مواكبة المدنية الغربية والاسترشاد بها، حيث يقول: "باريس جنة النساء وأعراف الرجال وجحيم الخيل، ذلك أن النساء بها منعمات سواء بمالهن أو بجمالهن، وأما الرجال فإنهم بين هؤلاء وهؤلاء عبيد النساء فإن الإنسان يحرم نفسه وينزه عشيقته، وأما الخيل فإنها تجر العربات ليلاً ونهاراً على أحجار أرض باريس خصوصاً إذا كانت المستأجرة للعربة امرأة جميلة فإن العربي يجهد خيله ليوصلها إلى مقصدها عاجلاً؛ فالخيل دائماً معدّبة بهذه المدينة"²، أما كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين»³ الصادر عام (1876) الذي طالب فيه بتقييد تعدد الزوجات، ووضّح آراءه التربوية وأفكاره الاجتماعية المستنقاة من الحضارة الغربية بسبب تواجده في فرنسا، وبين أن تعليم المرأة القراءة والكتابة والحساب وغير ذلك لا يزيدها إلا أدباً وعقلاً وعلماً، ويمكنها من مشاركة الرجال في الكلام والرأي حتى تعظم في قلوبهم ويعظم مقامها لما فيها من سخافة العقل والطيّش، كما بين أن التعليم من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة ويملاً أوقات فراغها؛ فالعمل يصون المرأة عما لا

¹ مية الرّحبي، المرجع السابق، ص49.

² رفاة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، هداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012، ص91.

³ رفاة رافع الطهطاوي، تحرير المرأة المسلمة (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين)، دار البراق، بيروت لبنان، د ط، 2000 ص35-36.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

يليق ويقربها من الفضيلة. وبذلك اعتبر الطهطاوي مؤسسة الحريم ليست سوى سجنا للنساء مالم تملأ أوقات فراغها بالعمل والإنتاج والتعلم، وهذا الأخير يجعل منها امرأة صالحة لزوجها تعينه على متاعب الحياة وأماً صالحة لأبنائها لتحسن تربيتهم وتعليمهم. وهو مشابه لما ذهب إليه أحمد فارس الشدياق في كتابه «الساق على الساق» (1852) الذي «أباح للمرأة أن تتلقى بعض العلوم، التي ترفع مستواها الفكري بحيث تمكّنها من محادثة الرجل والتعامل معه»¹. فيتبين أنه من أوائل التنويريين الذين أقرّوا بحقوق المرأة كونها إنساناً مساوياً للرجل.

وفي الشام كان "المعلم بطرس البستاني أول من اهتم بتعليم المرأة، ففي خطبة له حول تعليم المرأة بدعوة من الجمعية السورية للعلوم والفنون في 04 كانون الأول 1849 قال البستاني: لأنّ الولد الذي يخرج إلى عمله يكون متروكاً لعناية الأم أكثر الأوقات، وبهذا فإن الأم هي الواسطة الأولى لتربية الأطفال وتقويمهم وتمدّنها. من هنا تأتي ضرورة تعليم الأولاد في المدارس الحديثة"². فهو بهذا استنهض همم المرأة للعلم والتعلم حتى تحسن تربية أطفالها وانتشالهم من الأوضاع المتردية، واعتبر تعليمها السبيل الأول لإصلاح أحوال الناس والنهوض بالمجتمع من الأسس العتيقة والمتراسة والمتوارثة تاريخياً.

ثم جاء الكاتب المصري منصور فهمي برسالة الدكتوراه الخاصة به التي قدّمت إلى جامعة السوربون عام 1913 الموسومة بـ «أحوال المرأة في الإسلام»³ لتمهّد لمرحلة جديدة في تحرير المرأة تتناول وضعيتها المرأة قبل الإسلام وبعده، حيث ربط فهمي واقع المرأة الاجتماعي قبل الإسلام وبيّن أوضاعها على النصوص القرآنية المتعلقة بالحقوق والواجبات وفق منهج سوسيولوجي، وتوصّل إلى نتائج جريئة وصادمة للحساسية الدينية والعادات والتقاليد الراسخة التي سبّبت الضغط على الضمير؛ والذي بدوره أبطأ مسيرة التطور الأخلاقي، وكما اعتبر أنّ

¹ مية الزحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص50.

² إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ص331.

³ منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، تر: رفيقة مقادي، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، ط1، 1997.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

الاحتمية غير موجودة في الشخصية الإنسانية، وأنّ كل شيء قابل للتغيير حسب الظروف المجتمعة وحسب الزمن.

وفي عام (1930) صدر كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»¹ للكاتب التونسي الطاهر حدّاد الذي يمثل نموذجا للمثقف العضوي الذي يزواج بين النشاط الفكري والحركة الاجتماعية في بعدها الوطني والسياسي؛ الذي انطلق بعبارة «المرأة هي أم الإنسان» وبين أنّ النهضة العربية لا يمكن أن تتحقّق بجهد الرجال وحدهم إذا ما بقيت المرأة مسجونة بين حيطان البيت، مقصورة عن الحياة العامّة وعن مصادر المعرفة، وتوصّل إلى رؤية جديدة في قراءة النصّ الديني تختلف تماما عمّا كان سائدا، مفادها أن الإسلام دين عدل ومساواة، ودعا إلى تقسيم الميراث بالتساوي بين المرأة والرجل، ونفى أن تكون قاعدة النصف ثابتة في التشريع الإسلامي، وحجّته في ذلك أنّ التشريع قائم على التدرج وأنّ القرآن الكريم يُورد حالات يستوي فيها ميراث الرجل مع ميراث المرأة بل ويتجاوزه أحيانا، ويستدلّ في ذلك بعدد من الآيات من سورة النساء، كما دعا أيضا إلى تحرير المرأة من الحجاب حتّى لا يكون حاجزا بينها وبين المجتمع، لتمكّن من المشاركة في الحياة العامّة، وإلى مراعاة الجانب العاطفي للمرأة في الزواج، بل وكّرّس لها حرية اختيار الزوج ودعا إلى إنهاء تعدّد الزواج وتقييد الطلاق بتأسيس محاكم خاصة له؛ فمحاكم الطلاق هي القادرة على الحدّ من تجاوزات الرجال في إيقاع الطلاق بزوجاتهم دون مبرّر، هذا وقد بيّن أنّ الطلاق حق للرجال والنساء، وطالب بمنح تعويض ماليّ يتجاوز النفقة والسكن في حالة الطلاق العشوائي وحرص على المطالبة بتعليم المرأة واتّخذ التعليم حقّا من حقوق الإنسان مثل حقّه في الحياة.

أمّا بالنسبة للأقلام النسائية فقد أفسحت الصحف والمجلات والصالونات الأدبية بطرح قضايا النساء العربيات بنشر القصائد والقصص والنقد الأدبي، إضافة إلى المقالات التي تروّج لمشاركة النساء في الحياة الاجتماعية، فمن بين الصّحف التي أسهمت في الحياة الثقافية

¹ الطاهر حدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 2011.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

والاجتماعية والسياسية جريدة «المقتطف» بيروت 1876 قبل أن تنتقل إلى القاهرة، وكتبت النساء آنذاك بدون ذكر أسمائهن أو تحت اسم مستعار أو بعنوان ترجمات من بعض الصحف الأجنبية ونادرًا ما كنَّ يصرّحن بأسمائهن. وتعتبر (ماريانا مراش) أول أديبة عربية تكتب في الصحف العربية؛ كصحيفة الجنة، الجنان، لسان الحال.. مقالات تمرّدت فيها عن واقع المرأة وثارَت على أساليب الكتابة التقليدية، ودعت فيها المرأة لمشاركة الرجل جميع مجالات العلوم والفنون، كما أنشأت أول صالون أدبي في عصر النهضة العربية الحديثة. وكانت اللبنانية (زينب فوّاز) الداعية الأولى لنهضة المرأة وتحرّرها ومساواتها بالرجل في العلم والعمل والسياسة والاجتماع، ولسنَ قوانين وتشريعات تنظم حياتها وتؤكد حقوقها، كما دعت المرأة العربية للمشاركة في الجمعيات والمعارض والمؤتمرات الدولية، وكانت (ألكسندرا الخوري أفرينوه) تدعو لنشر العلوم النّافعة والمبادئ الخيرة التي تضمن الحياة السعيدة. ومن الرائدات اللواتي نشرن مقالات أدبية في الصحف (عائشة تيمور) والتي من النساء السافرات، أمّا (ملك حفني ناصف) مؤلفة كتاب «نساءيات» و«حقوق المرأة» و(ليبية هاشم) محرّرة مجلة «فتاة الشرق» فقد أثرتا في النساء العربيات، وتلتهما (نبوية موسى) التي كان لها دور تربوي هام. وفي لبنان نظّرت (نظيرة زين الدين) في 1928 للسفور والحجاب وخلعه، وهو ما ذهبت إليه التونسيات (منوبية الورتاني) و(حبيبة المنشاوي) في قضية الحجاب¹.

وإنّه لنشير من سياق المرحلة الأولى للحركة النسوية العربية وإن بدت مشوشة فهي فكرة جوهرها تحقيق المساواة، ارتبطت بالمقام الأوّل بظروف تاريخية وبسياق النهضة إلى هيمنة الفكر التقليدي والرغبة في كسر طابوّهاته، وأن الأفكار والنداءات الجريئة التي سعى إليها قاسم أمين ومنصور فهمي والطاهر حدّاد مناضلين لتأسيسها في الحياة قوبلت بمعارضة شديدة من قبل المترمّتين والمحافظين، بيد أنّ أفكارهم ونداءاتهم تجاوز حقيقي ضد الإسلام -منصور فهمي كمثال أوّل- وتأويلات خاطئة للنصوص الإسلامية -الطاهر حدّاد كمثال ثاني-. وأنّ

¹ ينظر مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص 51-52-53-54-55.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

الثقافة الغربية بما تحمله من مميزات تُلقى بظلالها على سلوك وشخصية المرأة وطبيعتها-قاسم أمين كمثال ثالث-، فهي تحمل أهدافا استعمارية الغرض منها هدم القيم الثقافية للمجتمعات، إضافة إلى الفكر التسلطي الرجولي الراسخ يأبى أن تخرج المرأة من قوقعة التكلس الفكري.

ومن أهم سمات هذه المرحلة أيضا ظهور المجالات والصحف بأقلام نسائية غير أن التاريخ لم يُدوّن أسمائهن، وبقين يعملن في صمت بمحاولات جريئة صريحة لمعالجة مشكلات وأوضاع المرأة العربية البالية، فكسرن القوقعة التي عشنّ فيها طويلا بكل جرأة وشجاعة، ووقفن في وجه التحدّيات الصعبة، فتدقّق إنتاجهن الأدبي والنقدي وصدرت لهنّ عديد الكتب، وأشرفن على الإصدارات الصحفية وشاركن في الحياة الفكرية والاجتماعية، كما اكتسبن تجربة خاصة لتحسين وضعهن بسبب ما عايشنه في طفولتهن -هدى الشعراوي كمثال- مكّنه من تجاوز كل العراقيل ومخاطبة المستهدفين والمستهدفات، وتأسيس تنظيمات وجمعيات نسائية وصالونات أدبية لتُثرن القضايا الفكرية والسياسية، كل ذلك كان بوتيرة متفاوتة في البلدان العربية بسبب السياق الاجتماعي والثقافي الخاص بكل بلد.

ففي مصر تأسست أول جمعية علمية عام 1881، تميّزت بجرأة في طرح القضايا ذات الصلة بدونية المرأة، من أهم مطالبها إعادة النظر في قوانين الأحوال الشخصية. ولمثل هذه القضايا تأسست (مبرة محمد علي 1908) من قبل هدى الشعراوي، و(الاتحاد النسائي التهديبي 1910) من قبل ملك حفني ناصف، وفي عام 1923 أسست هدى الشعراوي أيضا (الاتحاد النسائي المصري) وتولّت رئاسته حتى عام 1947، كما أنشأت مجلة (L'Egyptienne) عام 1925، ومجلة (المصرية) عام 1937¹.

¹ ينظر تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005 (نحو نهوض المرأة في الوطن العربي)، المطبعة الوطنية، عمان، د ط

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

أما في لبنان وسوريا فقد تأسست ضمن هذه الأخيرة جمعية (زهرة الإحسان) عام 1881 أنشأتها لبيبة جهشان، الغرض منها تعليم الفتيات وترقية نفوسهن¹ وفي عام 1907 تم تأسيس جمعية (تهذيب الفتاة) لأوجني سعد رئيسة كلية البنات، الغرض منها تعليم الفتيات الفقيرات، وفي عام 1921 تأسس اتحادٌ دعت إليه الهيئات النسائية في لبنان ما لبث أن تحوّل 1924 إلى منظمة مرخصة رسميًا تزعمت ووجهت النهضة النسائية في لبنان باسم (الاتحاد النسائي في سوريا ولبنان) برئاسة لبيبة ثابت².

وفي فلسطين تم إنشاء العديد من الجمعيات والتنظيمات النسائية العلنية والسرية التي تضم عضويتها السيدات والفتيات المثقفات والمتعلّقات ونساء الموظفين في الحكومة، إلى أن ارتقى دور الحركة النسوية بتأسيس أول اتحاد نسائي في القدس عام 1921، لينعقد المؤتمر النسوي الأول في القدس عام 1929 بمشاركة 3000 امرأة وفق أطر تنظيمية واضحة، كما عقدن مؤتمر القدس بتاريخ 1936/05/06 احتجاجا على سياسة بريطانيا المتحيّزة للمشروع الصهيوني وشاركن في المؤتمر السنوي الذي دعت إليه هدى الشعراوي في القاهرة 1938 إلى جانب ذلك تأسست جمعية (زهرة الأقحوان) وجمعية (التضامن النسائي) في حرب عام 1918، عملن فيه بالقتال وإسعاف الجرحى ونقل المصابين وتزويد المقاتلين بالذخيرة والمؤونة.³ وكانت "أسماء الزهاوي من رائدات النسوية في العراق، وقد أسست في بغداد عام 1924 (جمعية

¹ جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج4، مؤسسة الهنداوي، د ط، 2013، ص1261.

² ينظر حنيفة الخطيب، تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي 1800-1975، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984، ص114-115. نقلا عن مجلة صوت المرأة، العدد 12، كانون الأول 1957، ص14.

³ ينظر عبد القادر ياسين، الحركة النسائية الفلسطينية (المسيرة، المقارنة، الإبداع، التراث، المشاركة، الرموز)، مكتبة جريدة الورد، القاهرة، ط1، 2011، 466-467.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

النهضة النسائية) وأصبحت أول رئيسة لها، كما أصبحت نعيمة نوري السعيد نائبة الرئيسة في الجمعية¹.

خلاصة هذه المرحلة ظهور بوادر الوعي النسوي في شتى الأقطار العربية لم يكن على مستوى واحد، لوجود اختلاف في درجة التحرر والتأثر بالتطرف النسوي الغربي، وقد انتشرت في هذه المرحلة الصحف والكتب والمقالات، وأسست مجلات للدفاع عن النساء، كما عملت الموجة على تأسيس منظمات وجمعيات تقودها نسويات عربيات مكنتهن من الانقلاب من قبضة الأدوار التقليدية ومواجهة التمييز والحرمان، فهي بذلك تشكل قوة ضغط داخلية ومظهرا قويا للشعور الجمعي الذي ساد بين الأوساط النسائية في حشد النساء للدخول في المجال العام والنضال السياسي.

2- الموجة النسوية العربية الثانية:

بدأت هذه الموجة مترافقة مع التغيرات العالمية التي تبنت نظام الرأسمالية إثر تراجع الدول الاشتراكية، فقد تعاضم في هذه المرحلة النفوذ الأجنبي والعسكري وتبنت الولايات المتحدة الأمريكية مشروع الشرق الأوسط، واعتبرت انتصارها هو انتصار للنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لذا سعت إلى تكريس هذه النظم في المحافل والمؤتمرات الدولية التي عقدتها منظمة الأمم المتحدة والمنظمات التابعة لها².

بدأ الاهتمام الدولي بحقوق المرأة منذ تأسيس منظمة الأمم المتحدة، واعتبر ميثاق الأمم المتحدة³ في سان فرانسيسكو عام 1945 أول معاهدة دولية تعمل على تأسيس وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية لجميع الرجال والنساء.

¹ إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ص344.

² مية الزحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص62. بتصرف

³ ينظر نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على موقع منظمة الأمم المتحدة [https://www.un.org/ar/universal-](https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/)

[declaration-human-rights/](https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/)

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

فقد جاء في المادة 01 أنّ جميع الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق والكرامة.

ونصّت المادة 16 أن يكون الزّواج برضا الطّرفين متى أدركا سن البلوغ دون مراعاة للعرق والجنسية والدين.

كما صدر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR)¹ والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (IESCR)² عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966 فجاء الأوّل ليؤكد ضرورة احترام الحقوق والحريّات المقرّرة فيه لكافة النّاس دون تمييز، ففي المادة 23 التأكيد على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في إطار الأسرة والزّواج من حيث الحقوق والواجبات، والمادة 26 تنصّ على أنّ المواطنين متساوون أمام القانون دون تمييز. وكان العهد الثّاني يشدّد على حقّ كل إنسان في تقرير وضعه السّياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وأنّ تتعهد الدّول بكفالة تساوي الرّجال والنّساء بهذه الحقوق.

تباينت مواقف الدّول العربية من هذه الاتّفاقيات ذات الطّابع العام، بحيث لم تتخذ موقفاً واحداً من كلّ هذه الاتّفاقيات، بالنّسبة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد وافقت على مضمونه جميع الدّول الإسلامية آنذاك باستثناء دولتين إسلاميتين انفردتا بالتحفظ على بعض بنود المساواة المؤكّدة في الإعلان؛ وهي حرّية المرأة المطلقة في اختيار الشّريك، والمساواة في الإرث بين الذّكور والإناث وبعض أحكام الحضانة، أمّا العهدين الدوليّين الصّادرين عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1966 فإنّ بعض الدّول العربية لم تصادق عليه، فمن أصل 22 دولة صادقت 09 دول فقط، بينما لم تصادق أي دولة عربية على البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. ما لبثت هذه الدّول عن غيرت

¹ ينظر نص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على موقع منظمّة الأمم المتحدة على الرّابط <https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>

² ينظر نص العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على موقع منظمّة الأمم المتحدة على الرّابط

<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

موقفها تدريجياً عن التسليم الكامل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبالعهود والمواثيق اللاحقة منذ مطلع الستينيات إلى أن اتضحت آثاره السياسية فيما بعد السبعينيات، كون فكرة الحق الإنساني التي طرحها ميثاق الأمم المتحدة تتصل بالرواية العلمانية التي تتناقض مع أطروحة الإسلام¹.

توالت المؤتمرات الدولية العامة التي تناولت موضوع حقوق المرأة أهمها:

مؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة الإنسانية في ستوكهولم عام 1972 ثم تبعه مؤتمر البيئة الثاني في ريو دي جانيرو بالبرازيل 1992 والمؤتمر العالمي الأول للسكان الذي عقد في رومانيا 1974، والمؤتمر الدولي المعني بالسكان الذي عقد في المكسيك عام 1984، ومؤتمر توفير التعليم للجميع بتايلاند عام 1994، ومؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية² في كوبنهاغن عام 1995، ومؤتمر السكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة سبتمبر 1994 وقد دعا فيه إلى حرية الجنس للمرأة وتغيير أشكال الأسرة، والقضاء على ممارسات أرباب العمل التمييزية ضد المرأة كوسائل منع الحمل؛ أي الدعوة إلى ممارسة الإجهاض³.

وبالنسبة للاتفاقيات ذات الطابع الخاص بالمرأة تجلّت بأقصى أشكالها في اتفاقية السيداو: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة⁴ (18 ديسمبر 1979) هي اتفاقية عالمية تركز على حقوق الإنسان والقضايا المتعلقة بها في العالم، تتضمن جميع التعهدات والمواثيق التي سبق أن أقرتها بشكل متفرّق فيما يتعلق بإلغاء التمييز ضد المرأة، تتألف من ثلاثين مادة تتعلق بالمساواة في الحقوق بين الجنسين في جميع الميادين المدنية والسياسية والثقافية، تضع

¹ ينظر نهى القاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتحدة (رؤية إسلامية)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2006، ص174-175، نقلاً عن السيد رضوان، قضايا المرأة المسلمة في المجال الدولي، ص99-100 ونقلاً عن شقير حفيظة، الاتفاقيات الدولية وحقوق المرأة في العالم العربي، موقع أمان على الشبكة العنكبوتية.

² ينظر موقع منظمة الأمم المتحدة <https://www.un.org/ar/>

³ ينظر تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية القاهرة 05-13 أيلول/سبتمبر 1994، الأمم المتحدة، نيويورك 1995

⁴ ينظر اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الأمم المتحدة.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

هذه الاتفاقية خطة عمل للدول التي تصادق عليها، لاتخاذ خطوات ملموسة لتحسين وضع المرأة ووضع حد للتمييز ضدها، إضافة إلى فرض مبدأ المساواة في الدساتير والتشريعات.

ومن بين المؤتمرات الخاصة بالمرأة: مؤتمر مكسيكو سيتي 1975، ومؤتمر كوبنهاجن الدنمارك 1980، ومؤتمر نيروبي 1985 بكينيا¹، ولعل أهمها مؤتمر هو المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة² في بيجين 1995؛ ركّز على تمكين المرأة ومشاركتها الكاملة على قدم المساواة في جميع جوانب حياة المجتمع، بما في ذلك عملية صنع القرار وبلوغ مقاصد السلطة، وحق النساء في التحكم في جميع الأمور المتعلقة بصحتهن، كما دعا إلى اتخاذ جميع التدابير اللازمة للقضاء على جميع أشكال التمييز بين المرأة.

تشكّل الفكر النسوي العربي في هذه المرحلة لتأثره بالنسوية الغربية، ولانضمام المرأة العربية بالجمعيات الحقوقية وإصدار الصحف النسائية، ونتيجة اهتمام الأمم المتحدة لقضايا المرأة التي شكّلت ضغطاً دولياً على الحكومات العربية بتبني سياساتها واستراتيجياتها باستثناء بعض الدول الإسلامية التي اعتبرت تلك الاتفاقيات والمعاهدات مساس بالموروث الثقافي والحضاري الإسلامي، وفي هذه المرحلة تمّ نقل عدد من الكتب الغربية وترجمتها إلى العربية، ككتب الماركسية والوجودية والنفسية إضافة إلى كتب تطرّقت إلى قضية تحرير المرأة مثل كتاب الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار وكتاب الحب والحضارة لهربرت ماركوز وغيرهما.

ازداد اهتمام الحركات النسوية العربية بالمشاريع الفكرية النسوية كنوال السعداوي التي نالت الريادة في كتابها «المرأة والجنس»³ الذي تمّت مصادرتة عام 1969، تتحدّث فيه عن وضع المرأة في المجتمعات العربية وكيف كان لهاته الأوضاع تأثير على نفسياتها بداية من طفولتها التي تلقت فيها مجموعة من النظم والقوانين والمؤثرات والضغوطات التي حالت بينها

¹ ينظر موقع منظمة الأمم المتحدة <https://www.un.org/ar/>

² ينظر تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة بيجين 4- 15 أيلول/ سبتمبر 1995، الأمم المتحدة، نيويورك، 1996.

³ ينظر نوال السعداوي، المرأة والجنس، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، ط4، 1990.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

وبين نموّها الفكري والنّفسي، وبين تحرّرها من السّلبية والاعتماد على الآخرين، وأوضحت السّداوي بعدم وجود فروقات بين المرأة والرجل، وإنما هي فروقات صناعية من صنع المجتمع. اشتمل كتابها على جزء خاص بختان البنات واعتبرته جريمة في حقّهن، كما هاجمت الرأسمالية وأوضحت أنّها تشغل المرأة كسلعة تجارية.

كتاب «الأنثى هي الأصل»¹ الصادر عام 1971 بيّنت فيه أنّ الأنثى هي أصل الحياة بسبب قدرتها على ولادة الحياة الجديدة -وانطلاقاً من كونها طبيبة حاولت البرهنة بيولوجياً على أنّ الأنثى هي الأصل- لكن تطور الأنظمة البشرية وتباعد الأزمان والأماكن وغيره الرّجل من المرأة غيّرت النّظرة إليها في اتجاه الانتقاص من حرّياتها وحقوقها. وأوضحت أنّ الفروقات الجسمانية بين الجنسين هي فروقات طبيعية ولا دخل للمجتمع في تشكيلها، وليس هناك ما يثبت أنّ المرأة أقل من الرجل عقلاً أو جسداً أو نفساً؛ هي أسباب فرضت وتغاضت قاصدة من أجل بقاء واستمرار الأسرة الأبوية، التي يملك فيها الأب الزوجة والأطفال كما يملك قطعة الأرض. بيّنت مكانة المرأة في التّوراة؛ واستعرضت أفكار الدّين اليهودي الذي يقوم على أساس سيادة سلطة الذكور على جنس النّساء، وأن عقل الرّجل جزء من الدّات الإلهية بينما المرأة سلالة الحيوانات والشّياطين، ورأت أنّ الدّيانة المسيحية أيّام العصور الوسطى قد وضعت المرأة في مرتبة دونية عن الرجل باسم الدّين وباسم المحافظة على الأفكار الرّاسخة، ثم تنتهي بانتقاد ممارسات رجال الدّين المسلمين تجاه المرأة المسلمة.

تعدّ السّداوي أوّل من أطلق شرارة النسوية العربية في الفكر المعاصر، فتحت عقول الكثيرين لتناول قضايا المرأة من منظورها الخاص، زعيمة الاتحاد النسوي المعاصر من أشدّ النّساء تطرّفاً، واجهت الخطاب الدّيني واعتبرته خطاباً معيقاً لتحرر المرأة، عرفت بالمفكّرة المدافعة عن بنات جنسها بقوة، خرجت عن نطاق الدين وأحكامه، حتى جاهرت بكفرها في ثنايا

¹ ينظر نوال السّداوي، الأنثى هي الأصل، مؤسسة الهنداوي، د ط، د س.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

كتبها؛ جاء في كتابها «قضايا المرأة والفكر والسياسية»¹ تبرئتها لخطيئة إبليس واتهامها للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه اخترع الدين باختراعه آية القوامة، إلى أن رفضت وجود الله، ونتيجة لعقيدتها الإلحادية ربطت بين علم العقيدة الثابت وبين نظرية التطور، وراحت تتكرر قول الله عز وجل في خلق السماوات والأرض في ستة أيام، بل من ملايين السنين -حسب رأي السعداوي- واعتبرت نظرية التطور تمس النظرة الدونية للمرأة أيضا، وأن أعمال الفكر هو الطريق الأنسب للتخلص من التراكبات الفكرية الذكورية، ورفض الظلم والتقليد والانصياع والعبودية. ونتيجة لذلك فصلت من وظيفتها في وزارة الصحة، لكن لم يمنعها ذلك من إكمال نضالها النسوي داخل الأراضي المصرية أو خارجها.

وتجدر بنا الإشارة إلى المشروع الفكري النسوي لفاطمة المرنيسي في دراستها عن المرأة من خلال كتابها «الحريم السياسي: النبي والنساء» الذي نشر عام 1987، وكتابها «الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية» الذي نشر عام 1992 وفيهما أعادت قراءة التراث الإسلامي من نصوص وأحاديث نبوية، من أجل الوصول إلى تعدد نظر وجهات نظر المؤرخين ومحاولة ربطها بالسياق التاريخي وبرهنة عدم فعاليتها في الواقع المعاصر، إضافة إلى كتاب «السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام». إضافة إلى ظهور كتابات نسوية أخرى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر سهير وصفي التل، منى فياض، رصيف صيداوي، حنان نجمة..

انبرى مجموعة من المفكرين الرجال في تناول قضايا المرأة كهشام شرابي في كتابه «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي»² الذي كشف فيه عن أسباب التخلف العربي الذي يكمن في أعماق الحضارة الأبوية، والأبوية المستحدثة ويسري في كل أطراف بنية

¹ ينظر نوال السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.

² ينظر هشام شرابي، تر: محمود شريح، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 1993.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

المجتمع والفرد وينتقل من جيل إلى جيل، وكيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه، ويضيف أنّ مصير هذا المجتمع يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي والأبوي المستحدث واستبداله بمجتمع حديث، إذ يقوم هذا النظام على استبعاد المرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان والوقوف بوجه كل محاولة لتحريرها، حتى عند رفع شعار لتحرير المرأة، لذا بيّن الشرايبي أنّ الحل في الخروج من حالة الفوضى والتضارب الذي نعيش فيه يحتاج إلى رؤية بعيدة المدى وإلى نوع من الممارسة الجماعية، وأنّه لن يكون هناك تغيير أو تحرير ما لم تكن هناك إزاحة للأب رمزا وسلطة وتحرير للمرأة قولاً وفعلاً.

ومن بين المفكرين في حركة الإصلاح الديني الحديثة محمد شحرور في كتابه الصادر عام 1990 «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»¹ الذي تناول فيه مجموعة من القضايا النسوية وفق قراءة جديدة للنصوص الدينية ومحاولة فهمها بمستوى العقل البشري وتطبيقها على المجتمعات العربية ضمن شروط الزمان والمكان والمعرفة البشرية الحديثة. أنكر ظاهرة التّرادف في اللغة العربية، كون النظام اللغوي في حركة مستمرة، وتبنّى المنهج التاريخي العلمي في دراسته مستنبطاً إياه من نظرية ابن جنّي وعبد القاهر الجرجاني، إلى أن خرج بتفسيرات جديدة تدعم فكرة المساواة بين المرأة والرجل، فتناول موضوع الإرث وأكد أنّ الله قد أعطى للأنثى نصف حصة الذكر كحدّ أدنى في حالة عدم مشاركة المرأة المسؤولية المالية للأسرة وليست كحدّ أقصى، ثم فسّر قوله تعالى في سورة النور الآية 30 (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) بأنّها مسألة مشتركة بين المؤمن والمؤمنة على حدّ سواء، ومقصده الغضّ من بعض البصر وليس البصر ككل، لأنّ حرف الجر (من) تفيد التبعية في هذه الآية، كما أنّ الله عزّ وجل لم يبيّن عمّن يغض أبصارنا -حسب رأي شحرور-، إذ هي سلوك تربوي اجتماعي مهذب حسب كلّ زمان ومكان، أمّا تفسيره للزينة في قوله تعالى (ولا يبدین زینتهن إلا ما ظهر منها) سورة النور 31، فهي الزينة الظاهرة من جسد المرأة وتتمثّل في الرأس والبطن والظهر والرجلين

¹ ينظر محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د ط، د س.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

والبيدين، أمّا القسم الخفي فقد وصفه بالحيوب وهي: ما بين التّدين وتحت الإبطين والفرج واللايتين، كما خاض في تفسير الآية 34 من سورة النساء، بأن الرجال قوامون على النساء، وأوضح أنّ القوامة قد تكون عكسية بانعكاس العلة إذا ما كانت المرأة صالحة، إضافة إلى تطرّقه لموضوع النّكاح والزّنا والطلاق. إضافة إلى كتابه الذي بحث فيه عن موضوع المرأة بشكل مفصل «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي- فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس».

ومن بين المفكرين أيضا نصر حامد أبو زيد في كتابه الصادر عام 1999 «دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة» الذي اعتمد فيه على القراءة السياقية التاريخية لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي وموقفه من المرأة. ومحمد سعيد العشماوي في كتابه «حقيقة الحجاب وحجية الحديث» الذي ينفي فيه إلزام الإسلام المرأة بالزّي المطروح حاليا كلباس إسلامي في مناظرات بينه وبين الشّيخ الأزهر، تبين من خلالها ضعف حجة الأخير. ومقالات محمد عابد الجابري. وكتب بوعلي ياسين «حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة» وحسين عودات «المرأة العربية في الدين والمجتمع» وغيرهم، كما ظهرت بحوث نسوية أنثروبولوجية كما في «لغز عشتار» لفراس سواح، والنسوية اللغوية في «المرأة واللغة» لعبد الله الغدامي. إضافة إلى الكتابات النسوية المتخصصة على أيدي كاتبات عديدات كالأبحاث المتعلقة بالعنف ضد المرأة، أو تمكين المرأة كسهير وصفي التل، منى فياض، رفيف صيداوي، حنان نجمة..¹

نخلص في الأخير من خلال هاتين المرحلتين أنّ:

- الاتّفاقيات والمؤتمرات المحلية والعالمية ساهمت في بلورة الفكر النسوي العربي وتطوير أهدافه من إلزامية تعليم الفتاة والعمل على تنشئتها تنشئة صالحة حتى تكون امرأة

¹ ينظر مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص 65-66.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

صالحة لأبنائها وزوجها، إلى دعوات السّفور وخلع الحجاب ومساواة المرأة مع الرجل مساواة مُطلقة.

- تنامي الجمعيات والتنظيمات في استقطاب النساء من أجل اكتساح المجال العام والتغلغل في جميع المؤسسات وبروز جيل جديد من النسويات في ظلّ البنى الاجتماعية والتاريخية الموروثة.

- ظهور تيّار نسوي جديد، أخذ في التشكل والتبلور بعد التيار النسوي السابق، سرعان ما اكتسب زخماً في مرحلة ما بعد مؤتمر بكّين 1995؛ يسمى بالتيار النسوي الإسلامي.

- تناول المفكرون والباحثون القضايا الخاصة بالمرأة، كلّ من منظور الإيديولوجيا التي يتبنّاها والمدرسة التي ينتمي إليها في كل مراحل التاريخ العربي والإسلامي.

- المخزون الفكري للخطاب ساهم في تراكم الوعي الجمعي وفي بلورة الفكر النسوي الإسلامي في العالم العربي.

- الفكر الإسلامي العربي لم يكن حكراً على النساء فقط، بل ساهمت في صياغته أقلام فكرية عربية من النساء والرجال على مرّ التاريخ العربي الإسلامي، وعبر تطويع النصوص الإسلامية لتحقيق المساواة بين الجنسين.

- ظهور قراءات منهجية جديدة لقراءة النصّ الديني من خلال طرح قضايا المرأة وعلاقتها بالإسلام.

- تبني بعض المفكرين للفكر النسوي الماركسي من أجل ربط حل القضية بالتغيير الاجتماعي الحاصل على مستوى الإنتاج.

- النظّر إلى الدين -عند السّعداوي- كمعوق لنمو عند المرأة، فالختان جريمة وإهانة والحجاب تهميش وعزل.

إنّ فكرة المساواة والعدالة الاجتماعية لم تكن حديثة، بل كانت لدى النساء منذ عهد الرّسول صلّى الله عليه وسلم؛ "قال النّسائي: عن أمّ سلمة أنّها قالت للنّبي صلى الله عليه وسلم:

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

يا نبي الله ما لي أسمع الرجال يذكرون في القرآن والنساء لا يذكرن؟ فأنزل الله الآية¹، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35] كما تحدّث الإسلام بسورة كاملة باسم "النساء" وباسم "مريم" وذكر القرآن ملكة سبأ "بلقيس"، كان للمرأة مشاركة أساسية في الإسلام، فأول من أسلم خديجة، وأول شهيدة هي سمية بنت خياط كما شاركت النساء في البيعة وجاهدن في المعارك ومارسن الطب وغيرها، هذا إن دلّ على شيء إنما يدل على أنّ مصطلح النسوية في العالم العربي الإسلامي له مرجعياته وإطاره النظري والتاريخي.

مفهوم النسوية مفهوم حديث إذا ما تمّت مقارنته بالنسوية بشكل عام، ترجع بدايات ظهوره إلى تسعينات القرن الماضي، فقد أوضح الباحثون الإيرانيون استخدام المصطلح على يد الرجال والنساء من خلال الكتابة في صحيفة زنان؛ صحيفة طهران النسائية التي أسستها شهلا شركت (Sahla Sherkat) عام 1992 والتي أنّ حل مشكلة المرأة يكمن في تطوير أربعة مجالات: الدين، الثقافة، القانون والتعليم².

الإضافة إلى ذلك استخدمت الباحثة السعودية مي يماني هذا المصطلح في كتابها الإسلام والنسوية 1996. كما استخدم كل من ياسمين أرات (Yasmine Arat) وفريد أكار (Feride Acar) في مقالتهما، فضلا عن نيلوفر جويله (Nulifer Gole) في كتابها الحداثة الممنوعة والذي نشر بالتركية في عام 1991، للإشارة إلى نموذج معرفي نسوي جديد آخذ في

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000، ص1499-1500.

² ينظر نورهان عبد الوهاب، النسوية الإسلامية (إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع)، دراسة نُشرت ضمن النسوية الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص22. نقلا عن Valentine M. Moghadam, "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", Journal of Women in Culture and Society, 2002, vol. 27, no. 4, p. 1142.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

الظهور في تركيا. وفي جنوب إفريقيا استخدمت النشطة النسوية شميمة شيخ المصطلح ذاته في تسعينيات القرن المنصرم، كما استخدمه أقرانها من النساء والرجال على حد سواء. مع منتصف التسعينيات بات ظاهراً للعيان أنّ مصطلحاً جديداً وهو النسوية الإسلامية في طريقه نحو صك مفاهيمي بعدما قدّمه العديد من الباحثين المسلمين وتداولوه في الزاوية البعيدة عن الأمة الإسلامية¹.

ويشير **جدعان فهمي** في كتابه **خارج السرب**² إلى أنّ تيّار النسوية الإسلامية قد تطور بارتباطه الواضح بالوجود الإسلامي في المهجر، وأنّ النسوية تعني إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها، وتأسيس حقوق النساء والمساواة، فضلاً عن تحديد معالم (رؤية تحررية نسوية للقرآن) لا تُخرج أصحابها وصاحباتها عن حدود الدين والإيمان، وقد جسّد هذه النزعة مجموعة من الفكرين والمفكرات النسويات كفاطمة المرنيسي، طارق رمضان، آمنة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن.

تعدّدت التعريفات بمصطلح النسوية الإسلامية، فجاء تعريف أميمة أبو بكر: "هو تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالة تكافؤ الفرص وشراكة على أرض الواقع بين الجنسين وإلى الأخذ في الاعتبار الكرامة الإنسانية المتساوية للمسلمات والمسلمين؛ باستخدام المناهج النسوية التحليلية لغزلة الكثير من فكر العلوم الإنسانية من وجهة نظر المرأة المسلمة وواقع حياتها"³.

¹ نورهان عبد الوهاب المرجع السابق، ص22. نقلا عن Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, (Oxford: one world, n.d), p. 232-234.

² ينظر فهمي جدعان، خارج السرب (بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط2، 2012، ص24-42.

³ أميمة أبو بكر، النسوية والمنظور الإسلامي (آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح)، تر: راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة القاهرة، د ط، 2013، ص04.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

يتّضح من خلال هذا التعريف تفعيل البحث النسوي الإسلامي في تفسيرات رسالة الإسلام المتوارثة عن طريق السلطوية الأبوية وتفكيكها، لاستخلاص معانٍ من القرآن الكريم تؤكد على العدالة والمساواة وفق وجهة نظر نسوية تلبي احتياجات النساء، أي إخضاع النصوص الدينية للمراجعة بهدف تحرير النص من السلطة الذكورية، لذا فالمشكلة تتمثل في فهم النص لا من النص نفسه، كون المتحكّم في الثقافة الدينية هو الفعل الذكوري، لذلك انطلقت النسوية الإسلامية من واقع المرأة ومن الاستقراء التاريخي لبرهنة أنّ النساء تعرضن للظلم والاحتقار والحرمان من الحقوق. غير أنّ هذا لا ينفي وقوع أغلب التفسيرات النسوية للنص الديني في الغلط والخلط.

لذا أشار فهمي جدعان أنّ مصطلح النسوية مصطلح حمّال للوجوه في المجال العربي والإسلامي، فقسم النسويات بناءً على موقفهم: ففي اليمين النسوية الإصلاحية، التي لا تخرج عن فهم متفاوت الاستتارة للنصوص، ولا تحاول أبداً أن تخرق النصوص أو تتجاوزها أو تعلقها أو تستبدل بها غيرها على سبيل الرّفص والهجر أو تعديل الفهم، وقصارى جهدها أن تسوّغ لأحكام الإسلام المشكلة، وتبذل ما في وسعها من أجل جعل أحكام الدين قريبة منها أو موافقة لها ومنطقها الأول التقليد، أمّا في الوسط: النسوية التأويلية؛ تخرج بنتائج مباينة أحيانا أو مناقضة أحيانا أخرى للأوضاع التاريخية والتقليدية المستقرّة، بينما في اليسار: النسوية الرافضة؛ التي تنهض في وجه كلّ من النسوية الإصلاحية والنسوية التأويلية، وتذهب بعيدا في موقعها من النصوص الدينية ومن الفلسفة اللاهوتية أو الكلامية التي تستند إليها هذه النصوص¹.

وقد رأى محمد شحرور في كتابه «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» أنّ "الاكتفاء بالقراءة الأولى للتّنزيل الحكيم، التي تمتّ في القرنين السابع والثامن الميلاديين والإصرار على

¹ ينظر فهمي جدعان، خارج السرب (بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية)، ص 35-36.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

أنّ التّفسير مطلقاً مقدّسة تمثّل عين المقاصد الإلهية أمرٌ بالغ الخطورة¹ ونتيجة لهذا جاء الفكر النسوي العربي الإسلامي؛ الذي يرى أنّ المرأة تعاني من وضع قاتم في الدول العربية الإسلامية باعتبار الرّجال هم من يملكون السّطة على فهم النّصوص الدينية حسب ما تقتضيه مصالحهم لمساءلة الخطاب الدّيني والوعي الاجتماعي، بهدف ضبط السلوكيات والعلاقات التي تنظّم المجتمعات لضمان حقوق المرأة التي نصّت عليها الشّريعة الإسلامية.

3- الموجة النسوية العربية الثالثة:

يمكننا حصر تأثيرات الموجة النسوية الثالثة الغربية أو ما بعد النسوية على الكتابات النسوية ما بعد الحداثيّة، التي ظهرت في بدايات القرن الحالي، وخاصة في مجال الأدب، وقد بقي تأثير هذه الموجة ثقافيّاً محصوراً في الآراء المتبادلة بين مثقّفي النخبة.

مثّلت تجربة «باحثات» لباحثات لبنانيات التي أعلن عند تأسيسها 1995 إحدى تجارب النسوية العربية الثالثة، التي أعلنت عن رغبتها في تطوير «ملكة الرّغبة في الاستكشاف» «النّظر» و«قبول الاختلاف» و«مقارعة البديهيات» من أجل تطوير فكر نسوي عربي.²

ولكن ظهر في نفس الوقت تيّار النسوية العالمثالثية الحديثة التي أكّدت على الرّبط الوثيق بين القهر الجنسي والقهر الطّبيقي والعنصري والإثني والدّيني والنّوعي. قدّم هذا التّيار نقداً حاداً للنسويات الغربيات اللّاتي يدّعين معرفة أوضاع النّساء في دول العالم الثّالث، رغم عدم بذلهن أي محاولة لفهم طبيعة هذه المجتمعات، كما كتبت آسيا جبار. ولعلّ خير من يمثّل النسوية العالم ثالثة العربية هي نوال السّعداوي في مقالة لها في جريدة الحياة 2010 تقول فيها: «أدركت النّساء في الجنوب والشّمال والشرق والغرب، والتّرابط الوثيق بين تصاعد القوى الدّينية الداخلية وتصاعد القوى الاستعمارية الخارجية. تضامنت النّساء لضرب الاستعمار الخارجي

¹ محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقّه الإسلامي (فقّه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التّعديّة، اللّباس)، الأهالي للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2000، ص96.

² مية الرّحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، ص68.

مدخل ————— النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

والدّخلي معاً السّياسي، الاقتصادي، الدّيني، العنصري في آنٍ واحد، استعمار الأرض والجسد والعقل في آنٍ واحد، هذا هو الوعي الجديد الذي اكتسبته الحركات النسائية العالمية وداخل كل بلد، لا يمكن تحرير نصف المجتمع من النّساء في ظلّ الاحتلال أو الاستعمار أو الحكم الطّبقي أو الأبوي..»¹.

¹ مية الرّحبي، المرجع السابق، ص 69.

الفصل الأول

مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

أولاً: مفهوم الحريم

أين هي أختي؟ عند الحريم، أين ذهبت أُمي؟ راحت هي والحريم.. سوق الحريم، مكان الحريم.. هي كلمة تتداولها أغلب الشعوب العربية في حياتها اليومية، ما معناها، وما سياقها التاريخي الذي وردت فيه، ومتى استعملت؟

يقودنا هذا المصطلح إلى أنّ الواقع هو المحرك الحقيقي لظهور المفاهيم من تلاشيها، من خلال إعادة صياغتها إمّا فهمًا علميًا أو تزييفًا إيديولوجيًا؛ كأن تعتبر الحريم عالما سحريًا يكثر فيه الترف والدلال، يثير في مخيلة كلّ منّا مجموعة من الصور تعود بنا إلى أسوار وأروقة قصور هارون الرشيد، وردحات سرايا السلطان سليمان، أو كأن تعتبر الحريم ذلك الوصف الذي توصف به النساء اللواتي يعشنّ تحت سيطرة الرجل داخل إطار معين، لا تكاد تخرج وظيفتها عن المتعة والإنجاب، أو هو ذلك المصطلح الذي يقابله لفظ جارية ومحظية.. فعالم الحريم عالم مكثف ومشبع بالإحياءات والدلالات الجنسية، باعتبار قضية الحريم تتقاطع فيها مستويات مختلفة، يتقاطع فيها السياسي والاجتماعي والثقافي واللغوي وكذلك الفني، فما دُسّ في هذا المصطلح من أفكار إيديولوجية، ومعانٍ تخيلية وهمية كافٍ بأن يكون الصراع الحضاري الثقافي بين الشرق والغرب يُغيّر إلى حد بعيد من طبيعة المفاهيم الخاصة بالطرفين، فقد عمدت المتخيلة الغربية أخذ مفهوم الحريم من الحرمة والزوجة، والخصوصية المحضة للرجل، إلى مفهوم الجارية والمحظية الشبقية، لذا راحت أيادي المستشرقين والرحالة والرّسامين الغرب تتسابق وتتباهى في تشويه صورة المرأة، وتقديم مفهوم خاطئ لمصطلح الحريم عمّا هو متداول في الثقافة الشرقية بين ألوان الحقيقة وفرشاة الخيال، فلم يكن بالصورة المتخيلة التي كتبها الرحالة والمستشرقين..

"فبذل مؤرخو الفلسفة والعاملون في الميادين الثقافية الأخرى جهودا قيّمة في هذا الباب ليبينوا الدلالات الجديدة التي تكتسي المصطلحات الخاصة بطرفي النزاع، والمجلوبة إلى هذه

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

المصطلحات بسبب سوء الفهم. فقد كشف عبد الفتاح كليطو في كتابه «لن تتكلم لغتي» عن الحرج الذي كان يشعر به ابن رشد وهو يترجم كتاب أرسطو «فن الشعر»، ذلك الحرج الذي تسببت به لمصطلحات من جهة، ومحظورات ثقافة ابن رشد من جهة ثانية. إنّ القراء الغربيين الذين يلفظون كلمة (الحريم) يلفظونها بصحبة تلك الأفكار المسبقة، وليست الخالصة، نظير ما ينطق القراء الشرقيون كلمة (غرب)، إذ تجلب معها أفكارًا لا يرغب الغربيون أبدًا في الإصغاء إليها¹.

1. الحريم في المفهوم اللغوي:

أ- عند العرب:

المعنى العام للحريم كما جاء في معجم لسان العرب² مشتقا من كلمة الحرم، الحريم ما حُرِّم فلم يمس، والحرام نقيض الحلال، والمحارم ما حرّم الله، ومحارم الليل مخاوفه، والحريم ما كان المحرمون يلقونه من ثياب فلا يلبسونه، قال الأزهري: الحريم ما حُرِّم مسّه فلا يُدنى منه، فقد كانت العرب في الجاهلية إذا حجّت البيت تخلع ثيابها التي عليها إذا دخلوا الحرم، ولم يلبسوها ما داموا في الحرم. والحريم قصبة الدّار، والحريم فناء المسجد، وحكي عن ابن واصل الكلابي "حريم الدّار" ما دخل فيها ممّا يغلق عليها بابها. و"حريم البئر" وغيرها ما حولها من مرافقها وحقوقها. و"حريم النّهر" ملقى طينه والممشى على حافته ونحو ذلك. و"الحريم" الصّديق؛ يقال فلان حريم صريح أي صديق خالص. وجمع الحريم حُرْمٌ، وفلان مُحرم بنا أي بحریمنا، تقول: فلان له حُرمة أي تحرّم بنا بصحبة أو بحق وذمّة.

و"حرم الرّجل" عياله ونساؤه وما يحمي، وهي المحارم واحدها محرمة ومحرمة، ورحم محرّم تزويجها، و"المحرّم" من لا يحلّ له نكاحها من الأقارب كالأب والابن والعَمّ ومن يجري مجراهم

¹ ناظم عودة، نقص الصّورة (تأويل بلاغة السرد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2003، بيروت، ص45-46.

² ابن منظور، لسان العرب، مج12، مادة [حرم]، ص119-120.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وفي الحديث الشريف "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم". و"الحرمة" الذمة، وأحرَمَ الرجلُ، فهو مُحَرَّمٌ إذا كانت له ذمة، لقول الراعي:

قتلوا ابن عَفَّان الخليفة مُحَرَّمًا

ودعا فلم أر مثله مقتولا.

مصطلح الحريم مصطلح متشعب مستقاض فيه في مختلف المعاجم العربية يحمل دلالات مختلفة كدلالة المكان والمنع والأصل.

ب - عند الغرب:

تمّ تسجيل كلمة الحريم في اللغة الإنجليزية Arim منذ أوائل القرن السابع عشر على أنّها تأتي من العربية والتي يمكن أن تعني "مكان الحرمة المقدسة"، "الحريم"، أو "الإناث من أفراد الأسرة". في اللغة الإنجليزية يمكن أن يعني مصطلح الحريم أيضا "الزوجات (أو المحظيات) رجل متعدّد الزوجات". في التّركية في العهد العثماني، كان يسمى الحريم Haremlik، أي الجزء من المنزل المخصص للنساء في حين أنّ الفضاء المفتوح للرجال كان يُعرف باسم Selamlık. كما استخدم بعض العلماء هذا المصطلح للإشارة إلى الأسر الملكية المتعددة الأجيال على مدار التاريخ في منطقة موسكو الروسية، كانت منطقة البيوت الأرستقراطية حيث كانت المرأة المنعزلة تُعرف باسم تيريم¹.

2. الحريم في المفهوم الاصطلاحي:

حجر النساء في البيوت صفة قديمة وجدت قبل آلاف السنين في التراث الأوروبي والمسيحي مع اليونان والرومان قبل مجيء الإسلام، كنّ يقضين مدة حياتهن في البيوت ويبقن في الحريم "فقد عرف الحريم الإمبراطوري في تاريخ المتوسط قبل 700 عام على ظهور

¹ ينظر مصطلح الحريم على الرابط: <https://www.hisour.com/ar/herem-32237/>

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

الإسلام لدى الإغريق والرومان على حد سواء، وسيكون هؤلاء مثالا للخلفاء والسلاطين المسلمين. ففي الواقع لقد ظهر الإسلام في القرن السابع، وكان الإغريق يمارسون الحجر قبل أحد عشر قرنا بما أنّ الحريم كان معروفا في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد.¹

عند تفسير الكتابات الكلاسيكية والهيلينية للمؤرخين اليونانيين أمثال بلوتارخ (Plutarch) وديودورس (Diodorus) وديكارخوس (Dicaearchus) وغيرهم، نجد أن الأعيان الفارسيين للإمبراطورية الأخمينية وكذلك الملك نفسه كانوا متعددي الزوجات والعشيقات، فقد كان لديهم نحو 360 عشيقة لأرتاكسركسيس (Artaxerxes) الثاني ودارا (Darius) الثالث.²

أمّا على صعيد «الحرملك» كمصطلح وتسمية ذكر محيي الدين اللاذقاني في كتابة «الأنثى مصباح الكون» اعتقاده أنّ سلاطين بني عثمان هم الذين اخترعوا مصطلح حرملك، لكن سرعان ما عثر على الجواب مسطورا في الوثائق الفخارية المسمرة قبل الانكشاريين بآلاف السنين، "ويعود ظهور لفظة «حرمتو» التي اشتقوا منها «حرملك» و«حريم» أول مرة إلى زمن الملك الأكادي صركون، فقد كان ذلك الاسم يطلق على كاهنات المعبد اللواتي كنّ يخدمن إله القمر في مدينة «أور»، ومما يدلّ على أنّ أولئك الكاهنات كن للتسري كجواني العصر العثماني سواء بسواء وجود قانون مسماري يسمح للرجل الأكادي والبابلي بالزواج من ثلاث فقط منهن، لكن لا يحق له أن ينجب من الزوجة الكاهنة، وهكذا كانت «حرمتو» مثل «جاريتمو»

¹ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم (نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء)، تر: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، نشر الفنك، ط3، 2008، ص93-94.

² بيير بريانت، موسوعة تاريخ الإمبراطورية الفارسية من قورش إلى الإسكندر، تر: بيتر تي دانيلز وآخرون، الدار العربية للموسوعات، بيروت، المجلد الثاني، ط1، 2015، ص216.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

يحقُّ لها أن تقوم بواجباتها وتستمتع قليلاً إذا استطاعت إلى ذلك سبيلاً، لكن لا يجوز لها أن تتجب ممّن تتزوج وتحب.¹

وقد قلّد العرب فكرة تبني عادة فصل النساء عن الرجال من الإمبراطورية البيزنطية وبلاد فارس حسب رأي بعض العلماء، إلى أن أصبح نظام الحريم مؤسساً بالكامل في العالم الإسلامي في ظل الخلافة العباسية، ووفقاً للباحثة إيلانور عبد الله دوماتو* فإن ممارسة فصل النساء في الإسلام تقوم على التقاليد الدينية والعرف الاجتماعي².

الحريم وصفٌ للنساء اللواتي يسكنن تحت وصايا الرجل حسب ما جاء في كتاب الرحالة والمستشرق الشهير الذي زار مصر ومكث فيها فترات طويلة في النصف الأول من القرن التاسع عشر إدوارد ولیم لاین (Edward.w Lane) في كتابه «عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم» في قوله "تُخصّص للنساء حجرات مختلفة لا يُسمح لأيّ ذكر بدخولها باستثناء ربّ العائلة وبعض الأطفال والأقارب (وتُعرف هذه الحجرات بالحريم). يضمّ الحريم أولاً الزوجة أو الزوجات (أربع زوجات على الأكثر) والإماء ثانياً، بعضهنّ بيض وكذلك الجاريات الحبشيات وهنّ الخليّلات. وأمّا البعض الآخر (السوداوات) فيلزمّن بالأعمال الوضعية كأعمال الطبخ والسهر على راحة النساء، وثالثاً الخادّمات الحرّات اللواتي لسن في وضع الخليّلات شرعاً."³ وبهذا ارتبط الحريم عند إدوارد ولیم لاین بالمكان وبمجموع نساء العائلة لدى الرجل، وبالحيز

¹ محيي الدين اللاذقاني، الأنثى مصباح الكون (أوديسة النساء بين الحرية والحرملك)، دار مدارك للنشر، بيروت، ط5، 2012 ص121-122.

* إيلانور عبد الله دوماتو: باحثة بمركز ويلسون للأبحاث بالولايات المتحدة الأمريكية، من مؤلفاتها كتاب علم الغيب مثل الله الذي يعرض أهمية دور العبادة الدينية في حياة المرأة في القرن العشرين في العالم العربي، وتأثير الوهابية على تجربة المرأة دينياً.

² ينظر الزايط: <https://www.hisour.com/ar/herem-32237/>

³ إدوارد ولیم لاین، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين 1833-1835)، تر: سهير دسوم، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1999، ص140.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

الذي تشغله في البيت كالنّظيف والتّوضيب والسّهر على طاعة الرّجل طوال اليوم إلى أن ينسحب إلى حجرات الحريم فتسهر على راحته وزوجته أو جاريته تدلّك له أصابع قدميه بيدها.

والحريم مصدرها الحرام والتّحريم؛ والحرام لفظة معروفة تعني ارتكاب معصية بأشكالها المختلفة، واللفظة لها تاريخ قديم قبل ظهور الإسلام و"ذلك وفقاً لعادات عرب أهل البادية الذين كانوا ينظرون إلى المرأة على أنّها متاع شخصي، ولا يجوز لأحد حتى أن يراها سواء داخل خيمتها أو خارجها، وحينما جاء الإسلام أقرّ مبدأ الحفاظ على كيان المرأة، وبالتالي ربط العربي بين هذا القرار، وبين مكانة تلك المرأة داخل حرمه الخاص"¹

بينما يذهب البعض الآخر إلى أنّ عزل الحريم ظاهرة لم تكن موجودة عند العرب قبل الإسلام، يذكر الجاحظ أنّه لم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب "فلم يزل الرّجال يتحدّثون مع النّساء في الجاهلية والإسلام، حتى ضرب الحجاب على أزواج النّبيّ صلى الله عليه وسلّم خاصّة"². وبقي الحال على ذلك المنوال إلى غاية أواخر العصر الأموي في عهد الوليد الثّاني حين انتشرت ظاهرة عزل الحريم نتيجة التّحوّلات الجديدة التي طرأت على المجتمع الإسلامي كالتّدخل الأجنبي وتدقّق القيان والجواري وانتشار حياة البذخ والتّرف، ما أدّى إلى اتّخاذ مواقف جديدة تجاه المرأة الحرّة؛ تمثّلت بشكل خاص في عزلها وحجبها عن المجتمع³، وفي العصر العباسي أخذت ظاهرة حجب النّساء تزداد وتشتد، حتى أنّ الخليفة المنصور جعل التّعرض للحرم من الأشياء التي لا يمكن أن يتحمّلها الملوك كإفشاء السرّ والقدح في الملك⁴.

¹ حنفي المحلاوي، حريم ملوك مصر (من محمد علي إلى فاروق)، دار الأمين للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص17.

² الجاحظ، رسائل الجاحظ (كتاب القيان)، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ص149.

³ ينظر أسماء عمارة، المرأة والشرف: حريم البلاط العباسي نموذجاً (132هـ/ 749م - 247هـ/ 861م)، المجلة التّونسيّة للعلوم الاجتماعية، س44، ع133، 2007، ص105.

⁴ ينظر السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2003، ص213.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وعزل الحريم في العصر العباسي اختلف من خليفة إلى آخر إمّا متشدّد في حجب النساء أو متساهل لهنّ، كما أنّ الحجب لم يقتصر على النساء الحرائر فقط، بل تعدّاه إلى الجوّاري أيضًا، فقد كان خروج جواري الخلفاء ممنوع حتى أنّهن يشتهين رؤية النّاس والدّخول والخروج من شدّة المنع، إلا على القهرمانات لقضاء الحاجات فقط¹.

والحريم لا يرتبط بحريم السّلاطين والخلفاء فقط كما هو شائع عند أغلب النّاس إنّما يتعدّاه إلى الحريم الشّعبي أو حريم أهل القرى والبادية والمدن، يندرج تحت هذا النّوع كل النّسوة منذ ظهور علامات الأنوثة على البنت إلى غاية التحاقها بحريم آخر ينقلها من دار إلى دار ومن ملكيّة إلى أخرى وهو النّوع السّباق في الظهور على غيره، أمّا النّوع الثّاني وهو الحريم السّلطاني والمقصود به الحريم الذي يستأثر به الحاكم مهما كان وضعه وكيانه ضعفًا أو قوّةً، بدأ بالظهور منذ نشأة أنظمة الحكم على اختلاف أنواعها².

يمكن القول أنّ المصطلح مصطلح ضارب في عمق تاريخ الحضارة الإنسانية عمومًا والإسلامية خصوصًا، لا يعني الحريم السّلطاني فقط كما يتبادر في أذهان البعض، إنّما يخصّ كلّ فتاة تقبع تحت مؤسسة ذكوريّة لها نظامها وقوانينها الخاصّة، تلك القوانين والأنظمة ارتبطت أشدّ الارتباط بما هو ديني وثقافي واجتماعي وفكري وحتى سياسي للرّجل العربي.

ثانياً: محدّدات الحريم:

إنّ قهر المرأة واضطهادها لا يشمل المرأة في المجتمعات العربيّة فقط بل شمل المرأة الأجنبيّة أيضًا، فالواقع المعاش والواقع المسطرّ في مجموعة الكتب والدّراسات بيّن القهر المسلّط على النساء في المجتمعات -نخصّ بالذكر المجتمعات العربيّة-، فقد شكّلت النّقاّة العربيّة النّقاّة المعادية لتحرّر المرأة وخروجها من الدّور النّمطي التّقليدي وتقدّمها الفكري

¹ ينظر التّوّخي، نشوأت المحاضرة وأخبار المذاكرة، تح: عبود الشّالحي، ج4، دار صادر، بيروت، ط2، 1995، ص183.

² ينظر حنفي المحلاوي، حريم ملوك مصر (من محمد علي إلى فاروق)، ص18.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

والحضاري. فما هي أسباب اضطهاد الحريم؟ وهل تعتبر الطبيعة الجنسية البيولوجية للحريم سببا في قهرها عبر التاريخ؟ وكيف تحوّل جنس المرأة إلى وسيلة للاستعباد والاستلاب؟ ثم ماذا ورث الرجل العربي من مجموع الثقافات والحضارات العربية والغربية، وهل كانت لصالحه أو لصالح المرأة؟

1. النظام الأبوي (البطريكي): Patriarchy

يدّعي دعاة المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، أنّ الرجل لم يعرف طعم الأبوة إلاّ في زمن لاحق عندما استقرت الأسر وسيطر على المرأة وبالتالي لم يعد الأولاد ينتسبون للأم كما كان في العهد الأمومي، فحب التملك والاقتصاد هو الذي جعل الرجل يتمسك بالأبوة الناقصة؛ تقول نوال السعداوي على لسان علماء النفس "إنّ الرجل لم يؤهل بطبيعته البيولوجية وبوظيفته الأساسية كمخصب للأنثى فقط أن يرتفع إلى إدراك معنى «الأبوة» نفسياً وإنسانياً، لقد استطاع باكتسابه بعض القوة العضلية على الأنثى أن يخضعها، ثم استطاع بطمعه الاقتصادي أن يمتلك العبيد وأن ينشئ الأسرة، وكان مدفوعاً دائماً إلى كلّ ذلك بأنانيته ورغبته في السيطرة؛ ولهذا يقول هؤلاء: إنّ الرجل منذ البداية لم يكن لديه أي إدراك عاطفي أو نفسي لمعنى «الأبوة» أكثر من إدراك «الجرو» أو «ديك الفراخ» لمعنى الأبوة، بل إنّ رغباته البيولوجية والجنسية قد فشلت في فتح عينيه على الحاجة إلى الأبوة. إنّ هذا الأب البدائي صاحب الأسرة البدائية كان يغضب حين تتشغل امرأته عنه بإطعام طفلها، وكان لا تعنيه إلاّ أن تُرضي حاجته إلى الطعام أو الجنس وكان يعتبر الطفل الجديد مخلوقاً مفروضاً عليه، ومُعطلاً لأمّه عن تلبية مطالبه، ولهذا أضر له الكراهية، وفي بعض الأحيان كان يقتله، وعرف تاريخ تلك الفترة حين كان الأطفال يُقتلون بواسطة آبائهم بسبب عدم حاجتهم الاقتصادية إلى هؤلاء الأطفال.¹ ولعلّ

¹ نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص 49-50.

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

السبب في تلك السيطرة وحب التملك التي يظهرها الرجال للحريم يعود سببه أن الحريم لا تنفعهم اقتصاديًا لضعف بنيتها الجسدية.

وتشير غيردا ليرنر *Gerda Lerner أن النظام الأبوي "خلق تاريخي قام به الرجال والنساء في سيرورة استغرقت 2500 سنة لكي يكتمل، وقد ظهر في شكله الأقدم في شكل الدول القديمة، وحدته الأساسية في تنظيمه هي الأسرة الأبوية التي ولدت باستمرار قواعدها وقيمها وعبرت عنها.¹ يتضح من خلال هذا التعريف أن السيرورة الاجتماعية والتاريخية غيرت وضع المرأة منذ آلاف السنين، ووضعتها في مرتبة أقل من خلال القوة والانتكال الاقتصادي على رب الأسرة (الذكر)، كما أن النساء كنّ على تواطؤ في دعم الفكر الأبوي إلى أن شكّل مجموعة من العادات والتقاليد والقوانين والأدوار الاجتماعية بالشكل الذي يرغب فيه حتى أرجع المرأة في خلفية مسرح الحياة وحصر خياراتها في الحياة بناءً على جنسها.

تعود مفردة البطيريركية إلى مفردتين يونانيتين تعنيان مجتمعتين «حكم الأب»،² كما شاع استعمال البطيريركية في الغرب في حقلين مختلفين هما: "الأنثروبولوجيا والدراسات النسوية، فقد بحث الأنثروبولوجيون في أنظمة الحكم الشائعة في المجتمعات البدائية ووجدوا أنه يشيع في أكثرها نظام حكم أبوي يتمثل في سيطرة رجل كبير السن، يكون بمثابة الأب لبقية أفراد القبيلة وميّزوا ذلك النظام عما أسموه «النظام الأمومي» أو الأمومية Matriarch»، الشائع في

* غيردا ليرنر: مؤرخة وكاتبة نسوية أمريكية ذات أصول نمساوية، واحدة من مؤسسي المجال الأكاديمي لتاريخ المرأة، رئيسة منظمة المؤرخين الأمريكيين في الفترة 1980-1981، تحصّلت على عدّة جوائز في الدكتوراه الفخرية من جامعة هارفارد ومن جامعة كولومبيا والجامعة العبرية بالقدس، ومن جامعة فيينا، شاركت في وضع برنامج دراسة جامعية في تاريخ المرأة في كلية سارة لورانس وجامعة ويسكونسن ماديسون، توفيت عام 2013م.

¹ ينظر غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، تر: أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013، ص413

² ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2002، ص62.

* النظام الأمومي (الأم هي أصل العائلة) هو ذلك الشكل الذي يتم فيه الإنساب في خط الأم، ويوجد بصفته النمطية فيما يعرف بسيطرة الأم كما قال بها الأنثروبولوجي باخوفن. أما سيغريست فقد بيّن المجتمعات ذات النظام الأمومي هي مجتمعات

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

مجتمعات بدائية أخرى، بحيث تحكم الأم¹ أي أنّ المجتمعات البدائية توصلت إلى صنفين من الأنظمة أحدهما أمومي: يكون للمرأة الحكم فيه، والثاني أبوي: يكون الحكم فيه لرجل مسن.

وفي القانون الأرثوذكسي يُستعمل تعبير «السلطة الأبوية» على أنّها "مجموع الحقوق التي للأب على أولاده من زواجه الشرعي أو من التبني مدة استقرارهم تحت السلطة"² والملاحظ على هذا القانون الأرثوذكسي إهماله الواجبات من خلال هذا التحديد مع أنّها ذكرت بالتفصيل عند تبيان علاقات الأب بأبنائه.

منحت الشرائع العالمية جمعاء سلطة للأب على الأبناء، ولكنها اختلفت في تحديدها على أساس هذه السلطة وأسبابها، فالشارع الروماني يعتبر الأبناء وأبناء الأبناء ملكا للأب، ويبنى السلطة الأبوية على أساس الملكية، والشارع الإفرنسي يعتبر السلطة الأبوية مرتكزة على حق الأبناء على أبيهم، فهو والشرع الروماني فيما يختص بهذا الموضوع على النقيض. فالصغار لا يحسنون التصرف بمالهم كما أنّهم يحتاجون إلى من يهذب أخلاقهم وعقولهم ويقدم لهم الغذاء والكساء، وقد وُكّلت مهمة تربيتهم والاعتناء بهم لأبيهم وأمهم لأنهما أقرب الناس إليهم وأكثر شفقة عليهم، وعهد إلى «المجمع العائلي Conseil de famille» بمساعدة الأبوين ومراقبة أعمالهما كما عهد للمحكمة بحق التصديق على التصرفات المالية الهامة كالبيع والشراء والرهن، فإذا ثبت أنّ الأب غير أهل للقيام بوظيفته وتقديم العناية الكافية المطلوبة منه انتزع

ذات نظام اجتماعي معقد، ولكنها في الوقت ذاته مجتمعات عشائرية، معتمدا في ذلك على عدد من الدراسات الأنثروغرافية لمجتمعات عشائرية إفريقية ينتسب الأفراد فيها إلى خط الأب، ولكن النظام الاجتماعي هو نظام أمومي وليس أبوي.

¹ ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، ص. 62

² نجيب صدقة، السلطة الأبوية في الشرع الإسلامي على مذهب الإمام أبي حنيفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ط،

1939، ص. 08.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

القاضي منه سلطته وأعطاهها لغيره.¹ إلى أن توسع مفهوم الأبوية؛ فالأبوية تاريخياً وبنوياً تختلف عن البطيريركية بكونها نظاماً أولياً ساد المجتمعات القديمة، حيث كان محصوراً كما ارتأينا على بنية العائلة -السلطة الأبوية المرتكزة على الأبناء- وبعض البنى المتفرعة كالقبيلة، حتى انبثق منه النظام البطيريركي ليتناول سيطرة الرجال وقيمهم في المجتمع، وتم تعريفه بأنه "نظام يسوده الرجل ويُفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية"² إذ هو نظام هجين ناتج عن الانتقال من النظام التقليدي إلى نظام معرفي قائم على المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية.

والمرأة تُعدُّ في جميع الشرائع الهندوسية واليونانية والرومانية والحديثة من فصيلة الإماء أو الصبيان، ومن ذلك قول شريعة منو: "تخضع المرأة في طفولتها لأبيها، وفي شبابها لزوجها، وفي تأييمها لأبنائها إذا كان لها أبناء، وإلا فإنها تخضع لأقرباء بعلمها، أي لا يجوز ترك أمرها لها"³ وهو ما يشابه شرائع اليونان والرومان فقد كان سلطان الرجل في روما على زوجته مطلقاً، إذ كانت تعدُّ أمة لا قيمة لها في المجتمع ولم يكن لها قاضٍ سوى زوجها الذي بيده حقُّ حياتها وحقُّ موتها، ولم تعامل الشريعة اليونانية المرأة بأحسن من هذا، وهي لم تعترف لها بأيِّ حق، ولا حتّى بحق الميراث. وهو ما يعني أنّ المرأة كانت خاضعة الأب الحتمية منذ القدم.

¹ نجيب صدقة، المرجع السابق، ص 09 نقلاً عن القانون المدني الإفرنسي، المواد 457، 460، 2044، والقوانين الصادرة في 27 شباط 1880 و 03 أيار 1841، و 24 تموز 1889، و 15 تشرين الثاني 1921 وغيرها.

² سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ص 441.

³ غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، وكالة الصحافة العربية، الجيزة، مصر، ط 2018، ص 612.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وتذهب سيلفيا والبي **Sylvia Walby*** عالمة الاجتماع بأنّ البطيركية هي نسق من البنى والممارسات الاجتماعية يقوم فيه الرجال بإخضاع النساء وقمعهن. تتألف من ستّ بنى ولكنها متفاعلة بعضها مع بعض:

- **علاقات الإنتاج في الأسرة:** الزوج هو الذي يُصادر ويتمكك عمل المرأة البيتي غير المأجور مثل: الأشغال المنزلية ورعاية الأطفال.
- **العمل المأجور:** يجري إقصاء المرأة في سوق العمل عن أنواع معينة من العمل، كما أنّهم يتقاضين أجوراً أدنى، ويجري تجميعهن في الأعمال المتدنية المهارات.
- **الدولة البطيركية:** تتخذ الدولة الأبوية البطيركية في سياساتها وألوياتها مواقف منحازة بصورة منظّمة لمصالحها البطيركية.
- **العنف الذكوري:** إنّ النساء اللواتي يتعرّضن لهذا النوع من العنف بصورة روتينية، هنّ اللواتي يلحق بهنّ الأذى بصورة مختلفة ولكنها نمطية، لا تبدي الدولة قدراً كبيراً من التساهل تجاه العنف عندما ترفض التدخل إلا في الحالات الاستثنائية.
- **العلاقات البطيركية في الأنشطة الجنسية:** ويظهر ذلك في ازدواج المعايير بين الرجال والنساء والتي تطبق فيها كل منهما قواعد مختلفة فيما يتعلق بالسلوك الجنسي.
- **المؤسسات الثقافية البطيركية:** تتولّى مجموعة متنوعة من المؤسسات والممارسات بما فيها وسائل الإعلام والدين والتربية إنتاج نماذج وأدوار المرأة بالشكل الذي ترغب فيها النّزعة والنّظرة البطيركية، وتؤثّر هذه الأدوار النموذجية على هوية المرأة وتحدّد المواصفات والمقاييس المقبولة وسلوكها وأفعالها.¹

* سيلفيا تيريزا والبي: عالمة اجتماع بريطانية، ومديرة مركز العنف والمجتمع في جامعة لندن، حصلت على الدكتوراه الفخرية من جامعة كوينز بلفاست للتميز في علم الاجتماع، وهي معروفة بالعمل في مجالات العنف المنزلي والنظام الأبوي والعلاقات بين الجنسين في مكان العمل والعولمة

¹ أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مُدخلات عربية)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص198-199.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وبالتالي يمكن القول أنّ النظام الأبوي هو نظام مسيطر يسوده الرجل، يخدم مصالح الجماعة، له قيمه وقوانينه الخاصة التي تحتوي الفرد وتدعم وجوده واستمراره بنمط معين في مختلف جوانب الحياة.

وشاع استخدام مفهوم النظام الأبوي في بداية السبعينيات من القرن العشرين في حقل الدراسات النسوية، واتّضح أنّ في المصطلح أداة منهجية، ومعرفية مفيدة للتعرف على مختلف الممارسات الجنوسية، أو المتعلقة بجنس الفرد والتعبير عنها، ووظّفنه في تتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية بوصف تلك السيطرة مصدرًا للكبت المفروض على الأنثى جاعلين إيّاها في خدمة الرجل، وعلى إثر ذلك نشط البحث عن المجتمعات الأمومية، فظهرت أبحاث تشير إلى دور الآلهات الإناث؛ كالإلهة أثينا التي كانت تمدح لها من صفات الرجولة، والملكة Arte ملكة الفياقيين النبيلة Phacceans، الحكمة بنلوبى Penelope، وباندورا Pandora أو حواء في الأساطير اليونانية، إذ كان ذلك ضمن المسعى النسوي لأجل كسر السيطرة الذكورية بنماذج ثقافية أسطورية، فظهرت في الثمانينيات دراسات متأثرة بما بعد البنيوية وأساسيتها في المجتمعات الإنسانية، كما تبلورت في السياق نفسه أسئلة حول ما إذا كانت الأبوية هي الشكل السلطويّ الوصيد الذي تعاني منه الأنثى أم أنّها تعاني من التسلط العرقيّ ومن الهيمنة الاقتصادية الرأسمالية، ومن ناحية أخرى تبلور اتجاه مختلف في قراءة الأبوية ينطلق من إدراك لأهمية الانتماء العنصري، وأكدوا أنّ نظريات الأبوية النسوية التي تتبنّاها باحثات الجنس الأبيض تتجاهل الفروق العنصرية والعرقية بين النساء، إلى أن انظمّ إلى هؤلاء باحثات في الدراسات ما بعد الاستعمارية مثل غاياتري سبيفاك * Gayatri Spivak التي طرحت رؤية مختلفة كون الأبوية تتأثر بالانتماء العرقيّ، كما تأثرت النسوية ما بعد الاستعمارية

* غاياتري شاكرافورتي سبيفاك: ناشطة ومنظرة وناقدة أدبية أمريكية من أصول بنغالية، وأستاذة بجامعة كولومبيا، من أهم الشخصيات العالمية المؤثرة في النقد الحضاري والأدب، لها مقال بعنوان (هل يستطيع التابع أن يتكلم؟) ويعد من النصوص المؤسسة لما بعد الكولونيالية.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

بميشيل فوكو الفيلسوف الفرنسي، الذي بنى نظرية في علاقة المعرفة بالسلطة، حيث بيّن بأن الأبوية جزء من شبكة القوى الاجتماعية الخاصة بتشكيل اجتماعي معين، والتي تحتكر فيها القوة جهة واحدة، إضافة إلى تأثر الأبوية بنظريات أخرى تنتمي إلى فترة ما بعد الحداثة¹.

أمّا النظام الأبوي في الشرق فتشير غيردا ليرنر أنّ "النظام الأبوي الشرقي شمل تعدّد الزوجات وحجز النساء في الحريم"² فقد أباح القرآن للرجل أن يتزوَّج أربع نسوة من الحرائر وما شاء من الإماء، كما يجب أن تُحاط المرأة عند الرجل في الشرق برقابة شديدة، ولا يزورها رجل ولا تخرج من بيتها إلّا مُبرّقة، ولا يحقّ لهنّ أن يُبصرن، ولا يجوز أن يُبصرن، حتى إنّ المؤذن الذي يدعو المؤمنين إلى الصلاة خمس مرّات في كلّ يوم يكون من العميان على قدر الإمكان، وذلك كيلا يرى من فوق المؤذنة امرأة في ساحة بيت مسلم غني، كما لا يُكلّمن أزواجهن إلّا بأدب فيقتدي الأولاد بهنّ، فيظلّ ربّ الأسرة محافظاً على سلطانه ولا حدّ لهذا السلطان.³ مما يدل على أنّ النظام الأبوي عند الشرق كان متجذراً في أوساط المجتمعات والمرأة لم تكن تعيش لنفسها وبنفسها وإنّما تعيش بالرجل وللرجل خاضعة لسلطة الأب.

ويشير إبراهيم الحيدري أنّ صعوبة وضعية المرأة وتعدّد إشكالياتها في العالم العربي نابعة من مجتمع له أعرافه وتقاليده وقيمة الأبوية العريقة التي حدّدت مكانة كلّ من الرجل والمرأة ودورهما في العائلة والمجتمع والسلطة من خلال تقسيم العمل الاجتماعي المرتبط بأسلوب الإنتاج وأدواته الإنتاجية، التي فرضت على المرأة إيديولوجيا تقوم على عدم المساواة بين الجنسين، وجعلت المرأة واحدة من اثنين: إمّا أمّاً ولودة وزوجة مُطيعّة لا تخرج من دارها ولا

¹ ينظر ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيّارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، ص 63-64، وينظر سوزان مولر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، التّوير للطباعة والنّشر والتّوزيع بيروت، ط 1، 2009، ص 27-28-29.

² غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، ص 419.

³ ينظر غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، ص 614-615، وينظر إميل لودفيغ، النّيل حياة نهر، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الهنداوي، د ط، دس، ص 672.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

تقصر في خدمة زوجها ورعاية أطفالها، وإمّا جسداً أنثوياً وأداة للغواية.¹ ما أدّى إلى اعتبار المرأة أدنى من الرجل، وهو ما يبرّر جهلها تحت وصايتها، فالنظام الأبوي في جميع أشكاله يؤكّد على أنّ المجتمع في الشرق والغرب هو مجتمع ذكوري أبوي؛ أي يستند إلى المعيار الجنسي.

ويضيف إبراهيم الحيدري تعريفاً آخر "النزعة البطريركية الأبوية تظهر في سيطرة الأب على العائلة، فالأب البعل هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة وهو ربّ البيت وعموده.. إذ أنّ العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقة هرمية"² فدائماً يكون ربّ العائلة هو الأساس في العلاقات القائمة على التسلط من جهته وعلى الخضوع والطاعة من جهة أفراد الأسرة، فهو المالك لكل أموال الأسرة والمتصرّف فيها، بما في ذلك الأولاد والزوجة، كما أنّه يلغي أي سلطة قد تهدّد مكانته وفقاً للطريقة التي تناسبه حتى وإن استلزم الأمر العنف والحبس ذلك من أجل ضمان سلطته؛ هذا ما يفسّر احتياج هذا النظام لكل مؤسسات المجتمع.

وحثّى وإن لم تُتَحَ فرصة كافية أمام المرأة للقيام بدورها المفروض أن تقوم به كندّ للرجل وبالتالي الرّفْع من شأنها واحترامها كإنسان كامل كالرجل، وكذلك الاعتراف بحقوقها على المستويين النظري والتطبيقي، ففي الواقع المرأة مُضطهدة ومن يضطهدّها هو الرجل مع أنّ الحياة لا تكتمل إلّا بها، ويأخذُ اضطهادها أشكالاً ثلاثة:

أ- **الاضطهاد النوعي:** الذي يعني تفوّق الرجل على المرأة وسيادته عليها، من أجل تحقيق مصالحه الخاصّة والعامة التي أدّت إلى طمس شخصية المرأة والتقليل من أهمّيتها واستلابها.

¹ ينظر إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ص 11-12.

² المرجع نفسه، ص 310.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

ب- **الاضطهاد الأبوي - الذكوري (البطريكي):** يظهر في سيطرة الذكر على الأنثى في العائلة والمجتمع والسلطة. ويتم التعبير عن هذه السيطرة بتسلط الأب على العائلة تسلطاً لا عقلانياً، يوجب خضوع كل العائلة له وطاعتهم له طاعةً عمياء.

ج- **الاضطهاد القانوني:** المنبثق من الاضطهاد الأبوي الذي ينعكس في القوانين الوضعية والعرفية التي تضطهد بدورها المرأة في حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو ما يُعيق تقدّمها ومساواتها مع الرجل في الإنسانية.¹

وينعكس العنف والاضطهاد بوصفه سلوكاً ضد المرأة داخل نظام الحريم في الخطاب الروائي، فقد صوّرت الروائية **سحر خليفة** في روايتها «**لم نعد جواري لكم**» قسوة الأب على زوجته، ومدى تأثير تلك القسوة وذلك العنف على أفراد الأسرة، فقد رسخت صورة الأب العنيف السكير في مخيلة الطفلة «سهي» وأصبحت تعيش حالة حزن دائمة، تقول: "كنت أظنّ أنّ حزني سيتوقّف حين يتوقّف والذي عن ضرب أمي وعن السكر، وتوقّف والذي عن ضرب أمي لا لأنّه تاب، بل لأنّ الله أخذه إليه.. وظللتُ أنا حزينة"².

كما رصدت الكاتبة **نور عبد المجيد** في رواية «**نساء.. ولكن!**» عن عنف وقسوة الأب على ابنته، بحيث نقلت معالم عيّنة من شخصيّة الرجل المصري المتشكّلة من ثلاثيّة الفقر والعنف والجهل. فشخصية «حسين» شخصيّة عنيفة فلمجرّد تحريض زوجته على ابنته ينفجر غاضباً ضارباً «عزيزة» ضرباً مبرحاً: "لم يسمعها أبداً وهي تقسم وتحكي وتبكي.. كان يجلدها ودمعة صغيرة تترنّح بين عينيّه، تعب من حمل فرشاة الدّهان ومن تسلّط الأسياد وقهر الزّمان.. كان يضربها في قسوة ودون وعي"³.

¹ ينظر إبراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص12- 13.

² سحر خليفة، لم نعد جواري لكم!، منشورات دار الآداب، بيروت، 1999، ص109.

³ نور عبد المجيد، نساء.. ولكن!، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص121- 122.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

عرف المجتمع العربي عبر تاريخه تجذراً لواقع الهيمنة الأبوية، واعتلت النزعة الذكورية جميع المجالات في مقابل ذلك أقصيت المرأة، وتجلّت فيما يُعرف بثقافة الفحولة التي شهدها الحضارة العربية آنذاك، فذهب هشام شرابي* إلى أنّ النظام الأبوي عند العرب في سياقه التاريخي ينقسم إلى مراحل متعاقبة في حقبات متسلسلة تتمثل في: العصر الجاهلي وعهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، حيث كان يسود النظام البطريكي القديم، ثمّ عصر الخلافتين الأموية والعباسية وعصر السلطات الصغيرة وعصر السلطنة العثمانية؛ التي ساد فيها النظام البطريكي التقليدي، أمّا المرحلة الأخيرة فهي عصر الأبوية المستحدثة والتي تتمثل في أنظمة الدّول العربية المعاصرة. وفي خضم هاته المراحل يحدّد أنواعاً للأبوية العربية: البدويّة التقليديّة، السابقة على الحديثة والحديثة¹، وإن كانت في مجملها تنصّ على هيمنة الرّجل.

انتقدت مفكّرات النسوية العلمانية النظام الأبوي في العالم الإسلامي بوصفه نظاماً مختلفاً عن "النظام الديمقراطي من حيث أنّه يبنّي على عدم التّفرقة بين الوظائف والسلط. فالنظام الأبوي لا يعني سلطة الأب فحسب، بل يعني التّباس وظيفة الأب بوظيفة صاحب السّطة والتّباس وظيفة الرّوج بوظيفة صاحب السّطة أيضاً. الأب السيّد هو الشّيخ Patriarche والرّوج -السيّد هو البعل".² بمعنى أن يكون كلاً من الرّوج والأب سيّدان في آنٍ واحد، إضافة إلى وظيفتيهما كزوج أو كآب، فالمرأة واجب عليها طاعة زوجها حتى وإن كلّفه ضربها، فهو

* مؤرّخ فلسطيني، ولد في يافا عام 1927، ساهم في إنشاء عدد من المؤسسات التي تُعنى بشؤون الوطن العربي والقضية الفلسطينية، منها: مركز دراسات العربيّة المعاصرة في جامعة جورج تاون، ومركز التّحليلات السياسيّة حول فلسطين في واشنطن عمل أستاذاً لتاريخ الفكر الأوربي الحديث في جامعة جورج تاون، وأستاذاً زائراً في الجامعة الأميركيّة في بيروت، له عديد المؤلّفات، أهمّها: مقدّمات لدراسة المجتمع العربي، النّقد الحضاري للمجتمع العربي، المتّقون العرب والغرب، توفي سنة 2005.

¹ ينظر هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح، ص 45-46.

² رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة (أبحاث في المذکر والمؤنث)، دار بترا للنشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص87.

الفصل الأول ————— مؤسّسة الحريم: المفهوم والمحددات

صاحب القرار بخصوص الزّواج والطلاق والحرمان من النّسب أو الميراث أو البيع وغيرها، فهو صاحب السّلطة المادية والروحية، وهو الخصم والقاضي في الوقت نفسه؛ هو التّباس في المجالين العام والخاص.

لم تقض الشّريعة الإسلامية على النّظام الأبوي، بل كانت الدّاعمة الأساسيّة له، وذلك حسب الرؤية النّسوية، فقد جاء في قول رجاء بن سلامة*: "نظام التّمييز هذا ينبني على آليات قمع النّساء كما بيّناها في حديثنا عن النّظام الأبوي، إلّا أنّ ما تتسمّ به الوضعيّة في العالم العربي، وما يجعلها في الوقت نفسه مأساوية هو أنّ هذا التّمييز يتمّ باسم الدّين أو الشّريعة. لن نكرّ شعارات: الإسلام عدوّ المرأة، أو الإسلام كرّم المرأة، ولن نميّز عبر آليّة النّمذجة الطّوباويّة التي لا تفيدنا في شيء بين عصر ذهبيّ كانت فيه المرأة تتمتع بحقوقها وعصر فقدت فيه هذه بل نقول بوضوح أنّ الإسلام أقرّ ولا شكّ بنوع من المساواة الروحية بين النفوس عندما تمثّل أمام خالقها. ولكن المجتمعات غير مكوّنة من نفوس وأرواح طائفة: إنّهُ مكوّن من أجساد مسبوكة في قالب مراتب قانونيّة وطبقات اجتماعيّة، فرغم هذه المساواة أو بالأحرى المؤاخاة الروحية، كان الإسلام تدعيما للنّظام الأبويّ، شأنه في ذلك شأن الأديان السّماوية الأخرى ويمكن أن نقصر على ذكر ثلاث معطيات قرآنيّة توضّح ما ذهبنا إليه: أفضليّة الرّجال على النّساء، مبدأ القوامة، مؤسّسة الحجاب"¹.

واستمرّت النّسويّات في اتّهام الإسلام بأنّه عزّز فكرة النّظام الأبوي في المجتمع ولم يقفْ عند هذا الحدّ، بل رحنَ يبحثن في تاريخ المجتمعات الأموميّة، فذهبت نوال السّعداوي بأنّ المرأة احتلّت مكانة عالية في المجتمع الأمومي، فقبل إنساب الطّفّل إلى أبيه كان يُنسب إلى أمّه، بل

* باحثة وكاتبة تونسيّة، أستاذة محاضرة بكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات في تونس، تحصّلت على شهادة الأستاذيّة في اللغة والآداب والحضارة العربيّة، ثم على شهادة التّبريز والدكتوراه في ذات التّخصص، درست التّحليل النفسي بتونس وفرنسا، وهي أحد الأعضاء المؤسّسين لرابطة العقلاّنين العرب ولجمعية بيان الحريّات بفرنسا وللجمعية الثّقافيّة التّونسيّة للدّفاع عن اللائكيّة، من أهل مؤلّفاتها: نقد الثّوابت، صمت البيان، العشق والكتابة..

¹ رجاء بن سلامة، بنیان الفحوّلة (أبحاث في المذکر والمؤنث)، ص 92-93.

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وحظيت المرأة بمنصب الألوهية قبل نشوء الأسرة الأبوية والملكية ونشوء الطبقات، بل وكان الملوك الرجال مجرد مخصّبين للملكات بعد أن تنتهي مهمّتهم التناسلية تقوم النساء بقتلهم وتُضيف السعداوي بعد دراستها لحياة جماعات البوشمن*، أنّ للمرأة حريّة في علاقتها الزوجيّة إذ تستطيع هجر رجلها الأول وتتزوّج بالثاني، وفي قبائل الدّير تساوت مع الرجل اقتصاديًا جنسيًا وأخلاقيًا، حيث اتخذت لنفسها زوجًا رئيسًا وعدد من الأزواج الاحتياطيّين مثلها مثل الرجل. فبعد اكتشاف وتولّي المرأة الزراعة وارتفاع مكانتها إلى ما بعد استقرار الإنسان بسبب الزراعة في الأرض، بدأ يشعر بحقّه في البقاء فيها، حتى ظهر مع الزمن فكرة ملكية الأرض الخاصة، وبازدياد هذه الملكية وصل التميّز الطبقي إلى مجتمع السّادة والعبيد؛ صاحبه انحدار لقيمة المرأة، حينما انشغلت بولادة الأطفال لزيادة النّسل حتى توفّر اليد العاملة في الزراعة.. سيطر الرجل عليها اقتصاديًا واجتماعيًا ودينيًا، وارتفع الأب إلى مصاف الإله، بينما نزلت هي إلى مستوى الماشية¹.

وهو ذات الأمر يؤكّده وليام روبرتسون سميث* **William Robertson Smith** حينما أقرّ بوجود اتجاهات أموميّة قبل الإسلام في الجزيرة العربية، واستخلص بأنّ الإسلام عجل بعملية الانتقال من الاتجاه الأمومي نحو الاتجاه الأبوي، حين حصّن زواج الملكية وحرّم العلاقات الأمومية مُعتبرًا إيّاها من الزّنى؛ يقول: "من المؤكّد أنّ مكّة لم تكن تشكّل الاستثناء بالنسبة للقاعدة التي كان زواج (البعل) العربيّ يعتبر بموجبها كزواج السّبيّ أو الشّراء، وأنّ

* جماعات البوشمن مجموعة عرقية عاشت في مناطق جنوب إفريقيا منذ حوالي 22 ألف عام ممّا يجعلهم من أقدم المجموعات العرقية، إن لم تكن الأقدم على الإطلاق في إفريقيا، ويختلف شعب بوشمان عن الزّنوج ببشرتهم البنية المُصفرة وقاماتهم القصيرة وجباههم البارزة، وعيونهم الضّيقة. حتى عام 1950 لم يكن العالم يعلم عنهم شيء حتى كتاب (لورانس فان در بوست) كتاب مملكة كالا هاري المفقودة، ينظر شعب بوشمن على موقع ويكيبيديا.

¹ ينظر نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة الهنداوي، د ط، د س، ص 28-29-30.

* وليام روبرتسون سميث، مستشرق أسكتلندي وعالم في العهد القديم وأستاذ الإلهيات وقس كنيسة اسكتلندا الحرة، كان من محرّري الموسوعة البريطانية، من أشهر كتبه (دين السّاميّين)؛ الذي يُعتبر نصًّا أساسيًا في مقارنة الأديان، توفي بمرض السّل عام 1894.

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

الزَّوج كان يملك حقوق (ملكية) زوجته، وأنَّ هذه الأخيرة لم تكن تتزوَّج دون أن يرافق وليَّها على تزويجها، ولقد ظلَّ كلَّ ذلك موجوداً حقيقة بعد الإسلام: وهكذا فعلى الرِّغم من كون الإسلام قد خفَّف من وطأة بعض الخصائص الأكثر قساوة في القانون القديم، فإنَّه رسَّخ خضوع المرأة حين جعل من نظام زواج -الملكيَّة- القديم التَّموذج الأمثل للزَّواج¹.

وقد تقدَّم **مونتجمري وات** **Montgomery Watt**** في مرحلة لاحقة بصيغة معدَّلة لتلك النَّظرية أنَّ "النَّمو التَّجاري الذي شهدته مكَّة في القرنين الخامس والسادس الميلادي، وسمة الاستقرار لكبرى قبائل المنطقة وهي قبيلة قريش، أدَّت كلَّها إلى انهيار القيم القبليَّة وخاصة مفهوم الملكيَّة الجماعية التي أخذت تتوارى أمام نمو ثورات أفراد القبيلة من التَّجار، فأصبح هدف الرِّجال هو توريث أملاكهم لأبنائهم ممَّا زاد من أهمية الأبوة، وأدَّى في النَّهاية إلى إحلال النَّسب إلى الأب محلَّ النَّسب إلى الأم"² بمعنى أنَّ الازدهار الاقتصادي كان سبباً في انهيار الملكية الجماعية وقيام الملكية الفردية، هذه الأخيرة التي ساهمت في اكتمال قوامة الرِّجل على المرأة، وفقدانها ما تبقى لها من حرِّية أو سلطة، وإخضاعها لحكم الأب أو الزوج أو أحد الأقارب وحرمانها من العلاقات الأمومية.

في الوقت الذي ترى فيه فئة من النَّسويَّات أنَّ الإسلام هو أحد أشكال الإيديولوجيَّة الأبويَّة، يذهب البعض الآخر إلى أنَّه يتجاوز كلَّ الإيديولوجيَّات بوصفه كلام الله، بينما يرى الاتِّجاه الثالث الإسلام كما هو ممارسُ اليوم يختلف عن الإسلام الحقيقي من خلال حركة تاريخية انقضاضية؛ افترست الإسلام واستحوذت عليه بعد وفاة النَّبي ﷺ. في ظلِّ إثبات إذا ما

¹ فاطمة المرينسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز النَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص65.

^{**} وليام مونتجمري وات: مستشرق بريطاني، عمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية والتَّاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة في اسكتلندا، من أشهر كتبه كتاب محمَّد في مكَّة، وكتاب محمَّد في المدينة، توفي عام 2006 عن عمر ناهز 97 سنة.

² ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام (الجزور التَّاريخية لقضية جدليَّة حديثة)، تر: منى إبراهيم، هالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 1999، ص47.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

كان الإسلام هو السبب الرئيسي في ترسيخ النظام الأبوي من عدمه ترى فئة أخرى من النسويات أن البنية الأبوية كانت تسود مناطق شمال شبه الجزيرة العربية على الأقل قبيل ظهور الإسلام¹.

وتذهب رفعت حسن* مثل قريناتها من النسويات المسلمات التأويلات بأن الفكر الأبوي قد حكم التقاليد الإسلامية منذ العصر الإسلامي، وأن الذين قاموا بتفسير مصادر التراث الإسلامي كانوا من الرجال، منتحلين لأنفسهم مهمة تحديد مكانة النساء المسلمات الأنطولوجية واللاهوتية والاجتماعية والإيمانية. كما تفرق حسن بين الإسلام الأبوي والإسلام ما بعد الأبوي، وأوضحت أن الإسلام الأبوي هو إسلام مبني على درجة من التفضيل -تفضيل الرجال على النساء- تتبع جذوره من ادعاءات دينية ثلاثة: (أ) خلق الله للرجل أولاً قبل المرأة، إذ يُعتقد أنها خلقت من ضلع الرجل، (ب) المرأة هي السبب الرئيس في الخروج من جنة عدن، (ج) المرأة لم تُخلق فقط من الرجل، بل من أجل الرجل؛ مما يجعل وجودها ذا صبغة ذرائعية لا وجوداً مهماً في ذاته. أما إسلام ما بعد الأبوية قاصدة بذلك (الإسلام القرآني) هو إسلام يولي أهمية خاصة بتحرير البشر -الرجال والنساء على السواء- من عبودية القيم التقليدية والسلطوية (الدينية والسياسية والاقتصادية وغيرها) والقبلية والعنصرية والتّحيز الجنسي والرق، وأية قيم أخرى تمنع البشر أو تعوقهم عن تحقيق رؤية القرآن لمصير البشرية الذي نجده متمثلاً في ذلك الإعلان القياسي: "وأن إلى ربك المنتهى" الآية 42، سورة النجم².

¹ ينظر عزيزة الحبري، دراسة في تاريخها الإسلامي (أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق)، دراسة نُشرت ضمن كتاب النسوية والدراسات الدينية، تح: أميمة أبو بكر، تر: رندة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ط1، 2012، ص187-188.

* باحثة باكستانية وأستاذة الدراسات الدينية والعلوم الإنسانية في جامعة لويزفيل بالولايات المتحدة الأمريكية، بدأت عملها كعاملة مدافعة لحقوق المرأة عام 1974، إذ قامت بدراسة امتدت عشر سنوات للنص القرآني، وعملت كمحاضرة زائرة في جامعة فيلانوفيا وبنسلفانيا وأوكلاهوما قبل أن تستقر في جامعة لويزفيل، لها كتابات عدّة حول دور المرأة وحقوقها في القرآن والمجتمعات الإسلامية.

² ينظر رفعت حسن، النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية، دراسة نشرت في كتاب النسوية والدراسات الدينية، تح: أميمة أبو بكر، تر: رندة أبو بكر، ص217-219-233.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

ويبقى النظام الأبوي أحد محدّدات الحريم بغض النظر عن خوض النسويّات في البحث عن أصول نشأته، إذ تعبر جملة ويلسون عن هذه الرؤية فيقول في كتابه «رحلات في مصر والأرض المقدّسة 1823»: "تبدو الزّوجات في هذا الرّكن من العالم في حالة أسر تامّة، فهنّ إمّا أزواجهن، ولا يسمح لهن برؤية أحد في بيوتهن إلّا أفراد عائلاتهم أو أقاربهن، وإذا حدث وظهرن في الشّوارع، فإن وجوههن تكون مغطّاة تماما بالحجاب"¹ فهي حالة تعبّر عن حالة من حالات الحريم في مصر وبقية البقاع العربية لما لهن من تشابه في الحياة العامّة أو الخاصّة فنفضيل الذكر على الأنثى بات من مسلّمات النظام الأبوي التي سارت هي الأخرى في معتقدات الحريم نتيجة الاضطهاد الذّكوري، والتّرسّخ في أذهانهم أن المرأة أقلّ شأنًا من الرّجل في جميع المجالات.

فقد جاء في مذكّرات هدى الشّعراوي أنّها طلبت من زوجة أبيها تفسير سبب تفضيل شقيقها عليها رغم كبر سنّها عليه، وكونها أكبر منه يجب أن يكون لها نصيب أوفر ومركز أعلى من مركزه، فتجيبها زوجة أبيها قائلة: "ولكنّك فتاة وهو غلام، وليس هذا فحسب، بل أنت لست الفتاة الوحيدة وهو الولد الوحيد الذي عليه عمار الدّار، أنت عندما تتزوّجين ستذهبين إلى منزل الزّوجية وتحملين اسم زوجك، أمّا هو فسيحيي اسم أبيه ويفتح بيته، كما أنّه ضعيف البنية لذا يعطفون عليه وأنت ففوية سليمة"².

وتضيف الشّعراوي أنّ جواب زوجة والدها كان معقولا بالنّسبة لها، ونزل على قلبها بردًا وسلامًا وزادها حبًّا لأخيها الذي سيخلّد اسم والدها، كما تمّنّت أن تمرض لتتساوى معه في حبّ والدتها، لكن تصادف أن عمّت حمى الدّنج في البلد وأصيبت بها وفرحت لمرضها حتى تنال من الاهتمام ما ناله شقيقها، غير أنّه لا تجري الرّياح بما تشتهي السفن، فبعد يومين أصيب

¹ كاثرين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب (دراسة ميدانية موضوعية)، تر: شكري مجاهد، مكتبة العبيكان، الرّياض، السّعودية ط1، 2011، ص75.

² هدى الشّعراوي، مذكّرات هدى الشّعراوي، مؤسسة الهنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، مصر، د ط، د س، ص28

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

أخوها بالمرض نفسه، فقام أهل المنزل كلّ على قدم وساق من أجله غير آبهين بمرضها رغم قرب فراشها بفراشه.

والاضطهاد الأبوي للمرأة كان خارج الحريم وداخله، فهي تعمل طول النهار وعادة ما تكون أول من يستيقظ وآخر من ينام ليلاً؛ فتضيف هدى الشعراوي وتقول: "كنت أتجول في أنحاء البيت فأرى الجوّاري كالتحل يصعدن في الصّباح الباكر إلى الدّور العلوي، وتتوجّه كلّ واحدة منهن إلى موقعها لتقوم بأداء ما هو مطلوب منها بعد أن يشتركن جميعاً في تنظيف البهو الفسيح".¹ وغالباً ما يكون عملها هذا من دون أجر، إضافة إلى عدم حصولها على القدر الكافي من التقدير، ولعلّ أبسط نموذج على الإطلاق في اضطهاد المرأة خارج أسوار الحريم هو عدم خروجها بمفردها، وإن خرجت تكون قد أسدلت على وجهها إزاراً يكون حائلاً لمن ينظر إليها.

وخلاصة هذا القول يمكن أن نجيزها في النقاط التالية:

- كلّ حقبة تاريخية تميّزت بنمط حياة وفكر معيّن، أدّى إلى ظهور النّظام الأمومي بغض النّظر عن المؤيدين لهذا النّظام أو المعارضين لظهوره، ونتيجة لأسباب مختلفة قد تبدو معقولة أم لا نشأ النّظام الأبوي.
- أنّ الممارسة التي يقوم بها الرّجل هي استجابة لمتطلّبات حضارية فرضها المجتمع وكذا بحكم مركزه في الأسرة الأبوية أو البطيريركيّة، استأثر تاريخياً بملكية وسائل الإنتاج والملكيّة الفرديّة، أدّى ذلك إلى تكريس الهيمنة الذّكورية، وإذا فقدت المرأة حرّيتها واستقلالها الذاتي تُصبح تابعة ومُستَلَبَة وقابلة للتأثير.

¹ هدى الشعراوي، المرجع السّابق، ص 40.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- أن رسم صورة المرأة بصورة سلبية تكاد تكون تاريخية، ورسوخ السلطة الأبوية منذ نشوئها قد طغت وتغلغت داخل المجتمعات وعبر الأجيال المتعاقبة، أدى شيوع مختلف أنواع الاضطهاد والاستبداد في جميع مجالات الحياة العامة والخاصة.
 - ضرورة تحرير الرجل والقضاء على النظام الطبقي، وتغيير النظام الأبوي لتحرير المرأة إذ لا يمكن تحريرها من مجتمع يعاني فيه الرجل من السيطرة والاستبداد نتيجة تراكم للعادات والتقاليد منذ قرون فارطة.
 - يعتبر النظام الأبوي مفهوماً تحليلياً محورياً من قبل النسويات العلمانيات والإسلاميات.
- ### 2. الهيمنة الذكورية:

الهيمنة الذكورية من المفاهيم الأساسية في الخطاب النسوي، فقد تناولت عديد الدراسات مفهوم النظام الأبوي في سياق الإشارة إلى سيطرة الذكور وهيمنتهم على الإناث، وقد يتم حجب التمييز بين النظام الأبوي والسيطرة الذكورية من خلال التداخل بينهما وبين حقيقة علاقتهما ببعض، والنظام الأبوي يبدو أكثر شمولية إذ يشير إلى الهيمنة المطلقة للأنثى في صورته الجسدية والاجتماعية، بينما الهيمنة الذكورية فتشير إلى سيطرة الرجل الذكر.

يُراد بالهيمنة الذكورية مجموعة من السلوكيات والممارسات التي يتم بناؤها على أساس تفضيل الذكر على الأنثى، ونتيجة استنادها إلى الحتمية البيولوجية الجوهرية بين الجنسين تندرج هذه السلوكيات في المجتمع ضمن مبدأ العنف والسيطرة¹ وبالتالي تجد الهيمنة الذكورية جميع الظروف المشتركة لملاء ممارستها في حين أن الوجود الذكوري المعترف به عالمياً والذي اتخذ من السلطة الأبوية أساساً له يتم تأكيده في موضوعية البنى الاجتماعية ونشاطات

¹ ينظر سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ص404.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

الإنتاج القائمة على أساس التقسيم الجنساني، مع منح الرجل النصيب الأكبر، وكذلك في جميع الأحكام المتصلة عادة¹.

يستمرّ الرجال في الهيمنة على الفضاء العام وعلى حقل السلطة نتيجة تصنيف كل أشياء العالم والممارسات حسب الجنس، بينما النساء يبقين مكرّسات للفضاء الخاص (الأعمال المنزلية)، وكلّ ما يتعلّق بالعزق والبستنة وبشكل خاص الأعمال الأكثر قذارة والأكثر رتابة ووضاعة، والنساء بحسب هذا العقل الأسطوري لا تستطعن إلا أن يصبحن على ما هنّ عليه فيؤكّذن بذلك أنّهن منذورات طبيعيّا ومعرّضات دومًا للإهانة، فيقضي ذلك ألاّ يوجد للمرأة سلطان على الرجال، وبالتالي له حق احتكار السلطة والممتلكات بما فيها جسدها².

فقد ورد في حريم ملوك مصر من محمّد علي إلى فاروق صورة المرأة المصرية في الحياة الملكية ترسيخًا للهيمنة الذكورية من طرف المرأة، في كون "الدافع الأساسي للملوك في الزواج هو الإنجاب.. وليس الإنجاب على إطلاقه.. بل يكون مهمته إنجاب الذكور فقط.. باعتبار الطفل الذكر (وليّ العهد) هو الذي يحفظ ويضمن استمراريته في هذه الأسرة وغيرها، والزوجة تكون بمثابة الوعاء الملكي الذي يحفظ السلالة، أمّا المرأة التي تفشل في إنجاب ولي العهد.. تحاول من تلقاء نفسها أن تبتعد عن القصر السلطاني كي تقسح المجال لغيرها، فربما يأتي وليّ عهد من بطن غير بطنها"³.

هذا الأمر لا يقتصر على حريم ملوك مصر فقط، بل هو مستمرة عمليًا إلى يومنا هذا، فلا يزال الكثيرون يفضلون إنجاب الذكر على الأنثى، والمرأة التي تتجب ولدًا تزداد لديها صفة التكبر وتراها أعلى مكانة من التي تتجب بنتًا، هذه الأخيرة التي ينتابها الحزن وتتمنى إنجاب ولو ولدًا واحدًا على الأقل، كما أنّ اعتناء المرأة بجسدها وإظهار مكامن أنوثتها يعدّ وسيلة من

¹ ينظر بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص60.

² ينظر المرجع نفسه، ص55-56-84-85-141.

³ حنفي المحلاوي، حريم ملوك مصر (من محمد علي إلى فاروق)، ص13.

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

أجل الظفر بقلب الرجل، إذ تبذل قصارى جهدها لتطوير وسائل الإغواء والفتنة، فكان لانتشار القيان والجواري أثر في بسط الهيمنة الذكورية حتى أضحت القيان سلعة رخيصة يسهل الحصول عليها لما تفتن فيه من حيل تجلب الرجال، في ذلك يقول الجاحظ: "كيف تسلم القينة من الفتنة، أو يمكنها أن تكون عفيفة، وإنما تكتسب الأهواء، وتتعم الألسن والأخلاق بالمنشأ وهي إنما من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصدّ عن ذكر الله من لهو الحديث، وصنوف اللعب والأخانيث وبين الخلعاء والمجان، ومن لا يُسمع منه كلمة جدّ، ولا يُرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة، وتروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً يكون الصوت فيها بين البيتين إلى أربعة أبيات عدد ما يدخل في ذلك من الشعر إذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت ليس فيها ذكر الله إلا عن الغفلة، ولا ترهيب عن عقاب، ولا ترغيب في ثواب، وإنما بنيت كلّها على ذكر الزنا والقيادة والعشق والصبوة والشوق والغلبة"¹.

فالمسلمات يعتبرن أنفسهن غير تعسّات من حياة العزلة التي يفرضها عليهن نظام الحريم فهن يولدن في دوائر الحريم، غالباً يتعرعن فيها جاهلات وجود حياة لبنات جنسهن أفضل من تلك الحياة مُعرضاتٍ عن الحرية التي تتمتع بها الأوربيّات، ولا غرو فدوائر الحريم كانت مسرح طفولتهن ومسرّاتهن وهواجسهن الأولى، والحريم تعودن السير في دائرة يعرفن حدودها، لا يُفكرن حتى في التحرّر منها، وهن حين يتزوّجن ينتقلن من دوائر آبائهن إلى دوائر أزواجهن، حيث يتمتّعن بأنعم جديدة ويفتحن قلوبهن، الخالية من ترح تورثه تربية دقيقة لمعاني السعادة².

لذا للمرأة يد في ترسيخ الهيمنة الذكورية ويد في استنكار ذاتها بطريقة أو بأخرى، من خلالها تشعر بأنّها موجودة من أجل ولأجل الذات الذكورية، ولأجل النظرة التقييمية من الرجل وللجوانب النفسية والجسميّة والبيئة الاجتماعية وما تحمله من عادات وتقاليد وأنماط سلوك دور في ضبط وقولبة شخصية الفرد وتكوينها في جميع جوانبها وفق شكل محدّد ونمط معيّن.

¹ الجاحظ، رسائل الجاحظ (كتاب القيان)، ص 176.

² غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص 619.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

إنَّ الطَّبيعة البيولوجية للجسد وبالأخص الأعضاء الجنسية هي في الأساس نتاج اجتماعي حدث نتيجة تراكمات فكرية عبر التاريخ، تبرّر هي الأخرى هيمنة الذكر على الأنثى وتحدّد دوره الاجتماعي، ثمَّ إنَّ الاختلافات الظاهرة بين الجنسين: ذكر/ أنثى ليست في الأساس معاييرًا للأنوثة والذكورة كما عبّر عنها بيار بورديو **Pierre Bourdieu**، ولا للتقسيم الجنسي للعمل بل البناء الاعتباري البيولوجي للجسد المذكّر والمؤنّث واستعمالاته ووظائفه هو الذي يعطي أساسًا ظاهريًا لمركزيّة الذكورة، ولتقسيم العمل الجنسي وللتقسيم الجنسي للعمل.¹

وبصورة أوضح يتبيّن ممّا سبق أنّ النّظام الاجتماعي يميّز الاختلاف التّشريحي بين الجنسين، ويجعل من العلاقة الجنسية علاقة اجتماعيّة رمزيّة لفرض الهيمنة الذكوريّة، وبالتالي فالتقسيم الجنساني أدّى إلى تقسيم العمل على أساس الجنس، وبحكم أنّ النّظام الاجتماعي بيّن وجوده وشرع هيمنته الذكوريّة عن طريق الطبيعة البيولوجية.

فجاء في كتاب **نبوية موسى «المرأة والعمل»** ما يدل على الهيمنة الذكورية في وسط الحريم -المتعلّق بالأعمال المنزليّة- فتقول: "تُحجز الإناث في المنازل لمباشرة الأعمال، وفيها تلاحظ أنّ أيّام الأسبوع توزّع على أعمال المنزل كما توزّع ساعات العمل على أعمال كل يوم منها، فيكون الأوّل لتجهيز الخبز مثلًا والثاني للغسيل والثالث للكيّ والرّابع لتنظيف حجرات المنزل والخامس للخياطة والسادس لمقابلة الزوّار والسّابع لنظافة الأطفال، بحيث جميع أعمال

* عالم اجتماع فرنسي يساري، ولد عام 1930م أحد أبرز الأعلام الفكرية في القرن العشرين، أحدث تأثيرًا بالغًا في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين، اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعيّة بواسطة تحليل مادي للإنتاجات الثقافيّة يكفل إبراز آليات إعادة الإنتاج المتعلّقة بالبنيات الاجتماعيّة، توفي عام 2002م، من أهم مؤلفاته: الرّمز والسّلطة.

¹ ينظر بيار بورديو، الهيمنة الذكوريّة، ص45.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

المنزل تتكرر في كل أسبوع مرة، كما أن النظام العادي لكل يوم من ترتيب للمنزل وتجهيز للفظور والغداء والعشاء تتكرر طيلة الأسبوع"¹

رسمت المجتمعات صورة نمطية للمرأة جعلت منها تقبع داخل أسوار الحريم، باعتبارها كائن ضعيف يحتاج على الدوام إلى ما يتمم ضعفها، لتصبح أسيرة الرجل/ الذكر الذي ينظر إليها كجسد قبل أن تكون إنساناً، فهي الوعاء لتفريغ شهوته، أو جسد يحظى من خلاله بالأبوة لذا مبدأ الدونية المتعمد للمرأة ليس أكثر من دافع يعمل على ترسيخ هيمنة الذكر مقابل تهميش الأنثى، و"الذي يتأسس عن طريق سوق المتاع الرمزي، إذ يمثل الزواج فيه أحد التبادلات الرمزية، حيث لا تستطيع النساء الظهور فيه إلا كأشياء أو بالأحرى كرموز، فتقتصر وظيفتها هي في المساهمة أو زيادة رأس المال الرمزي الممسوك من الرجال"² حسب ما جاء به بيار بورديو في كتابه «الهيمنة الذكورية».

وللتنشئة الاجتماعية يد في ترسيخ دونية وسلبية المرأة وتصغيرها واحتقارها وتثبيط عزائمها من طرف نفسها أو من طرف الرجل/ الذكر، إذ تمثل البيئة الاجتماعية بما فيها الأسرة والمدرسة عاملاً من العوامل في عملية التنشئة، حيث تقضي الأنثى جزءاً من حياتها تتمرس على الفضائل السلبية في خنوع وصمت، إلى أن تصبح لديها استعدادات التذلل والتبثُل والخضوع للرجال، بينما الرجال فيخضعون للتمثل المهيمن في تكتم شديد وتصبح لديهم استعدادات للسيطرة والسلطة، يقول في ذلك بورديو: "إذا كانت النساء اللواتي يخضعن لعمل تنشئة اجتماعية ينحو إلى تصغيرهن وإنكارهن، يتمرسن على الفضائل السلبية في التقاني والخنوع والصمت، فإن الرجال هم أيضاً سجناء وضحايا بتكتم للتمثل المهيمن. وعلى غرار

¹ نبوية موسى، المرأة والعمل، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2011، ص74.

² بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ص72-73.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

الاستعدادات والخضوع مثل تلك التي تحمل على المطالبة بممارسة الهيمنة، ليست مسجلة في طبيعة ما، ويتوجب بنائها عبر عمل تطبيع اجتماعي طويل¹.

ويرى بورديو أنّ النساء محبوسات في نوع من السور غير المرئي -النقاب- وجعل منه حبسًا رمزيًا للأجساد كان أكثر وضوحًا في العصور القديمة.² كما يحملن مسؤولية الاضطهاد الخاصة لهن، فهنّ يتلذذن بإهانتهم، ويساهمن في ترسيخ الهيمنة الذكورية، لأنّ السلطة الرمزية لا يمكن أن تجسّد أو تمارس إلاّ بمعية من تمارس عليهن.

وتشير رجاء بن سلامة إلى ضرورة الانتباه إلى البؤر المولدة للعنف الثقافي ولخطاب العنف ضد المرأة في الثقافة، مبينة أنّ البنى الثقافية هي المنتجة لهذا العنف ومنتجة للخطاب الذي يبرره ومنها: "الصّيع العلائقية التي تجعل جسد المرأة ملكًا للزوج وللأسرة، وهي صيغٌ مترسّبة من البنى المجتمعية التي كانت فيها المرأة موضوع تبادل بين الرجال لا ذاتًا داخل عمليات التبادل الاجتماعي. تؤدّي هذه الصيغة إلى تكريس تصوّرات عتيقة للشرف، تربطه بالحياة الجنسية وتقصره عليها، وتجعل جسد المرأة مجال رأسمال رمزي للرجل، بحيث أنّ شرفه لا يتلوّث بما يعقده هو من العلاقات، بل يتلوّث بعلاقات قريباته الحقيقية أو المتخيّلة برجال آخرين"³، إذ أنّ العنف مستمد من النتائج الثقافية، تختلف أشكاله التي يتّخذها من الممارس له والممارس عليه.

وعليه يمكن القول أنّ الهيمنة الذكورية هي أحد محدّدات الحريم، وبسبب توجيهات المجتمع نحو المرأة -ترسيخ أدوار الأنثى والذكر التقليديّة-؛ تخضع الأنثى طواعية للذكر وتعترف بهيمنته، بحيث تستمر الهيمنة الذكورية وتنتج بكل الطرق، وقد كان فضاء الحريم واضح المعالم يبيّن الهيمنة المتجذّرة بعمق والمترسّخة بصورة جليّة.

¹ بيار بورديو، المرجع السابق، ص 82.

² ينظر المرجع نفسه، ص 53.

³ رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، ص 109.

3. الأسرة: Family

تمثّل الأسرة محور البحث والمناظرات الحامية في الحركات النسويّة واحدة بعد أخرى وتوصف بأنّها "موطن قمع المرأة وموضع الحياة الشخصية ذات القيمة، كما أنّها مصدر سلطة الرّجل وأداة إدخال الأطفال في العلاقات الاجتماعية، وتعتبر الأسرة في المجتمعات التي تجاوزت المرحلة الصناعيّة هي الوحدة الأساسيّة للمجتمع، لكن محاولات الدّفاع في الأسرة النّويّة (أي الأب والأمّ المتزوّجين اللّذين يعيشان معاً مع أطفالهما) باعتبارها بنية طبيعيّة وحتمية موجودة منذُ بدء الخليقة تتعرّض للتّحدي بدعوى أنّها فكرة زائلة"¹.

وتشيرُ نوال السّعداوي في هذا الصّد أن العلاقة الجنسيّة بين الرّجل والمرأة لم تكن بهدف اللّذة الجنسيّة، أو الإنجاب، بل هي رغبة عدوانية لامتلاك المرأة وانتزاع السّلطة منها، فنقول: "يبدو أنّه منذ البداية لم يكن سعي الرّجل إلى المرأة لأخذها بالقوّة أو اغتصابها بسبب حبّه لها أو حبّه في إنجاب طفل، بل كانت الرّغبة عدوانية سادية للانتقام وانتزاع السّلطة منها، ومعنى ذلك أنّ الدّافع إليها لم يكن هو الحب، وإنّما كان الحاجة إلى امتلاك هذه السّلطة، وقد وُجد في الدّراسات الأنثروبولوجيّة أنّ في هذه الآونة بدأت الملكيّة الخاصّة"². وهو ما أكّده علماء الأنثروبولوجيا في خضم التّطور البيولوجي والاجتماعي والاقتصادي، معتبرين غير الرّجل على امرأته وفرضه عليها العفة والوحدانية في الزّواج لم تنشأ بسبب الحب، وإنّما بسبب الرّغبة في الامتلاك والسيطرة، وأوضح أوجاست كومت **Auguste comte** أنّ "كلمة الأسرة تعني في أصلها اللّاتيني الخدم أو العبيد"³، والعبد يقصد به في تطوّر اللّغة اللّاتينية المرأة والأطفال العائدين إلى الرّجل.

¹ سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ص332.

² نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص49.

³ المرجع نفسه، ص49.

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

ويكتب ليستر وورد * **Lester Frank Ward** موضحاً هذه الحقيقة ويقول: "وهكذا يتّضح لنا مهما بدت الأسرة في البلاد المتحضرة أنّها في أصلها ومنشئها لم تكن إلاّ مؤسسة لاستبعاد المرأة والأطفال أكثر فأكثر، ولأنّها قبلت الأوضاع الطّبيعيّة التي كانت فيها الأم هي الملكة وهي التي تحدّد من يكون الأب، وهي التي تحمل الأطفال بحبّ الأم الذي وُجد فيها بالطّبيعة لهذا الغرض، إنّ الأسرة البدائية لم تكن إلاّ عضواً ذكريّاً زائداً ومتطفلاً على المجتمع الإنساني"¹.

أمّا القديس توماس الإكويني ** **Thomas Aquini** فقد رأى بأنّ الأسرة "نموذج طبيعي معقول للمجتمع الصّغير، هدفها الإنجاب وتربية الأطفال والخير المتبادل بين الزوج والزوجة فنظّرت إلى الأسرة توجّهها أساساً وظيفتان جوهريتان هما: الإنجاب، وتربية الطفل. لهذا ينبغي أن يكون الزّواج واحديّاً، فلا يكون ثمة سوى زوج واحد وزوجة واحدة؛ حتى يتمكّن الاثنان من الإشراف على نمو الأطفال، وتعليمهم، وتربيتهم، وأن يكون رائد التّعامل بينهما الأمانة وتعاطف كل منهما مع الآخر. فهو يتأثر تأثراً قوياً بالحجج التي يسوقها أرسطو عن الزّواج الواحد في فلسفته السّياسيّة"². وبهذا يضع الإكويني المرأة أقلّ مرتبة من الرّجل، يقتضي دورها الأساسي على الإنجاب فقط من أجل المحافظة على الأسرة، إذ تعدّ مهمّة إنجاب الأبناء وتربيتهم الأوليّة الأولى للأسرة، ولضمان إنجاب الأطفال وتربيتهم يرى القديس توما متأثراً

* ليستر فراند وورد (1841/ 1913م) عالم نبات وحفريات وعالم اجتماع أمريكي، شغل منصب الرّئيس الأوّل للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع، وشجّع على إدخال دروس علم الاجتماع في التّعليم العالي الأمريكي، فقد امتلك السّيطرة على المجتمع من خلال العلم، ممّا جذب إليه بشكل خاص المثقّفين، تأثر نفوذه في بعض الأوساط بأرائه المتعلّقة بالذّين المنظم، إذ اعتقد وورد أنّ الدّين لطالما كان مسؤولاً عن كمّيّة الشرّ أكبر من الخير على مدى التّاريخ البشري.

¹ نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص49.

** فيلسوف ولاهوتي مسيحي إيطالي، ينتمي إلى الرّهبة الدومينيكانية، تبنّى العديد من أفكار التي طرحها أرسطو، وحظي باحترام الكنائس البروتستانتية، من أهم أعماله: الخلاصة اللاهوتية، ومجموعة الرّدود على فلاسفة الإسلام.

² إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي.. والمرأة، الكتاب الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996، ص164، نقلا عن جورج سباين، تطور الفكر السّياسي، تر: حسن جلال موسى، دار المعارف، مصر، ط2، 1969، ص351-352.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

بأفكار أرسطو أنّ الزّواج من امرأة واحدة كفيل بإنجاح هذا الأسرة، أمّا الرّجل فهو أشدّ فعالية بمساعدة رجل آخر على مساعدة المرأة.

ويعتبر عليّ الشوك* أنّ كلمة الأسرة "مشتقة من الفعل «أسر». وكان الأسرى في القديم يُستعبدون فيكّلّفون برعي المواشي أو العمل في الزّراعة أو الصّناعات اليدويّة وفي خدمة البيوت. ومن التّقاليد المعروفة عند العرب تزوّج الأسيرات فيلحقن بنظام الأسرى، أي العائلة. وذكر الشوك أيضاً أنّ اقتران مفهوم الأسرة بالأسر والعبودية ولا يقتصر على اللّغة العربيّة وحدها، بل نجده في اللّغات الأكاديّة والآشوريّة والعبريّة والسّريانيّة والصّينيّة، وفي اللّغة اللاتينيّة تعني كلمة Famulus العبد وكلمة Familia تعني مجموعة العبيد التّابعة لرجل واحد¹. وفي المقابل يرى البعض الآخر أنّ الأسرة العربيّة تشير إلى التّأزر والتّماسك والتّعاقد والعصبية ليس لحاجة أفرادها ببعضهم البعض، بل لأنهم بذلك كما يقول ابن خلدون: "تشتدّ شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبية أهم"². وبذلك تقوم الأسر على القرابة والتّضامن، والمصير المشترك، فينقاسمون الأفراح والأحزان، والمكاسب والمخاسر.. فالأخ في عون أخيه، والأسر تسعى لمصالح أبنائها.

ويعرّفها العالم الأنثروبولوجي جورج ميردوك G Murdok بأنّها "جماعة اجتماعية تتميّز بمكان إقامة مشترك وتعاون اقتصادي ووظيفة تكاثريّة (علاقة جنسيّة يعترف بها المجتمع)

* باحث وأديب عراقي، ولد عام 1929، تسببت ميوله إلى اليساريّة بهجرته خارج العراق، ثم عمل مع منظمة التّحرير الفلسطينيّة ترك عديد الأبحاث الفكرية أهمّها: الأطروحة الفنطازية وكتاب كيمياء الكلمات والأسرار.

¹ حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ط1، 2000م، ص357، نقلاً عن عليّ الشوك، مفهوم الأسرة (سوسيولوجياً ولغوياً عند السّاميين والصّينيين واللاتين)، الحياة 1997.

² ابن خلدون، المقدّمة (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر) ج1، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1994، ص173.

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وتتكوّن على الأقل من ذكر وأنثى بالغة وطفل، سواء أكان نسلها أم عن طريق التبني¹، فهي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، لاعتبار الزواج هو الوسيلة الاجتماعية التي تكسب الأسرة طابعها الاجتماعي والإنساني، وفق تعاون اقتصادي بين أفراد الأسرة، أمّا عالم الاجتماع بوجاردوس **Emory Bogardus** فيعرّف الأسرة على أنّها "جماعة اجتماعية صغيرة تتكوّن من الأب والأم، وواحد أو أكثر من الأطفال، يتبادلون الحبّ ويتقاسمون المسؤولية، وتقوم بتربية الأطفال وتوجيههم وضبطهم ليصبحوا أشخاصاً يتصرّفون بطريقة اجتماعية"²، بمعنى أنّ الأسرة هي مجموعة من الأفراد ارتبطوا برباط الزواج، تجمع بينهم العاطفة وتقع عليهم مسؤولية تربية الأبناء وتوفير وسائل العيش، ليصبحوا أفراداً صالحين يتصرّفون بطريقة سليمة وفق نظام اجتماعي معيّن.

ويذهب **علي عبد الواحد وافي** إلى اعتبار "نظم الأسرة ليس من صنع الأفراد، ولا هي خاضعة في تطوّرها لما يريده القادة والمشرعون، وإنّما تنبعث من تلقاء نفسها عن العقل الجمعي واتّجاهاته، وتخلقها طبيعة الاجتماع وظروف الحياة، وتتطوّر وفق نوااميس عمرانية ثابتة لا يستطيع الأفراد تغييرها أو تعديلها، زيادة على ذلك ترتبط بمعتقدات الأمة وتقاليدها وتاريخها الخلفي، وما تيسّر عليه من نظم في شؤون السياسة والاقتصاد والتربية والقضاء"³.

من خلال التعريفات السابقة نخلص إلى أنّ الأسرة كان يُنظر إليها كمؤسسة اقتصادية وسياسية في حياة الأفراد، تأخذ العلاقة الجنسية فيها بين الرجل والمرأة أهمية أساسية من أجل الوظيفة التكاثرية، مبنية على مصالح متبادلة، بينما يأخذ الحب بينهما منحى ثانوي إن لم يكن

¹ عدنان أحمد مسلم، محاضرات في الأنثروبولوجيا (علم الإنسان: الموقع المعرفي، الموضوع، الميادين والمنهج)، مكتبة العبيكان الرياض، ط1، 2001، ص208.

² إيمان محمود، التّسرّب من التّعليم (مسؤولية من؟ كيف نواجه المشكلة؟ دراسات علمية تقدّم حلولاً)، وكالة الصحافة العربية دار الكتب المصرية، الجيزة، مصر، ط، 2016، ص47.

³ عليّ عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط2، 1948، ص4.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

مرتبط بها بالأساس، واتخذت المرأة آنذاك مرتبةً دونيةً مهمشةً، ثم تحولت هذه النظرة وأصبحت العلاقة بين الزوجين تتسم بالعاطفة والحب أكثر من ذي قبل، واعتبر الزواج وسيلة اجتماعية واعتبرت الأسرة ثمرة الثقافة تتأثر بمعتقدات وتقاليد وتاريخ الأمة، يتقاسم أفرادها المسؤولية في تربية الأبناء وتوجيههم قصد تنشئة اجتماعية مضبوطة.

يقسم العلماء العلاقات داخل الأسرة إلى ثلاثة أنواع:

الزواج: حيث تنظم قوانين علاقة الرجل بالمرأة.

الأبوة والأمومة: حيث تنظم العلاقة بين الأجيال المتعاقبة.

الأخوة: حيث تنظم علاقة الأطفال من نفس الأبوين.

والعلاقة الأولى تقوم بالتفرقة بين دور الجنسين في الحياة، فالرجل يعمل خارج البيت ويعول الأسر، والمرأة تعمل داخله ويعولها الرجل، وبهذا يقوم الزواج بالتفرقة بين الرجل والمرأة ويثبت العلاقة بينهما من حيث العائل والمُعال، والمالك والمملوك، والخادم والمخدوم، أما قوانين الزواج والطلاق فتختلف من مجتمع لآخر، إلا أن البعض منها ينص على أن الزوج يمتلك زوجته وله حق تأديبها، والبعض يُعطي الحق للزوج في سلب اسم زوجته فتسمى باسمه، كما يسلب أموالها ويتصرف في أملاكها كما يشاء..

أما النوع الثاني من العلاقات في الأسرة فقد اتضح للعلماء الذين درسوا هذا النوع من العلاقة أن سلطة الأب أو الأم هي أبرز صفة لهذه العلاقة، كون العلاقة بين الأب وابنه هي علاقة سلطة الأب على ابنه، تقوم على الأوامر من قبل صاحب السلطة والطاعة للشخص الصغير، مما تنشأ مشاكل بينهم نتيجة العقاب الذي يوقعه الآباء بأبنائهم؛ حيث يحرمونهم من الإغالة أو النفقات..، إضافة إلى الأضرار النفسية للأطفال بسبب أمومة أمهاتهم الزائدة عن الحد.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

أمّا النوع الثالث من العلاقات فهو علاقة الأخوة، وهي العلاقة الوحيدة التي تقوم على المساواة الحقيقية، لأنها تتم بين أفراد متساوين في الحقوق والواجبات¹.

وما يميّز هذه العلاقات حسب السعداوي وغيرها من الباحثين هي علاقة القداسة، تقوم على أساس الخضوع والطاعة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظام الأبوي السائد في المجتمعات العربية، وعلاقة الزوجة بزوجها تشير إلى علاقة السيد بالعبد، إذ تعدّ نساء الحريم داخل الأسرة عنصراً ثانوياً، يمثلها الأب قبل الزوج، ويمثلها الزوج إذا ما تزوّجت، فهما الممثلان لها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، تختلف منزلتها الحياتية داخل الأسرة لاختلاف مكانتها، فالمرأة الولود ليست كالعقيم، ومن تمتلك نسباً شريفاً ليست كمن لا تمتلك.

والرجل داخل أسرته يمثل السلطة المادية والروحية المطلقة التي لا تطالها سلطة، فهو لا يقبل بثقافة الحوار التي تفضي إلى التفاهم والاتفاق بين وجهات النظر لمختلف الفاعلين في الأسرة، فهي لا تبدي رأيها في أمور الأسرة وتستبعد في القرارات العائلية، فضلاً عن ذلك فهو من يحدّد لهن مكان وكيفية جلوسهن، إضافة إلى اعتبار رفع صوتها سلوك ذميم في الثقافة العربية يخدش سمعة وكبرياء الرجل، فهي لا تخرج من بيتها إلا بإذن منه، ولا يطأ رجل أجنبي بيتها حتى أنّ السقاء إذا "دخل البيت لسكب الماء يطرق برأسه إلى الأرض، ولا ينظر في موضع من البيت إلّا موضع قدمه وفي موضع سكب الماء، وإن كان معه صاحب البيت حاضراً فإنّه يأمر بغض الطرف في الطرقات، كما يتعيّن عليه ألاّ يسكب في بيت فيه امرأة واحدة، وإن كانت له ضرورة يتّخذ صبياً متّصفاً بما اتّصف به"².

واعتبر زواج الحريم من الشّؤون العائلية ليس لها فيه حريّة الاختيار، فقد اعتادت الأسر في بعض الدّول العربية -خاصّة دول المغرب العربي- على منع تزويج البنت الصّغرى قبل

¹ ينظر نوال السعداوي، المرأة والجنس، ص 144 - 145 - 146.

² ابن الحاج، المدخل، ج4، مكتبة دار التّراث، القاهرة، د ط، ص 179 - 180.

الفصل الأول _____ مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

البنات الكبرى حتّى وإن تقدّم لها شاب؛ فإنّه يُقابل بالرّفُض أو بعرض البنات الكبرى عليه، كما وانتشر زواج المقايضة متجاوزين بذلك سعادة المرأة في خضمّ مصالحها وطموحاتها واختياراتها ولألب الحق في تزويج ابنته البكر بغير إذنّها، فقد جاء تعريف الزّواج عند الفقهاء بأنّه: "عقدٌ يملك به الرّجل بضع المرأة"¹.

وأوضح **صبحي صالح** أنّ "أهم غرض من أغراض الزّواج هو إنجاب الذّرية وإبقاء الجنس الأدمي فلم تخلق الشّهوة الجنسيّة إلا لتكون باعثة مستحثة على اقتناص الولد"².

لم تقتصر عملية إجبار الفتاة على الزّواج من رجل لا ترغب فيه على الواقع العربي فقط بل راحت تتجسّد في عديد القصص الشعبيّة والخطابات الرّوائيّة الحديثة والمعاصرة، كرواية «سلطان وبغايا» للرّوائية هدى عيد، ورواية «إني وضعتها أنثى» لسعيدة تاقى، ورواية «الحلم لي» للرّوائية المغربية حلّمة زين الدّين؛ فقد تناولت هذه الأخيرة قضية اختيار الفتاة لشريك حياتها وإعراض أسرتها على الزّواج بمن تحب مثلما حدث مع سهيلة، سهيلة الفتاة التي كانت والدتها سبباً في عدم ارتباطها بمن تحب، معتبرة أحاسيسها غير مهمّة لأنها لا تعرف التخطيط للمستقبل، وتتجر وراء العاطفة.

وفي رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطّيب صالح يوضّح لنا هذا الأخير اضطهاد المرأة بين سلطة الأب والمعتقدات الدّينية، فهي لا تملك سلطة القرار في خياراتها وتنقّلاتها، إذ يقدم صالح مثلاً على ذلك بأحد الأرامل -حسنى- التي أُجبرت من طرف والدها على الزّواج من رجل كبير السنّ، ولكونه ميسور الحال ذا شأن في قبيلته لا يمكن أن يُردّ له طلب، ولأنّها لا تستطيع رفض قرار لوالدها، وخصوصاً أنّها أرملة تتعرّض للقذف إذا ما رفضت أودى بها مرغمة للقبول والزّواج منه، لكن الأمر لم ينته عند هذا الحد وراحت لا تمكّنه من نفسها، حتّى

¹ محمد أحمد البولاقى، كتاب الجليس الأنيس (وفي التّحذير عمّا في تحرير المرأة من التّلبّيس)، تح: أبو بكر عبد الرّازق، دار مصر للطباعة سعيد جوده السّحار وشركاؤه، مصر، د ت، ص 60.

² حلّيم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات)، ص 389.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

أحسّ بالإذلال في رجولته والطعن في شرفه وعرضه، فلم يستطع تقبل تجاهلها إيّاه ما دفعه لاستعمال العنف، فاضطرت لقتله.

ظاهرة العنف ظاهرة من الظواهر التي استعقلت في أوساط الأسر العربيّة منذ بدء نشوء المؤسسات الذكوريّة، إذ يعدّ تسلّط الإخوة الذكور على الأخوات ثاني تسلّط ممارس على الحريم بعد الأب، فهو يمارس عليها جميع أشكال العنف بإيعاز من الأب -كبير الأسرة-، ورواية «اكتشاف الشهوة» لفضيلة فاروق تجسّد لنا العنف الجسدي الممارس عليها باعتبارها أمّا وأختاً، وباعتبار العنف وسيلة من وسائل التّواصل الاجتماعي بين أفراد الأسرة وأداة للتعبير اعتادت الأنثى عليه، ففي الرواية تعيش البطلة «باني» منذ صغرها في أسرة مليئة بالقسوة والسيطرة والعنف حتّى زواجها، بحيث تروي «باني» حكايتها مع أخيها «إلياس» الذي ولمجرّد أن رآها تقف مع أبناء الرّحبة، تقول: "عاد إلى البيت هائجاً مجنون، وأضرّم النّار في سريري.. وقد وقف والدي أمام فعلته مديد القامة فخوراً، وقال له أمام الجميع: في المرّة القادمة عليك أن تحرق السرير حين تكون نائمة عليه"¹.

والعنف ضد الحريم في إطار الأسرة يأخذ أشكالاً وصوراً مختلفة "يتدرّج من السّب وتوجيه الشتائم والجرّ، إلى الضرب المبرح والمؤذي والطرد من بيت الزوجية إلى القتل أو الطعن أو الحرق، وذلك راجع إلى عدّة أسباب اقتصادية وهي أهم الأسباب، ويُقصد بذلك رغبة الرّجل الاستيلاء على ممتلكات المرأة (سواء كانت زوجة/ أم/ حماة) بالقوّة أو تأكيداً للنزعة الأبويّة أو في حالات نادرة عن حالة مرضيّة.. وظاهرة العنف الأسري يزداد انتشارها في الأوساط ذات المستوى الاقتصادي والتّعليمي المنخفضين، وغالبية الضّحايا من الأميّات والعاملات أعمالاً

¹ فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة، رياض الرّيس للكتب والنشر، الجزائر، 2005، ص14.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

متواضعة أو من ربّات البيوت تجد المرأة صعوبة وعنّتا في القدرة على الشكوى أو تقديم حالتها وما تعانيه أمام السّطات بسبب النّقافة السائدة من ناحية وتعقيدات الإجراءات¹.

إذا كانت العلاقات الأسريّة في المجتمعات العربية تقوم على القدسية وترتبط بالنّظام الأبوي كما أشرنا سابقاً، فإنّ ثقافة الحوار بين أفراد الأسرة تعود إلى إشكاليّة تخلف المجتمع مثلما جاء في كتابي هشام شرابي «النّظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع» و «مقدمات لدراسة المجتمع العربي²»، يعود هذا التّخلف إلى النّظام الأبوي أو الأبوي البطرياركي الذي هو بنية أساسيّة ثقافية معادية للحدثا والنقيض الجذري لها، مقدّماً أهم خصائص المجتمع العربي لاسيما منها قضيّة العائلة وتكوين الشّخصية في إطار العائلة، مركزاً في تحليله على الارتباط الموجود بين العائلة والمجتمع الذي يعيش فيه، وعلى أثر طرق التّربية في تكوين السّلك الاجتماعي للفرد، موضّحاً أنّ شخصيّة الفرد تتكوّن ضمن العائلة، وأنّ قيم المجتمع وأنماط السّلك فيه تنتقل من خلال العائلة وتتقوّى بواسطتها نتيجة حصيلة عوامل وراثيّة وبيئية اجتماعية.

وقد تناول الباحث اللبناني عليّ زيعور* في كتابه «التّحليل النّفسي للذّات العربية: أنماطها السّلوكيّة والأسطوريّة³» وفق دراسة نفسيّة اجتماعية مسألة بناء الشّخصيّة في الوسط

¹ أبو بكر باقادر، العنف الأسري والجريمة (ليلى عبد الوهاب، مصطفى التير)، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت، مج 10، ع 39-40، 1998، ص429.

² ينظر هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار المتّحدة للنشر، بيروت، ط3، 1984، ص32-33.

* باحث ومفكّر مهتم بالفلسفة والتّحليل النّفسي، حائز على دكتوراه الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، وعضو الهيئة الاستشاريّة لمجلة النّقافة النّفسيّة المتخصّصة، وعضو الجمعية اللبنانيّة للدراسات النّفسيّة، له عدّة كتب أشهرها: التّحليل النّفسي وعلوم النّفس والفلسفات النّفسانيّة، التّحليل النّفسي للخرافة والتمخيل والرّمز، الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، ميادين المدرسة العربيّة الزاهنة في الفلسفة والفكر، اللاوعي النّفسي ولغة الجسد والتّواصل غير اللفظي في الذّات العربيّة.

³ ينظر عليّ زيعور، التّحليل النّفسي للذّات العربية (أنماطها السّلوكيّة والأسطوريّة)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1982،

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

العائلي، مبيّنًا أنّ الفرد الذي ينشأ في عائلة يسودها التسلط والإكراه والهيمنة الأبوية والمجتمع القائم على الأبوية المستحدثة، يحول في وجه الفرد دون إمكانية تحقيق الذات، فلا ينمي في الفرد روح النقد والحوار والمناقشة والاستقلالية والوعي بالذات والآخرين، بقدر ما يؤدي إلى شيوع مواقف غير عقلانية وخرافية عند غالبية الناس.

إذ تعاني الحريم في الأسر العربيّة بما يُسمى الخرس الأسري أو فقدان الحوار، فالسلطة الأسريّة المتمثلة في إجبار المرأة على الزواج من شخص لا ترغب فيه دون احتجاج، أو بفرض لبس محدّد عليها دون إبداء رأيها فيه، أو بمنعها من العمل وخروجها من المنزل من دون مرافق؛ هي أسرّ تمنع حوار المرأة ومناقشة رأي الزوج أو الوالد، السيّد/ البعل جملة وتفصيلاً فعادة ما تنتهي الخلافات في الأسر التقليديّة بين الزوجين بسكوت الزوجة وتطبيق أوامر زوجها دون مناقشة أو حوار، والمرأة في أغلب الأحيان "تبقى واقفة أمام زوجها، كما وتُناديه دائماً باسم «سيدي» فيحصل على قدر نفسه من الإجلال والاحترام العميق من أبنائه، فيقبلون يديه تعبيراً عن خضوعهم التّام ولا يجلسون في حضوره إلّا بإذنه ولا يجروون على التّكلم إلّا بعد استئذانهم، ولا يدخنون ولا يشربون القهوة في حضوره"¹.

وغياب ثقافة الحوار أينما حلّ في الأسر العربيّة له انعكاسات سلبية على جميع المستويات، فهو غالباً ما ينتهي بتزعزع في العلاقات والصّلات الإنسانيّة والاجتماعيّة والتّربويّة وهو السّبب وراء ظهور الطّلاق وهجر الزّوجات والعنف كبديل عن الحوار، وإهمال الأبناء وانتشار المشاكل النّفسيّة والسلوكيّة والأخلاقيّة التي يواجهونها في ظل غياب ثقافة الحوار.

وينبغي الإشارة في الأخير إلى مصطلح العائلة الذي يراد كتعبير عن الأسرة، مأخوذة من الفعل: عال، يُعيل، إعالة، فهو مُعيل، وإعالة الأسرة يعني التّكفل بمعيشتها. ويصف حليم

¹ رينزو مانزوني، اليمن رحلة إلى صنعاء (1878-1877)، تر: ماسيو خير الله، وحدة التراث الثقافي الصندوق الاجتماعي للتنمية، صنعاء، ط1، 2013، ص249-250.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

بركات* العائلة التقليديّة بأنّها عائلة واسعة أو كبرى تشدّد على أهمية علاقات القربى التي تشمل مختلف أنواع العلاقات التّعاونيّة الحميميّة، وهو ما يُعرف في مصطلحات علم الاجتماع بالعائلة الممتدّة Extended ويقصد به عيش ثلاثة أجيال تحت سقف واحد، وهي الرّوج والزّوجة والبنون والبنات مع أهل الرّوج، وربّما أخواته وإخوته، وربّما غيرهم من الأقرباء، وعكس ذلك العائلة النّويّة Nuclear ويقصد بها الأسرة الصّغيرة، التي يعيش فيها الرّوجين وأطفالهما تحت سقف واحد¹.

ختامًا يمكن القول:

- لا أحد ينكر أنّ الأسرة هي الخليّة الأساسيّة الأولى لوجود الفرد، والحيّز الرّئيسي الذي يحدّد سلوكه من دون إذنٍ منه، إضافة إلى عوامل خارج أسرية تساهم بطريقة أو بأخرى في تكوين شخصيته؛ فالأسرة يتلقّى فيها الفرد القواعد والضّوابط، والتّجارب والخبرات بمعونة والديه ومحيطه ومجتمعه. وقد أكّد إريك فروم Eric From على هذه القاعدة عندما اعتبر "أنّ تكيف الطّفل مع محيطه، يتمّ من خلال تمثّله لشخصية والديه التي تمثّل الشّخصية الاجتماعيّة لمجتمع ما أو لطبقة من الطبّقات"². فالأسرة إذن تعدّ رابطاً بين الفرد والجماعة، ذات وظيفة تكوينيّة تلقينيّة تستعين بشتّى الميكانيزمات لفرض قيم معيّنة.

* عالم اجتماع وأستاذ جامعي وروائي سوري، حصل على شهادة الدكتوراه في علم النفس الاجتماعي من جامعة ميشيغان في الولايات المتّحدة عام 1966، كتب ما يقرب من عشرين كتاباً وخمسين مقالا عن المجتمع والثّقافة في مجلات عديدة مثل المجلة البريطانيّة لعلم الاجتماع، ومجلة الشرق الأوسط، والمواقف، والمستقبل العربي، تُعنى منشوراته بالدرجة الأولى بالصّعوبات التي تواجه المجتمعات العربيّة الحديثة، مثل: الاغتراب وأزمات المجتمع المدني، والحاجة إلى الهوية والحرية والعدالة.

¹ ينظر حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات)، ص 362، 385.

² الهادي الهروي، الأسرة المرأة والقيم (تساؤلات سوسيولوجيّة في قضايا المرأة)، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2013، ص21.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- إنّ وضع الحريم الاجتماعي في المجتمعات العربية داخل الأسر لا يزال يتحدّد بناءً على مكانة الرجل وسلطته، ممّا يجعل النّظام الأبوي البطريركيّ مهيمناً على كل أنماط العلاقات الاجتماعية في حالة ما إذا كان مسيطراً.
- إنّ دور ومكانة الحريم يتأثر أيضاً بالسياقات الاقتصادية والسياسية والثّقافيّة والاجتماعية المحيطة بالأسر العربية.

4. القبيلة: Tribe

إنّ مفهوم القبيلة من المفاهيم التي عرفت تعاريف عدّة لدى الدّارسين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، هذا المفهوم على رغم اتّساع استخدامه في دراسة المجتمعات في مواطنها الجغرافية وفي تاريخها ونمط حياتها وتنظيمها الاجتماعي، إلا أنّه يبقى غامضاً غير دقيق فكثيراً "ما يحدث الخلط بين القبيلة (Tribe) والإثنية (أي: الجمهور) (Ethnic)، كما يحصل الخلط أحياناً بين الوحدات الاجتماعية المدروسة بما يساوي بينها، على رغم اختلاف حجمها وأسس بنائها ووظائفها. لقد أدّى هذا الخلط إلى تسرّب مفهوم القبيلة اليوم إلى الخطاب الإعلاميّ والسياسيّ ليدلّ على أيّة مجموعة منغلقة وخصوصاً إذا كانت دينيّة أو حرفيّة أو طائفية"¹.

تعدّ القبيلة أحد المحدّدات الأساسيّة للحريم، فهي تمثّل المؤسّسة الاجتماعية فيها، تتكوّن من "مجموعة بشريّة مكوّنة من قسمات (فخذات وبطون وأعراش...) ومجموعات اجتماعيّة يجمع بينهما رابط القرابة الدّمويّة (سواء أكان حقيقيّاً أم وهميّاً) من خلال الانتماء إلى جد مشترك، وهذه العلاقة ليست الرّابطة الوحيدة التي تجمع مكوّنات القبيلة؛ فهي تتأسّس أيضاً

¹ حمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص53.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

على تعاقد اجتماعي¹. بمعنى أنّ القبيلة تتكوّن من أسر وعائلات وأعراش.. أفرادها الذين ينتسبون إليها قد لا يعودون إلى نفس الأصل (الجدّ)، بل قد يجمعهم عقد اجتماعي ناتج عن مجموعة من الهجرات الداخليّة للقبائل، والفرد فيها ملزم باحترام القبيلة وسلطتها، فهو لا يتمتّع بالاستقلالية التي تمكّنه من فعل ما يريد.

يذهب **محمد عابد الجابري*** في تعريفه للقبيلة بأنّها "رابطة اجتماعية سيكولوجيّة، شعوريّة ولا شعوريّة، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشتدّ عندما يكون هناك خطر يهدّد أولئك الأفراد: كأفراد أو جماعة"². وهكذا تمنح القبيلة لأفرادها القوّة والقدرة على مواجهة الخطر الذي يواجهها، فيلتحمون في أوقات معيّنة حسب الظروف المحيطة بهم حتى يزداد انتماؤهم إليها.

ويرى البعض الآخر بأنّها كيان سياسيّ له خصائص النظام السياسيّ ولو كان بدائيّاً وعفويّاً، لا يتعدّى بعض الأفراد في التسيير كالشيخ والجماعة، يتولّد عن هذه الخصوصيةّ تفاعلات أخرى كامتلاك الحدود الإقليمية، والآليات التّظيميّة، التي تمكّنه من إدارة النزاعات الداخليّة والصّدّامات الخارجة عن القبيلة³.

¹ رجال بوبريك، زمن القبيلة (السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي)، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط1 2012، ص09.

* ولد في المغرب عام 1936، شغل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي والإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام 1967، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1980 من كلية الآداب بالرباط، له عدّة مؤلّفات منها: التراث والحداثة، الخطاب العربي المعاصر، إشكاليّات الفكر العربي المعاصر، مدخل إلى فلسفة العلوم، حوار المشرق والمغرب...، ينظر كتاب: العصبية والدولة لمحمد عابد الجابري.

² حمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط6، 1994، ص168.

³ ينظر الهادي الهروي، القبيلة، الإقطاع والمخزن (مقاربة سوسيولوجيّة للمجتمع المغربي الحديث 1844-1934)، أفريقيا الشّرق، المغرب، د ط، 2010، ص49.

الفصل الأول _____ مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وينظر عبد الله الغدامي* إلى القبيلة بوصفها نظامًا ثقافيًا واجتماعيًا، تقوم على أساس سلوكي وثقافي وأمني واقتصادي واضح المعالم، تنشأ فيه التحالفات الداخلية والخارجية بناءً على مصالح جوهرية، وبناءً على حقوق ثقافية وإنسانية، إذ تعدّ ضرورة معاشية ومصلحية وهي دولة لمن لا دولة له، كونها شبيهة للتنظيمات الاجتماعية كالتنقابات والأحزاب والجمعيات التي تقوم على رعاية مصالح أعضائها¹.

التنظيم القبلي:

القبيلة باعتبارها جماعة إنسانية تسعى لتحقيق مجموعة من الأهداف المسطرة، لا يتأتى ذلك إلا إذا توفرت على قوة كافية قادرة على فرض نفسها على الآخرين، وبذلك تبني أسس سلطة قوامها الطاعة والعمل تحت قيادة زعيم القبيلة، كما تكمن أهمية وضرورة وجود التنظيم القبلي في كونه يمكّن كل عضو منتمي إلى هذه الجماعة من معرفة دوره والأعمال الواجب عليه القيام بها دون منازعة، فالنساء والأبناء يقومون بالأعمال الأشقّ، ويُجبرون على نوع من التقدير في الحصص الغذائية، وتكتفي النساء بأقل ممّا يحظى به الرجال ولا يشارك الأولاد في الوجبات السخية التي يقسمها رب الأسرة على نظرائه، ولعلّ أهم دور للتنظيم هي قدرته على الحفاظ على مصالح العامة، والعمل على إبقاء الجماعة وعدم اندثارها كالتضحية بالأبناء من أجل الدفاع عن كيان القبيلة، أمّا النساء فتعملن على ارتقاء الرجال في التراتبية بالقناعة

* أكاديمي وناقد أدبي سعودي ولد عام 1946، شغل أستاذ النقد والنظرية في كلية الآداب بجامعة الملك سعود بالرياض، ومنح جائزة شخصية العام الثقافية من جائزة الشيخ زايد للكتاب عام 2022 وتقديرًا لجهوده المتميزة في ميدان النقد الثقافي ودراسات المرأة والشعر والفكر النقدي التي بدأت منذ منتصف الثمانينات، وأحدثت نقلة نوعية في الخطاب النقدي العربي، له عدة مؤلفات منها: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، تشریح النص، المشاكل والاختلاف، المرأة واللغة..

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2009، ص100-159.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

والخصوبة¹. أي أنّ القبيلة لها وظيفة عموميّة، تتعلّق بالأمور العامّة والمشاركة على جميع مستويات مؤسّساتها ووحداتها الفرعيّة.

ومن السمات المميّزة للتنظيم القبلي أنّه لا يعتمد على القوانين المكتوبة أحياناً، وإنّما يعتمد على تنظيم القبيلة وفق الدين والتراث ووفق مجموعة قيم وأعراف تنظّم الشؤون الداخليّة لسلوك الأفراد أو الشؤون الخارجيّة، وباعتماد العلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد محلياً داخل المجموعة القبيلة الواحدة أو مجموعة من القبائل، والعرف خلاف القاعدة قد يتعرّض للتغيير حسب كل قبيلة، فهو يُخاط من طرف أسياد القبيلة أو شيوخها الأكثر خبرة وحكمة ليساير أوضاعها وخصوصيّاتها ويحل قضاياها التي تُطرح باستمرار، كما تُشكّل القرابة محور التعاون والتضامن والدّفاع عن المصالح المشتركة والتّماسك الاجتماعي في القبيلة، وهو ما يطلق عليه ابن خلدون مصطلح العصبية، موضحاً أنّ القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوّتها وعصبيّتها في ظلّ رابطة النّسب ونقاوة الجنس.

البنية القبلية في المجال الاجتماعي:

لعبت البنية القبلية دوراً كبيراً في منح الهوية العربيّة المنحى السّلبى من خلال العصبية، فهي تمثّل النّوع القديم للتّشكّل الأبوي، ومستمرة في كافّة أشكال مؤسّساتها الاجتماعيّة الأبويّة الخاصّة والعامّة كالعائلة والأسرة والعشيرة... والقبيلة خصوصيّة أساسيّة لا يمكن من دونها فهم الطّبيعة المميّزة للأبويّة العربيّة المستحدثة².

- العائلة والأبوية:

¹ يُنظر عبد الله حمودي، الشّيح والمريد (النّسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة)، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط4، 2010، ص102.

² يُنظر هشام شرابي، النّظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح، ص47.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

إذا كانت القبيلة كجماعات بشرية كبيرة (تجمّعات سكانية نشيطة) تخضع غالبًا للملاحظة السوسولوجية، فإنّ هناك جماعة صغيرة (ميكروجماعية) يمكن ملاحظتها هي الأخرى وهي العائلة؛ هذه العائلة التي تُعيد إنتاج وضعيّة القبيلة في شكلٍ بسيط وتكون بذلك صورة نويّة للمجتمع الذي توجد فيه وتعكس الامتيازات التدرجية التي يمكن أن يراكمها عبر أجيال كثيرة عن طريق تقدم اقتصادي وتقليد دائم إزاء قيم مقبولة اجتماعيًا، كالممارسات الدينية، واحترام التقاليد والسلطات الاجتماعية وممارسة العمل؛ إنّ العمل وبصفة خاصّة عمل الأرض، هو الذي يحدّد العائلة والوظائف التي يجب أن توزّع حسب طاقة الأفراد وتخصّصاتهم ومهارتهم، وعمل الأرض هو لمحدّد أساسي للعائلة.

- سمات الأبوية:

لقد أوردنا فيما سبق النّظام الأبوي، والقصد هنا ليس إعادة تكرار ما تناولناه، بل تبيان أنّ النّظام القبلي انعكاس للنّظام الأبوي كما رآه بورديو. فقد وضع علماء الاجتماع سمات جوهرية للأبوية ومن بينهم بول باسكون* Paul Pascon وقد حدّدوا هذه السمات فيما يلي:

- قيام الأبوية على العائلة كوحدة اجتماعية أولية، والقصد هنا العائلة الموسّعة.
- التسلسل السلالي للأب وهيمنته على جميع المجالات.
- وجود رابط نسبي وقد يكون خياليًا في بعض الأحيان.
- لا انقسامية ميراث العائلة.
- حرمان المرأة من الإرث.
- امتلاك أفراد العائلة حقّ الشّفعة في حالة البيع.

* بول باسكون من أصل فرنسي (1932-1985) منشق عن الاستعمار، عمل أستاذًا جامعيًا وإداريًا في المؤسسات المغربية حصل على الجنسية المغربية في عام 1964، نشر أول دراسة له عام 1954 عن "هجرة شلوح سوس (أيت واديم) إلى جريدة" باسكون واحد من أهم علماء الاجتماع الذين طوّروا البحث المغربي في الفترة ما بين ستينيات وثمانينيات القرن الماضي خاصّة في السوسولوجيا القروية.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

• إنتاج الرجال والسواعد.

• التضامن القروي بين أفراد العائلة¹.

- الجماعة:

هي عبارة عن مجلس محلي مكون من رؤساء العائلات البطريركية، يرأسها شيخ القبيلة تملك رموزاً مشتركة بين عناصرها، تفرض ممارسات مميزة وتعمل على تسيير الحياة داخل القبيلة بمختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، تمارس سلطتها المادية والمعنوية وبحكم الهيبة والوقار الذي تحظى به لا يتجرأ أي فرد من أفرادها عن الخروج من قرارات الجماعة -إلا في القليل النادر-، لأن من يقدم على هذا الأمر يتعرض للإقصاء من هذه الجماعة، ومن يرفع تحدياً في وجهها لن يستطيع تحمل تبعات قراره، لأنه معرض لتبرؤ الجماعة منه وسحب الحماية عنه؛ متروكاً في مواجهة خصومه الذين يصبح من حقهم الانتقام منه².

وضع الحريم في القبيلة:

عانت الحريم من سلطة رئيس القبيلة ومن السلطة الأبوية التي تعتبر ثاني أهم سلطة في المجتمع القبلي بعد سلطة الرئيس وشيوخ القبيلة من عدة انتهاكات متنوعة الأوجه لعل أبرزها زواج القريب، بمعنى رفض زواج الحريم من رجل خارج قبيلتها، ملتزمين بذلك برابط العصبية والعصبية هي من تمنح الرجل امتيازات متعددة في الجماعة نفسها وتلزمه التضامن مع أفراد

¹ عطاء الله النوعي، سوسيولوجية القبيلة (دراسة نظرية)، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 07، العدد 31، جامعة الأغواط جويلية 2018، ص78.

² ينظر الهادي الهروي، الأسرة المرأة والقيم (تساؤلات سوسيولوجية في قضايا المرأة)، ص104، وينظر رجال بوبريك، زمن القبيلة (السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي)، ص38، وينظر حمداني مالية، ميراث المرأة القبائلية بين التحدي للأعراف والحاجة المادية (دراسة ميدانية في مدينة ذراع بن خدة وقرية ترميتين)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تخصص علم الاجتماع الريفي، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2009-2010، ص53.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

القبيلة، بينما المرأة تدفع ثمن هذا الزواج في تلك المنظومة الأبوية، بحيث تصبح من وسائل الإنتاج الرئيسيّة في القبيلة.

ويسرد في ذلك عبد الله الغدامي قصّة واقعيّة وحديثة هزّت المجتمع السعودي، قصة «فاطمة ومنصور»؛ فاطمة المرأة المتزوجة من منصور بزواج شرعيّ ثابت وجاءهما طفل رعاها والدها وعاشت به في اطمئنان تام، ولكن وبعد وفاة والدها تحرّك أخوة لها غير أشقاء ورفعوا قضية ضد زواج أختهم من منصور بدعوى أن أختهم من قبيلة ومنصور لا ينتمي لهذه القبيلة، وطال أمر القضية إلى أن حَكَم القاضي بتطليق المرأة من الرجل دون رغبتها بل حتى دون علمهما، ولأنّهما لا يعلمان بالحكم ظلّاً مع بعض لمدة أشهر حملت فيها فاطمة بطفلٍ ثانٍ صار أمره مشكلة، لأنّ والديه متزوجان زواجاً شرعياً حسب علمهما وفي الوقت ذاته هما مطلّقان بقرار شرعيّ من المحكمة، وحينما تبُلغا بالأمر بعد أشهر من حدوثه وبعد حصول الحمل الثاني، اعترضوا على القرار وقامت قصة طويلة اشتركت فيها كل وسائل الإعلام، وكانت حجة القاضي أنّ المرافعة كانت بين نوعين من الضّرر أحدهما ضرر يقع على المرأة وزوجها فيما لو طلقا، والثاني يقع على العائلة الكبرى فيما لو استمر زواج امرأة قبليّة على رجل غير قبيلي، وهذا في عرف القاضي نكاح لا يقوم على التّكافؤ ولذا يضرّ باسم العائلة ويؤثر على مكانتها، ولذا رأى القاضي أن يحكم بالطلاق لأن ضرر العائلة عنده أكبر من ضرر الزوجين والضرر الأكبر أولى بالاعتبار¹.

وهذا يوحى إلى أنّ اشتراط التّكافؤ في الزواج واشتراط الانتساب أمر تفضيلي عند بعض الأسر والقبائل العربية، وعدم الانتساب علّة ومنقصة وإخلال في التّكافؤ، لذا يبدأ الأهل بالبحث عن زوج مناسب لابنتهم من الأقارب أولاً، وزواج البنت من ابن العم أو قريبها أمرٌ ثابتٌ لا محالة، فكثيراً ما يبدأ الحديث عنه منذ الطّفولة أنّ فلانة لفلان، حتى إذا ما كبرت البنت وجاء

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، ص101

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

لخطبتها رجل آخر سارعوا إلى بيتها رافضين هذا الزّواج بحكم أنّ هذا الرجل غريب، أو أنّ هذه البنت تحلّ لابن عمّها دون غيره، وليس باستطاعة أهل الفتاة تجاوز هذا النّهي، وإلا تعرّضوا لانتقام ابن العم وأهله. والعرف القائل بأنّ «البنت لابن عمّها» مآله هو الحفاظ على النسب في السلالة، والسّعي وراء الإرث أو الحفاظ عليه حتى تضمن القبيلة استمرارية السّلطة الاجتماعية والاقتصادية.

وفي ذلك تعتبر أستاذة علم الأنثروبولوجيا الديني مضاوي رشيد* "أن الحقوق التي نالتها المرأة في الإسلام، كحقّ الإرث قد خلقت نوعاً من التّهديد للوحدة الاقتصادية للمجتمع القبلي في البداوة والحضر، لذلك مارست القبائل العربية، وخاصة البدوية الرعويّة أو المستقرّة بعد الإسلام تاريخياً نوعين من الإجراءات الكفيلة بضمان استمرار حيوية الاقتصاد المحليّ للمجموعة، فحرمت هذه القبائل نساءها من الإرث عمليّاً رغم الحقّ الشرعي، واستمرت في قانونها القائم على إجبار المرأة على الزّواج من ابن عمّها أو قريبها؛ وبذلك ضمنت القبيلة عدم تشردم اقتصادها وموارده كالأرض والقطيع الرّعوي وغيره"¹.

ومع بدء عملية تحوّل القبيلة من شكلها القديم إلى شكلها الحديث منذ القرن الماضي، ومع تحوّل الاقتصاد إلى نمط رأسمالي وبسبب الوعي الجذري الذي تخطى مفهوم القبيلة وبدء نشوء الأسرة، إلا أنّ القبيلة بقيت في نفس جوهرها؛ أي تمسّك الجماعة بأفكارها والدّفاع عن نفسها أين تكمن مصالحها ومنظومة قيمها المشتركة وتعصّبها القبلي.

* أستاذة علم الأنثروبولوجيا الديني في قسم اللاهوت والدراسات الدّينية بكلية الملوك بجامعة لندن، وحفيدة آخر حاكم من أسرة الرّشيد الحاكمة في حائل (1830-1921)، تعمل مضاوي الرّشيد على النقاشات الدّينية السّياسيّة في المملكة العربية السّعوديّة خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، حيث قامت بتأليف العديد من الكتب والمقالات في المجالات الأكاديمية عن شبه الجزيرة العربية، والهجرة العربية والعولمة والجنس، والتّعددية الدّينية، كما اشتغلت في منصب أستاذ أبحاث زائرة في معهد الشّرق الأوسط بجامعة سنغافورة الوطنية.

¹ تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005 (نحو نهوض المرأة في الوطن العربي)، المكتب الإقليمي للدول العربية، عمّان المملكة الأردنيّة الهاشمية، 2006، ص155.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

ومن هنا يقول هشام شرابي: "ليس الولاء القبلي تعبيراً عقائدياً، بل إنّه يقوم على حاجيات أساسية. إنّ استمرار رابط العشيرة أو الولاء الطائفي في المجتمع الأبوي المستحدث يدلّ على مدى الارتباط الوثيق بين الأبوية الحديثة والأشكال البدائية. فلم تفلح المدينة أو المجتمع أو الدولة في تطوير أشكال اجتماعية قادرة على توليد بُنى أصيلة بديلة. ولذا تبقى صلة القرى والتجاذب الديني الخلفية الأساسية للولاء والتّحالف، أجدل من أية عقيدة مجرّدة"¹.

بينما يرى جان فريفييل أنّ استبعاد المرأة كان نتيجة صراع الاشتراكية والرأسمالية، يقول: "إنّ استبعاد المرأة قد توافّق زمنياً مع تلك المرحلة ممّا قبل التّاريخ، التي نهضت فيها الأسرة لمعارضة القبيلة، وتطوّرت فيها الملكية الخاصّة، وانقسم فيها المجتمع إلى طبقات، ومهّد الطريق لولادة الدولة بهدف السيطرة على التّناحرات الطبّقية"².

لم تعد العصبية العربية وزواج القرى بالنّقاء السّابق الذي شهدته القبيلة التّقليدية، إلّا أنّها مازالت تترك بعض الآثار في العلاقات بين الجنسين، فهي تضع المرأة في حيّز بشري ذو سلطة ذكورية تكرّس لدونية المرأة وبحريّة الرّجل لتوارث مناصب الريادة والسّيادة على حساب المرأة فالزواج لم يعد داخلياً -زواج القرى- يخصّ المرأة والرّجل معاً، بل راح يقيد الإناث ويحرّر الذكور في الزّواجن الدّخلي والخارجي، ف"لا بأس على رجل يتزوّج مصريّة أو شاميّة بل أمريكيّة وألمانيّة، ولكن ليس للمرأة أن تفعل ذلك حتى لو كان الزّوج المفترض مسلماً صالحاً ومن أصلح الخلق، والشرط عندهم ليس الصّلاح وإنّما عصبية النّسب"³.

ويتعجّب الغدامي من هذا التّصرف فيقول: "وأعجب من هذا أنّنا في حال المصريّة والشّامية لا نسأل ولا نهتم بالشرط القبلي، ولكن إذا كانت بنت الجيران وبنت الحارة وبنت من

¹ هشام شرابي، النّظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح ص 47-48.

² خليل أحمد خليل، المرأة العربيّة وقضايا التّغيير (بحث اجتماعي في تاريخ القهر النّسائي)، دار الطليعة للطباعة والنّشر بيروت، ط2، 1992، ص143.

³ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، ص117.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

نعرفهم من أهلنا وجماعتنا، فإنَّ سؤال الأصل القبلي هو الشرط المطلق والمطبَّق بلا استثناءات¹.

ويعتبر هذا النمط من الزواج تسلطاً وحرماناً للمرأة من أبسط حقوقها، وقمعٌ وعقابٌ اجتماعيٌّ لها، فلا ينطبق ذلك على الزواج فحسب بل تعدّاه إلى فرض الحجاب ومنع الاختلاط بين الجنسين في المؤسسات التعليمية وحتى في المجتمع وفرض عمل معيّن للمرأة دون غيره، وفي جرائم الشرف وغياب الحدود الواضحة بين الشّخصي والعائلي، فهي تعاني من واقع مرير تعيشه بسبب انعدام الوعي العام الذي تحصل عليه من المؤسسات التّربويّة أو من البيت هذه الأخيرة التي تحمل موروثة عشائريّاً مكبّلاً بجملة من المنطلقات التي قيّدت المرأة (هذا عيب)، (هذا حرام) (هذا لا يجوز..) ولذلك قلّ دور المرأة وأصبحت المجتمعات العربية تحت سيطرة الذّكوريين.

ختاماً يمكن القول أنّ:

- القبيلة ظاهرة ذات إنتاج محليّ معروفة تاريخيّاً، ظهرت وفق شروط معيّنة من حياة البشر يترأسها شيخ القبيلة ولا تمثّل حالة فطريّة أو أزليّة.
- إنّ تغير شكل القبيلة من الشّكل القديم إلى الشّكل الحديث مرتبط بالدرجة الأولى بمستوى تطوّر الإنتاج، لكن هذا لا يعني زوال الأفكار والمفاهيم والتّقاليد القبليّة المحدّدة لنظام الحريم، كونها مفاهيم ترسّخت في الوعي العربي وقيّدت من الانطلاق نحو العقلانية مستمرة في وضع القيم البالية على رغم غياب الاقتصاد الرّعوي والبدوي.
- يختلف وضع المرأة لاختلاف البلدان والأوساط الاجتماعية والاقتصادية والوعي العام وهو يبرز في المجتمعات الأكثر فقرًا وتأثّرًا بالثقافة الأبويّة والأقل مكانة اجتماعيّاً.

¹ عبد الله الغدامي، المرجع السابق، ص 117.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- إنّ البوادي والأرياف العربية مازالت تخضع لعوامل العصبية الأسرية والقرابة والولاء لسلطة القبيلة، وهيمنة الأعراف والتقاليد والعشائر، في ظلّ اقتصاد اكتفائي إلى حد ما مرتبط بالأرض والماشية والمناخ والصناعات الحرفية البسيطة، وذلك حسب قول مضايوي رشيد¹.

5. الدين:

شغل الحديث عن مكانة ودور المرأة الكثير من الباحثين والدارسين، فنقبوا عن صورتها عند الأدباء والفلاسفة ووضعها في الشرائع والأديان في شتى الشعوب والحضارات، ووجدوا أنّ مكانتها تتفاوت عبر الأزمنة والعصور. فقد عانت النساء الغربيات من الظلم والقمع والاستعباد وعدم المساواة في الحقوق الاجتماعية والقانونية عبر التاريخ، فبين هذا الأخير نظريته الضيقة للمرأة بدءاً بقضايا الزواج والتعليم والعمل، فضلاً عن التصورات السلبية التي ورثتها الذاكرة الأوروبية من التراث اليهودي والمسيحي في تحميل الحواء مسؤولية حرمان البشرية جمعاء من الجنة، بدلاً من ذلك توسّعت الصورة السلبية عن المرأة لتشمل آراء المفكرين والفلاسفة الغربيين عن النساء كأفلاطون وأرسطو وتوماس الإكويني وغيرهم ممّن صنّفوا المرأة مع العبيد والحيوانات والشياطين. ومما لاقته المرأة في العصور الرومانية تحت شعار "ليس للمرأة؛ روح تعذيبها بسكب الزيت الحار على بدنّها، وربطها بالأعمدة، بل كانوا يربطون البريئات بذيول الخيول، ويسرعون بها إلى أقصى سرعة حتى تموت"²، لذا راح بعض الفلاسفة يصنّفونها بلا روح استناداً لهذا الشعار، والبعض الآخر يجعل لها روح شريطة أن تصنّف مع الحيوانات، لتعيش المرأة طيلة قرون أسيرة الأساطير والمعتقدات.

أمّا إذا ذهبنا إلى التيارات الدينية كالزرادشتية والمانوية والمزدكية فنجد كل ديانة من هؤلاء قد تركت بصماتها الواضحة على كيان الأسرة، إذ كانت النساء كالسلعة بين يديّ الرجل

¹ تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005 (نحو نهوض المرأة في الوطن العربي)، ص158.

² محمد أحمد إسماعيل المقدم، عودة الحجاب، ج02، دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض، ط10، 2006، ص48.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وتحت سلطته المطلقة، فيحقّ له أن يحكم عليها بالموت، أو ينعم عليها بالحياة طبقاً لما يراه وما تملّيه عليه نفسه¹.

والمرأة في شريعة مانو لم يكن لها حقّ في الاستقلال عن أبيها أو زوجها أو ولدها، وليس لها حقّ الحياة بعد وفاة زوجها، بل وجب عليها حرق نفسها مع زوجها وهي حية في موقد واحد. وكانت تقدم قرباناً للآلهة لترضى أو تأمر بالمطر أو الرّزق. وجاء في شرائع الهندوس أنّه: ليس الصّبر والرّيح والموت والجحيم والسّم والأفاعي والنّار أسوأ من المرأة².

وبذلك بيّن جان بابي أن معظم الأديان كانت سبباً في استغلال المرأة في جميع الميادين فقد "أعلنت بدون محاجة دونيّة المرأة وحملتها وزرّ الخطيئة الأزليّة (خطيئة الجسد)، وبنت حولها كمّية من الخرافات أضفت الرّجس والدّنس على الفعل الجنسي الذي لم يعد مقبولاً إلا ضمن حدود (سرّ الزواج المقدّس) و(الزواج الشرعي)"³.

وعلى إثر هذه الأفكار والمعتقدات تشكّلت حركة فكريّة نسوية رافضة لهذه القيم المنادية بظلم واحتقار المرأة واستعبادها من طرف هذه الأفكار والمعتقدات التي تزعمها الرجل/ الذكر ساعية -المرأة- إلى تحقيق المساواة بين الجنسين في جميع ميادين الحياة.

فقد نشب جدلٌ كبير بين النسوية والتّراث الديني اليهودي أمثال بلو جرينبرج في كتابها عن النّساء واليهوديّة « Blu Greenberg, On Women and judaism: A View from Tradition, 1981 » التي دعت فيه إلى إقامة علاقة حوارية جدليّة بين النسوية والهالاخاه (أي الممارسات الدينيّة اليهودية)، وسوزانا هيشل في كتابها الذي يضم عدّة مقالات حول النسوية في اليهوديّة « Susanah Heschel, On Being a Jewish Feminist: A

¹ ينظر نوال عبد العزيز العيد، حقوق المرأة في ضوء السنة النبويّة، الرّياض، ط1، 2006، ص24-25.

² ينظر مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص15-17.

³ خليل أحمد خليل، المرأة العربيّة وقضايا التّغيير (بحث اجتماعي في تاريخ القهر النّسائي)، ص145.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

Reader, 1983»، وجوديث بلاسكوف Judith Plaskow في مقالتها «The Right Question is Theological»، أما الدراسات التاريخية فهي متوافرة بكثرة من أمثلتها جودث باركن حول انعزال النسوية في اليهودية «Judith Barkin, The Separation of Wemen in Rabbinic Judaism»¹.

أما في الدراسات النسوية المسيحية فتعدّ إليزابث شوسلر فيورنستا من أهم المنظّرات في هذا المجال، وتقدّم ليتي رسل في كتابها «Letty Ressel, ed., Feminist Interpretation of the Bible, 1985» التفسير النسوي للكتاب المقدس، كما تضمن هذا الكتاب دراسة لها إلى جانب إحدى عشرة دراسة أخرى. وتركز الباحثة ماري جو ويفر في كتابها: التّحدي الذي تشكّله النساء الكاثوليكيّات للسلطة التّقليديّة «Mary Jo Weaver, New Catholic Women: A Contemporary Challenge to traditional Religious Authority; 1985» على الصّراع بين قادة الكنيسة الذّكور وعضوات الكنيسة من النساء وغيرها من الدراسات².

وفي الدراسات الأفرو-أمريكية ظهر الوعي النسوي أيضا متأثرا بعدّة مصادر أمثال دولوريس إس وليامز (Dolores S. Williams) التي تسعى إلى تحديد مجموعة من العمليّات التي تنتج التّحوّلات لدى النساء في جميع النّواحي خاصة الناحية الدينيّة، باعتمادها على كتابات مارجرت ووكر (Magaret Walker) وزورا نيل هرستون (Zora Neale Hurston) وأليس ووكر (Alice Walker)..³ إضافة إلى الدراسات الهندوسية والبوذية ودراسة

¹ ينظر جيون أوكونور، إعادة قراءة وفهم وصياغة التراثات الدينيّة (البحث النسوي في مجال الدّين)، دراسة نشرت في كتاب النسويّة والدراسات الدينيّة، تح: أميمة أبو بكر، تر: رنده أبو بكر ص98.

² ينظر المرجع نفسه، ص99-100.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

النسويات في ديانات سگان أمريكا الأصليين كباولا ألن جن (Paula Allen Gunn) وآكي هولتكرانتس (Ake Hultkranz) وغيرهما¹.

إلى أن امتد هذا الصراع إلى المجتمعات العربية وبالتحديد إلى الدين الإسلامي بوصفه دينًا قد يحمل صورًا سلبية عن المرأة مثلما حملتها بقية الأديان الأخرى كون الديانات الثلاث - يهودية الإسلامية، المسيحية- تتداخل وتتقارب في عناصرها ومنطلقاتها، وباعتبارهم أيضا ولدوا في مجتمعات بطيركية؛ تقول الباحثة والمؤرخة ناتالي دوبيسي Nathalie Dubesset: "إنّ المسيحية مثل اليهودية والإسلام، ديانات ولدت في مجتمعات بطيركية في النطاق الجغرافي للبحر الأبيض المتوسط، سواء في الجزء الشرقي منه، أو الشرق الأوسطي، وهي مناطق تُعطي الأسبقية للذكر بشكل استثنائي"².

واعتمادًا على هذا المعطى فالباحثة تتطرق من مبدأ ولادة الديانات الثلاث في المجتمعات البطيركية المستعبدة هو سبب لتقهقر وضع المرأة، باعتبار الممارسات الاجتماعية والدينية عند المسلمين لها ما يقابلها في الديانة اليهودية والمسيحية، خاصة فيما يتعلق بموقف الأديان بتقلد المرأة مناصب الريادة والسيادة أو حتى فيما يتعلق في تقلدها للمسؤوليات الدينية العليا، إذ تشير إلى إقصاء المرأة منها إجمالاً: "ففي حالة رعاة الكنيسة البروتستانت والحاخامات اليهود والأئمة المسلمين، وهو المسؤولون الدينيون الذين لا تأخذ وظيفتهم صفة القداسة، بل تُحاطُ بهالة من السلطة والقوة، كان مستحيلًا التفكير في وصول المرأة إلى هذه المراتب.. لكن بتغير الأزمة، ومنذ سنوات الستينات تحديدًا، صار ثمة نساء راعيات كنائس بروتستانتية في أوروبا وفي أماكن أخرى من العالم، كما وجدت نساء حاخامات"³.

¹ ينظر جيون أوكونور المرجع السابق، ص 103-105-109-110.

² سليمة لوكام، النسوية الإسلامية بين طروحات الأنا وتصورات الآخر، مجلة التواصل في اللغات والآداب، العدد 43، جامعة سوق أهراس، سبتمبر 2015، ص 164.

³ المرجع نفسه، ص 164.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

ونتيجة لاجتياح الثقافة الغربية واتصال المجتمعات العربية الإسلامية بالثقافات الأوروبية تعرض الدين الإسلامي في تعاليمه وأحكامه ومنهجه الاجتماعي إلى جملة من الاتهامات أبرزها التحيز الجنسي لصالح الرجل؛ هذه الاتهامات كانت في معظمها تدور حول مكانة المرأة ووضعها في المجتمع العربي والدين الإسلامي.

وشهد الربع الأخير من القرن الماضي عددًا من الكتب والدراسات والبحوث التي صدرت عن نسويات نشطن في بياتهنّ الأصليّة أو بيئات غربيّة، في بقاع مختلفة من المعمورة شرقها وغربها، ينتمين لشعوب إسلامية أو غير إسلامية، عربية أو غير عربية؛ تؤيّدن أو تعارضن الاتهامات التي تعرض لها الدين الإسلامي نذكر منهن:

في أمريكا: أمينة ورود، أسماء بارسلان، عزيزة الهبري، ليلي أحمد..

في باكستان: رفعت حسن.

في إيران: أفصانة نجمة بادي (Afsaneh Najma Badi)، شهلا شركت (Sahla Sherkat)، وزيبا مير حسني (Ziba Mir Hosseini)، ونيرة توحيدي (Nayereh Tohidi).

في السعودية: مي يمانى..

في جنوب إفريقيا: شميعة الشيخ.

في مصر: مارغو بدران (Margot Badran)، أميمة أبو بكر، أماني صالح..

في لبنان: حُسن عبّود.

في المغرب: فاطمة المرنيسي..

هذا عدا الندوات التي تقدّمها وسائل الإعلام الإذاعيّة والمتلفزة، ونتيجة هذا الزّخم في الكم المكتوب والمسموع اختلطت على القارئ وعلى المستمع مفاهيم كثيرة بين ما يمكن اعتباره رؤية إسلامية وبين ما يعتبر رؤية الإسلام، حتى بات الإسلام في نظر بعض النّاس غريبًا لا يتّصل

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

بالواقع الذي يعيشونه. فليس كل الناس قادرين على تجاوز النماذج التي تقدّم إليهم، والبحث عن تفسيرات أخرى سليمة وصحية لنصوص الإسلام ومبادئه¹.

تزعم النسويّات الإسلاميّات أن الإسلام وُلد في مجتمع بطريركيّ وأنّ أحكامه ذات توجّه ذكوري يُعطي الأسبقية للذكر على حساب اهتمامات ومصالح الأنثى، وقد تمثّل هذا التوجّه في التفسيرات التي يحتكرها الفقهاء ورجال الدين القدامى للنصوص الدينيّة (القرآن والسنة) ومن ثمة سار على منوالهم رجال الدين المحدثين. وبذلك تبين للنسويّات أنّ التّفسير وقراءات النّصوص الدينيّة من قبل الذكور كُيّفت بما يتناسب ومصالحهم، فسعينَ بحركة فكرية حديثة إلى تفعيل حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل داخل الإطار الإسلامي، من خلال إعادة تأويل النصوص الدينيّة من منظور نسويّ بديل عن القراءات الذكورية، حتى يتخلّصن من القيود والعبء التاريخي والاجتماعي وما تتعرّض له المرأة من قهر وظلم نتيجة تحجيم دورها في المجتمع.

ومن أبرز المسائل التي اعتلت الدّرس الفقهي قديماً وحديثاً وُبنيت على منوالها دونية المرأة تحت تشريعات علماء الدّين الذكور حسب النسويات الإسلاميّات اللّواتي استدللن على ظلم الإسلام للمرأة بحجج نذكر منها:

- الحجاب
- القوامة
- الإرث
- الطلاق
- التّعليم
- الزّواج والتّعدد...

¹ جمانة طه، المرأة العربية في منظور الدّين والواقع (دراسة مقارنة)، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2004، ص80.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

إذ ترى بعض التّسويّات أمثال نوال السّعداوي وتسليمة ناسرين أن مشكلة احتقار المرأة وتدنيّ حقوقها يكمن فيما شرعنته النّصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشّريفة، بينما البعض الأخريات يذهبن إلى أن المشكلة لا تكمن في النّص الديني نفسه، بل في التّأويلات والتّفسيرات الذّكوريّة لهاته النّصوص التي تُخاط بما يناسبهم، في حين يذهب الصنف الثالث إلى التّشكيك في صحة الأحاديث المنسوبة للرّسول ﷺ، نذكر:

رفعت حسن الباحثة الباكستانية التي تُحاول البرهنة على أنّ التّراث الإسلامي تكتنفه جملة من التّناقضات بين مصادره المتعدّدة كالأحاديث النبويّة والمذاهب فقهية والشرعية*، خاصة فيما تعلّق بمسألة الأحاديث النبويّة باعتبارها المرأة العاكسة للقرآن الكريم منذُ أيّام الإسلام الأولى. وتنطلق رفعت حسن من مصادر معرفيّة تبين وجود أحاديث ضعيفة من حيث الإسناد أو من حيث المتن والمحتوى، لا سيما ما تعلّق بمواضيع النّساء الحيويّة والنّفسية كونها تتناقض مع النّص القرآني وروحه؛ حتى ظلّت الأحاديث جزءًا من التّراث الإسلامي المتداول على الألسنة على مرّ تاريخ المسلمين، واعتبرت رفعت أنّ اثنين من الكتب الجامعة للأحاديث مكانة لا يجرؤ أحد على الهجوم عليها هما: صحيح البخاري ومسلم، معتمدة في هذه المسألة على

العديد من فقهاء الإسلام منذ زمن الشافعي. كما يذكر **فضل الرحمن**** في كتابه «الإسلام»: "لقد حكم المحقّقون المسلمون الكلاسيكيّون على نسبة كبيرة من الأحاديث بأنّها مزيفة وملفقة،

* الشريعة: يُقصد بها دستور الحياة الذي ينظّم حياة المسلمين.

* فضل الرحمن (1919-1988): مفكّر إسلامي باكستاني الأصل أمريكي الجنسية، حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد عام 1949، درّس الفلسفة الإسلاميّة في جامعة درهام بإنجلترا، تقلّد منصب أستاذ مشارك في معهد الدراسات الإسلاميّة بجامعة ماكجيل في كندا، وفي عام 1961 عرض عليه الرئيس الباكستاني كرسي أستاذ زائر في معهد البحث الإسلامي المركزي، وفي السنة الموالية أصبح مديرًا لها، من أشهر كتبه: الإسلام والحداثة، الصّحة والطب في التّراث الإسلامي، الإسلام ينظر كتاب الإسلام، تر: حسون السراي.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

وقد حُذفت من المجاميع الستة المعتمدة¹. مما أدى إلى إثارة شكوك كثيرة حول التراث الديني بين أوساط المسلمين.

وتمضي الباحثة في تأكيد موقفها من خلال مواقف بعض الباحثين المستشرقين أمثال: غلام أحمد بارفيز Ghulam Ahmed Parwez قائد حركة (طلوع الشمس)، وألفرد جيوم Alfred Guillaume في كتابه Traditions of Islam، وهودجسن Hodgson، وجيب Gibb، هذا الأخير الذي يرى أن التراث الحديث مرتبط بأنماط التفكير والعاطفة اللاشعورية لدى المسلمين والمسلمات سواء كانوا أفراداً أم جماعات في قوله: "من الصعب التقليل من قوة مشاعر المسلمين وتأثرهم نحو محمد، فقد كان تبجيل النبي شعوراً طبيعياً وحتمياً، سواء إبان حياته أو لاحقاً، ولكن الأمر يفوق مجرد التبجيل"².

وتحملُ رفعت ستة أحاديث من بين كلِّ الأحاديث أهمية خاصة لما لها من تأثير في تشكيل نظرة المسلمين لوجود المرأة وجنسائيتها (Sexuality) مردّها إلى كتاب صحيح البخاري ومسلم جميعها تردُّ عن الصحابي أبي هريرة وهي:

- اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا؛ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنَّ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ، وَإِنْ تَرَكَتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ³.
- الْمَرْأَةُ كَالضِّلْعِ، إِنْ أَقْمَتَهَا كَسْرَتَهَا، وَإِنْ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ⁴.

¹ فضل الرحمن، الإسلام، تر: حسن السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص126.

² رفعت حسن، النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية، دراسة نشرت في كتاب النسوية والدراسات الدينية، تح: أميمة أبو بكر تر: رندة أبو بكر، ص 216.

³ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مج2، كتاب الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ح: 3331، جمعية بشرى الخيرية للخدمات الإنسانية التعليمية، باكستان، د ط، 2016، ص1533.

⁴ نفسه، كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ح: 5184، ص2356.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُوْذِي جَارَهُ، اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا؛ فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرَتْهُ، وَإِنْ تَرَكَتْهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا¹.
- إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضِّلْعِ، إِذَا ذَهَبَتْ تَقِيمُهَا كَسَرَتْهَا، وَإِنْ تَرَكَتْهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ².
- إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، لَنْ تَسْتَقِيمَ لَكَ عَلَى طَرِيقَةٍ، فَإِنْ اسْتَمْتَعْتَ، اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَبِهَا عَوَجٌ، وَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهَا كَسَرَتْهَا، وَكَسَرُهَا طَلَاقُهَا³.
- مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَإِذَا شَهِدَ أَمْرًا فَلْيَتَكَلَّمْ بِخَيْرٍ أَوْ لِيَسْكُتْ وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ؛ إِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهَا كَسَرَتْهُ وَإِنْ تَرَكَتْهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا⁴.

بينما ينظر عباس محمود العقاد إلى المرأة نظرة متدنية، ويرى أنها تابعة للرجل وأن استبداده لها هو نتيجة تفوقه عليها، فيقول: "إِنَّ الْمَرْأَةَ تَخَلَّفَتْ فِي الْكِفَايَةِ وَالْقُدْرَةِ بِفَعْلِ الرَّجُلِ وَنَتِيجَةً لِأَثَرِهِ وَاسْتَبْدَادِهِ وَتَسْخِيرِهِ الْمَرْأَةَ فِي خِدْمَةِ مَطَالِبِهِ وَأَهْوَائِهِ..؛ فَإِنَّ هَذَا الْقَوْلَ يَثْبُتُ رَجْحَانَ الرَّجُلِ وَلَا يَنْفِيهِ فَمَا كَانَ لِلرَّجَالِ جُمْلَةً أَنْ يَسْخَرُوا النِّسَاءَ جُمْلَةً فِي جَمِيعِ الْعُصُورِ وَجَمِيعِ الْأُمَمِ لَوْلَا رَجْحَانُهُمْ عَلَيْهِنَ، وَزِيَادَتُهُنَّ بِالْمَزِيَّةِ الَّتِي يُسْتَطَاعُ بِهَا التَّسْخِيرُ، وَلَوْ كَانَتْ مَزِيَّةُ الْقُوَّةِ الْبَدَنِيَّةِ دُونَ غَيْرِهَا"⁵.

وينطلق العقاد من خلال هذا القول من بمبدأ قوامة الرجل على المرأة استنادًا إلى القرآن الكريم:

¹ السابق، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء، ح: 5186، ص2356.

² مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ح: 1468، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص1090.

³ نفسه، ح: 1469، ص1091.

⁴ نفسه، ح: 1470، ص1091.

⁵ عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص06.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ، وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 288]

- ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ، لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا، وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 22]
- ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 24]

ويُرجع العقد سبب قوامة الرجل على المرأة هو ضعفها الذي يتجلى في كيدها، مُستندًا إلى ثلاث مواضع من القرآن الكريم ورد فيها كيد النساء:

- ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ، وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: 33]
- ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ، فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 50]
- ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: 28]

حيث يرى العقد في هاته الآيات دليلاً لحمل المرأة واختصاصها بأعمال الحيلة والرياء والملق والمراوغة، وأن رياء المرأة يُنسب إلى الضرورات التي فرضها عليها الضعف في حياتها الاجتماعية أو حياتها البيئية، ويرجع أيضاً إلى طبيعة في أنوثتها فهي مجبولة على التناقض في مشاعرها؛ ولعل حب الزينة عند الحريم من أصول الرياء كما يقول العقد، كون المرأة تنزّين لتعزّز إرادتها غيرها في طلبها، والرجل يتزّين ليعزّز إرادته.

وفي موضع آخر أجاز العقد ضرب المرأة وفق مجموعة من التبريرات توجب ضربها مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا، وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا

الفصل الأول — مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿النساء: 35﴾

والى حديث النبي ﷺ ((أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٍ عِنْدَكُمْ لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، أَلَا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَحَقُّكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ، وَلَا يَأْذَنَ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ، أَلَا وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ))¹.

أما مواصفات ضرب المرأة فيذهب جمهور الفقهاء أمثال ابن عباس، وابن حبان والزمخشري والشيخ الجاوي وغيرهم أن ضربها جائز مالم يكن "ضرباً غير مُبرح لا يجرحها ولا يكسر لها عظما ويتجنب الوجه"².

ويمكن أن نُجيز ما تستذكره النسويات من مواقف معادية للمرأة في الجزء الموسوم بـ: النساء في التراث وفي القرآن والأحاديث النبوية والآداب الإسلامية؛ تلك المواقف التي لا تزال تسري في اللاوعي الذكوري عن المرأة بصفة عامة وعن الحريم بصفة خاصة، ومنها:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن: 14]
- وقال عز وجل: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: 05]
- وقوله أيضاً: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: 53]
- وقوله أيضاً: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]

¹ يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، تح: شعيب الأرناؤوط، باب الوصية بالنساء، ح: 276، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1984، ص163.

² عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، ص126.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- وقوله أيضًا: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: 282]

- ورد في الصحيحين قول النبي ﷺ: ((مَا تَرَكَتُ بَعْدِي فِتْنَةً، هِيَ أَضَرُّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ))¹.

- إِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ².

- لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ³.

- مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلدِّبِ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ⁴

- قال رسول الله ﷺ: ((اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ، وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءِ))⁵

- ويقول ﷺ أيضًا: ((تَقُولُ امْرَأَتُكَ: أَنْفَقَ عَلَيَّ أَوْ طَلَّقَنِي، وَيَقُولُ مَمْلُوكُكَ: أَنْفَقَ عَلَيَّ أَوْ بَعْنِي))⁶

- مَا تَوَلَّتْ امْرَأَةٌ أَرْضًا إِلَّا خَرِبَتْ

- إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا جَعَلَ أَمْرَهُمْ إِلَى صَبِيٍّ أَوْ امْرَأَةٍ

- الْيَتِيمَ مِنَ النَّاسِ مَنْ فَقَدَ أَبَاهُ، وَمَنِ الْبَهَائِمَ مَنْ فَقَدَ أُمَّهُ

- إِنَّمَا النِّسَاءُ لَعِبٌّ فَمَنْ اتَّخَذَ لَعِبَةً فَلْيَسْتَحْسِنْهَا

- النِّسَاءُ حَبَائِلُ الشَّيْطَانِ

¹ صحيح مسلم، ج4، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء، ح: 2740، ص2097.

² نفسه، ح: 2742، ص2098.

³ صحيح البخاري، مج3، كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصير، ح: 4425، ص1937.

⁴ نفسه، مج1، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، ح: 1462، ص778.

⁵ نفسه، مج2، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ح: 3241، ص1507.

⁶ محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، ج1، مج1، كتاب الصدقات، ح: 881، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2000، ص527.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

- تَعَسَّ عَبْدُ الزَّوْجَةِ
- لا تدع المرأة تضرب صبيًا فإنه أعقل منها.
- تعاقدوا نساءكم بالسَّب، وعادوهنَّ بالضرب.
- شاوروهنَّ وخالفوهنَّ
- أيَّ السَّباع شر؟ المرأة
- لا تطيعوا للنساء أمرًا ولا تأمنوهن على مال، ولا تدعوهنَّ بدون أمر، فإنهنَّ إن تركن وما يردن أفسدن المُلْك وعصين المالك. وجدناهن لا دين لهن في خلواتهن، ولا روع لهنَّ عند شهواتهن، اللذة بهن يسيرة والحيرة بهن كثيرة، فأما صوالهن ففاجرات، وأما طوالهن فعاھرات..¹
- ألا هلك الرجال حين أطاعوا النساء²
- والله ما أصبح رجل يطيع امرأته فيما تهوى إلا أكبه الله تعالى في النار³
- خالفوا النساء فإنَّ في خلافهن بركة⁴
- مثَّلُ المرأة الصَّالحة في النساءِ كمثلِ الغُرَابِ الأعصم: الذي إحدى رجليه بيضاء⁵.
- المرأة شرُّ كلِّها، وشرُّ ما فيها أنَّه لا بدَّ منه⁶
- قال ﷺ: ((لا يُسألُ الرَّجُلُ فيما ضَرَبَ امرأته))¹

¹ شاكر النابلسي، أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2006 ص24.

² شمس الدين الذهبي، الكبائر، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2016، ص156

³ نفسه، ص156.

⁴ ابن الجعد، مسند ابن الجعد، تح: عبد المهدي بن عبد القادر بن عبد الهادي، ج2، ح: 3081، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1 1985، ص1066.

⁵ عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير (شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير)، ح: 8157، ج5، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1972، ص515.

⁶ علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص730.

الفصل الأول ————— مؤسسة الحريم: المفهوم والمحددات

من خلال هذا الطّرح يمكن القول أنّ الدّراسات الدّينية النّسوية أو الجندرية قد انطلقت بدرجات متفاوتة في استقراء لتاريخ الأديان ومؤسساته وخطاباته، مُعلنة أنّ الحريم قد تعرّضت على امتداد التّاريخ إلى الظلم والاستبداد والحرمان من الحقوق بكلّ أنواعها بمسوّغات دينية وثقافية ذات مرجعيات دينية، معتبرات أنّ الدّين يحمل مضموناً تبخيسيّاً للنّساء ولأدوارهنّ، جاعلاً إيّاها مسلوقة الإرادة، مهضومة الحقّ، مكبوتة الحرّية، اغتال إنسانيتها وزادها قيوداً على ما كانت عليه حتى بقي الرّجل/ الذّكر يمارس تسلّطه باسم الدّين وتحت ستاره ومشروعيتها، مؤكّدة أنّ الأديان مرتبطة كلّ الارتباط في تاريخها بالمجتمعات البطريركية وبتمثلاتهم، وإن كان غير ذلك فرضاً فإنّ الذّكور استأثروا بالتأويل والتفسير والتّشريع والتّنظيم باسم رجال الدّين، تمخّض عنه تفسيرات وتأويلات للنصوص الدّينية برؤى ذكورية تخدم مصالحهم المادية والرّمزية على حساب الأنثى.

¹ سنن أبي داود، كتاب النّكاح، باب في ضرب النّساء، ح: 2147، دار السّلام للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط1، 1999، ص310.

الفصل الثاني

تجليات الحريم في الخطاب النسوي

العربي

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

تميّز الخطاب الفكري العربي في تناوله لمسألة المرأة بالدعوة إلى التحرّر ورفض قيود عصر الحريم ورفع الحجاب، والمناداة بتعليم المرأة وإخراجها من قوقعة الحريم والسلطة الذكورية للمشاركة في الإنتاج والعمل، والذي رفع رايته بداية من رفاة الطّهطاوي وقاسم أمين ومحمد عبده وفارس الشدياق..¹

كشف الخطاب النسوي عن صراع طبقتين داخل المجتمع: الأولى تُمارسُ سيطرتها وهيمنتها داخل مؤسسات المجتمع كافة، والثانية تُعارض الهيمنة وتفضح خطاباتها الإقصائية والتهميشية. فقد بدأت الخطابات النسوية بالمطالبة بحقوق المرأة السياسية والاجتماعية من السلطة الذكورية والعنف ضد النساء وتبخيس طاقاتهم، إلى مواضيع حساسة اندرجت أغلبها في إطار المسكوت عنه والمحظور الذي أحدث محطة فارقة في تاريخ الخطاب الفكري العربي وفي الخطاب النسوي خصوصاً، كموضوع الحجاب، والقوامة، والميراث والتعدد، والشهادة والختان..، بحيث تنوّعت الخطابات النسوية العربية والمعاصرة تبعاً لتنوّع خلفياتهن المعرفية.

أولاً: الحجاب

تعدّدت آراء ونظرات النسويات حول موضوع اللباس بشكل عام، وغطاء رأس النساء بشكل خاص/ الحجاب للدراسة بشكل مُستفيض، لا سيما بعد انتشار الحجاب في أوساط المجتمعات فمنهن من ترى الحجاب ممارسة قمعية تسلّطية ضدّ النساء من طرف الرجال باسم رجال الدين معتبرين الحجاب ذو أبعاد أخلاقية وفرض ديني والتزام عقائديّ يقي المرأة من المضايقات والتحرش الجنسي، بينما ترى البعض الأخريات أنّ الحجاب لا يرتبط بالدين/ الإسلام في شيء وإنّما يعود لثقافات قديمة قبل ظهور الإسلام. وتوالى الآراء حول الحجاب إلى أن ظهرت مقاربة أنثروبولوجية من طرفهن توضح أنّ الحجاب له بعد اجتماعي وأداة للتمييز الطبقي بين أصناف النساء، أو له بعد سياسي يسعى لإقصاء المرأة سياسياً وحصرها

¹ ينظر مدخل الأطروحة

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

للمهام البيتية فقط، بينما الجنس الآخر ينفرد بالحياة العامة بمختلف مسائلها.. وغيرها من وجهات نظر الباحثات النسويات فيما تعلق بمختلف أبعاد الحجاب.

تُرجع النسويات الحجاب تاريخياً إلى مُختلف الشُّعوب عبر العصور الغابرة، وليس ظاهرة وليدة اليوم أو الأمس، الفرق هو تخلي معظمهم عن هذه الظاهرة لعدة أسباب، بينما تمسك به البعض الآخر لاعتباره زياً إسلامياً مشرع في القرآن الكريم، وفي ذلك تبين النسوية المصرية إقبال بركة* في كتابها «الحجاب رؤية عصرية» بأنَّ الآشوريين في العراق هم أول من فرض الخمار على النساء قبل ميلاد المسيح عيسى عليه السلام، ويرجع ذلك إلى الحروب التي شنها الآشوريين على مختلف القبائل؛ تكَلَّتْ بالانتصار واسترقاق النساء والرجال واستباحة نساءهم لمتعتهم الشخصية ولما كانوا يتصفون به من قسوة وغلظة، لذلك كان ضرورياً تمييز الحرائر عن الأرقاء بالخمار كما تُشير إقبال بركة بوجود أحكام خاصّة بحجاب النساء وُجدت في إحدى اللوحات الطينية في مدينة آشور القديمة.¹ عثرت عليها إحدى البعثات الألمانية في مطلع القرن التاسع عشر، تضمّنت مواد قانونية تعود إلى العصر الآشوري الوسيط (1500-911 قبل الميلاد)، ليصبح الحجاب فيما بعد من التقاليد الأساسية في العراق.

أمّا في مصر القديمة فتبين المؤلّفة إلى تأثر الديانتين اليهودية والمسيحية بالثقافة المصرية أيّما تأثر، فمثلاً كان يعتقد المصريون القدماء بأنَّ شعر الرأس هو مظهر من مظاهر القوة لدى الإنسان، وأخذ المرأة المصرية في ارتداء الباروكة (الشعر المستعار) كغطاء للرأس وللزينة؛ أخذت أيضاً النساء اليهوديات يقلدن سيّداتهن في ذلك، إلى أن أصبح الخمار أو البرقع

* أدبية وروائية وقاصّة وصحفية وإذاعية مصرية، ورائدة من رائدات التّوير في مصر، نالت شهادتها الجامعية في اللغة الإنجليزية من جامعة الإسكندرية عام 1962، ودبلوم الدراسات العليا في الدراما عام 1964، ثم الليسانس في اللغة العربية وآدابها من جامعة القاهرة عام 1979، علمت في تدريس اللغة الإنجليزية في الكويت، والإعلام في مصر، ألقت العديد من المحاضرات في أمريكا وأوروبا والصين، من مؤلفاتها كتاب قضايا إسلامية الصادر عام 1987.

¹ ينظر إقبال بركة، الحجاب رؤية عصرية، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط3، 2003، ص45.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

مفروضاً عليهن وما زالت المتديّنات من النساء اليهوديات إلى اليوم يرتدين الباروكة بدلاً من الحجاب القديم، لأنّه في اعتقادهن يؤدي نفس الغرض، بينما النساء العاديات فبقين ملتزمات بتغطية رؤوسهن عوض الباروكة، أمّا المسيحيات فتخلّين عن غطاء الرأس باستثناء من ترتديه داخل الكنائس.¹

فقد ذكر الخمار في التوراة (العهد القديم) في أكثر من موضع: "وَرَفَعَتْ رِفْقَةً عَيْنَيْهَا فَرَأَتْ إِسْحَاقَ فَنَزَلَتْ عَنِ الْجَمَلِ، وَقَالَتْ لِلْعَبْدِ: مَنْ هَذَا الرَّجُلُ الْمَاشِي فِي الْحَقْلِ لِقَائِنَا؟ فَقَالَ الْعَبْدُ: هُوَ سَيِّدِي. فَأَخَذَتْ الْبُرْقَعَ وَتَغَطَّتْ".²

وفي المسيحية أيضاً جاء ذكر غطاء الرأس في الإنجيل (العهد الجديد) في عدّة آيات: "كُلُّ امْرَأَةٍ تُصَلِّي أَوْ تَتَنَبَّأُ وَرَأْسُهَا غَيْرُ مُغَطَّى، فَتَشِينُ رَأْسَهَا لِأَنَّهَا وَالْمَخْلُوقَةُ شَيْءٌ وَاحِدٌ بَعِينُهُ. إِذِ الْمَرْأَةُ إِنْ كَانَتْ لَا تَتَغَطَّى فَلْيَقْصَّ شَعْرُهَا، وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا بِالْمَرْأَةِ أَنْ تُقْصَّ أَوْ تُحْلَقَ، فَلْتَتَغَطَّ.. لِهَذَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَكُونَ لَهَا سُلْطَانٌ عَلَى رَأْسِهَا مِنْ أَجْلِ الْمَلَائِكَةِ".³

وفي موضع آخر من رسالة بولس إلى أهل كورنثوس أوجب على المرأة ستر شعرها في الصّلاة مُحْتَكَمًا إلى الطّبيعة نفسها التي وهبت المرأة الشّعر الطّويل لجمالها ومجدها، لذا فبالضرورة تغطية شعرها وستره حفاظاً على جمالها وكرامتها خلاف الرّجل الذي يقصّ شعره ولا يُغْطِيهِ: "أُحْكُمُوا فِي أَنْفُسِكُمْ: هَلْ يَلِيقُ بِالْمَرْأَةِ أَنْ تُصَلِّيَ إِلَى اللَّهِ وَهِيَ غَيْرُ مُغَطَّاةٍ؟ أَمْ لَيْسَتْ

¹ ينظر إقبال بركة، المرجع السابق، ص46-47-48.

² الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 24، دار المشرق، بيروت، ط3، 1994.

³ الكتاب المقدّس، العهد الجديد، سفر كورنثوس الأول، الإصحاح 11، الآية 5-6-10، مطرانية بغداد والكويت وتوابعها للزّوم والأرثوذكس، ط1، 2006.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الطَّبِيعَةُ نَفْسُهَا تُعَلِّمُكُمْ أَنَّ الرَّجُلَ إِنْ كَانَ يُرْخِي شَعْرَهُ فَهُوَ عَيْبٌ لَهُ؟ وَأَمَّا الْمَرْأَةُ إِنْ كَانَتْ تُرْخِي شَعْرَهَا فَهُوَ مَجْدٌ لَهَا، لِأَنَّ الشَّعْرَ قَدْ أُعْطِيَ لَهَا عِوَضَ بُرْقُعٍ".¹

أما عند الفرس وبعد سيطرتهم على بلاد الرافدين واحتكاكهم بشعوبها، تأثر الفرس بالتراث الفني والحضاري والثقافي الآشوري أيما تأثر، واقتبسوا منها عادة الحجاب، ثم انتقلت منهم على بلاد الشام وبعض المدن العربية شمال جزيرة العرب قبل الإسلام، وقد شمل انتشار البرقع كلاً من نساء بيزنطة وفارس وطروادة وإسبرطة وغيرها من الممالك والحضارات القديمة. افترض اليونانيون على نساءهم الحجاب منذ القرن الخامس قبل الميلاد، فينتقبن فلا يرى من وجوههن سوى العيون، وكنّ يقبعن في ركن الحريم ولا يغادرنه إلا إذا تزوجن، وإذا تزوجن لا يخول لهن الاختلاط بالرجال أبداً؛ فلم يكتف الرجال بكل هذه القيود حتى راحوا يضعون أختاماً على أبواب دورهم إذا غابوا عن البيت. فسادت هاته العادات وخلّدها الفلاسفة والأدباء في مؤلفاتهم حتى انتقلت إلى العلماء والمسلمين الذين درسوا علوم وفلسفة اليونان، أمثال ابن المقفع. وفي السياق نفسه تذكر إقبال بركة إعجاب المسلمين بفكرة عزل النساء عن الرجال داخل الحريم أثناء فتحهم لبلاد فارس، واطلاقهم عليها معتقل النساء، إلى أن زاد انتشار الحجاب بكثرة داخل قصور الخلفاء العباسيين في بغداد، وفي باقي المدن الإسلامية.²

أما فيما يخصّ الخمار والحجاب في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام -في نظر إقبال بركة- فيعود لكونه الزّي العملي المناسب لطبيعة المنطقة؛ جغرافياً لحماية النساء أنفسهن من تقلّبات الجو في الصحراء، كالرياح والغبار والأمطار وأشعة الشمس الحارقة، واجتماعياً كن يرتدين البراقع ويتحصّن باللباس لطبيعة العيش آنذاك، عندما كنّ يعشن في خيام وغرف بلا

¹ السابق، الكتاب المقدّس، العهد الجديد، الآية 13-14-15.

² ينظر إقبال بركة، الحجاب رؤية عصرية، ص48-49-50.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

أبواب، إلا أنّ ذلك لم يمنعهم من المشاركة في ساحات القتال وفي ساحات الأشعار والخطب وفي تبادل الحديث مع الشعراء..¹

وتذهب ليلي أحمد لتؤكد فرض الحجاب تاريخياً على المجتمع الساساني، وكذا استخدامه في الشرق الأوسط المسيحي وأقاليم البحر الأبيض المتوسط خلال نشأة الإسلام، مشيرة إلى فصل الأمر في لبسه كان شديد الوضوح مثله مثل الفصل بين الذكر والأنثى، مُستندة كذلك إلى تحليل جيردا لينر لقوانين الحجاب في المجتمع الآشوري، مُبيّنة وظيفة الحجاب الأساسية التي تقوم على التفرقة بين النساء المحترّمات والنساء الذمّيات، إذ كان لبسه مؤشراً للرجال من حيث تمييز النساء الواقعات تحت الحماية الذكورية عن غيرهن من المتاحات مشاعاً.² وعلى هذا فهو يخص النساء المترجّجات وبنات الرجال، وبنات الأسياد والجواري المرافقات لهن، أمّا الإماء والعاهرات فحرّم عليهن الحجاب جملة وتفصيلاً، فلا يحقّ لهن لبسه، ومن قبض عليها مرتدية الحجاب تخضع لأشد أنواع العقاب، وما كان ذلك إلا لبيّن على أنّها ليست على ذمة رجل واحد.

تتفق الباحثة التونسية آمال قرامي* مع من سبقها في الطرح بأنّ الحجاب يعود إلى شعوب أخرى غير المسلمين، كالعبرانيين والحثيين واليونانيين والمصريين القدماء، وإلى الحضارة الإغريقية الرومانية وبيزنطة وبلاد فارس والآشوريين، ممّا يبرهن على تأثر العرب بهم

¹ ينظر إقبال بركة، المرجع السابق، ص50.

² ينظر ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام (الجزور التاريخية لقضية جدلية حديثة)، ص09-19.

* أكاديمية وباحثة تونسية متخصصة في الجنسيات في الإسلام وناشطة حقوقية، تحصلت على دكتوراه الدولة بأطروحة حول الدراسات الجندرية، من مؤلفاتها: قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، الإسلام الآسيوي..

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

وعلى وجود عادة تغطية الشعر لدى العرب قبل نزول القرآن الكريم، وهي عادة تخص الرجال والنساء معاً خصوصاً أثناء ممارسة بعض الطقوس الدينية.¹

وفي ردٍّ على ما جاءت به بعض النسويات حول أصول الحجاب التاريخية وأسبقيتها في الثقافات قبل الميلاد على ظهورها في الإسلام، لا يعني نفي مشروعية الحجاب عن المسلمات ولا يعني التشكيك في الحضارات السابقة، فلو عدنا إلى المسألة الحضارية في التفسير التاريخي لوجد مفهومها عند الغربيين أنفسهم يختلف، كمفهومها عند هيغل وماركس وتوينبي، أما عند العرب فلم تكن شائعة في استعمالات العربية اللغوية أول مرة، وابن خلدون كان أول من نبّه إليها في مقدمته؛ باعتبار المسلم يؤمن بامتداد التاريخ الحضاري إلى ما قبل آدم عليه السلام، وببدء الحياة الإنسانية على الأرض بهبوط آدم وحواء إليها، ثم إن سعي الإنسان في الأرض أمرٌ محكوم بغاية وليس أمراً محكوماً بالأجداد، لقوله ﷺ: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون» [المؤمنون: 115]، وقوله تعالى: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى» [القيامة: 36]، فقد خطّ القرآن الكريم الخطوط العريضة لمسألة الوجود البشري؛ من خلافة آدم للأرض ومنحه القدرة على التعلم والفعل والاستيعاب، وبسجود الملائكة له.. ومجابهته بإبليس وبدء الصراع بينهما في الأرض كأول تجربة، ثم تعليق دور الإنسان على تلقي القيم والتعاليم والشرائع عن طريق الأنبياء والرسل من ذلك العهد.² كما في قول الله ﷻ: «لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً» [المائدة: 48] وفي قول النبي ﷺ: «الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»³ بمعنى أنّ أصول الشرائع واحدة والفروع مختلفة، ما يعني أن يكون الحجاب في الثقافات السابقة نتيجة شرائع الأنبياء السابقة، وهو دليل على أنّ شرع الله واحد في كل الأديان،

¹ ينظر آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية (دراسة جنديرية)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007، 383.

² ينظر عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار الملايين، بيروت، ط3، 1981، ص173...194.

³ صحيح البخاري، مج2، كتاب الأنبياء، باب واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها، ح: 3443، ص1587.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

بحيث كل الحضارات التي سبقت الإسلام وجد بها أنبياء أجمعوا على احتجاب المرأة ومنعها على التبرج، لكنه تساقط فيما بعد واختلط بالوثنية والضلالات وبالتبرير العقلي المتوتر، وبالطابع الاجتماعي والجغرافي عن أصله السماوي.

وفي ذلك "يرفض القرآن في نظره للمسألة الحضارية أشد ما يرفض موقف التجزئة والفصل وإقامة الجدران بين مساحات التجزئة البشرية، ويرى فيها وحدة حيوية تسري فيها روح واحدة وتغذيها دماء واحدة.. وأن تجزئتها وعزل بعض جوانبها خلال العمل عن بعضها، ليس خطأ فحسب، لكنه مسألة تكاد تكون مستحيلة، إذا ما أردنا أن نصل إلى نتائج صحيحة".¹

وفي ردٍّ آخر على النسويات الداعيات بأصول الحجاب التاريخية والثقافية، وبوجود أحكام خاصة بحجاب المرأة في اللوحات الطينية التي وجدت في مدينة آشور القديمة؛ ترجع الكاتبة المصرية نادية كيلاني* تلك الأحكام والقوانين إلى الفطرة السليمة والطبيعة الحرة للإنسان، وليس للعادات فيها من شيء، وفي ردٍّ آخر لها على ما جاءت به إقبال بركة من اقتباس الفرس عادة الحجاب من الآشوريين وانتقالها إلى بلاد الشام وبعض المدن العربية، ثم انتشارها بين نساء بيزنطة وفارس..، فتعجب كيلاني من طرحها فتقول: "وهل تقتبس أمة إلا ما تراه صالحاً لها.. سبحان الله كل هؤلاء على خطأ...!!"²، وتذهب إلى أبعد من ذلك في تتبع أسلوب الكاتبة النسوية لتبين أنها تتبّع منهج (التوظيف العكسي للحجة) أو ما يسمى بأسلوب (إبطال الحجة)، فبعد أن كان الحجاب أو الخمار أو غطاء الرأس في الثقافات القديمة دليلاً على شرع الله الواحد

¹ عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 198.

*كاتبة وقاصة وصحفية مصرية، وعضو رابطة الأدب الإسلامي وجمعية الأدباء، وعضو مجلس إدارة الأدب بثقافة الجيزة، تحصّلت على ليسانس لغة عربية وعلوم إسلامية في كلية دار العلوم بالقاهرة، لها عدة قصص ودواوين شعرية، من أهم كتبها: الحجاب رؤية إسلامية دائمة، أيام مع يحيى حقي.

² نادية كيلاني، الحجاب رؤية إسلامية دائمة (رداً على كتاب الحجاب رؤية عصرية)، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2008، ص 77.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

في كل الأديان السابقة على الإسلام، عكست الحجة إقبال بركة ومن اتبعتها في الطرح وسقنها لصالحهن وجعلنها من العادات التي أردن إبطالها¹.

ومن جهة أخرى ترى بعض النسويات الباحثات أنّ ظاهرة الحجاب تعود لأسباب اجتماعية في المقام الأول، إذ هي تعبير شكلي يسعى لترسيخ مفاهيم الرجولة والأنوثة، ولترسيخ المهام والوظائف على أساس طبقي جنسي، كما هو ثابت ومقنن في شرائع الآشوريين وفي شرائع مصر القديمة، وقد امتدت ممارسة هذه الشرائع لغرض التمييز بين الطبقات إلى زمن النبي ﷺ - حسب رأي النسويات -

تقدّم ليلي أحمد قراءة تاريخية تفكيكية نقدية في حديثها عن البعد الاجتماعي للحجاب متأثرة بثقافات الآشوريين والحضارة الفارسية، مُستندة إلى القانون الآشوري الذي سنّ الحجاب على نساء معينات دون غيرهن، ممّا ساهم في وجود تفرقة وتمييز طبقي بين نساء المجتمع الواحد، وما كانت هذه التفرقة سوى تمييز بين النساء المحترمات المصونات والنساء المشاعات المتاحات لعامة². مُفسّرة التحوّلات التي أحدثها الإسلام بخصوص مفاهيم الحجاب والاحتجاب عند النساء؛ ما هو إلا نتاج تبادل الممارسات بين الثقافات السابقة، ليصبح ذاك معلماً من معالم حياة الطبقة العليا، فتقول: "ويبدو أنّ محمّداً لم يكن أوّل من جاء بالحجاب في المنطقة العربية حيث كان ارتداء الحجاب معروفاً بين بعض الطبقات وخاصّة في المدن، مع كونه أكثر انتشاراً في البلاد التي كان العرب على اتصال بها مثل سوريا وفلسطين، حيث كان الحجاب كما هو الحال في المنطقة العربية مُرتبطاً بالوضع الاجتماعي، مثله في ذلك مثل وجوده بدرجات متفاوتة بين اليونانيين والرومان واليهود والآشوريين"³.

¹ ينظر نادية كيلاني، المرجع السابق، ص 80.

² ينظر ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام (الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة)، ص 18.

³ المرجع نفسه، ص 60.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

وتتحو أحمد من جهة ثانية في تفسيرها لفرض الحجاب من قبل الرسول ﷺ كان دعوة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حسب ما ورد في مصادر التراث من روايات مختلفة مفادها أنّ عمرًا أراد أن يأمن على زوجات النبي ﷺ شرّ المنافقين كي لا يعتدوا عليهن، ولا يختلط على الناس ضعاف الإيمان بين زوجات محمد وبين الإماء والجواري¹، ما يستدعي الترسّخ لتمايز اجتماعي طبقي بحت يخصّ نساء الرسول ﷺ فقط، مشيرة بذلك -ليلي أحمد- أنّه لم يرد في القرآن الكريم تعبير صريح إلى فرض الحجاب على بقية النساء المسلمات، والآيات الوحيدة التي تخصّ لباس المرأة في سورة النور تدعو فقط إلى حفظ الفروج وستر الصدور بخمرهن، حتى انتشر الحجاب في بقية المجتمعات بعد وفاة محمد مع الفتوحات الإسلامية ومع تحسّن معيشة العرب ومكانتهم، فقط أصبح ميزة بارزة في ملابس الطبقة العليا.

أمّا الباحثة التونسية ألفة يوسف* في حديثها عن موضوع الحجاب واختلاف الآراء والتفسيرات حوله، مردّه هو جهل الناس بنصوص التراث، وعدم طرح تساؤلات حول النصوص المثيرة للشك، وتخلص صراحة في كتابها ناقصات عقل ودين بعد جملة من التساؤلات تتصل بما ورد في نصوص التراث الخاصة بالحجاب، إلى أنّ الحجاب ذو وجهين؛ وجه واقعي تاريخي ووجه رمزي نفسي. مُشيرة إلى أنّ النصوص المتعلقة بالحجاب تتواتر بألفاظ مختلفة في كتب الحديث والتفسير، يجتمع مفادها في دفع الضرر المحتمل عن نساء الرسول ﷺ وعن الرسول نفسه، حتّى شمل سائر نساء المؤمنين² لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

¹ ينظر ليلي أحمد، المرجع السابق، ص 59-60.

* كاتبة وباحثة تونسية وأكاديمية مختصة في اللغة واللسانيات، تناولت في أبحاثها الموروث الديني بالتحليل والمقارنة، واشتهرت بمقاربتها النقدية للفكر الإسلامي وتحليل التصورات غير المدروسة عن الدين والنصوص المقدسة، لها عدّة إصدارات من بينها: المساجلة بين فقه اللغة واللسانيات، الإخبار عن المرأة في القرآن والسنة، تعدد المعنى في القرآن، حيرة مسلمة، سلسلة بعنوان الله أعلم، وليس الذكر كالأنثى..

² ينظر ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين.. (فصول في حديث الرسول، مقارنة تحليلية نفسية)، دار سحر للنشر، ط3، 03،

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ونساء المؤمنين يُدنين عليهن من جلابيهنّ ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً ﴿الأحزاب: 59﴾

وتورد ألفة أنّ الآية تصرّح بسبب النّزول وهو تصريح تضافرت عليه أخبار العديد من كتب التفسير كجامع البيان في تفسير القرآن للطبري والكشاف للزمخشري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وتفسير الرازي في كتابه مفاتيح الغيب؛ كلّها أخبار تدقّق بالموضوع وتعتبر الحجاب سمة تمييزية خاصة بالحرائر دون الإماماء، بحيث تُجنّبهن الأدنى وتُعلي مكانتهن الاجتماعية.

وتؤكد ألفة يوسف قطعاً بالبعد الطّبي للّحجاب لما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا رأى أمة متحجبة ضربها بالدرة، وقال أتتشبهين بالحرائر أي لكاع، ففي ذلك تقول: "وليس من الغريب والحال هذه أن يكون إدناء الأمة الجلابيب مصدر خلل في تنظيم الطبقات الاجتماعية وهو خلل يرفضه عمر بن الخطاب ويتصدى له بقوة إذ ضرب كلّ أمة تتقّع بالدرة محافظة على زيّ الحرائر، ومن هذا المنظر يفقد إدناء الجلابيب البعد المقدّس الذي يُضفيه عليه بعض الأصوليين، فإن كان هذا الأمر مقدّساً شاملاً لجميع النساء بلا استثناء بغرض اتقاء الفتنة، فكيف يُستثنى منه الإماماء؟ وكيف يضرب عمر بن الخطاب امرأة أرادت أن تتغطّى كي لا تفتن الرجال؟ هل تكون غيرة عمر على الأمة البضاعة أكبر من غيرته على كلام الله وأوامره؟ وهل يكون استياؤه لتشبه الأمة الحرّة أكبر من استيائه لوجود هذه الفتنة المطروحة بالقوّة في الطّريق؟"¹

ولم تختلف رجاء بن سلامة عن ليلي أحمد وألفة يوسف عن كون الحجاب وسيلة تمييز بين النساء الحرائر والإماماء، وتُتبع على ذلك وظائف أخرى عن كونه علامة انتماء طبقيّ فحسب بل لأن الحرائر يدخلن إطار المبادلات الزوجية الرّمزية، باعتبارهن مملوكات لأزواجهن،

¹ ألفة يوسف، المرجع السابق، ص 103-104.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

تتجنب له الأولاد وتُحطنه بهالة العرض والشرف، أما الإماء فيدخلن في إطار المبادلات البضائعية الصّرف؛ فهن مملوكات أسيادهن لأنّهن مال، لا يستوجبن رقابة ولا منع، كما واعتبرت رجاء بن سلامة الحجاب الجسدي تجاوز التّمييز بين الحرّاء والإماء إلى التّمييز بين الحرّاء أنفسهن صنفهن إلى نساء قادرات على الإنجاب ونساء غير قادرات تجاوزن مرحلة الإنجاب، أطلق عليهن النصّ القرآني تسمية القواعد، كما جاء في سورة النور¹ لقوله تعالى: ﴿والقواعد من النساء اللّاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهنّ غير متبرّجات بزينة، وأن يستعففن خير لهن والله سميع عليم﴾ [النور: 60]، وتردّف عن ذلك -بن سلامة- "أنّ التّقدّم في السنّ حسب النصّ القرآني عامل نقص في أنوثة المرأة، وإقصاء نسبيّ للنساء اللّاتي انقطع عنهنّ الطّمث من دائرة تنظيم المتعة والعلاقات الجنسية"²

أما آمال قرامي فتشير لأسباب تغطية الرّأس سواء كانت اجتماعية أو دينية أو مناخية أو جمالية، الخمار فيها لا يغدو ليكون وسيلة لتحديد الوضع الاجتماعي للمرأة أحرّة هي أم أمة أغنية أم فقيرة، أضرية أم بدوية؟ بل تجاوز ذلك ليميّز بين النساء الجميلات والقبيلات، والنساء المسلمات وغير المسلمات، فتقول: "لم يضطلع الخمار بوظيفة التّمييز بين منزلة نساء الرّسول وغيرهن، وبين الحرّة والأمة، والغنية والفقيرة، والضرية والبدوية فحسب، بل إنّهم أيضاً في التّمييز بين الجميلات والقبيلات، إذ روي عن عمر بن الخطاب أنّه كان يمنع الدّميّة من التّنقّب فضلاً عن ذلك نهض الخمار بوظيفة التّمييز بين المسلمات وغيرهن، سيما وأنّ الحرص على مباينة أصحاب الدّيانات الأخرى كان جلياً في تنظيم المجتمع الإسلامي،

¹ ينظر رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، ص 67.

² المرجع نفسه، ص 68.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ذاك الذي اختلطت فيه الأجناس وتعددت فيه المرجعيّات، ممّا جعل عملية تحديد هوية المسلم من أهم الأولويات المطروحة على الأمة¹

وفضلاً عن ذلك يعود سبب فرض الحجاب -حسب قرامي- إلى الخوف من مفاتن المرأة التي تثير الغريزة الشهوانية لدى الرّجال، ليصدّ الخمار فضول الآخر ويقمع رغبته خارج مؤسسة الزّواج، ويرسم في ذهنه احتجاب المرأة يعني أنّها حرّة مملوكة وليست أمة مباحة، على عكس هذه الأخيرة التي لا يحقّ لها الاحتجاب متى أصبحت مشتهاة، مستندة قرامي في ذلك بعدة نصوص تشير بجواز وضع اليد على عجز الأمة من فوق الثوب، ومسّ عضوها وبذنها والنّظر إلى صدرها؛ كونها مال وسلعة يتوجّب النّحري فيها قبل شرائها، لتتوصل لاختلاف نظرة القدامى إلى الأنوثة من سنّ إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى، ومن طبقة اجتماعية لأخرى؛ لما تباينت فيه مواقف العلماء حول لباس المرأة، فمنهم من جعل عورة الأمة كالحرّة باستثناء شعرها، ومنهم من جعل عورتها كعورة الرّجل؛ أي ما بين السرة والركبة، لتنتهي قرامي بعد تتبّع أقوال العلماء إلى أنّ المجتمع يراعي مصلحته الاجتماعية قبل أن يتقيّد بالحجج الدّينية، ويقدم حقّه على حقّ الربّ².

وترتكز آمال قرامي في جعل الحجاب ذو أبعاد اجتماعيّة طبقية بين النّساء أنفسهم، متّخذة من رواية ابن هشام دليلاً وحجة على ذلك، "والتي جاء فيها أنّ خديجة في بداية نزول الوحي جعلت محمّداً في حجرها، فرأى صاحبه، فلمّا تحسّرت وألقت خمارها غاب جبريل، فتأكّدت بذلك أنّه ملك وما هذا بشيطان. ولا يخفى المغزى الذي توحى به مثل هذه الرواية

¹ آمال قرامي، الاختلاف في التّقاليف العربية الإسلامية (دراسة جندرية)، ص 385 - 386.

² ينظر المرجع نفسه، ص 386 - 389 - 390 - 391.

الفصل الثاني — تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

وغيرها والمتمثل في إثبات وجود علاقة متينة بين سفور المرأة وحضور الشيطان. فالملائكة - على ما يبدو - لا تحوم حول المرأة الحاسرة التي فقدت حياءها وكشفت شعرها!¹.

وتتفق الباحثة التونسية ناجية الوريي* مع سابقتها في اعتناء المفسرين بالبعد الفقهي لآيات الحجاب من باب التشريع لنمط السلوك الذي ينبغي أن ينتشر في المجتمعات، دون أن يراعوا أسباب نزول تلك الآيات التي وجب أن يكون فهمها فهماً مقاصدياً يتجاوز الفهم الضيق المحدود، مُتَّخِذَةً سبب نزول الآية 59 من سورة الأحزاب استجابة لإلحاح عمر بن الخطاب على الرسول ﷺ في ضرب الحجاب على زوجاته وعلى سائر المسلمات، كي يُعرفن فلا يؤذين كما تؤذي الإماء، لذا - حسب ناجية الوريي - كان سبب نزول الآية هو عدم التفريق بين الحرائر والإماء والوضع الاجتماعي والأخلاقي بينهما، تقول الوريي: "لحرص عمر على نزول الحجاب دوافع أخلاقية ارتبطت بظروف حضارية اكتتفت حياة المجتمع الإسلامي في المدينة. فقد كانت المنازل في المدينة لا تحتوي كُنُفاً، وكانت النساء تخرجن بالليل إلى حاجاتهن فيعرضن لهنّ فساق المدينة بالأذى، ويبدو حسب معطيات السيرة أن مجتمع المدينة قبل الإسلام، قد حلّ هذه المشكلة المعمارية الأخلاقية بطريقة تميز الحرّة بالحجاب حتى لا يُتعرّض لها.. أي قبل الإسلام كانت الإماء فقط يتعرّضن للأذى دون الحرائر، ثم لما جاء الإسلام وتركز بدءاً في المدينة، دخلت في مشكلة الحرائر المسلمات لعدم تمييزهن عن الإماء

¹ آمال قرامي، المرجع السابق، ص 388.

* باحثة في مجال إشكاليات التحديث في المجتمع العربي، وأكاديمية في الجامعة التونسية في اختصاص الدراسات الحضارية، متخرّجة من دار المعلمين بسوسة، وحاصلة على الدكتوراه في الأدب واللغة والآداب، وعضو فريق ترجمة الدراسات الفكرية والحضارية التونسية في المركز الوطني للترجمة بتونس، من أهم مؤلفاتها: حفريات في الخطاب الخلدوني، الإسلام الخارجي، زعامة المرأة في الإسلام المبكر..

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

عامّة، وكان ما كان في فرض عمر الحلّ الذي بدا له ناجعًا وهو الحجاب، فنزلت الآية¹. وبهذا تربط الوريثي مسألة الحجاب بمشاكل المجتمع.

أمّا فاطمة المرنيسي فقد استعرضت في كتابها "الحريم السياسي: النبي والنساء" علاقة السياسة بتشريع الحجاب، مستندة إلى حادثة أم سلمة رضي الله عنها وجعلها سببًا من أسباب نزول آية الحجاب.

يتلخّص الردّ على قراءات النسوية في تفسيرها للآيات الخاصّة بالحجاب فيما يلي:

- أنّ ما استندت عليه النسوية فيما أخرجه ابن سعد* في كتابه الطبقات الكبرى حينما قال: أخبرنا محمد بن عمر، عن ابن سبرة عن أبي صخر عن ابن كعب القرظي قال: (كان رجلٌ من المنافقين يتعرّض لنساء المؤمنين يؤذيهن، فإذا قيل له؟! قال: كنت أحسبها أمة! فأمرهنّ الله أن يخالفن زي الإمام، ويؤدّين عليهن من جلابيبهن)، فقد ضعّفه الألباني رحمه الله - وقال بأنّه حديث لا يصحّ، بل هو ضعيف جدًا لثلاثة أمور:

الأوّل: أنّ ابن كعب القرظي - واسمه محمّد - تابعي لم يدرك عصر النبوة، فهو مرسل.

الثاني: أنّ ابن أبي سبرة، وهو أبو بكر بن عبد الله بن محمّد بن أبي سبرة ضعيف جدًا قال الحافظ في التقریب: (رموه بالوضع).

¹ ناجية الوريثي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم)، دار المدى للثقافة والنشر سوريا، ط1، 2004، ص92.

* أبو عبد الله محمّد بن سعد بن منيع، الزهري البصري كاتب الواقدي، ينظر في ترجمته في كتاب: وفيات الأعيان، ابن خلكان تح: إحسان عباس، مج: 04، دار صادر، بيروت، 1978 ص351.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

والثالث: ضعف محمد بن عمر، وهو الواقدي، وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو

متهم¹

- أن ما استندت عليه النسوية من روايات واردة في معنى التمييز بين الحرائر والإماء ضعفها الألباني وقال بأنها لا تصح ولا يحتج بها، لا سيما أن ظاهرها مما لا تقبله الشريعة المطهرة، ولا العقول النيرة لكونها توهم أن الله ﷻ أقر إماء المسلمين فقط بترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهن، كالروايات الواردة عن السيوطي* في الدر المنثور، وعن ابن جرير** وغيره لأن منتهاها إلى أبي مالك وأبي صالح والكلبي ومعاوية بن قرة والحسن البصري².

وقد رد الإمام ابن الحزم على من قال في التفريق بين الحرّة والأمة بأن "دين الله تعالى واحد، والخلقة والطبيعة واحدة، كل ذلك في الحرائر والإماء سواء، حتى يأتي نص في الفرق

¹ الألباني، جلاباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، مكتبة السدّاوي، القاهرة، ط3، 1994، ص90-91.

* عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين السيوطي، الخضير الشافعي، ولد عام 849هـ، وتوفي سنة 911هـ في منزله له أزيد من خمسمائة مؤلف، ينظر في ترجمته كتاب: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1997، ص227.

** أبو جعفر محمد بن يزيد بن كثير الطبري، ولد عام 224هـ في أمل طبرستان، أحد الأعلام في القرآن والفقه، والحديث والتاريخ واللغة، والنحو والشعر، من أهم كتبه: التفسير والتاريخ، وتهذيب الآثار، وتوفي 310هـ، ينظر في ترجمته كتاب: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تح: بشار عواد معروف، عصام فارس الحريستاني، مج: 01، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1994، ص09. ينظر أيضا كتاب تاريخ بغداد، وطبقات الشيرازي، وتاريخ ابن عساكر.

* ينظر في ترجمة أبي مالك كتاب: التاريخ الكبير للإمام البخاري، ج07، وينظر في ترجمة كل من أبي صالح، والكلبي ومعاوية بن قرة، والحسن البصري كتاب: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم.

² الألباني، جلاباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص91.

بينهما في شيء فيوقف عنده؟¹. ثم يبين ابن الحزم فيما ذهب بعض من وهل من قوله تعالى: ﴿يُذْنِبِينَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ والذي مرده حسب زعمهم ما كانت تتعرض له النساء من فسق؛ فأمر الله بلبس الجلباب حتى يعرف الفساق الحرائر من الإماء فلا يعترضوهن، فيقول ابن حزم: "نحن نتبرأ من هذا التفسير الفاسد، الذي هو إما زلة عالم ووهلة فاضل عاقل؛ أو افتراء كاذب فاسق؛ لأنّ فيه أنّ الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أنّ تحريم الزنى بالحرّة كتحريمه بالأمة؛ وأنّ الحدّ على الزّاني بالحرّة كالحّدّ على الزّاني بالأمة ولا فرق! وأنّ تعرّض الحرّة في التّحريم كتعرّض الأمة ولا فرق! ولهذا وشبهه وجب أن لا يقبل قول أحد بعد رسول الله ﷺ إلا بأن يسنده إليه عليه السلام؟"²

- أنّ ما جاءت به النسوية من روايات تقيدّ قوله تعالى: ﴿ونساء المؤمنين﴾ بالحرائر دون الإماء، وبنوا عليه أنّ عورة الأمة كعورة الرّجل من السّرة إلى الرّكبة، مع جواز لمس عضوها وبدنها والنّظر إلى صدرها وساقها وذراعها، هو مخالف من حيث العموم لقوله تعالى في سورة النساء: ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصّلاة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون..﴾ والظاهر أنّ قوله تعالى: ﴿ونساء المؤمنين﴾ يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر لكثرة تصرّفهن بخلاف الحرائر؛ فيحتاج إخراجهن من عموم النّساء إلى دليل واضح³.

- أنّ ما جاءت به النسوية في تفسيرها لآية الحجاب: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهنّ إلا ما ظهر منها وليضربن

¹ ابن حزم الأندلسي، المحلّى بالآثار، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2003، ص248-249.

² المرجع نفسه، ص249.

³ الألباني، جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص92.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

بخرهن على جيوبهن..» [النور: 31]، وزعمها بأن هذه الآية تدعو فقط لحفظ الفروج وستر الصدور بالخمر وليس آية حجاب!، هو أمر مخالف للمنطق؛ فهل يعقل أن النساء كنّ يمشين مكشوفات الفرج والصدر حتى يأمرهن الله ﷻ بتغطيتها؟

ثانياً: الميراث

إن من أهم القضايا المثارة في الفكر النسوي الحداثي المعاصر، قضية المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة، فقد نالت هذه المسألة أهمية بالغة بين رائدات المساواة في غالبية الدول العربية والإسلامية، التي تخضع في قوانين الميراث إلى الشريعة الإسلامية، وبين مؤيد ومعارض باختلاف التخصصات والمرجعيات الفكرية لهذه القضية، أرجعت النسوية رفض المساواة بين الجنسين في الميراث إلى الأصولية التراثية الذكورية المتحيزة لمسألة ميراث المرأة، التي لجأت إلى الأقوال الدينية والنصوص القرآنية لفرض رأيها، منطلقين من قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، وإلى التركيبة العصبية للمجتمع الذي ظهر فيه نظام المواريث آنذاك، لذلك عمدت النسويات الحداثيات لإعادة النظر في التفسير التقليدية للنص القرآني وتجديد قراءته، متهمات بذلك الذكورية وتفسيراتها الخاطئة والمجتمعات العربية التي تهاب النقد والتغيير والمساس بالتراث بالحال المأساوي للمرأة المسلمة الذي وصلت إليه.

تقر بعض النسويات بأن مسألة المساواة في الإرث مطلب حقوقي وضرورة مجتمعية تتسق مع التطور المادي الراهن، لذا فوعي المجتمع أن يكون على دراية بالمقدس وغير المقدس في الخطاب الديني، وأن يعرف بأن النص الديني متغير من عقل لآخر ومن مكان لآخر ومن زمن لآخر، ما يعني فهم النص الواحد في اللسان العربي له عدة تأويلات تستدعي محدودية الجزم واليقين، بينما البعض الأخريات تشدد بأن هذه المساواة ليست ضرورة مجتمعية بقدر ما هي تخلص من ربقة التمييز الجنسي، فلا سبيل برأيهم لتحقيق العدالة الاجتماعية مالم تتحقق

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

المساواة بين الجنسين التي هي شرط لقيام دولة ديمقراطية مدنية حديثة، وقد حاولنا في هذا السياق تقديم نموذج عن القراءات الحداثية النسوية لموضوع الميراث:

منيرة ثابت*:

تعدّ الحقوقية المصرية من رائدات النسوية السّابقة في تناول موضوع الإرث منذ عشرينيات القرن الماضي، وفي النّصف الثاني من عام 1926م اشتعلت الحرب بين منيرة ثابت ورجال الدّين المحافظين، على إثر كتابتها في مجلة «الأمل» عن أحقية مساواة النّساء في الإرث مع الرّجال، بدأت المعركة في الصّحافة وأوّل من بادر بالهجوم على ثابت مجلة «الكشكول» الصّادرة عام 1924م عن (سليمان فوزي)، فقد نشرت مقالا بتوقيع القارئ يشنّ هجوما حادّا عليها ويطالب الأزهر بإيقافها عند حدّها، كونها تجرأت وهاجمت الدّين، واصفاً ما كتبه بالفطيع والعبث الذي لا ينبغي السّكوت عنه، حتى لا تكون فتنة تذهب بما في نفوس النّساء من الإيمان، وطالب وزارة الدّاخلية أن تسحب رخصة المجلة¹. وبمقتضى صدور قانون 1960م الذي ينصّ على انتقال ملكية الصّحف إلى الاتحاد الاشتراكي، تم إيقاف مجلة الأمل رسمياً عن الصّدر، وعلى إثرها توقّفت مسيرة منيرة ثابت كصحافية ورئيسة تحرير، ولم يتبق من أرشيف المجلة إلا بعض الأعداد الممزّقة والتي يصعب الحصول عليها حتى من دار الكتب والوثائق، لحساسية المواضيع التي تناولتها وطبيعة المجتمع.

* محامية وكاتبة صحفية ومدافعة عن حقوق المرأة، أوّل فتاة مصرية تحصل على شهادة ليسانس بعد أن التحقت بمدرسة الحقوق الفرنسية لعام 1994م، وأوّل صحفية مصرية نقابية وأوّل صحفية تتولّى جريدة سياسيّة عربية، عملت في جريدة الأهرام كصحافية تحصّلت على ترخيص من وزير الدّاخلية «إسماعيل صدقي» بإصدار صحيفتين سياسيتين لعام 1925، الأوّل أسبوعية تصدر باللغة العربية، والثّانية يومية تحرر باللغة الفرنسية، تحملان اسم «الأمل» عملت من خلالهما على المناداة بحقوق مصر في الحرّية والاستقلال، والمطالبة بحقوق النّساء السياسيّة.

¹ جريدة (ولها وجود)، موقع للكتابات النسوية، منيرة ثابت تخوض أولى معارك المساواة في الميراث، 2017/09/12م

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

تحدّث الكاتب المصري **طلعت رضوان*** في مقال له بعنوان (دور المرأة المصرية الثقافي قبل يوليو 1952) لصحيفة الحوار المتمدن الإلكترونية بأنه أراد الاطلاع على أعداد مجلة الأمل منذ صدورها عام 1925، أفاده الموظفون بدار الكتب والوثائق أنّ معظم أعداد السنوات الأولى ممزّقة وممنوع الاطلاع عليها، ولكن ساعده صديق له موظف بدار الكتب بالاطلاع على بعض الأعداد القديمة وبعض الأعداد التي تبدأ من العدد 06 ماي 1952م، مع حرص صديقه الشّديد على عدم ذكر اسمه، ليجد طلعت رضوان في أحد الأعداد مطالب منيرة ثابت بمساواة المرأة بالرجل في الميراث، لتكتب أنّ أصل المصائب والمشاكل للمرأة تكمن فيما يسمّونه قوانين شرعية كما طالبت بإلغاء المحاكم الشرعية وإحالة القضايا إلى المحاكم المدنية لتفصل فيها بما يتماشى مع روح القوانين الحديثة¹. وبهذا جعلت ثابت القوانين الشرعية مقننة لصالح مجتمع ذكوري دون الأنثوي، وهي المتسبب الوحيد لما آلت إليه حال المرأة المزرية في المجتمعات العربية من خلال التفريق بين الجنسين.

نوال السعداوي:

اعترضت السعداوي على ما جاء به القرآن الكريم من قواعد للميراث، والذي يعطي للرجل ضعف ما يعطى للأنثى، ووصفت تلك القواعد بأنّها غير عادلة، ودعت إلى وقف العمل بها وفي مداخلة لها ضمن فعاليات «ثويزا»، المنظم من قبل مؤسسة المهرجان المتوسطي للثقافة الأمازيغية بمدينة طنجة 10-13 أوت 2017م، حيث تمت استضافتها كضيفة شرف، عبّرت فيه بأن الدّين ليس سوى إيديولوجية سياسية واقتصادية واجتماعية جنسية تتحكم في البشر

* كاتب وباحث مصري، ولد عام 1942م بمحافظة القاهرة، حصل على ليسانس حقوق في 1980م، اهتم بالشأن المصري والهوية الثقافية والدينية المصرية، صدر له 26 كتابا في فروع مختلفة بين القصة والرواية والقضايا الفكرية، من أهم مؤلفاته: الليبرالية المصرية قبل يوليو 1952: النشأة والأفول، وكتاب قراءة في مذكرات يوليو 1952، توفي في أكتوبر 2021م

¹ طلعت رضوان، دور المرأة المصرية الثقافي قبل يوليو 1952، صحيفة الحوار المتمدن، نُشر بتاريخ: 2016/09/30م على

الرابط: <https://m.ahewar.org/s.asp?aid=533043&r=0>

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

وتقف أمام تحرر الإنسان وتمنعه من الإبداع، مشيرة على ذلك بأن أوروبا لما كسرت سطوة الكنيسة وتحررت منها أبدعت، مبيّنة أنّ أسباب قلة الإبداع عند العرب هو نتيجة تغلغل الدين بطريقة إجبارية قائمة على الطاعة والخضوع.

وترى السعداوي أن هناك العديد من النصوص القرآنية المقدّسة الخاصة الميراث تحتاج إلى تعديل، وأن ما يأتي به المشايخ من نصوص دينية تحكم في قضايا المرأة لا يجب الأخذ بها مطلقاً، لأنّها تتعارض والمصلحة العامة، وتحكيم العقل والعدل في هذه المسائل ضرورة ملحة لتحقيق واقع أفضل لا تحكيم النص، لأن النص إذا ما تعارض مع المصلحة غلبت المصلحة عليه؛ كون النص ثابت والمصلحة متغيرة -حسب رأيها-، والنص القرآني الذي يعطي للرجل ضعف ما يعطي للأنثى هو نص ثابت جعل الرجل مسيطراً لأنه كان ينفق، أما الآن فالمرأة تنفق كذلك، فهي الطيبة والكاتبة والصحفية.. الأمر الذي يتطلب مساواة المرأة بالرجل في الميراث وجعل السعداوي تُسقط قواعد الميراث المطبقة في الشريعة الإسلامية¹.

بعد مسيرة تونس الحاشدة التي شاركت فيها عديد المنظّمات النسائية التونسية للمطالبة بالمساواة في الإرث، وبعد مشروع قانون المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة في تونس، عبّرت السعداوي عن المشروع "بالخطوة الجريئة التي يحتذى بها"، في حوار أجرته الصحافية (إيمان ملوك) معها، بثته محطة «دويتشه فيله DW» الألمانية، سألتها رأيها في هذه الخطوة ومدى تأثيرها عن العالم العربي، لتجيب أنها خطوة إيجابية يجب أن تخطوها جميع البلدان العربية بحكم وجود المساواة في أوروبا وأمريكا وآسيا وحتى الهند، لكن في البلاد العربية

¹ ينظر نوال السعداوي، لقاء مع ضيفة شرف المهرجان نوال السعداوي، مهرجان تويزا بطنجة من 10 إلى 13 أوت 2017،

تم نشره في اليوتيوب على الرابط: https://youtube.com/watch?v=-fk_TjSMSJM&si=YWQgsp2x9WzheRsA

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

حظيت بالتخلف الشديد لتحكم الدين في جميع القضايا، لتقرّ السعداوي بفصل الدين عن كل من السياسة والمجتمع وبتجديد الخطاب الديني وعمل ثورة فكرة في الفكر الديني¹.

وبهذا يمكن القول أنّ السعداوي ربطت مسألة عدم المساواة في الميراث بالدين؛ الذي زاد عمق سيطرة النظام الذكوري وخضوع النساء لتراتبية ذكورية مجتمعية، التي أساسها الثقافة المجتمعية والقانون والعلاقات الاقتصادية المستوحاة من الشرائع الدينية، ولتحقيق العدل والمساواة وجب التخلص من القوة الرجعية الدينية.

نائلة السليني*:

تتعلق نائلة السليني في مقدمة كتابها/ أطروحتها «تاريخية التفسير القرآني: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرّضاة والمواريث» من فرضية مفادها "أنّ عمل المفسّر في القديم مزدوج الوظيفة، يحدث عن دلالة توقيفية لنصّ كما أوحى، ويشقّ عمله من بنية الهيئة الاجتماعية ومختلف المشاغل الطّائرة عليها، وكان هو فيها من بين أطرافها العضوية النّشطة في تشكّلها والانفعال بها"². اهتمت الباحثة بمنهج المفسّر في قراءته للقرآن، واعتبرت الخلفية التاريخية له وفهمه للنصّ يتعلّق بحال المفسّر وظروف زمانه، ومدى استحضاره وفهمه للروايات التي تصبّ عمل التشريع، إضافة إلى انتماؤه المذهبي (المنهج

¹ نوال السعداوي، مشروع الإرث التونسي خطوة جريئة يُحتذى بها، دويتشه فيله، نشر بتاريخ 2018/11/29 على الرابط:

<https://share.google/L46I07tuNOBGqcXud>

* أستاذة الحضارة الإسلامية بجامعة سوسة بتونس، تحصلت على دكتوراه الدولة بأطروحة: (تاريخية التفسير القرآني: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير: النكاح والطلاق والرّضاة والمواريث)، ترأست وحدة بحث بعنوان "التشريع في الأحوال الشخصية"، ثم شاركت في الفريق المركزي لتقرير التنمية الإنسانية الخامس، وعضوة بالاتحاد من أجل نساء تونس، لها عديد المنشورات في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ومجموعة من التقارير في منتديات مختلفة.

² نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني وقضايا الأسرة واختلاف التفاسير (النكاح والطلاق والرّضاة والمواريث) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2002، ص08.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الانتقائي) الذي يحكم عمله، مع إلزام الخلف ببيان السلف وبأحكامهم التي اقتضتها الأعراف والأحوال العمرانية، كل ذلك يساهم في تباين القراءات والتأويلات، لذلك تقول الراضوي "علينا أن لا نغتر بتراكمها الظاهر لأنها تحمل في كيانها النصي الإشارة إلى حياتها"¹.

وبذلك التاريخية تقوم على تعقّب الأحكام الفقهية؛ أي تعقّب المسافة الفاصلة بين الحكم كما نزل وشكله النهائي الذي بلغه. غير أنّ الراضوي تفيد بأن الشكل النهائي للحكم لا معنى له، فلا يمكن أن يتجلى الحكم في ظرف زمني قصير لعدة أسباب أهمها خضوع الحكم لجملة من العوامل الثقافية التي تتميز بحركتها البطيئة التابعة للطبائع والسلوكات الاجتماعية².

بدأت الباحثة من فكرة أساسية مفادها بأن المساواة الحقيقة لا تتحقق إلا بإعادة النظر في قضية المواريث، وأن المنظومات الفقهية من خلال تشريعاتها من تديم الإضرار بالمرأة، باعتبارها تأويلات واجتهادات بشرية اقتضتها آليات مختلفة محايثة للواقع الاجتماعي والتاريخي، فلا يمكن بأي حال من الأحوال الاطلاق على تلك الأحكام بما فيها اجتهادات الصحابة بأنها قطعية الدلالة ولا يجوز إعادة تناولها بالبحث، فلا ضامن يحفظ تناقل الرواية مشافهة كما قيلت أول مرة سيما وقد بقيت في ذاكرة الحُفّاظ سنوات وانتقلت من جيل لآخر على مدى خمسة عشر قرناً.

لتفتتح الباحثة -نائلة السليني- النقاش حول تاريخية آيات الوصية وآيات الفرائض، لتصل إلى عدم وجود وضوح في النص القرآني عدا في الوصية، وأن مفرد الوصية ورد قبل آيات توزيع الفرائض³، كما جاء في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، وفي سورة النساء

¹ نائلة السليني، المرجع السابق، ص34.

² ينظر المرجع نفسه، ص09.

³ ينظر المرجع نفسه، ص116-117.

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 11-12]. إذ تعتبر الوصية هي الأصل والواجب الأول في الميراث، داعمة رأيها إلى ما ذهب إليه الشافعي وأكثر المالكيين، وإلى جماعة من أهل العلم، وإلى ما جاء به الطبري من رواية عن السدي؛ ثبني أن يوم نزول آية الوصية لم يكن للناس ميراث معلوم، لتوضح تأييد القرآن هذا المعنى بإقراره بأن الوصية تحجب بقية الأحكام (الفرائض)، أي الذي يوصي بإمكانه أن يوصي بكامل ماله ولا يترك منه شيئاً، لذلك اعتبرت السليني ما جاء من فرائض على أنه كلام على سبيل الذكر لا الحصر والإلزام، سيما والقرآن قد ذكر ميراث البنات الثلاث وسكت عن ميراث البنات في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾.

ثم تذهب الباحثة إلى أبعد من ذلك وتطرح تساؤلاً عن حكم الوصية في نظر العلماء، ومدى اهتمام المفسرين إلى موقف موحد في حكم الوصية، لتصل بعد استنادها لما جمعه الطبري من مواقف عمّن سبقه وعاصره، تؤكد "البحث في تاريخ الوصية إنما كان حاجة ألحت على التابعين"¹.

وفي ندوة علمية موسومة ب: «المساواة في الميراث بين القراءة المتجددة للنص الديني والتحوّلات الاجتماعية» لمركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة (الكريديف) كانت للراضوي مداخلة بعنوان "نحو مقاربة جديدة للموارث"² تصل فيها إلى أن محاربة

¹ نائلة السليني، المرجع السابق، ص218.

² نائلة السليني الراضوي، نحو مقاربة جديدة للموارث، ندوة حول: المساواة في الميراث بين القراءة المتجددة للنص الديني والتحوّلات الاجتماعية 2018/03/07، تونس، نشرت في موقع يوتيوب على الرابط:

<https://youtube.com/watch?v=vBobsH47Slg&si=zLvYkck2zhO4YdW>

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الوصية من قبل الفقهاء والمفسرين مفادها اندراج الوصية ضمن الحرّيات الفردية، سيما إعطاؤها قيمة للإنسان الحي للإقرار بحريته في توزيع أملاكه من بعده، خاصة وهذه المسألة لا يمكن تقبلها في الفقه؛ لكون الفقه ينكر الفرد في المجتمع ويوجده تحت عشيرة، أي المنظومة الفقهية تجعل المكانة للعشيرة وليس للفرد، ومنه فالوصية تضرّ الأعراف التي نشأت عليها المجتمعات الإسلامية.

ثم تنقد الباحثة حديث «لا وصية لوارث» الذي ترتّب عنه أحكام فقهية كثيرة واختلاف بين المفسّرين، إضافة لكونه آحادي ظنيّ الثبوت، فتقول: "إن كان هذا الحديث أصلاً في اعتبار نسخ آية الوصية فقد كان أيضاً أصلاً دار عليه الاختلاف بين المفسّرين"¹. فيستند نقدها على تتبع التسلسل التاريخي الذي ظهر فيه هذا الحديث في المصنّفات، لتظهر عدم وروده في موطأ مالك إنّما ظهر كإشارة عابرة فقط إلى معنى الحديث، حتى الإمام مسلم في صحيحه لم يروه رغم أنه خصّ الوصية باب جمع فيه الأحاديث الصحيحة، وبوادر ظهوره نشأت في أواخر القرن الثالث للهجرة في مصنّف "الأم" للشافعي الذي رواه مختصراً، وسأيره جمهور العلماء، كما رواه أحمد بن حنبل مكتمل الشروط عن شهر بن حوجب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة، قال: "إن الله عزّ وجل أعطى لكل ذي حقّ حقّه، وليس لوارث وصية"، بينما العسقلاني في كتابه: «الإصابة في تمييز الصحابة» لا يقبل رواية شهر بن حوجب عن الوصية، أمّا الطّبري فسكت عن رواية الحديث، لكنه أثر الاستناد إلى العلاقة التاريخية بين الآيات، واكتفى بالقول إن آية الموارث نسخت الوصية للوالدين².

¹ نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني وقضايا الأسرة واختلاف التفسير (النكاح والطلاق والرّضاة والموارث) ص219.

² ينظر نائلة السليني، المرجع السابق، ص219-220.

وتتابع في سرد الجدل حول الوصية لتصل من خلال نصوص التفسير أنّ الصحابة والتابعين لم يحرّجهم الاستعاضة عن الفرائض بالوصية، "ليقدّم ابن العربي بيانا مستفيضا يجسّم أنّ العمل بأحد الحكمين إنّما كان خاضعا للاجتهاد، ولم يحدث التضييق إلا عندما سعى الفقهاء إلى تفسيرهما من منظور النّاسخ والمنسوخ، فيقول: ليس فيها نسخ لأنّها لا تعارض آية المواريث، إنّ الله قد أعطى كل ذي حقّ حقه وقسم لكلّ حظّ حظّه ولم يعم الميراث جميع القربات، وإنّما خصّ أعيانا منهم وبقي سائر أهل القربى مسكوتا عنهم في المواريث فإنّ تناولهم قول في آية أخرى حملت على معناها. ووجه الجمع بينهما ظاهر وهو أن يقال: إنّ الميراث للمعين من ذوي القربى ومن ليس له في آية المواريث اسم، كان المراد الإرضاخ له عند القسمة"¹. والذي يظهر من خلال ما سبق نسخ الفقهاء آية الوصية بحديث ضعيف رغم قطعية ثبوت حكم الوصية في القرآن، إذ لا يمكن نسخ القطعي بالظني بأي شكل من الأشكال، ما يعني نظام الإرث في القرآن جاء بديلا في حال غياب الوصية وليس لإلغائها.

كما كشفت السليني في دراستها أنّ مقارنة دلالة اللفظ في المواريث -قاعدة توليد المعاني من اللفظ الواحد- كانت لحاجة ألحّت على المسلمين منذ مواجهتهم لحقيقة التشريعات في المواريث أثناء تطبيقها، حيث نشأت عنها نوازل لم تقع زمن الرّسول أو ربما تكررت بعده، بحيث رغب المسلمون في إصدار أحكام لإيقافها كميراث الجدة الذي فرضه عمر بن الخطاب²، ما يعني مقارنة المواريث حكمت فيها فهم المسلمين المستندة للمرجعيّات العرفية.

ثم تذهب الباحثة في المسائل المتولّدة عن تطبيق الأحكام في المواريث؛ مسألة سكوت النصّ القرآني عن نصيب الابن الذكر من الإرث، قد جعل العلماء يقتنون منهجًا لإدراك المعاني الخفية بهتك حجب اللفظ والاستناد إلى قراءات ومرجعيات خارجة عن النصّ ذاته، قد

¹ المرجع نفسه، ص 230-231.

² ينظر المرجع نفسه، ص 234.

تكون تلك المرجعيات مخالفة وقد تكون مصحفاً آخر، كأن يأخذ فاصلة من آية وفاصلة أخرى من آية وسورة أخرى ويربط بينهما وجعل منهما آية مشتركة، ففي قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ قام العلماء بتأويلها "على أنها حوت المعاني الأصول في التشريع للمواريث، واستحضروا جميع الآيات في مفاضلة الذكر على الأنثى، وقايسوها مع ما ورد في حكم الشهادة، في قوله: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: 282]، وساووا بين هذه المعاني وما أشار إليه النص في قوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: 36]، أو في قوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَى نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، أو في قوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]¹. فتولد عن ذلك تصنيف المفسرين الفقهاء المواريث إلى صنفين: أصحاب الفرائض والعصبة، لتنتهي الباحثة بأن النصوص التي انتهت إلى تعريف العاصب كتعريف التّهانوي دليل "على أن العصبية ظلت تحتكم إلى النسب من ناحية الذكور لا غير، رغم الإشارة القرآنية إلى اعتبار مكانة الأنثى"². وبذلك انتقدت اجتهادات المفسرين وقراءاتهم، خاصة وأنها أرجعت الأحكام التي صدرت منهم تولدت من رحم الأعراف الجاهلية وعن عدولهم عن الأمر المنزل، لتجعل من الفقه الإسلامي لم يقم البتة على ما اعتبر نصاً مقدساً يُتعبّد به، وإنما من نص آخر ظلّ حياً في الصدور وفي العادات والأعراف طُعِمَ وتَغَذَّى من هذه الأعراف ونما وكبر حتى صار يوجّه الفهم وكيفية استنباط الأحكام والتشريعات.

ليتلخّص بحث نائلة السليني في تاريخية التفسير واستقراء ما يناسب طبيعة النصوص القديمة في جانبين اثنين هما: لا وجود لحقائق تاريخية كاملة، بل الحقيقة التاريخية نسبية تندرج في مسار تاريخي أعمّ، أمّا الجانب الثاني هو تأثر الظواهر الفقهية بالظروف الاجتماعية والأحوال الثقافية للمفسرين، فتنشأ عنها أحكام تشريعية تتميز بالقصور والضعف.

¹ نائلة السليني، المرجع السابق، ص 147.

² المرجع نفسه، ص 147.

أسماء المرباط*:

أوردت أسماء المرباط في كتابها «القرآن والنساء: قراءة للتحرر» مسألة الميراث في الإسلام مشيرة أن موضوع الإرث لدى الأكثرية من المسلمين يتلخص في قاعدة ثابتة استعملت بطريقة تبريرية هي للذكر مثل حظ الأنثيين، كما ذكرت في كتابها وجوب معرفة الظروف التي نزلت فيها هذه الآية حتى لا تتسبب في إفراغه من معناه ومن النظرة الشمولية للقرآن، إذ لا يمكن الوصول إلى فهم الآية دون قراءة السياق الذي نزلت فيه وإلى الاجتهاد، لتقول: "قرر معظم المفسرين القدامى أن هذه الآية نزلت عندما جاءت امرأة عند رسول الله ﷺ تشكو شقيق زوجها الذي جاءها ليسلب منها ما تبقى لها ولابنتيها اليتيمتين مما ترك زوجها الهالك. وفي الواقع كان العرب قبل مجيء الإسلام يجهلون قوانين حقوق الإرث بالنسبة للنساء والأطفال، وكانوا يعتبرون أن الحق في الإرث يقتصر فقط على الرجال الراشدين الذين يقدرّون على المشاركة في الحروب والدفاع عن القبيلة"¹.

لتعرب بذلك -المرباط- عن كون المنظومة الاجتماعية السائدة آنذاك هي مغايرة تماما لما هي عليه الآن، فعلى الرغم من عدم مشاركة المرأة في الحروب والدفاع عن القبيلة، أعطاه الإسلام حقها في الإرث فنزلت الآيات الخاصة بالإرث وأحدثت ضجة في ذلك العصر ، والآية في قوله ﷺ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 07] تقول فيها المرباط بأنها آية "تبين

* أسماء المرباط من مواليد 1961م، طبيبة وباحثة مهتمة بالشأن النسوي الإسلامي من وجهة نظر تحررية، شاركت في مؤتمرات دولية وقدمت العديد من المحاضرات حول قضايا المرأة، عُينت رئيسة للمجموعة الدولية في التفكير في قضايا المرأة في الإسلام ورئيسة مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام التابع للرابطة المحمدية في المغرب، وهي عضو في المكتب الأكاديمي للشبكة الدولية "مساواة"، من مؤلفاتها: القرآن والنساء: قراءة للتحرر، النساء والرجال في القرآن: آية مساواة، الإسلام والمرأة: الطريق الثالث، الإسلام والنساء: الأسئلة المزعجة..

¹ أسماء المرباط، القرآن والنساء (قراءة للتحرر)، تر: محمد الفران، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2010م، ص210.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

كيف أنّ النصّ القرآني ينطلق من مبدأ عام مفاده أن للمرأة الحق في أن تترث نصيباً مساوياً لنصيب الرّجل، غير أنّ الغريب في الأمر هو أنّ هذه الآية لا تمّ ذكرها عند الحديث عن الإرث بنفس القدر الذي يتم فيه الحديث عن الآية التي تعطي للذكر مثل حظّ الأنثيين. آية للذكر مثل حظّ الأنثيين تُقدّم دائماً وكأنّها الوحيدة فقط التي تتعلّق بنظام الميراث في الإسلام¹.

كما كشفت عما قاله المفسرون والعلماء في تفسيرهم لنصيب الذكر من الميراث -للمذكر حظّين- مردّه إلى النّفقة المالية والمسؤولية التي تكون على عاتقه تجاه باقي أفراد عائلته، ثم تنفي أن يكون ذلك مستمرا حتى يومنا هذا؛ فلم يعد الرّجل قادر على إعالة أفراد عائلته وحده، كما لا يحترم ولا يطبق مسؤوليته الاقتصادية التي يتحمّلها على الوجه المطلوب، كون المرأة هي الأخرى تعمل على إعالة عائلتها شأنها شأن أخيها أو زوجها، بل وقد تفوقهما أحيانا أضعافا مضاعفة. ومنه توجب الباحثة بإعادة دراسة مسائل توزيع الميراث وفق السّياق الحالي الذي نعيشه، فتقول: "فإذا كان هذا المبدأ القرآني ثابتاً لا يغيّر من حيث مطالبته أولاً وقبل كل شيء بالعدل والمساواة فإنّ الذي يتغيّر هي الظّرفية الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثمّ صار لزماً علينا إعادة دراسة بعض الأسئلة المتعلّقة بالميراث على ضوء السّياق الجديد الذي نعيش بين ظاهريه.. فهل يصح بعد كل ما سبق أن تبقى القوامة حكراً على الرّجال؟"².

وأضافت المتحدّثة أنّ النّفقة الملقاة على عاتق الرّجال لتلبية حاجيات نسائهم أخذت دلالات مختلفة تمّ تأويلها في النّقاات ذات السّلطة الأبوية كأنّها امتياز خاص ترى الرجل متفوقاً على المرأة، لذا هي تمنح للرجال دون النّساء، لكن ذلك غالباً ما يتحوّل إلى طغيان

¹ أسماء المرباط، المرجع السّابق، ص213.

² المرجع نفسه، ص216.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

سلطوي أبوي¹ بينما تلك الثقة التي منحت لهم هي في الأصل تكليف وغاية اقتصادية وليست تشريف.

وتتفق الباحثة مع مجموعة من الناشطات والباحثات في التراث الإسلامي لإلغاء التعصيب في الميراث، باعتباره قانون تمييزي ضد المرأة لا وجود لنصه في القرآن الكريم، إنما هو اجتهاد فقهاء فرضته عليهم سياقات آنية مختلفة آنذاك تختلف عما هو موجود في عصرنا الحالي؛ سيما والظروف الاجتماعية في عهد الرسول ﷺ والصحابه رضي الله عنهم غير الظروف الاجتماعية الآن، ثم تجعل من آية "وللنساء نصيب مفروض" في سورة النساء قاعدة دالة على المساواة التامة، هذا وقد راحت مستغربة في كيفية نسخ آيات الوصية التي جاء فيها تأكيد شديد بحديث «لا وصية لوارث» فتقول: "الوصية تأتي قبل الإرث، إلا أنه في عهد التدوين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر بدأت علوم الحديث تغطي على العلوم الأخرى، فحدث أن نسخوا تسع آيات أو عشر عن الوصية في حديث واحد: "لا وصية لوارث" .. والتعصيب ليس نصا قرآنيا، إنما هو اجتهاد للصحابه حتمته عليهم ظروف عصرهم آنذاك لإيجاد حلول؛ فالقرآن جاء بالوصية والقسمة في الإرث وترك الخيار للفكر البشري لاستنباط الدلالات والمقاصد حسب العرف والسياق المجتمعي. لنجد القرآن يتحدث عن الأبناء والأزواج والوالدين والأخوات ولا يتحدث عن الجد أو العم أو ابن العم، فهي كلها اجتهادات"².

إن قراءة أسماء المرابط لمسألة الميراث في الإسلام ساهمت في تجديد الفكر الإسلامي وإخراج النص القرآني من جملة التأويلات التقليدية الكلاسيكية التي ترجح كفة الرجل على المرأة خاصة والرسالة الروحية للقرآن تدعو للسلم والعدل بين الجنسين لمن يؤمن بالعدل الإلهي كما

¹ ينظر أسماء المرابط، القرآن والنساء (قراءة للتحرر)، المرجع السابق، ص 214

² أسماء المرابط، أومن بالمساواة مثلما أومن بالعدل القرآني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نقلا عن مجلة

ذوات العدد 47، على الرابط: <https://www.mominoun.com/articles>

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

جاء في مقدمة كتابها، "في هذا المجال بالذات يجب تطوير الفكر الإسلامي من أجل إعادة بنائه وتشكيله من جديد، وإعادة التفكير فيه بصورة تمّ معها معرفة الفرق بين الرسالة القرآنية وبين التأويلات التي أدّت إلى تحجّر النصّ وقتلت فيه روح الحوار"¹

ألفة يوسف:

تتطرق الباحثة في كتابها «حيرة مسلمة: في الميراث والزواج والجنسية المثلية» الصادر عام 2008م، بجملة من المسائل الحرجة والنقدية، تُقدّم فيه قراءة لآيات قرآنية اعتبرها أغلب المسلمين آيات ثابتة وقطعية، استقرّت على تفاسير ذكورية نهائية أثّرت في المخيال الجمعي للمسلمين، بينما يمكن قراءة النصّ القرآني بطرق مختلفة سيما وأنّه لا يتضمّن منعا للتفكير، فمن بين تلك المسائل مسألة المساواة في الميراث؛ توضّح فيها-ألفة يوسف- أنّ النصّ الديني لم يحسم مسألة الميراث بشكل نهائي وصريح كما تروّج له مختلف القراءات الفقهية.

لنتشرع في تناول الحيرة الأولى من كتابها المعنونة بـ "الميراث بين الجبر الإلهي والاختيار البشري"، تشير فيه إلى مسألة الوصية، التي يبيّنّها القرآن الكريم في سورة النساء² على أنّ الإنسان حرٌّ في وصيّته، تنتقي في تحليلها لهذه القضية لبعض الأحاديث النبوية التي نقلتها عن كتب الرازي والطبري وابن عربي.

وتقف الباحثة عند الآية السابعة من سورة النساء وتعطي إمكانية أخرى لها مفادها أنّ الآية "قد تكون محدّدة لفرائض الميراث إذا اختار المسلم السكوت عن وصيّته أو عن جزء منها وهي آية لا تفيد قطعاً ضرورة وجود الميراث، والأهم أنّها لا تنفي إمكان الوصية بكل المال أو بعضه وفق اختيار صاحب المال قبل أن يتوفّى"³.

¹ أسماء المرابط، القرآن والنساء (قراءة للتحرر)، ص 08.

² أي قوله عزّ وجل: «.. من بعد وصية يوصي بها أو دين..» [النساء 12/4]

³ ألفة يوسف، حيرة مسلمة (في الميراث والزواج والمثلية الجنسية)، دار سحر للنشر، تونس ط3، 2008، ص 19.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ثم تعلّق ألفة يوسف على من يستند لحديث الرسول ﷺ في الوصية: "الثلث والثلث كثير إنك إن تترك وراثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون النَّاس" ¹ أنّه حديث لم يرد بالضرورة في مقام تشريعي عام بل في مقام استشاري خاص وإلّا كيف يفسّر تعارضه مع الأحاديث النبوية الأخرى التي تجيز حرّية الإنسان في وصيّته، لذا هي أحاديث فردية متفرّقة ²

وشكّلت مسألة سكوت القرآن عن نصيب الأنثيين حيرة شائكة لدى الفقهاء، على أنّ القرآن الذي يؤكّد للذكر حظّ الأنثيين لا نجده يحدّد مقدار حظّهما من الميراث بدءًا بالآية الرابعة من سورة النساء، وعلى حسب رأي ألفة يوسف السّكوت القرآني ما هو إلا حكمة من حكم الله ﷻ لأنّه لم يصمت عبثًا، ودعوة إلى إعمال النّظر والفكر والتأمّل، ثمّ تعقّب على إقرار ابن عاشور بأن جعل المراد بالذكر مثل حظّ الأنثيين هو تضعيف لقسمة الذكر، فتقول: "من أدراه بأنّ المراد تضعيف حظّ الذكر، ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظّ الذكر، فتحاّ ضمّنًا للاجتهاد في مسألة الموارث التي لا تعدو أن تكون شأن كل التشريعات وكلّ القوانين متّصلة اتّصالًا وثيقًا بسياقها التاريخي؟" ³

ثم تنوّه الكاتبة على سير المجتمع الإسلامي وفق المجتمع الجاهلي الذي لم يكن يورث المرأة ولا الطّفل، وانزعاجهم بنصيب النساء من الميراث في عهد النّبي ﷺ، وتدعم ذلك برواية أوردها الطّبري في جامع بيانه، ليتبيّن أنّ مسألة المساواة في الميراث الحالية ماهي إلا امتداد ثقافيّ، سيما والنّظرة القاصرة تجاه المرأة وتحجيم شأنها والتقليل من درجتها لتتال نصيبًا أقل من الميراث، ومع التّغيرات الاجتماعية التي أزلت الرّؤى والتّصورات السّلبية وأتاحت للمرأة الانخراط في عملية البناء جعل بعض الفقهاء المحدثين يجتهدون في البحث عن تبريرات مقنعة في منح

¹ المرجع نفسه، ص 19-20. نقلًا عن فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب، مج 5، ج 9، دار الفكر، بيروت، 1985، ص 232.

² ينظر المرجع نفسه، ص 20.

³ المرجع نفسه، ص 31.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الإناث نصف نصيب الذكور، كضرورة الإنفاق التي تحتم على الرجل نصيباً أكبر من الميراث بينما برّر البعض الآخر في نقص نصيب المرأة بأفضلية الرجل عليها، غير أنّ هذه الذرائع لم تعد فاعلة إزاء إنفاق المرأة على أسرتها وفي بعض الأحيان تفوق إنفاق الرجل، إضافة إلى توليها اليوم مناصب حساسة وأخرى قيادية بامتياز، لتعلّق الباحثة على ذلك فتقول: "إذا افترضنا جدلاً أنّ تضعيف نصيب الرجل متّصلٌ بالزامه بالإنفاق على الإناث، فيمكننا القول حينئذٍ لا حاجة للمرأة إلى المال الموروث البتّة بما أنّ كل نفقاتها مكفولة من قبل الرجل ومن ثمّ يكون العدل "المنطقيّ" أن نعتمد ما كان معمولاً به في الجاهلية من عدم توريث النساء أصلاً لأنّهن في كلّ الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمة إسلامية. وفي مقابل ذلك فإنّ المتأمل في واقع المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم يجد أنّ جلّ النساء ينفقن على أسرهن، وتمثّل النساء في حالات كثيرة العائل الوحيد للأسرة"¹.

وفي المقابل تتساءل ألفة عن سكوت النصّ القرآني عن نصيب الأنثى المحدد من الميراث إن كان حدّاً أدنى أو حدّاً أقصى، وبانطلاقها من أسباب نزول آية للذكر مثل حظ الأنثيين اتّضح لديها أنّ حدّ الأنثى هو الحدّ الأدنى كون المرأة في العصر الجاهلي لا تراث وإنما تُورث باعتبارها لا تشارك في الحروب وليس لها أدنى قيمة، وبمجيء الإسلام أعطاهها نصف الميراث في تلك الفترة كنوع من أنواع التّدرج الذي وجد في القرآن الكريم كمسألة تحريم الخمر مثلاً، أمّا القائلين بقطعية الدّالة للآية الكريمة لدى الباحثة رأيٌّ آخر فيها، ففي حوار لها مع قناة France 24² تُبيّن أنّ بعض النّصوص القطعية اجتهد فيها القدماء، كعمر ابن الخطّاب رحمته الله الذي اجتهد عقلاً في منع إعطاء الزّكاة للمؤلّفة قلوبهم رغم قطعية النصّ وصراحته التي توجب إعطاء الزّكاة لهم حتى تتألف قلوبهم ويحصل إسلامهم أو لكفّ شرّهم، فمنع إعطاء

¹ ألفة يوسف، المرجع السّابق، ص35.

² ينظر ألفة يوسف، محاور مع ألفة يوسف (المساواة في الميراث وزواج المسلمة بغير المسلم)، نشرت في موقع يوتيوب على

قناة فرانس 24 على الرابط: https://youtube.com/watch?v=_o2wtMhaj3Q&si=OLTyikm6WB3nZ-L9

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الزكاة من طرف عمر كان بسبب انتشار الإسلام وقوته، حتى لم يعد لهم حاجة لمنح المال للمؤلفة قلوبهم، ولمسألة قطع اليد اجتهد آخر لعمر عليه السلام، فقد رفع الحدّ عن السارق عام الرّمادة، بينما حكم القطع في الآية صريح لا يحدّد قطع يد السارق بسنة المجاعة أو الفقر. لذا لا شيء يمنع استنادًا لمقاصد التشريع إلى جوهر القرآن وللأهداف السّامية التي يسعى إليها الدّين وتماشيا مع السيّاق التّاريخي والاجتماعي من أن تكون اليوم مساواة بين الجنسين.

لتشرع أيضا في تناول مفهوم التّعصيب في الموارث، والذي يفيد منح الإرث لأقرب وليّ عصابة ذكر في حال سكوت النصّ القرآني عن تحديد مرجع المال الموروث بعد إعطاء أهل الفروض فروضهم، وتوضّح أنّ القرآن الكريم لم يتطرّق إلى التّعصيب، وإنما أشار إلى لفظ العصابة بمعنى الجماعة في بعض الآيات من سورة يوسف وسورة النّور والقصص، فتقول: "إسناد ما سكّت عنه من الفرائض إلى أقرب الذّكور من الميّت غائب في القرآن ضعيف في الحديث"¹ وهنا تعتبر قراءة المفسرين لصمت الله تعالى تجاوزا تعسفيا خصوصا أنّه لا يمكن لأحد الجزم نهائيا بالمقصد الإلهي، وما تم الإقرار به مبنيّ على أحكام الجاهلية حفاظا على المصالح الذكورية وإن كان القرآن قد أقرّ بعضها فبسبب صعوبة إعادة برمجة العقل الجمعي المنقل من ثقافة إلى أخرى على المسلمين تجاوزها.

يمكننا القول إذن، أنّ ألفة يوسف تُرجع رفض الإقرار بالمساواة بين الذّكر والأنثى في الميراث لسببين رئيسيين، أولهما السبب التّاريخي؛ وهو الاعتقاد الخاطئ لدى النّاس بضرورة عدم المساواة نظرا للنّظرة الدّونية للمرأة التي لا يمكن تغييرها في فترة وجيزة بسبب التراكّمات الخاطئة في العقل اللاواعي نتيجة سيطرة الهيمنة الذكورية، أمّا السبب الثاني فهو عدم فهم المسلمين فأغلبهم يعتقد أنّ المساواة في الميراث هو مخالفة لأمر إلهي منصوص في القرآن

¹ ألفة يوسف، حيرة مسلمة (في الميراث والزّواج والمثلية الجنسية)، ص43.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الكريم. أمّا تطبيق المساواة في الميراث فهي مسألة وقت لا أكثر حتى يقنع الناس فيها بالمساواة التي هي تحقيق لمسعى العدالة الدينية.

آمنة ودود*:

تتعلق الباحثة لإعادة تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم من وجهة نظر جندرية باستخدام منهج هرمينوطيقي؛ الذي يهدف إلى فهم النصوص وتفسيرها بمراعاة السياق التاريخي والثقافي وبما يتيح تجديد الفهم والتفسير بطرق تتوافق مع العصر الحالي، مشيرة إلى عدم إمكانية تطبيق نفس الأحكام التي طبقت للمسلمات الأوائل على مسلمات اليوم، من خلال كتابها: القرآن والمرأة (Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford University Press 1999).

فقد قامت الباحثة بتقديم تفسير للآيات المتعلقة بالمرأة ومكانتها في النص القرآني بهدف التصدي للقراءة الذكورية المستندة على التفسيرات التقليدية المتوارثة والتي سادت على فهم المسلمين للنص الإسلامي عبر العصور، وقد اعتبرت هذه القراءة الذكورية سبباً لتحريف المعنى القرآني والابتعاد عن الهدف الحقيقي للرسالة الإسلامية المكرسة لمبدأ المساواة بين الجنسين والتي تتجاوز المعنى الحرفي للنص.

بناءً على ذلك، دعت الباحثة من خلال قراءتها التأويلية في كتابها القرآن والمرأة إلى تخطي حاجز التفسير التقليدي للقرآن الكريم بهدف إقامة علاقة مباشرة وعميقة بين المسلم

*باحثة أمريكية مسلمة من أصول أندونيسية، أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة فرجينيا كومولث الأمريكية وناشطة في مجال حقوق المرأة، ركزت بشكل أساسي على تفسير القرآن الكريم، من مؤسسات جماعة أخوات في الإسلام الماليزية، كما اشتهرت بإمامتها لصلاة مختلطة تجمع بين الرجال والنساء في سنة 2005م.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

والقرآن في الوقت الحاضر¹، حيث تلاحظ المؤلفة المفسرين القدامى ومن تبعهم من رجال الدين يمتازون بتقديم تفسيرات مبسطة للمتن القرآني ويتمسكون بظاهر القول للآيات كقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي﴾ [النساء: 11] جاعلين نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى، داعمين حجّتهم بالاستناد إلى آيات متفرقة مثل قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهَا دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، لتشكل هذه الآيات حسب التفسير الذكوري التقليدي أفضلية الرجال على النساء من حيث القوة والعقل والقوامة في مطلق الأحوال، وبذلك نصيباً مضاعفاً من الميراث².

من هنا، ترى آمنة ودود أنّ الآية 04/11 استخدمت بشكل خاطئ لتعزيز المعادلة الرياضية "واحد مقابل اثنين" من خلال تبسيط الحوارات القرآنية الخاصة بالميراث بشكل مبالغ فيه، إلا أنّ إلقاء النظرة الشاملة على الآية سنجد أنّ هذه الصورة واحدة من صور الميراث المتعددة التي تضمّنتها الآية، وأن حصة الذكر تعادل حصتي أنثيين ما هو إلا واحد من التقسيمات النسبية الممكنة³. يبدو أنّ الباحثة تشير إلى الاستخدام الخاطئ للآية وتحيل أحكام

¹ " This study involves an explicit attempt to overcome the disconnection from that original source—the motivating force in the development of such copious literature". amina wadud, Qur'an and woman, p, xx.

² ينظر، Amina wadud, Qur'an and woman, p, 70– 71– 72.

³ "The mathematical formula of two-to-one has been—albeit erroneously—reinforced through oversimplification of the Qur'anic discussions regarding inheritance. Although the initial Qur'anic statement, in verses 4:11–12, makes 'the share of the male. . . equivalent to the portion of two female (siblings)', a complete look at this same verse enumerates a variety of proportional divisions between males and females...", op, cit, p87.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الميراث فيها إلى النسبية في التقسيمات سيما والقرآن لم يفصل جميع الحالات، وتشدد على أهمية فهم الرسالة الروحية للآية بدلا من الالتزام بتطبيقها حرفياً مع مراعاة الفائدة الفعلية للإنسان، لذا تتبع الباحثة من هذه التقسيمات اثنين من الجوانب المرتبطة بالميراث هما:

- لا يتم حرمان الإناث بما في ذلك البعيدات من الميراث بأي حال من الأحوال، هذا ينطبق بشكل خاص على العادات الجاهلية التي لا تزال سائدة إلى اليوم، حيث تستبعد الإناث من الميراث وتمنحه لبعض الذكور الأقارب مهما كانوا بعيدي الصلة.
- وفقاً للآيات يجب توزيع الميراث بين الأقارب بالتساوي مع الأخذ بعين الاعتبار العدالة عند توزيع الإرث وتفعيل مبدأ النفع الفعلي، إذ لا بدّ من إمعان النظر في كافة الأفراد والتفاصيل الممكنة والمنافع سواء لأوضاع المتوفي أو الورثة¹، وعلى سبيل المثال قدّمت الباحثة مثالا واقعيا في دراستها تراعي فيه مبدأ النفع الفعلي، قائلة: "إذا كانت هناك أسرة مكوّنة من ابن وبنتين وأم أرملة، وتعتمد إحدى البنات على رعاية ودعم والدتها، فلماذا يحصل الابن على نصيب أكبر؟"².

من خلال ما سبق يمكن القول، أنّ ودود تشير إلى أهمية فهم الرسالة الروحية السامية للنص الديني المكرّسة للمساواة بين الجنسين، بدلا من الالتزام الصّارم بالتفسير الحرفي لظاهر الآيات، وإلى فهم الأحكام الخاصة بالميراث التي لا يمكن أن تكون مقيدة بحكم واحد ينطبق على الجميع، بل ينبغي توزيع الميراث على الذكور والإناث بالتساوي وتتبع أوضاع الوارثين واحتياجات كل فرد ومنفعتهم للمتوفى، إضافة إلى إمكانية توريث جزء من الثروة عن طريق الوصية.

¹ ينظر المرجع نفسه، ص 87.

² "if in a family of a son and two daughters, a widowed mother is cared for and supported by one of her daughters, why should the son receive a larger share?" op, cit, p87

مناقشة موضوع الميراث:

تُعارض آراء الفقهاء والمفسرين في العالم الإسلامي فكرة المساواة بين الجنسين في توزيع الميراث، ليبّرر بعضهم هذا الرّفص بأنّ ما جاء في القرآن والسنة بشأن الميراث هو نص ثابت قطعي الدّلالة لا يمكن تغييره باعتبار القرآن الكريم صالح لكلّ زمان ومكان، وتنفيذا لحكم الله العادل: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: 57] وقوله أيضا: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 229]. وفكرة المساواة بين الجنسين التي دعت إليها النسوية ما هي إلا ذريعة يتذرّعن بها لتجاوز الأحكام الدّينية التي تنظّم الحياة الأسرية والاجتماعية، فهي تعكس الأدوار والمسؤوليات المختلفة للأفراد وتؤدي إلى خلل مجتمعي، ليتربّب عن المساواة الآثار التالية:

1. سقوط حق القوامة المنصوص عليه في القرآن الكريم: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ [النساء: 34] فالقوامة هي الدور الذي منحه الله عزّ وجل للرجال على النساء بما يقدّمونه لهن من مهور ونفقات واهتمام وحماية فهي تكليف لهم وليس تشريف، أمّا ما جاءت به النسويّات من أنّ المرأة تنفق كما الرجل، فالشرع الإسلامي لم يوجب عليها النفقة من مالها لا على نفسها ولا على أهلها كونها مسؤولية من مسؤوليّات الرجل يؤثم عليها إن لم يؤدّها عكس المرأة، كما لو سلّمنا فرضًا بالمساواة بين الجنسين فهو واجب أن نسلم بأن تتساوى مع الرجل فيما التزم به من نفقات وبالطّبعيات التي تلحق به، ولو استطاعت الأحاد من النساء أن تلتزم فلن تستطع

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

البقية منهم، وفي مقابل ذلك يتولّى الرّجل دور المرأة تحت مبرّر المساواة بين الجنسين!

ونتوقف هنا عند لفظة التفضيل في الآية الكريمة [34] من سورة النساء و[228] من سورة البقرة لتحليل الباحثة ميسم الفاروقي* من خلال دراسة الأسلوب والبنية اللغوية للقرآن وتحليل تواتر اللفظة في سياق الآيات لاستخلاص المعنى الحقيقي للرسالة الإلهية المعبر عنها في القرآن، تصل فيها أنّ اللفظة لم تستخدم بمعنى التفضيل الاعتباري ولكن المقصود هو الإعانة المحددة في حصة الذكر من الميراث، أي المساندة والدّعم في الرزق والتكليف بالإنفاق من مالهم على الأمهات والزوجات والأخوات.. لضمان نظام التكافل الذي يجنب المرأة الانزلاق في مهاوي الأنانية والفردية عن طريق جعل أفرادها مسؤولين قانونياً وأخلاقياً بعضهم عن بعض، إضافة إلى ذلك تصل من خلال الآية أنّ مسؤولية الرجال في الإنفاق لا تتأتّى من الميراث فحسب وإنّما هم مسؤولون عن الإنفاق وإن لم يكن هناك ميراث فمما يكتسبون؛ ما يعني السبب وراء جعل حصة الذكر ضعف حصة الأنثى هو جزء من اختبار لمقدرة الذكور على تحمل المسؤوليات في المجتمع وليس لوجود تباين في الفوارق الطّبيعية والإمكانية. فمثلاً منح الله العقل للإنسان وفضّله على سائر المخلوقات وفضّل النبيين على بعض كائنات فضل داود وسليمان بمنحهم القدرة على فهم لغة الطّبيعة وفضّل اليهود بالأمن والرزق، بيد أنّ هذه الأمور لا تمنحهم الأفضلية، وإنّما اكتسبوها بشروط محدّدة مثلها مثل منح الله سبحانه وتعالى الرّجل نصيباً أكبر من الميراث ليكون داعماً مالياً ومكفّلاً بالإنفاق¹.

*محاضرة في الدراسات الإسلامية قسم اللاهوت جامعة جورج تاون بواشنطن في الولايات المتحدة الأمريكية.

¹ ينظر ميسم الفاروقي، الهوية الذاتيّة للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية، دراسة نشرت ضمن كتاب دعونا نتكلّم (مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر)، تح: جيزيلا ويب، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر، دمشق، ط2 2002، ص139-142-143-144-158.

2. سقوط العصمة من الرجل وانتهاك حق المهر الذي فرضه الله عز وجل على الزوج في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 04]، وقوله أيضا: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 24]، وذلك لأن تقاسم الميراث بالتساوي يقلل من نصيب الميراث المتاح للذكر فيؤثر على قدرته في دفع المهر، إضافة إلى مبدأ المساواة المطالب به بالتساوي يكون بدفع المهر من كلا الطرفين أو بسقوطه كليًا. فإذا وجب للمرأة أن تأخذ من جهة وجب عليها أن تترك من جهة أخرى تقابلها حتى كان من العدل أن يكون حظ الذكر أكبر من الأنثى.

وبسقوط العصمة من الرجل يحلّ للمرأة تفويض أمر طلاقها لنفسها متى شاءت حتى وإن لم يكلفها زوجها بأمر تطليق نفسها، كما يحق لها الرجعة أيضا وتولي النكاح دون وليٍّ، وإبرام العقد بعبارتها.

3. وجوب خروج المرأة للعمل لسقوط حقّها في طلب النفقة سواء كانت زوجة أو أمًّا أو أختًا..: فالنفقة التي أوجبها الله ﷻ على الرجل وكلفه بها تسقط بمجرد المساواة في الميراث، وليس من العدل إيجاب المهر على الزوجة والنفقة عليها طيلة مدّة حياتها وهو مساو لها في الميراث فينقص نصيبه ويتضاعف نصيبها، والحكم ذاته ينطبق على الأخ الشقيق فهو ملزم بالنفقة على الأم والأخت. والمسألة هنا تتطوي أرقام وحسابات بسيطة هدفها تحقيق التوازن والاعتبارات المادية والاجتماعية للمصالح المرعية في التوريث.

ومع وجوب سقوط حقّها في النفقة وجب عليها الخروج للعمل للإنفاق على نفسها بيد أن الأصل في المجتمع الإسلامي هو استقرار المرأة في بيتها والنقرغ لأسرتها وأطفالها وإن رأى البعض قدرة المرأة على تحمل الأعمال الوظيفية وقيامها بواجب الأمومة

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

وواجبها تجاه الأسرة يستدعي مساواتها في الحقوق والالتزامات كافة، ففي هذا "المبدأ اجحاف وغبن واضح للمرأة، بحيث يُلقى عليها التزامات لا تتناسب مع قدرتها وأنوثتها.. ولا يعني هذا تفضيل أحدهما على الآخر، لذا ميّز الله سبحانه وتعالى بينهما في بعض الحالات فتشريعه بُني على ما يخلّد على مرّ الزمن لأنّه دين الحياة كلّها ودين الأجيال جميعها فلا يقرّر من الأحكام إلا ما يتماشى مع النظرة السليمة وما يصحّ للإنسان في كل زمان ومكان دون التفات إلى نزعات الهوى كالتّي تظهر في بعض المجتمعات بين حين وآخر ولا تلبث أن تندثر ويطويها الزمن كما طوى غيرها"¹.

وأوضح المفكّر الإسلامي محمّد عمار* بشأن التّفاوت بين أنصبة الورثة ذكرنا أو إناثا تحكمها ثلاثة معايير تحقّق التوازن والعدالة :

أولها: درجة القرابة بين الوارث؛ فكلّما اقتربت الصّلة مع المتوفّي زاد النّصيب والعكس دونما اعتبار لجنس الوارثين.

ثانيًا: موقع الجيل الوارث من التّتابع الزّمني للأجيال، فيرث الأقل سنًا على أكبره باعتباره مستقبل للحياة بصرف النّظر عن الذكورة والأنوثة، فبنت المتوفّي ترث أكثر من أمّه ومن الأب حتى لو كان هذا الأخير مصدر الثروة التي للابن المتوفّي، وكذلك يرث الابن المتوفّي أكثر من الأب وكلاهما ذكور.

¹ قيس عبد الوهاب الحياي، ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة، دار حامد للنشر والتوزيع، عمّان، ط1 2007، ص284.

* مفكّر وباحث إسلامي مصري ولد عام 1931م، كان عضو في مجمع البحوث الإسلامية وبهيئة كبار علماء بالأزهر، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، أحد منتقدي الفكر العلماني في العالم العربي، له دراسات كثيرة في حقل الإسلام والتّقاليد والحضارة الإسلامية، صدر له أكثر من 130 كتابا وترجم العديد منها إلى مختلف اللغات الشّرقية والغربية، توفي سنة 2020م

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ثالثًا: العبء المالي الذي يوجبه الشرع على الوارث حيال الآخرين. لكن في حالة ما اتفق الوراثون في درجة القرابة وفي موقع الجيل الوارث لأولاد المتوفى يكون تفاوت العبء المالي سببًا في تفاوت أنصبة الميراث لذلك لم يعمم القرآن هذا التفاوت في عموم الوراثين، وإنما حصره في: «لذكر مثل حظ الأنثيين» ولم يقل يوصيكم الله في عموم الوراثين، أما هذه القاعدة-أي القاعدة النصفية- ليست مضطربة لوجود أكثر من ثلاثين حالة ترث فيها المرأة مثل الرجل وأكثر، في مقابل حالات قليلة ترث فيها المرأة نصف الرجل، وباستقراء الحالات والمسائل التي تحكمها المعايير الإسلامية والتي لم تقف عند معيار الذكورة والأنوثة انكشفت حقائق أظهرت ما يلي:

- هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل.
- وهناك حالات أضعاف هذه الحالات الأربع ترث فيها المرأة مثل الرجل تمامًا.
- وهناك حالات عشر أو تزيد ترث فيها المرأة أكثر من الرجل.
- وهناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال¹.

وبعيدًا عن رأي الباحثين والمفسرين، أكدت رئيسة النهضة النسائية في مصر هدى الشعراوي نفيها بالمطالبة بالمساواة في الميراث وبتعديل نصيب المرأة، ليشهد شاهد من أهلها وتعلن استيعابها لقيمة ميراث المرأة في القرآن كواحدة من أبرز الحقوق التي منحها إياها الإسلام. كان ذلك حينما اقترح سلامة موسى* في كتاب أرسله إلى هدى الشعراوي أن تطلب إلى الوزارة الحقانية** سن قانون يساوي بين الجنسين في الميراث، مرفقا خطابه بملخص

¹ محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة (الرد على الشبهات الغلاة)، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص67-68-69-70.

* أديب وكاتب مصري وأحد رواد النهضة المصرية، رائد الاشتراكية المصرية وأول المروجين لأفكارها، انتقد مكانة المرأة المصرية ودعا إلى تحسين دورها، تناول قضايا المرأة في العديد من أعماله كقضية مساواة المرأة بالرجل.

** تسمى اليوم بوزارة العدل.

محاضرة ألقاها بدار جمعية الشبان المسيحية عن نهضة المرأة في مصر، نُشرت فيما بعد في جريدة المقطع.

وقد ردّت على اقتراحه بمقال في جريدة السياسة تقول فيه: "يهمّني أن أبلغ حضرة الأستاذ ومن حضروا خطبته أنّي في خدمتي لهذه النهضة أؤدي واجباً معهوداً إليّ من جمعية الاتحاد النسائي التي شرفّنتني برئاستها، ولما كان نصيب المرأة في الميراث ليس من المسائل الدّاخلية في هذا الموضوع، لا بإقرار الحالة الحاضرة ولا بتعديلها. وإن كان لابدّ من إبداء رأيي في الموضوع فأقول بصفتي الشّخصية إنّني لست من الموافقين على رأي الأستاذ فيما يتعلّق بتعديل نصيب المرأة في الميراث، ولا أظن أنّ النهضة النسوية في هذه البلاد لتأثّر بها بالحركة النسوية بأوروبا يجب أن تتبعها في كلّ مظهر من مظاهرها، وذلك لأن لكل بلد تشريعه وتقاليده وليس كل ما يصلح في بعضها يصلح في البعض الآخر"¹

وقامت هدى الشعراوي بتبرير موقفها بشأن عدم تذمّر المرأة نفسها من مسألة عدم المساواة في الميراث بسبب الفروض التي قدّمتها الشريعة كتعويض، مثل تكليف الزوج بنفقة الزوجة وأطفالها ومنحها حق استقلالية التصرف في مالها الخاص، وأكّدت الشعراوي أنّ الالتفات والتّسليم بمطالب سلامة موسى من شأنه تقويض الواجبات المفروضة بموجب الشريعة على الزوج، وإلزام الزوجة بالمشاركة في النفقة والصرف. كما نفت أن يكون لقاسم أمين نية قبل وفاته للمطالبة بالمساواة في الميراث، لتحسم موقفها في الأخير بأنه ليس في الشريعة ما يميّز بين المرأة والرجل²

وقد رأى بعض المستشرقين أمثال غوستاف لوبون دعوات إعطاء المرأة المسلمة حقوقها المسلوبة ليست في محلّها باعتبار القرآن قد رفع من شأنها ومنحها حقوقاً إرثية أحسن ممّا

¹ هدى الشعراوي، مذكّرات هدى الشعراوي، ص300.

² ينظر هدى الشعراوي، المرجع السابق، ص301-302.

الفصل الثاني — تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

منحته القوانين الأوروبية، وعدّ مبادئ المواريث التي نصّ عليها القرآن على جانب عظيم من العدل والإنصاف¹. ما يلحظ على رأي غوستاف لوبون هو إشادته بتفوق الإسلام في تكريمه للمرأة ومنحها حقوق منصفة تضمن مكانتها في كل جوانب الحياة.

ويؤكد هذه الحقيقة كل من المستشرق جاك ريسلر وول ديورانت وروجيه غارودي والمفكر نظمي لوقا²، والكاتبة البريطانية إيفلين كوبولد التي استنبطت من دراساتها وأبحاثها المقاصد الإسلامية والإنسانية في جعل ميراث المرأة نصف ميراث الرجل في بعض الأحوال فنقول: "لما جاء الإسلام ردّ للمرأة حريتها، فإذا هي قسيمة الرجل لها من الحق ما له وعليها ما عليه ولا فضل له عليها إلا بما يقوم به من قوة الجلد وبسطة اليد واتساع الحيلة، فيلي رياستها فهو وليها يحوطها بقوته ويزود عنها بدمه وينفق عليها من كسب يده، فأما فيما سوى ذلك فهما في السراء والبأساء على السواء، ذلك ما أجمله الله بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 128]، وهذه الدرجة هي الرعاية والحيطة لا يتجاوزها إلى قهر النفس وجحود الحق، وكما قرن الله سبحانه بينهما في شؤون الحياة، قرن بينهما في حسن المهابة وادّخار الأجر وارتقاء الدرجات في الدنيا والآخرة³. فهو بذلك ردّ لشبهات المفترين ودحض لآراء المشكّكين وبيان لمقاصد الشريعة في جعل تفاوت بين أنصبة الورثة، وهو نظام لن يصل إليه أي قانون لا في القديم ولا في الحديث ولا حتى في التشريعات الغربية.

¹ ينظر غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص14-587.

² ينظر جاك ريسلر، الحضارة العربية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1993، ص59. وينظر ول ديورانت، قصة حضارة (عصر الإيمان)، تر: محمّد بدران، مج13، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ص60-140. وينظر روجيه غارودي، وعود الإسلام، تر: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1985، ص78-79. وينظر نظمي لوقا، محمّد الرسالة والرسول، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ط2، 1959، ص95.

³ عدنان الوزان، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام (وسماتها في المملكة العربية السعودية)، مج: 5، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص399. نقلا عن إيفلين كوبولد، البحث عن الله، ص81-82.

الفصل الثاني — تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

أما بالنسبة لحديث الرسول ﷺ «لا وصية لوارث» الذي يتعارض مع آية الوصية في سورة [البقرة: 180] كما ادّعته بعض النسويات، وأنه حديث ظنيّ -أي حديث آحاد وليس متواتر- فهو زعم خاطئ، باعتبار المتواتر عند من قال ما رواه اثنان فأكثر، فقد صحّ الحديث عن عمرو بن خارجة وأنس بن مالك وأبو أمامة الباهليّ في سنن ابن ماجه¹ والترمذي² والنسائي³ وأبو داود⁴ وأبو يعلى⁵ والبيهقي وغيرهم. ثم إنّ الحديث الآحاد يفيد الظنّ الصالح للأمان، وأغلب الأحاديث التي أقمنا عليها الصلاة والزكاة والصوم أغلبها أحادية وليست متواترة.

إنّ حكم آية الوصية جاء قبل تشريع الميراث، فقد جاء في تفسير الشعراوي للآية أنّ العباد يوصون بأموالهم وكلّ ما يملكون إلى أبنائهم ويحرمون والديهم والأقربين الضعفاء لنظرتهم إليهم كمودعين للحياة، لذلك يوصي ﷺ عباده المؤمنين بتخصيص نصيب مما يملكون للأباء والأمّهات والأقارب، وقد حدّد الله من بعد ذلك نصيب الوالدين من الميراث، أمّا الأقربون فقد ترك لعباده أمرهم في الوصية، وقد يكون أحد الوالدين أو كلاهما من الكفار فلا يرثان لكن الأمر بمصاحبتهم في الحياة بالمعروف تمكّن العبد بأن يوصي بشيء من الخير لهما دون تجاوز حدود الوصية التي هي الثلث كما جاء الحديث والباقي يبقى للميراث

¹ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، كتاب: الوصايا، باب: لا وصية لوارث، ح (2712) وح (2713) وح (2714)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د ط، د ت، ص905-906. وصحهما الألباني في صحيح وضعيف ابن ماجه ح (2712) وح (2713).

² سنن الترمذي، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات، مج3، أبواب: الوصايا عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء لا وصية لوارث ح (2255)، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2014، ص300-301.

³ سنن النسائي، كتاب: الوصايا، باب: إبطال الوصية للوارث، ح (3641) عن طريق قتيبة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ط1، 2014، ص854.

⁴ سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب: في تضمين العارية، ح (3565)، ص512.

⁵ مسند الإمام أبي يعلى، مج 2، ح (1511)، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2017، ص242.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

الشرعي¹. ما يعني أن الوصية كانت واجبة قبل نزول آية المواريث في سورة النساء، ولما نزلت أعطى الله ﷻ لكل ذي حق حقه حسب آية المواريث وزالت ضرورة الإيصاء للوالدين في حين بقي الأقارب الذين لا يرثون على الوصية.

وذكر ابن كثير في تفسيره عن ابن أبي حاتم بسنده عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180] نسختها هذه الآية: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَٰلِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَٰلِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 07] وقد ذكر أنه روي عن ابن عمر وأبي موسى وسعيد بن المسيب والحسن ومجاهد وعطاء وسعيد بن جبير ومحمد بن سريين وعكرمة وزيد بن أسلم والربيع بن أنس وقتادة والسدي ومقاتل بن حيان وطاوس وإبراهيم النخعي وشريح والضحاك والزهري، أن هذه الآية منسوخة نسختها آية الميراث².

وقيل "أن الوصاية في ابتداء الإسلام إنما كانت ندباً حتى نُسخَت، فأما من يقول: إنها كانت واجبة وهو الظاهر من سياق الآية، فيتعين أن تكون منسوخة بآية المواريث كما قاله أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء؛ فإن وجوب الوصية للوالدين والأقربين الوارثين منسوخ بالإجماع بل منهي عنه للحديث المتقدم: «إن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». فأية الميراث حكم مستقل ووجوب من عند الله لأهل الفروض وللعصابات، رفع بها حكم هذه بالكلية وبقي الأقارب الذين لا ميراث لهم، يستحب له أن يوصي لهم من الثلث استئناساً بآية الوصية وشمولها³. ما يعني من حديث النبي ﷺ -السابق- جاء من باب التفسير

¹ ينظر محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (خواطر حول القرآن الكريم)، مج2، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، دط، دت ص757-758. ينظر أيضاً إلى قول ابن عبد البر في كتاب المغني لابن قدامة، تح: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي عبد الفتاح محمد الحلو، ج8، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1997، ص394-395.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص234.

³ ابن كثير، المرجع السابق، ص234.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

والإيضاح ليبين أن الناسخ لآية الوصية هي آية المواريث التي حدّدت نصيب كل الورثة بميراث معلوم من غير وصية ولا تحمل منّة الموصي، ولهذا جاء في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: "كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحبّ، فجعل للذكر مثل حظّ الأنثيين، وجعل للأبوين لكلّ واحد منهما السّدس، وجعل للمرأة الثمن والرّبع وللزّوج الشّطر والرّبع"¹. لتنتقل آية المواريث أصحاب الفروض من واجب مطلق غير محدد إلى واجب مقيّد معلوم ومحدّد؛ حفظاً للحقوق وجمعاً للكلمة، ودرءاً للنزاع بين الورثة الذي يكون سبباً لقطع الأرحام.

وقد علّق عبد الرحمن المعلمي على الحديث واستعرض تفسيراً له على أنّ الحديث يعكس فكرة أن النّاسخ لقاعدة الوصية هو القرآن نفسه في آية المواريث المشار إليها بقوله: «إنّ الله قد أتى لكل ذي حقّ حقّه». ليُظهر الحديث أن القرآن بالفعل يناقش هذا المفهوم من خلال آية الفرائض، كأن قول النبي ﷺ في الموضوع توضيح لما هو موجود إلزاماً في القرآن الكريم، أمّا تفسيره لقوله: «لا وصية لوارث» هو بيان للآية كما أشار إليه المعلمي، أي قد ثبت منح الله ﷻ كلّ فرد حقوقه الشرعية، فلزم منه أن لا وصية لوارث، ثم يقول: "الوصية للوارث شرعت أولاً لأجل أداء ما له من الحقّ، ثم علم الله تعالى أن ابن آدم لا يمكنه الوفاء بمقتضى الحق لعدم علمه قال تعالى: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ [النساء: 11]، ففرض المواريث بحكمه كما قال تعالى عقب ذلك: ﴿وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: 12]، أي حال محل الوصية التي أمرتم بها. والآية واضحة في نسخ آية الوصية، وبينها الحديث، فكأنّه ﷺ يقول: إنّ الوصية للوارث إنّما شرعت لأداء ما له من الحق، ثم إن الله تعالى فرض لكلّ ذي حقّ حقّه، فلم يبق للوصية معنى لأنّها إن وقعت بمقدار ميراثه كانت تحصيل حاصل، وإن وقعت

¹ صحيح البخاري، مج2، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، ح: (2747)، ص1306.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

بأكثر كان فيها زيادة من حقه الذي علمه الله له وفرضه من عنده، مع ما في ذلك من ظلم غيره بنقصان أنصباؤهم وإن وقعت بأقل كان فيها زيادةً غيره وظلمه¹.

إنّ هذا التفسير يبرز الفهم الإسلامي لمسألة الوصية وكيف أن القرآن وسّنة النبي ﷺ يعتبرانها جزءاً أساسياً لتحديد حقوق الورثة وضمان توزيع الميراث بشكل عادل وفقاً لأحكام الشريعة، ليظهر أيضاً أن الوصية كانت موجودة في الشريعة الإسلامية كوسيلة لضمان تنفيذ إرادة الشخص المتوفى فيما يتعلق بممتلكاته، لكن القرآن أشار إلى احتمالية عدم وفاء الفرد بهذه الحقوق بشكل كامل، فتم إلغاؤها واستبدالها بأحكام الموارث المحددة في القرآن كبديل عادل للوصية، ومنه كانت آية الموارث ناسخة لآية الوصية والحديث النبوي بيان لما دلّ عليه القرآن من باب ذكر الملزوم وبياننا لل لازم.

وقد ذهب أصحاب القول الثاني بنسخ آية الوصية بالحديث؛ كما جاء في كتاب ابن حزم سواء كانت السنة المنقولة بالتواتر أو المنقولة بأخبار الأحاد، فإن كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً وبرهان ذلك هو وجوب طاعة النبي ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء في القرآن على السواء، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، وبقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، وبقوله أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59]، فإذا كان كلام النبي ﷺ والقرآن الكريم وحي من الله، يعني نسخ الوحي بالوحي جائز لأنّ كلّها من الله.

¹ عبد الرحمن المعلمي، فوائد المجاميع، تح: علي بن محمد العمران، نبيل بن نصار السندي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع جدة، ط1، 1443هـ، ص172-173. ينظر أيضاً قول الخطابي في أن آية الوصية كانت واجبة للوالدين والأقربين قبل نزول آية الموارث ثم نسخت بها، كما تبطل الوصية للوارث من أجل سائر الورثة. العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ بن القيم الجوزية)، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، ج8، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1968، ص72.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ما جاءت به النسويات على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة زعم باطل، فقد جاء في نسخ القرآن بالسنة عدة مسائل وليست مسألة الوصية الموضوع الوحيد، فمما نسخت فيه السنة القرآن حسب ابن حزم قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 06] الذي نسخها حديث غسل الرجلين، وغيرها من المسائل. يقول ابن الحزم في نسخ آية الوصية ﴿! إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180] بحديث: لا وصية لوارث. الأقرب إلى الصواب وعلق على قول البعض في نسخ آية الموارث لآية الوصية بقوله: "وهذا خطأ محض لأنّ النسخ هو رفع حكم المنسوخ ومضاد له، وليس في آية الموارث ما يمنع الوصية للوالدين والأقربين، إذ جائز أن يرثوا ويوصى لهم مع ذلك من الثلث"¹.

ومن الذين قالوا أيضا بنسخ آية الوصية بالحديث عديد الفقهاء والمفسرين أمثال مكي بن أبي طالب² وأبو زيد الدبوسي³ والغزالي⁴ والقرطبي في قوله: "نسخ الآية كان بالسنة الثابتة لا بالارث، على الصحيح من أقوال العلماء. ولولا هذا الحديث لأمكن الجمع بين الآيتين بأن يأخذوا المال عن الموروث بالوصية والميراث إن لم يوص، أو ما بقي بعد الوصية، لكن منع من ذلك هذا الحديث والإجماع.. ونحن وإن كان هذا الخبر بلغنا آحادا، لكن قد انضم إليه

¹ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، دت، ص114. ينظر أيضا في كتاب ابن حزم، المحلى بالآثار، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، ج8، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص356-362

² ينظر مكي بن أبي طالب، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تح: أحمد حسن فرحات، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 1986، ص141.

³ ينظر أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص140.

⁴ ينظر أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص99.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

إجماع المسلمين أنه لا تجوز وصية لوارث، فقد ظَهَرَ أن وجوب الوصية للأقربين الوارثين منسوخ بالسنة وأنها مستند المجمعين¹.

ومع انقسام الفقهاء حول مسألة جواز نسخ القرآن بالسنة من عدمها، استندت النسويات في دعم رأيهن بقول الإمام الشافعي وغيره بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة، إلا أن لأبي المعالي الجويني رأي آخر في هذه المسألة، فقد أثبت جازما أن رسول الله ﷺ لا يصدر أحكاما استنادا إلى رأيه الشخصي، بل يقوم بنقل ما يوحى له من ربه، ولاجتهاد الرسل في فهم الرسالة مستند إلى ما أوحاه الله لهم، خلافا للاجتهادات البشرية التي تستخدم الجهد الشخصي لاستنتاج الأحكام فإذا ثبت حكم بآية من كتاب الله ثم رفع رسوله ذلك الحكم، فإنه يتم بموجب إرادة الله ﷺ بواسطه رسوله الكريم². ما يعني أن كلام الله هو المرجعية النهائية للحكم وأن النبي ينقل ويوضح هذا الكلام من خلال الأحاديث، ثانيا؛ يمكن الأمر بالاجتهاد للرسل في فهم وتطبيق أوامر الله دون أن يكون لديهم وحي مباشر، ثم إن النسخ يقع بكلام الله، ورسوله هو المبلغ لقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: 15].

أما ابن عثيمين فقد قال أن آية الوصية ليست منسوخة بقول النبي ﷺ لا وصية لوارث لأن الحديث ليس فيه نسخ بل فيه تخصيص، أولا: لأن النسخ رفع الحكم كله لا رفع الحكم عن بعض أفراد العموم، ثانيا: لأن الحديث مبين للناس أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». أي مبين للناسخ وليس ناسخا، وهذا يدل على أن النبي ﷺ

¹ ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص99-100.

² أبو المعالي الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النيبالي، شبير أحمد العمري، ج2، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص516.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

بيّن أنّ الله تعالى قسّم الميراث، وأعطى لكل ذي حقّ حقّه، فلا وصية لوارث بعد هذا التقسيم. ثم يوضح ابن عثيمين بأن حتى وإن لم يوجد مثال يسلم من المعارضة فإنّ السّنة إذا صحّت عن النّبي ﷺ فهي بمنزلة القرآن، يجب العمل بما فيها وتصديق خبرها¹.

من الأهمية بمكان أن نفهم أن اختلافات وتباين آراء العلماء والفقهاء والمفسّرين تظلّ ضمن إطار الاجتهاد الشرعي والبحث عن التأويل الأمثل للنصوص الدّينية، فمن خلال اختلاف الآراء وتباينها حول آية الوصية ومسألة نسخها، يظهر أن هناك اعتبارات تجعلها منسوخة وإن اختلفوا في ناسخها - سواء كانت بآية الموارث أو بالحديث أو بهما معاً، ثم إنّ عدم إعمالها كما جاءت دليل على عدم وجود تعارض بينها وبين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا وصية لوارث.

كما أنّ وجود الوصية لا يتعارض مع آية الموارث مادامت الوصية بالثلث فقط، سيما والآية في سورة البقرة جاءت عامّة، أمّا آيات الفرائض في سورة النساء جاءت لتخصّص وتعطي لكل ذي حقّ حقّه، والحديث النبوي جاء بعد نزول آية الفرائض ليؤكد أنّ الله قد أعطى لكل ذي حقّ حقّه، فلا تجوز الوصية للوارث. والملاحظ لأواخر آية الميراث في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ﴾ [النساء: 12] يستنتج أنّ لفظة غير مضار توضح معنى الوصية التي قد تكون بشيء فيه إضرار وحيف على بعض الورثة، كأن يزيد أو ينقص على ما قدره الله له من الفريضة، لذا جاء الحديث بأن الوصية لا تزيد عن الثلث من المال.

فبعد أن قسّم الله الموارث في كتابه وأعطى لكل حقّه.. فمتى سعى الإنسان في تقسيم الميراث بالزيادة أو النقصان، كان كم ضاد الله في حكمته وقسمته، فمن نحن لنقسّم فوق

¹ ينظر ابن عثيمين، لقاء الباب المفتوح (51- 74)، هل السّنة تنسخ القرآن، لقاء نشر في يوتيوب:

<https://youtu.be/WooEiN35b9w?si=fL2VZvSs1LWUs95y>

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

قسمته! أم أننا نعتقد قسمة الله غير عادلة حتى نوصي لأحد الورثة بنصيب إضافي دون غيره؟ فإن كان كذلك فهو تشكيك في أن القرآن غير صالح لكل زمان ومكان، ثم إن الله بعث نبيه محمداً ﷺ خاتماً للأنبياء والمرسلين وجعل كتابه جديراً بالبقاء والخلود، ومؤهلاً لخطاب العالمين على اختلاف أجناسهم وتنوع أسنتهم وتباعد أزمنتهم، فقد علم الله في سابق علمه صدور هذه التغيرات وكل هذه الذرائع من عباده في عصرنا، فكيف لا يكون القرآن صالحاً لكل زمان ومكان حتى نتدّرع بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها من عهد النبي إلى عصرنا لكي نغيّر في أحكام الإرث القطعية كالمطالبة بالمساواة في الميراث والتشكيك في صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي عن صحابته، رغم إثبات صحة هذه الأحاديث عن طريق جمع من الأئمة.

والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ فكل أمر أو نهي صدر في عهد النبي ﷺ لأحد الصحابة موجّه إلى الأمة كافة ما لم يكن هناك دليل يشير إلى خصوصية الأمر أو النهي، أو أنه كان مشروعاً في ذلك العهد ثم نُسخ؛ فأية المواريث [11/04] نزلت في ابنتي سعد بن الربيع وبقي حكمها عامّاً للأمة، مثلها مثل آية اللعان وآية الرجم وحديث الولد للفراش.. أمّا في مسألة الإرث بالتعصيب فقد زعمت النسوية أنها مسألة اجتهادية فرضها الفقهاء نتيجة سياقات آنية مختلفة، لم تُذكر في كتاب الله ﷻ، ضعيفة في سنّته نبيه ﷺ كما سبق ذكره آنفاً. والدليل على توريت العصبية مشروع في كتاب الله وسنّة نبيه:

- ورد في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَلِأُولِي رَجُلٍ ذَكَرَ"¹، وفي رواية مسلم: "أَقْسِمُوا الْمَالَ بَيْنَ أَهْلِ الْفَرَائِضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلِأُولِي رَجُلٍ ذَكَرَ"². فهو حديث

¹ صحيح البخاري، مج4، كتاب الفرائض، باب ميراث الجد مع الأب والإخوة، ح: 6737، ص2962.

² صحيح مسلم، ج3، كتاب الفرائض، باب ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولي رجل ذكر، ح: 1615، ص1234. وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث العصبية، ح: 2230، ص287. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب

صحيح بالاتفاق ومجمع على حكمه، ومعمول بدلالته دون شك منذ عهد النبي ﷺ إلى وقتنا هذا، متسق مع نصوص القرآن الكريم، مبين بأسلوب واضح وجلي كيفية قسمة المواريث لمن يستحقها والمقدرة فروضهم بالثلث والثلثان والسدس والنصف والرابع والثلث ثم توريث بقية العصابات بما بقي من المال إلى أقرب عصابة إلى الميت من الذكور.

- أما ما دلّ عليه القرآن من توريث العصابة كتوريث أب الميت جاء في قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: 11]. ومعناه أن الوالدين يأخذان السدسين في حالة وجود الأولاد ذكرانا أو إناثا، وإذا لم يكن للميت ورثة فلأمه الثلث والباقي للأب بالتعصيب وهو الثلثان في حالة عدم جود إخوة، ولو كان معهما إخوة فلأمه السدس والباقي للأب بالتعصيب، ما يعني أن سكوت القرآن عن نصيب الأب كان بيانا لحقه من الميراث، وهو ما قرره جميع المفسرين لهذا المعنى¹.

- توريث العم بالتعصيب حسب ما جاء في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ

الفرائض، باب في ميراث العصابة، ح: 2898، ص331. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفرائض، باب ميراث العصابة، ح: 2740، ص465. وأخرجه أحمد في مسنده، ح: 2709، دار الكتب العلمية، ص238. الدارمي، كتاب الفرائض، باب العصابة ح: 3016، دار التأسيس، ص128. الفتح الرباني للساعاتي، كتاب الفرائض، باب البدء بذوي الفروض وإعطاء العصابة ما بقي، ج15، دار إحياء التراث الغربي، ص194. سنن الدارقطني، كتاب الفرائض، ج5، ح: 4068، ص123. سنن أبي يعلى، سنن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، مج: 3، ح: 2380، دار التأسيس، ص20. السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الفرائض، باب ترتيب العصابة، ح: 12371، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت ط11، ص391.

¹ ينظر الطبري، جامع البيان، تح: بشار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني، مج: 02، ص406-407. وينظر ابن كثير تفسير القرآن العظيم، ص448.

وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ» [النساء: 11]. نزلت هذه الآية لما جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قُتل أبوهما معك يوم أُحد شهيداً، وإنَّ عمَّهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا، ولا تنكحان إلاَّ ولهما مالٌ، قال: يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث، فبعث رسول الله ﷺ إلى عمَّهما، فقال: أعط ابنتي سعدِ الثلثين، وأعط أمَّهما الثمن، وما بقي فهو لك¹. فقد نصَّت الآية على نصيب البنات عند عدم وجود ولد ذكر وهو الثلثان، وما تبقى من التركة يكون من نصيب العم بالتعصيب بعد إعطاء أصحاب الفروض فروضهم والحديث النبوي كان قضاءً من الله لتوريث العم بالتعصيب لا هو رأيٌ للفقهاء والمفسرين.

- والصور عديدة من القرآن والسنة في التوريث بالتعصيب كأن يرث الأخ أخته عند عدم وجود الولد والوالد لقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: 176]. كما ترث أخت الميت بالتعصيب هي الأخرى في حالات كثيرة عكس ما جاءت به بعض النسويات في كون التعصيب يقضي بحصول الأقرباء الذكور للهالك على نصيب من تركته إذا لم يكن له ولد ذكر، فلا يسع لنا المقام لذكرها كلها.

يمكن القول أنَّ الإرث بالتعصيب ثبت بنصٍّ قطعيٍّ ضمنيٍّ وصريحٍ وبحديثٍ نبويٍّ صحيحٍ وليس في التعصيب اجتهاد أو رأي من قبل الفقهاء والمفسرين، لأنَّ محل الاجتهاد يكمن في فروع الشريعة التي تفتقر إلى النص الديني، بينما نظام التعصيب يعتمد إلى نصوص

¹ سنن الترمذي، مج: 3، أبواب الفرائض عن رسول الله، باب ما جاء في ميراث البنات، ح: 2223، ص 284. وهو حديث روي عن جابر رضي الله عنه وأخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه ومسدد والطيالسي وابن أبي أسامة وأبو يعلى وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي وصحَّحه الحاكم في المستدرک.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

قطعية الدلالة من القرآن والسنة، وكلّ الاجتهادات والبحوث الفقهية من بعد عهد النبي ﷺ تمس بأساسيات هذا النظام وإن كانت هناك خلافات في بعض مسائل الإرث بالتعصيب فمردّها إلى فهم النصوص الشرعية لا غير.

ثم إنّ الاجتهاد في المسائل الشرعية يكون بواسطة فقهاء يمتلكون المعرفة بأصول الفقه وضوابطه ومؤهلين وملمّين بالعلم الشرعي ولا تقوم اجتهاداتهم على الأهواء أو الانحياز لجنس دون آخر بدعوى السلطة للذكورية ، وما تذرّعت به النسوية من أجل إدخال تغييرات في أحكام المواريث لإلغاء التعصيب بدعوى أن المرأة أصبحت تشتغل مثلها مثل الرجل وبل تشغل مناصب سامية قد تكون أكبر أو أكثر ممّا يشغله الرجل في وقتنا المعاصر، وبدعوى أنّ الأقارب الذكور من قريب أو بعيد قد لا يتحمّلون مسؤولية البنات اليتيمات ولا يظّلون عليها، سيما وأخذهم ما تبقى من التركة دون أي مساهمة فيها. نقول إنّ منطق الداعين والداعيات إلى إلغاء التعصيب لو طبّق على أرض الواقع لتفككت الرّوابط الأسرية وضعفت العلاقات بين أفراد العائلة وانهارت المنظومة الفقهية والقانونية.

تلك المسوّغات التي استندوا إليها قد علّم الله بها في سابق علمه، والنساء في زمن الرّسول ﷺ كنّ يشتغلن في أمور التجارة والزراعة ويجنين أموالا كثيرة، كأم المؤمنين خديجة رضي الله عنها التي اشتغلت في التجارة، ورغم ذلك شرع الله أحكام الميراث بالتعصيب، أمّا استنكارهم على العاصب في نيل نصيب من التركة ولم يشارك فيها، فمعناه أن الطفل الصغير والابن/الابنة المعاق.. لم يسهموا في التركة فلا يرثون، وإنّما يرث من ساهم وشارك في نماء الثروة سواء كان ذكراً أو أنثى بالغاً أم غير بالغ جنيئاً في بطن أمّه أو مولوداً رضيعاً! وهذا يقتضي العيش في فوضى بلا عدل. وعلى هذا فإنّ توسيع قاعدة الميراث من الإرث بالفرض حتى الإرث بالتعصيب يساهم في تعزيز وتقوية الروابط الأسرية وتمتين العلاقات بين كل أفراد العائلة والحفاظ على استقرارها.

ثالثاً: تعدد الزوجات

تعدّ مسألة تعدّد الزوجات من أكثر المسائل التي أثارت جدلاً في الآونة الأخيرة، تظهر فيه النسويات بدعواتها المختلفة على إيجاد فقه نسائي جديد يتجاوز الفقه الذكوري الموروث، فهي لم تعد موضوعاً للبحث ولا ناقدة للموروث الفقهي فحسب وإنما تجاوزت ذلك لتصبح منتجا له. فقد دعت النسويات المرأة بإجهاد نفسها في سبيل قراءة القرآن الكريم مجدداً من منظور أنثوي لحقوقها سيما ووجود أمور يمكن للمرأة النظر فيها من منظورها الاجتماعي في الوقت الذي تغيب فيه عن المنظور الاجتماعي للرجل، كما دعت أيضاً المسلمين ككل للتأكد من فهمنا للتوجيه الإلهي الصحيح وبتقويم الفهم الخاطئ للقرآن الذي أصاب جزءاً من التشريع الإسلامي، وإنّها مسؤولة تخصّ الرجال والنساء على السواء كون الجميع معرض للسؤال يوم الحساب¹.

عزيزة الحبري*:

تصف عزيزة الحبري كتابات المفسرين والمجتهدين بـ"نتاج مجتمعات"، تلك المجتمعات التي كانت ولا زالت تتبنّى النظام الأبوي المضطهد لحقوق المرأة، حتى أصبح معظم المسلمون

¹ ينظر ميسم الفاروقي، الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية، دراسة نُشرت ضمن كتاب دعونا نتكلّم (مفكرات أمريكيات يقتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر)، ص 162-163.

* أستاذة الفلسفة سابقاً في جامعة رتشموند، ورئيسة منظمة الكرامة للمحاميات المسلمات المدافعات عن الحقوق الإنسانية ومؤسستها، وعضوة في المجلس الاستشاري لمشروع الديانة الجماهيرية بجامعة شيكاغو، ولمشروع التعددية بجامعة هارفارد وعضوة في حملة فرجينيا الدينية لمنع العنف الأسري، لها العديد من المقالات الحديثة كما أسهمت في مجلات وكتب عديدة بما في ذلك المرأة والإسلام، وفي المنظور الديني والخلقي لقضايا السكان. ينظر جيزيلا ويب، دعونا نتكلّم (مفكرات أمريكيات يقتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر)، ص 29-30.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ينظرون لاجتهادات المشرّعين بوصفها قراءة موضوعية لنصوص القرآن¹. لذا تعرض الباحثة لمسألة تعدد الزوجات قراءة ثانية وفق الصورة الآتية²:

الآية القرآنية الدالة على التعدد في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 03]، استخدمت لتبرير تعدد الزوجات وهو تفسير بعض المشرّعين المسلمين، على أنه من حق الرجل أن يتزوج أربعة نساء شريطة العدل بينهن.

الآية الثانية من نفس السورة تبين عدم استطاعة الرجال على تحقيق العدل بين النساء حالة ما تزوجوا أكثر من واحدة مهما حاولوا في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 129]. ما يتّضح من مقصد الآيات مجتمعة حسب الباحثة ما يلي:

أ- إذا كنتم تستطيعون العدل والمساواة بين النساء؛ فيمكنكم اتخاذ أربع زوجات.

ب- إذا لم تستطيعوا تحقيق العدل والمساواة بين النساء؛ فاتخذوا زوجة واحدة.

ج- لن تستطيعوا تحقيق العدل والمساواة بين النساء.

وبهذا يتّضح أن استنتاج المسلمين بأنّ لهم الحق في الزواج بأكثر من واحدة لمجرد أن النبي ﷺ كان متزوجاً بأكثر من زوجة فغير وارد في هذا المقام؛ ذلك أن القرآن يؤكّد بوضوح أنّ النبي ﷺ وزوجاته ليسوا كباقي الرجال والنساء الآخرين، لقوله ﷺ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أُنْقِشَنَ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾

¹ ينظر عزيزة الحبري، مدخل إلى حقوق المرأة، دراسة نُشرت ضمن كتاب دعونا نتكلّم (مفكرات أمريكيات يقترحمن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر)، ص 99.

² ينظر عزيزة الحبري، دراسة في تاريخها الإسلامي (أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق)، دراسة نشرت ضمن كتاب النسوية والدراسات الدينية ص 197-198.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

[الأحزاب: 32]. فقد اختصَّ النبي ﷺ وزوجاته بأحكام لم يختصَّ بها غيرهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر شجّع النبي الأرامل والمطلقات على الزواج مرة أخرى، بينما هذا الحكم لم يكن ساريًا على زوجاته ﷺ وكان محرّمًا عليهن الزواج بعد وفاته¹.

وقد شبّهت الحبري نظام تعدّد الزوجات في المجتمعات المسلمة بالممارسات الغربية التي بموجبها اتخذ خليات أو معشوقات خارج إطار الزواج، وجعلت من هذا النظام جزءًا من النظام الأبوي، أي هي محاولات أبوية مسيطرة لتحريف معاني القرآن لصالح الرجل وليس للدين منها في شيء².

ألفه يوسف:

تقرّ ألفه في تعدد الزوجات بنفس ما أقرّت به عزيزة الحبري، وتزيد عليها بتبيين شيوع إباحة تعدد الزوجات في الآية [3 / 4]، وإيضاح خلل هذا الموقف الشائع، إذ تزعم أن هذه الآية لم ترد في مجال تعدّد الزوجات وذلك باستنادها لما ورد في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها حينما سألتها عروة عن الآية، فقالت: هي اليتيمة تكون في حجر الرجل تشركه في ماله ويعجبه ماله وجمالها، ويريد أن يتزوجها ولا يسقط لها في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن أن ينكحوهنّ حتى يقسطوا لهنّ ويعطوهنّ أعلى سنّتهنّ في الصّدق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهنّ. فمن خلال الحديث خرجت ألفه يوسف بمخرج جوهرى في سبب إباحة التعدد الذي هو مشروط بالخوف من ظلم اليتيمة في حجر الوليّ وفق معنيين، الأوّل: ليس لرجل أن يتزوج أكثر من امرأة إلا إذا كان يكفل يتيمة، والثاني:

¹ ينظر عزيزة الحبري، المرجع السابق، ص 197.

² ينظر عزيزة الحبري، مدخل إلى حقوق المرأة، دراسة نُشرت ضمن كتاب دعونا نتكلم (مفكرات أمريكيات يقتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير)، ص 119.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

ليس لرجل أن يمنع يتيمة ربّاه من مالها بأن يرفض الزّواج منها ويرفض تزويجها من رجل آخر خوف أن يشركه في المال وفي حال غياب الحالتين فإنّ القرآن لا يبيح التعدّد.¹

فهي بذلك تدين المفسّرين بتجاهلهم ونفيهم للشرط القرآني الذي عاضدته السنّة، باعتمادهم ككلّ مرّة الإجماع لاستبدال المعاني بما يناسبهم، واعتبرتهم بما في ذلك قد تجاهلوا خبراً صحيحاً عن النّبي ﷺ حينما استأذن بنوا هشام بن المغيرة أن يزوّجوا ابنتهم لعلّي بن أبي طالب ﷺ فرفض بموجبه ﷺ أن يعدّد صهره زوجاته. لتثبت ألفة من خلال هذا الخبر رفض النّبي ﷺ التعدّد في الزّوجات لما يلحق المرأة من أذى، فتقول: "إننا نرى إقرار الرسول بأنّ تعدّد الزّوجات أذى قابل لأن يؤوّل تأويلين، أولهما يتّسق مع ما أسلفناه من أنّ القرآن لم يبح تعدّد الزّوجات ولم يمنعه، ومن ثمّ تكون السنّة معاضدة للقرآن تبيّن ما في التعدّد من أذى وتتشدّ منعه بمقتضى نسخ ممتدّ عبر الزّمان قائم على مجاهدة سيئة من سيئات الجاهلية تدريجياً".² لتتلخّص عندها مسألة تعدد الزوجات في ثلاث نقاط؛ الأولى اشتراط العدل بين النّساء في الآية [4/ 3] لجواز التعدّد أمّا الثانية فهي استحالة ثبوت العدل ممّا ينفي جواز التعدّد من خلال الآية [4/ 129]، ثالثاً: رفض النبي التعدّد لما يسببه من مضرة للمرأة من خلال الأحاديث الواردة في صحيح بخاري.

رفعت حسن:

تضيف رفعت حسن في هذه المسألة دراسة سياق الآية، فتري نزول الآية كان عندما تعرّض مجتمع المدينة الأوّل لمشكلة اجتماعية حرجة، تمثّلت في موت العديد من الرّجال المسلمين في الحروب واعتناق النّساء المتزوّجات من غير المسلمين للإسلام، ممّا أسفر عن وجود عدد كبير من النّساء والأطفال اليتامى المحتاجين إلى عناية ودعم إضافة إلى صون

¹ ينظر ألفة يوسف، حيرة مسلمة (في الميراث والزّواج والمثلية الجنسية)، ص132-133.

² المرجع نفسه، ص134.

أَمْلَاكُهُمْ، فَأُعْطِيَ الْإِذْنَ بِالزَّوْجِ مِثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ كَمَلَجٍ أَخِيرَ بِاعْتِبَارِ الرِّجَالِ لَيْسُوا غَيْرِينَ لِيَتَعَهَّدُوا مَسْئُولِيَّةَ الْعَنَاءِ بِالنِّسَاءِ وَالْأَطْفَالِ، وَأَيْضًا شَرَطَ تَطْبِيقَ الْعَدَالَةِ فِي كُلِّ الْأَوْقَاتِ وَبِكُلِّ الْوَسَائِلِ مَعَ جَمِيعِ الزَّوْجَاتِ وَإِلَّا يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَاحِدَةً فَقَطْ، وَالْآيَةُ 129 مِنْ سُورَةِ النِّسَاءِ تُشِيرُ إِلَى الْوَضْعِ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ الرَّجُلُ عِنْدَ اتِّخَاذِهِ لِأَكْثَرِ زَوْجَةٍ، أَلَا وَهُوَ عَدَمُ الْقُدْرَةِ عَلَى مَعَامَلَةِ الزَّوْجَاتِ بِتَسَاوٍ¹. وَمِنْهُ اعْتَبِرَتْ حَسَنُ التَّعَدُّدِ دُونَ الْأَخْذِ بِالشَّرُوطِ الْمُرَافَقَةِ الَّتِي أَرْفَقَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ لَيْسَ لَهُ تَبْرِيرٌ فِي الْقُرْآنِ، وَإِنَّمَا التَّعَدُّدُ يُمَارَسُ بِجُمْلَةٍ مِنَ التَّقْيِيدَاتِ لِمَصْلَحَةِ النِّسَاءِ وَالْأَطْفَالِ الْيَتَامَى لِحِفْظِ أَمْوَالِهِمْ وَلِرِعَايَتِهِمْ وَلَيْسَ وَسِيلَةً لِإِشْبَاعِ الشَّهَوَاتِ الْجَنَسِيَّةِ وَتَعْزِيزِ الْأُنَا الذَّكُورِيَّةِ.

كَمَا أَشَارَتْ كَذَلِكَ إِلَى سَمَاحِ الْقُرْآنِ بِالزَّوْجِ مِنْ: «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»، أَيِ الزَّوْجِ مِنَ الْإِمَاءِ وَمِنَ الزَّوْجَاتِ الْأَحْرَارِ؛ هُوَ "تَدْبِيرٌ احْتِيَاطِي يُطَبَّقُ فَقَطْ عَلَى أَوْلَئِكَ النِّسَاءِ اللَّوَاتِي كُنَّ أَمَّاتٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ"² خَاصَّةً وَمُمَارَسَةِ الرِّقِّ لَمْ تَعُدْ مَوْجُودَةً فِي الْعَصُورِ الْحَدِيثَةِ، لِذَلِكَ لَنْ تَكُونَ هُنَاكَ أَمَةٌ حَتَّى يَزَوِّجَهَا سَيِّدُهَا وَتُضَافَ إِلَى عَدَدِ الزَّوْجَاتِ. وَفِي الْأَخِيرِ تَخْلُصُ رَفَعَتْ حَسَنٌ إِلَى اسْتِنْكَارِ الْفُقَهَاءِ وَالْأُئِمَّةِ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ التَّشْرِيعَاتِ وَتَعْتَبِرُ حُثْمَهُمُ لِلرِّجَالِ عَلَى التَّعَدُّدِ كَتَشْرِيعٍ مُسْتَمَرٍّ مِنْ عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فَهْمٌ خَاطِئٌ لِلتَّعَالِيمِ وَالْمَوَاقِفِ الْقُرْآنِيَّةِ السَّامِيَّةِ.

أميرة الأزهري سنبل*:

¹ ينظر رفعت حسن، الإسلام وحقوق النساء، تر: جهان الجندي، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998، ص93-94.

² المرجع نفسه، ص96.

* أستاذة للقانون الإسلامي والتاريخ والمجتمع بمركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون، وهي متخصصة في القانون الإسلامي وتاريخ المرأة وتاريخ مصر القديم، نشرت عددًا من المقالات عن مصر والمرأة والإسلام. من بين أعمالها المنشورة: النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، الممالك الجدد، ما وراء الاستشراق: النساء في العالم الإسلامي وتفكيك الذكورية.

وتذهب الأزهري أيضا مثلما ذهبت إليه رفعت في دراسة سياق آية التعدد، فهي ترى الآية قد نزلت قبل خوض النبي ﷺ لغزوة أحد، الغزوة التي قُتل فيها عدد كبير من الرجال المسلمين ونتج عنها أطفال يتامى ونساء سبايا، وتجعل من آية التعدد، الآية 03 من سورة النساء إنما جيئت من أجل مطالبة الرجال بعدم ظلم اليتامى وأن يبحثوا عن الزوجات في مكان آخر، أما الجزء الثاني من الآية يقدم بدائل لهؤلاء الرجال الذين قد يرغبون فيمن تحت ولايتهم، بالإشارة لهم أنه بإمكانهم اتخاذ زوجات غيرهن من بين ما يطيب لهم من النساء، كما يشير نفس الجزء إلى استرقاق النساء كأحد الاحتمالات، وفي حال خشية اللاعدل بين الزوجات حينئذ تتخذ واحدة أو ما ملكت أيمانهم أو السبية التي تملك أيمانهم¹. إذ تدعم الأزهري تفسيرها لسياق الآية بأحاديث نبوية مفسرة لسورة النساء كحديث عروة عن عائشة رضي الله عنها.

وتخلص في ختام مسألة تعدد الزوجات إلى التشديد في "أن كل الأفعال الممكنة المعدة للرجال في القرآن الكريم في الآية 3 من سورة النساء مبنية على المسؤولية. سيحاسب الرجال وفقًا لأفعالهم، بحيث أنهم خافوا من عدم القدرة على التصرف بعدل، فإن ذلك سوف يعطيهم الجواب عما يجب فعله في هذه الحالة. اتخاذ أكثر من زوجة موضوع بوضوح بين الأفعال التي يمكن أن تقود إلى ظلم الآخرين والإضرار بهم، وعلى الرجال أن يخافوا سلك هذا الطريق"²

أسماء المرباط:

تقرّ المرباط تقريرًا قريبًا بنفس ما جاءت به النسويات أعلاه، فهي تأخذ أهمية معرفة السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي ذكرت فيه آية التعدد أمرا بالغ الأهمية، لما كانت هذه العملية موجودة قبل الإسلام، ومع مجيء الإسلام قام بتنظيم العملية وتقييدها بشروط

¹ لينظر إيفون يازبيك حداد وجون إسبوزيتو، بنات إبراهيم (الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام)، تر: عمرو بسيوني

هشام سمير، دار الزوائد الثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2018، ص231-233-245.

² المرجع نفسه، ص246.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

صارمة، كاقتران التعدد بشرط العدل وتحديد عدد الزوجات في أربع ضمن إطار علاقة زوجية شرعية.

وتضيف أنّ سياق الآية يرجع إلى الظروف التي سادت بعد غزوة أحد، لما آلت إليه اليتيمات من تعرض للظلم والاستغلال، لذا أباح القرآن التعدد والذي كان موجّهاً بالدرجة الأولى لمجتمع ذكوري بهدف حماية النساء اليتيمات والأرامل من كل علاقة تخالف الشرع. ثم تشير المرباط بأنّ هذه الرخصة ليست مسوّغا للتعدد ولا حلالاً لكل الرجال على الإطلاق، فهي خاصّة بالعصر الذي نزلت فيه مُنحت لمعالجة الوضع الاجتماعي آنذاك، غير ذلك يصبح التعدد خروج عن القاعدة العامة التي تقتصر على زوجة واحدة، وظلم للزوجة وتعليق للأحكام الإلهية الزاجرة، سيما والآية القرآنية يبيّن عدم قدرة الرجل على العدل المطلق بين زوجاته في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: 129].¹

وبالتالي تعتقد الباحثة أنّ القرآن يشجب التعدد الذي يقود إلى ظلم الزوجة، ودّعّم الزواج بامرأة واحدة، لكن الفقهاء على مرّ التاريخ الإسلامي أخرجوا التوجيهات القرآنية التي تطالب بحذف هذه العادة بالتدريج، وأعادوا مزجها وإسقاطها -عادة التعدد- على واقعنا الحالي وتقديمها كامتياز خاص للرجال. وبذلك تعتبر التعدد ليس قاعدة ثابتة صالحة لكل زمان ومكان، بل هو استثناء مُنح للتعامل مع حالة اجتماعية معيّنة وملحة في تلك الفترة.

آمنة ودود:

تري آمنة ودود أن القرآن خاضع لمقاييس البشر التأويلية، بحيث يمكن تفسير القرآن إلى مستويين: على مستوى القراءة وعلى مستوى التفسير. وعلى مستوى القراءة يقوم كلّ قارئ بالتفسير أثناء قراءته، فيتأثر بالمواقف والتجارب والذاكرة ووجهات النظر الخاصة بلغة كلّ قارئ

¹ ينظر أسماء المرباط، القرآن والنساء (قراءة للحرر)، ص 202 - 203 - 204.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

لهذا المستوى من التفسير. وبالنسبة لمعظم المواضيع يعكس النص السابق تصورات معينة حول الجنس، ويُسلط الاهتمام الخاص بالجنس في النص على مثل هذه التصورات ويُركّز عليها بشكل خاص. أما على مستوى التفسير؛ فيتم التغلب على وجهات النظر الفردية للقراء قصد تناول القرآن على نحو أكثر موضوعية، وبالتالي يتم استخدام مهارات داعمة متعددة - علوم القرآن - وتطبيق أساليب تفسيرية بهدف الوصول إلى الموضوعية، ومع ذلك لا يمكن لأي مفسر إزالة أهمية القراءة الفردية وتأثير النص السابق على عملية التفسير¹.

اتّسمت قراءة آمنة ودود لأحكام المرأة في الإسلام بالرفض التام لها واعتبرتها أحكاما تاريخية، اقتصررت زمانا على عهد النبي ﷺ ومكانا ضمن حدود جزيرة العرب وتحت ظرف معين بمعنى قصرت الأحكام على تلك البيئة فقط، إذ تحاول بذلك إعادة تناول النصوص الدينية من وجهة نظر نسوية ووفق ما يتناسب مع العصر الجديد والظروف الملائمة، باعتماد قواعد التأويل والأدوات المعرفية والمنهجية المستحدثة له، فهي تعتبر النص ثابتا لكن تأويله يتغير بتغير الواقع وبالتطور التاريخي.

وصفت ودود تعدد الزوجات بزواج الاستعباد وربطته بالجانب المادي البحت، الذي فرضته ظروف زمن الوحي، حسب تفسيرها للآية الثالثة من سورة النساء؛ "فقد قام زواج الاستعباد زمن الوحي على حاجة الإناث إلى العون المادي من الرجال، وكان الذكر المثالي للأنثى القاصرة هو الأب، وللأنثى البالغة الزوج"².

¹ ينظر. Amina wadud, Qur'an and woman, p94.

² The marriage of subjugation at the time of revelation was premised on the need for females to be materially provided for by some male. The ideal male for a female child was the father, and for the adult female, the husband. op, cit, p87.

كما رأت أنّ القرآن لم يقر إقراراً صريحاً فيما تعلّق بالمبررات الشائعة التي تمّ تقديمها لإباحة تعدد الزوجات، ومن المؤكّد -فيما ترى- أنّ المبرر المالي لا يعدّ حلاً للمشكلات الاقتصادية المعقّدة، فلا يمكن للرجل دعم أكثر من زوجة بشكل متساوٍ، خاصّة وهذا الحل يفترض جميع النساء يمثّلن أعباءً مالية باعتبارهن منجبات لا منتجات، أمّا نساء اليوم فهن بلا عائل ذكر أو لسن بحاجة إليه، حيث لم يعد مقبولا عمل الرجال فقط سيما والسوق تقوم على القدرة الإنتاجية.

أمّا الثاني المتعلّق بعدم قدرة المرأة على الإنجاب ليس حلاً منطقياً للتعدد إذا لم يستبعد اعتبار الزوج عاقراً أيضاً، وأخيراً فإنّ المبرر الثالث الذي يقرّ بالتعدد من أجل كبح شهوة الرجل الجامحة مخالف تماماً لمبادئ القرآن، التي تنصّ على ضبط النفس والإخلاص والعفة سواء للرجل أو المرأة وليس للمرأة فقط، وإلا سيثبته حال الرجل قريباً من الحال الحيوانية¹.

يبدو أنّ الباحثة تؤمن بأنّ الزواج الأحادي هو الزواج الأمثل في مؤسسة الأسرة والملائمة لتحقيق الرسالة القرآنية المتعلقة ببناء الأسرة والعلاقة بين الزوجين لأنه "من المستحيل تحقيق المثل القرآني الأعلى فيما يتعلّق بالتبادلية ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: 187]، وكذلك فيما يتعلّق ببناء المودة والرحمة بينهما عندما ينقسم الزوج بين أكثر من أسرة"². وبالتالي فهي تروّج لفكرة الزواج بامرأة واحدة وفقاً لتفسيرها -رأيها- الشخصى كوسيلة مثلى لتفادي المشاكل المحتملة ولبناء علاقة زوجية ناجحة ومستدامة.

¹ ينظر. Amina wadud, Qur'an and woman, p83-84-85.

² it is impossible to attain the Qur'anic ideal with regard to mutuality ('They [feminine plural] are raiment for you [masculine plural] and you are raiment for them'(2:187)), and with regard to building between them 'love and mercy' (30:21), when the husband-father is split between more than one family. op, cit, p83.

يمكن القول من خلال ما سبق أنّ بعض الآراء النسوية انتهت بها الأمر إلى إصلاح وتغيير بعض الأحكام الشرعية -إن لم تكن كلّها- الخاصة بالمرأة، بحجة تأسيسها عن أزيد من 1400 عام، معللة أنّ أغلب الاجتهادات والتفسيرات هي ذكورية بحتة ومتحيزة لصالح الذكر، باتت تحتاج إلى تجديد وإصلاح لمواكبة التغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الحديثة وبعيدا عن اجتهادات الفقهاء وسلف الأمة، فقد هاجمت وانتقدت بعض النسويات سلف هذه الأمة وعلمائها بعدّة طرق بما في ذلك التخوين والعداء والتكذيب.

مناقشة موضوع تعدد الزواج:

استنادا على طرح النسوية السابق يتبيّن أنّ قراءاتها تحمل مغالطات فكرية مفادها أنّ تقاسير القرآن فيما يخص موضوع تعدد الزوجات أو غيره من المواضيع احتكرت على الرجال دون النساء، الذين طغت عليهم النزعة الذكورية السلطوية المتحيزة لصالح الرجل، فجددوا حقوق النساء المنصوص عليها في القرآن الكريم لصالح النموذج الاجتماعي الذكوري التقليدي. وإن كانت هناك مفاهيم مغلوبة كما ادّعت النسويات فهو ناتج عن سوء استخدام الحكم الشرعي من قبل القراء المسلمين وليس على وجود نزعة ذكورية مهيمنة على تفسيرات العلماء والفقهاء، والفقهاء والعلماء بشرّ لا يعني أنّهم لا يسهون أبدا فهم نساءون سهاؤون، ثم إنّ قولهم ذلك يعني أنّ كلّ التفسيرات القرآنية خاطئة تقوم على ظلم واستبداد وهضم لحقوق المرأة!

كما يدل ربط تأويل النصوص الدينية وفق ظروف العصر من قبل النسويات أمرٌ بالغ الخطورة مفاده وجود نصوص مفتوحة قابلة للتأويل كل مرة لا تتغلق أبداً، سيما والقرآن الكريم نص مقدس يعلو على كل الاعتبارات والظروف النسبية، ويتطلّب الفهم الصحيح للقرآن مراعاة الرسالة الراوحيّة له وفهم السور التي تصبّ في ذات الموضوع وأسباب نزولها وسياقاتها، مع الأخذ بعين الاعتبار الأحاديث النبوية المفسرة والشارحة لها وفهم الصحابة والتابعين وفي تطبيقهم لكلام النبي ﷺ، مع معرفة اللغة العربية وعلومها للتّمكن من فهم

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

معاني القرآن وخصائصه وإعجازه، وكذلك التجرد من الهوى والعصبية النسوية، وهو ما تفقده النسويات في تأويلها للنصوص الدينية؛ فنها غير عارفة بعلوم اللغة وأصول الشرع، غير مؤمنة بالأحاديث النبوية ولا بالصحابة والتابعين، وإن استندت لبعضها فهي تقتفيها لدعم رأيها في مسائل معيّنة جاحدة لها في مسائل أخرى، أو تؤيد آراءها بآيات من القرآن وتصرف أخرى.

إذ نرى النسوية في تأويلها للنصوص القرآنية تتبنى المناهج الغربية كالمنهج الهرمنيوطيقي* والمنهج التاريخي، حيث قامت بتحليل النص الديني وتأويله من خلال عدسة تاريخية تسلط الضوء على سياق الظروف الاجتماعية والثقافية الزمكانية عند نزول الآيات، نتج عن ذلك تقديم قراءات جندرية جديدة حصرتها النسوية ضمن إطار زمن الرسول ﷺ فقط ولا تخرج عنه، فهي حبيسة زمنها وإن خرجت فهي تخرج بمعان بعيدة وغير مقصودة من الآيات القرآنية.

ولو افترضنا جدلاً بصحة ما تقوله النسوية بشأن التفسيرات الذكورية التراثية كيف نقرأ في كتبهم وتفسيرهم ما يقف في صف المرأة ضد كل ظلم وازدراء، انصافاً لها ودفاعاً عنها؟ عكس القراءة النسوية الحداثية للنص القرآني التي تستخدم المنهج التاريخي لتحديد السنة النبوية والفقه الموروث، فمن الضرورة بمكان تبين الخطأ الجسيم الذي جاءت به آمنة ودود في تناولها لموضوع تعدد الزوجات، فقد وصفته بزواج الاستعباد الذي قام على حاجة الإناث إلى العون المادي وفق ظروف ذاك العصر، فهل يُعقل استبدال أحكام القرآن الثابتة حسب ظروف كل فرد من زمان لآخر؟

* علم يبحث في معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أو دينياً، بإثارة أسئلة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد وبالمؤلف، والهرمنيوطيقا مصطلح يوناني قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني المقدس. ينظر نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2014، ص13.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

إنَّ القرآن كما قال أهل العلم صالح لكل زمان ومكان ومطابق لكل ما وصل إليه العلم الحديث وسابق له، كما أنَّ أحكامه جاءت لتوجيه البشرية وتغيير العقائد الخاطئة والسلوكيات الجاهلية السيئة، ولا تقتصر أحكامه على زمن النبي ﷺ فقط، ولو كان كذلك لكان لكل عصر نبيّه وأحكاماً خاصة به توافق السياق التاريخي المتغيّر، وما كان محمد خاتم الأنبياء والرسول وإلا فما أهمية الأوامر والنواهي التي شرعها الله على عباده، من عبادة وصوم وصلاة وتحريم للخمر..، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40]، وقال أيضاً: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. لذا القرآن جاء ديناً خاتماً لجميع البشرية لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28] ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]، وقوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

فقد "أجمع العلماء على أنَّ الاجتهاد محلّه عند عدم النصّ إذا خفيت النصوص، وصار النَّاسُ إلى الاستتباط، والقياس محل الاجتهاد، وأمّا إذا وُجد النصّ من كلام الله أو سنّة رسوله فليس هناك محل للاجتهاد، فالشريعة جاءت في عصر النبي ﷺ ولما بعده من العصور إلى يوم القيامة.. فلا يجوز لأحد أن يخالف النصّ الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ ولا يجوز أن يقال: إنّه لا يتمشى مع روح العصر. يجب أن يخضع روح العصر لكلام الله وسنّة نبيّه، وأمّا أن يخضع كلام الله وكلام رسوله للعصر فهذا باطل ومنكر لا يقوله من يعقل عن الله ولا يؤمن بالله واليوم الآخر"¹. ومن هذا يتّضح أن للتعدد نص صريح وواضح لا يحتاج إلى اجتهاد.

وعند النّظر في استدلالات النسوية المعارضة لتعدّد الزوجات، يمكن القول إن شرط التعدد عندها مرهون بالعدل المستحيل، والجدير بالذكر أنّه إذا كان المراد من تعليق التعدد على

¹ ابن باز، فتاوى الجامع الكبير، على الرابط: <https://binbaz.org.sa/fatwas>

العدل المستحيل هو منع التعدد وتحريمه، فلا يحتاج إلى هذه العجمة والطريق الطويل، وإنما المنهج القرآني في غالب الأحكام الشرعية واضح الدلالة، ثم على تقدير صحة هذا فلماذا لم يفهم الصحابة رضي الله عنهم الآيات بهذا الفهم وهم الذين عاصروا وصاحبوا وشاركوا الرسول ﷺ زمن نزول الوحي وألموا بأسباب نزوله وفهموا منه حقائق الإسلام؟ ولماذا لم يأمر به رسول الله بل لا يُحفظ عنه أنه أمر ولو لمرة بإلغاء التعدد أو المنع العام منه تعرضاً أو تصريحاً؟ بل العكس هو الصحيح، وهذا الذي كان عليه أصحابه، فقد كانوا رضي الله عنهم بعد دخولهم للإسلام كان منهم من له أكثر من أربع زوجات، إلا أن النبي لم يأمرهم بتطبيق نسائهم والإبقاء على واحدة فقط، بل أمرهم بإبقاء أربع من النساء وتسريح سائرهن، فكان لدى قيس بن حارث عندما أسلم ثمان زوجات¹ وعند غيلان بن سلمة النخعي عشر زوجات²، ما يعني أن التعدد غير خاص بالنبي ﷺ فقط، وإلا كيف سكت عن أصحابه؟ وليس للنسوية في هذا إلا انتقاء بعض الأحاديث والمواقف وتجريدها من سياقاتها ثم تعميم أحكامها، ويهملون الأعم من السنة والتاريخ والتواتر العملي عند المسلمين الذي يدل صراحة على إثبات نقيض مطلوبهم، ففعلهم يعد من التلاعب والعبث وليس من تنزيه الشريعة أو التحقيق العلمي في شيء³.

ومن الأحاديث المنتقاة الذي جرّده النسويات من سياقه ما رواه هشام بن عروة عن أبيه حينما سأل عائشة عن معنى آية التعدد، فذاك الحديث صحيح مبين لسبب نزول الآية، وأن الله أمر الرجال الذين يرغبون في نكاح اليتيمة التي في حجره وخاف ألا يعطيها مهراً مثل بقية النساء فعليهم أن ينكحوا ما سواهن من النساء فإنّهن كُنّ، ولم يضيق الله عليهم، وهو ما تدل

¹ سنن ابن ماجه، كتاب: النكاح، باب: الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، ح (1952)، ص628.

² ينظر سنن الترمذي، مج2، أبواب: النكاح عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، ح (1156)، ص340.

³ عبد الله بن محمد سعيد الكبي، موقف النسوية الإسلامية من نصوص الكتاب والسنة (نصوص تعدد الزوجات نموذجاً: دراسة نقدية)، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، جامعة المدينة العالمية، مج6، العدد 3، أكتوبر 2022، ص283. بتصرف

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

عليه آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلَدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: 127]، فهي الله ﷻ أن تتكح من يتامى النساء إلا بالقسط¹، وليس معناه جواز التعدد مشروط بكفالة يتيمة كما ادّعته ألفة يوسف، لأن الآية صريحة وواضحة ومفسرة بحديث عائشة رضي الله عنها ولا تحتاج إلى تأويل. أمّا قوله ﷻ ﴿مَتْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ أي انكحوا ما شئتم من النساء غير اليتيمات اللاتي في حجوركم، إن شاء أحدكم اثنين، وإن شاء ثلاثا وإن شاء أربعاً².

أمّا عن حديث رفض الرسول ﷺ زواج عليّ ﷺ عن ابنته فاطمة رضي الله عنها فمفاده اختلاف النسب والمقام كما جاء في شرح صحيح مسلم للإمام النووي، فقد "أعلم ﷺ بإباحة نكاح بنت أبي جهل لعليّ بقوله ﷺ: (لست أحرم حلالاً)، ولكن نهى عن الجمع بينهما لعلّتين منصوصتين، إحداهما: أن ذلك يؤدي إلى أذى فاطمة فيتأذى حينئذ النبي ﷺ فيهلك من أذاه فنهى عن ذلك لكمال شفقتة على عليّ وعلى فاطمة. والثانية: خوف الفتنة عليها بسبب الغيرة وقيل ليس المراد به النهي عن جمعهما، بل معناه أعلم من فضل الله أنهما لا تجتمعان.. ويحتمل أن مراد تحريم جمعهما ويكون معنى لا أحرم حلالاً أي لا أقول شيئاً يخالف حكم الله، فإذا أحلّ شيئاً لم أحرمه وإذا أحرمه لم أحلله ولم أسكت عن تحريمه لأن سكوتي تحليل له، ويكون من جملة محرّمات النكاح الجمع بين بنت نبيّ الله وبنت عدو الله"³.

¹ ينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 440.

² ينظر المرجع نفسه، ص 440.

³ يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 16، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل فاطمة رضي الله عنها، مؤسسة قرطبة طباعة نشر وتوزيع، ط 1، 1991، ص 4-5.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

وهذا معناه أنّ النبي غير رافض للشرع أو التشريع ولا ينفي التعدد وهو معصوم عن مخالفة التشريع حاشاه ﷺ، وإنما استنكاره على زواج عليّ كان لما فيه من جمع لابنة رسول الله وابنة عدوه أبي جهل في عصمة رجل واحد، وقد ذكر العلماء في تفسير هذه الواقعة إلى أن ذلك كان من باب المشروط في حق عليّ، لذا لزمه الوفاء بالشرط، وغيرها من الأسباب التي ذكرها العلماء.

كل هذه الأسباب مجتمعة أو متفرقة كانت سببا لمنع النبي ﷺ عليّا من الزواج، وليس من هذه الواقعة أدنى مستمسك لا من قريب ولا من بعيد لمن يحاول الاستدلال بها وجعلها برهانا للحدّ من التعدد، وقد صرف رسول الله هذا اللبس بقوله في نفس الواقعة: «وإني لستُ أحرمُ خلًّا ولا أجلُّ حرامًا، ولكن والله لا تجتمع بنتُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وبنتُ عدوِّ الله أبدًا»¹

أمّا فيما يخص اشتراط العدل لإباحة التعدد فهو ليس العدل الظاهر المذكور في الآية [3/4]، وإنما هو العدل القلبي، المنفي في الآية: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» [النساء: 129].

والعدل القلبي كالمحبة القلبية والشهوة والجماع غير مطلوب وغير مكلف به لجواز التعدد لأنه غير مقدور عليه، والمشرع به هو العدل المادي الظاهر المقدور عليه، وهو ما تتجاهله النسوية، قال ابن كثير في تفسيره للآية: "أي لن تستطيعوا أيها الناس أن تساووا بين النساء في جميع الوجوه، فإنه وإن حصل القسم الصوري: ليلة وليلة، فلا بدّ من التفاوت في المحبة والشهوة والجماع، كما قاله ابن عباس، وعبيدة السلماني، ومجاهد، والحسن البصري، والضحاك

¹ صحيح البخاري، مج2، كتاب: فرض الخمس، باب: ما ذكره من درع النبي وعصاه، ح (3110) ص 1451.

الفصل الثاني ————— تجليات الحريم في الخطاب النسوي العربي

بن مزاحم¹، ثم يأتي التوجيه الإلهي بعد تبيان استحالة العدل القلبي، بعدم الميل كلياً إلى زوجة دون أخرى فتصبح الأخرى معلقة.

من هنا يتبين أن النسوية تتعامل مع النصوص الشرعية دون أساس علمي، وتتبع مناهج غريبة لا تمت لآليات وشروط التفسير بأي صلة، ما أدى إلى وجود تفسيرات نابغة من قناعات شخصية يقودها الهوى والجهل بآليات التفسير وشروطه، فتترك المحكم المفصل وتتبع المتشابه المجمل.

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 541.

الفصل الثالث

الحريم في خطاب فاطمة المرنيسي:

نقد المرجعيّات التّراثية

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

سعت المرأة العربية جاهدة لاسترجاع حريّتها والحفاظ على هويّتها الثقافية وممارساتها الدّينية ولتأكيد حضورها في كل وقت وحين، نظرا لجملة التراكمات التي عانت منها لفترة طويلة من الزّمن في المجتمعات العربية المنغلقة بفعل السلطة الأبوية القامعة بشكلها الفردي أو بشكلها الجمعي، إذ شكّلت المواقف الذكورية الممتدة عبر قرون بفضل العوامل التّراثية في تشكيل الإطار الاجتماعي والثقافي للمرأة، فنشأ عن تلك الأطر ظهور للنقد النّسوي الذي سعى إلى تحليل وتفكيك القيم والمفاهيم المقيّدة لحركة المرأة.

النّقد النّسوي الذي ولد في أحضان الحداثة وانفتح على معالم الثقافة كان له دور هام في تغيير القوالب الثقافية والاجتماعية الموروثة من العادات والتقاليد القديمة الجاهلية ومن المرجعيّات الدينية، وبالتالي يكون دخول النسوية لدائرة المقدّس تحدّي كبير للمجتمعات العربية المتديّنة، سيما ونصوص التراث الرجعية مدعمة لمؤسسات الذكورة بالدرجة الأولى مبلورة للمنطق الفحولي العربي - حسب رأي النسويات -

يمكن أن نستحضر في هذا السياق ما تعلّق بالمرأة في الثّقافة العربية؛ فقد ارتبط صوتها بالعبورة وحجابها بالعفة وختانها درأ للشهوة وعدم خروجها من البيت وقار لها، كما تشكّلت هوية المرأة بالشرف والإنجاب ورعاية الأبناء وتربيتهم وطاعة الزوج وخدمته.. لذا عمدت المرأة على رفض كل ما هو رمزي وثابت في حقها وإقصاء ودحض كل المفاهيم الذكورية التي أقصتها من الشّأن التاريخي والاجتماعي والسّياسي والاقتصادي، مُدّينة بذلك النّصوص التراثية التي لم تعد حkra على رجال الدّين فقط، بل أصبحت محل قراءة متجددة حسب ظروف الزّمان والمكان تتدخل فيه النسوية ورجال السّياسة والقانون وعلماء الاجتماع وغيرهم من المهتمين بشؤون المرأة، وهو الأمر الذي حاولت فيه فاطمة المرنيسي الاشتغال عليه ضمن قراءاتها النقدية وبالتركيز على نقد المرجعيّات التراثية التي ساهمت في تدهور وضع المرأة، من خلال كتبها المختلفة: ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، الحريم السّياسي: النّبي والنّساء، هل

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التّراثية

أنتم محصّنون ضد الحريم، نساء على أجنحة الحلم، شهرزاد ترحل إلى الغرب، أحلام النساء الحريم: حكايات طفولة في الحريم، الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية..

عملت المرنيسي في كتاباتها على إعادة قراءة التراث الإسلامي بما في ذلك النصوص الدينية المقدسة سواء من القرآن أو السنة النبوية بطريقة تتناسب مع حقوق المرأة، وتوصّلت إلى نتيجة مفادها أن دونية المرأة وانحطاط منزلتها والتمييز الذي تعيشه في العالم العربي يرجع إلى تفسيرات الفقهاء والمؤرخين ورجال الدين الخاطئة للنصوص الدينية، الباقية في التداول عبر الأزمنة والعصور كمرجعيات تراثية وكأنّها قوانين وحقائق أزلية ثابتة لا يجب الطعن فيها أو الشك في صحتها، لذا عمدت الباحثة على استهداف المرجعيّات التراثية بتوثيقها وتجديد قراءتها والتحقيق في صحتها، فقد ذهبت في كثير من المرات للطّعن في صحة بعض الأحاديث والأسانيد والنّيش فيها، بحجة أنّها أحاديث لم ترد عن الرسول ﷺ وإنما تروم خدمة أغراض معينة.

1. من أجل تفكيك سلطة المستند: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي

ينصب اهتمام فاطمة المرنيسي إلى النّقد والتشكيك في المعتقدات السّابقة والقيم المجتمعية المتعارف عليها التي من شأنها أن تسهم في توسيع الأفق وبناء مجتمع أكثر تقدماً وتحسين الفهم لقضايا الجنس الديناميكية، فتقول: "أعتقد بأننا نتقدّم بسرعة ونعيش بطريقة أفضل إذا ما بحثنا عن الشك، وإذا ما تمكّنت من تشكيك القارئ في معتقداته المسبقة وأنماطه الجاهزة حول ديناميكية الجنسين، سأكون قد حقّقت نجاحاً أكبر ممّا كنت آمله"¹. لذا أقدمت في كتابها ما

وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية) **Beyond The Veil Male Female**

Dynamics in a Muslim Society الصادر عام 1975 على شقّ مفهوم إسلامي

¹ فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص89.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

للجنسانية بالاعتماد على آراء أبي حامد الغزالي وعباس محمود العقاد وقاسم أمين على اختلاف فهمهم للنصوص الدينية فيما يتعلّق بالجنسانية الأنثوية والدور الجنسي لها، بحيث تستعرض كيف يتم تأصيل وبلورة الخطاب الديني لتبرير هياكل السلطة والتفرقة الاجتماعية، بوصف الخطاب الديني المحور الأساسي المُسير للمجتمع ونظامه من خلال الجنس، هذا الأخير الذي يوضّح الأدوار الاجتماعية المحددة للذكور والإناث، فتقول: "يتيسّر فهم الهندسة الاجتماعية السائدة حالياً في هذه المجتمعات سواء على مستوى الأسرة أو توزيع المكان بين الجنسين في علاقتها بسلطة الكيد التي تمتلكها المرأة. ويبدو النظام الاجتماعي كمحاولة هادفة إلى كسر شوكة هذه السلطة وتجميد مفعولها الهدام"¹.

قارنت الباحثة بين تصوّرين مختلفين للجنس؛ الأول: التّصور الغربي عند فرويد والثاني: التّصور الإسلامي عند الغزالي، سعياً منها لإبراز خصوصية النظرة الإسلامية حول ديناميكية الجنسين، فتصف الأول بالتّصور المأساوي الذي يمزّق الفرد بين نقيضين أو ثنائيتين الخير والشرّ / الجسد والروح / الغريزة والعقل، بينما التّصور الإسلامي للغرائز فتصفه بأنّه أكثر تطوّراً وأكثر قرباً من تصور الليبيدو عند فرويد، بمعنى أنّ الغرائز تشكل طاقة خالصة لا يترتّب عنها الخير والشر، إلا إذا أخذ المصير الاجتماعي للأفراد بعين الاعتبار خاصة والغرائز لا تتبع من ذاتها وإنما قوانين النّظام الاجتماعي هي المحدّد الرئيس إذا ما كان استعمال تلك الغرائز جيّد أم قبيح. ما يدلّ أن المشكلة لا تتعلّق بمجموع الممارسات الجنسية الغريزية الراسخة عند الفرد، لأن الجنس طبيعة فطرية تتعلّق بالجسد وملكية شخصية عند البشر، لكن المشكلة تبقى مجموع القيم والتّصورات الاجتماعية التي تلعب دوراً كبيراً في كيفية تنظيم وتوجيه الغرائز الجسدية.

وبذلك تستنطق المرنيسي أبو حامد الغزالي بجملة من الاستشهادات من كتابه إحياء علوم الدين في مسألة التّصور الإسلامي للجنس لنتيجة مفادها أن الغريزة ذات طبيعة مزدوجة

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص20.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

(أرضية وسماوية) والإسلام قام بضبط تلك الغرائز الجنسية عن طريق وسائل لجأ إليها الرسول ﷺ في سبيل إقامة نظام اجتماعي جديد في الجزيرة العربية الجاهلية آنذاك.¹

وترى المرنيسي أنّ المجتمع الإسلامي يحمل نظريتين؛ نظرية علنية: تنشرها وسائل الإعلام من خلال الأفلام والأغاني المصرية، بأنّ حياة الرجل الجنسية تتسم بالفعالية (الصائد) عكس المرأة التي تتسم حياتها الجنسية بالسلبية (الفريسة) ويمثلها عبّاس محمود العقاد في مؤلفه (المرأة في القرآن)، والتي يرى فيها أفضلية الرجال على النساء انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، لتصف بذلك استنتاجات العقاد بغير المنهجية وغير منظمة، وتعتبره متسرّعا وتشكّك في فهمه حينما أطلق حكم أفضلية الرجال على النساء، المتمثلة حسبه في الإرادة والقوة والغزو، أمّا إرادة المرأة فتكون سلبية تُغزى وتُسَيّر من طرف الرجل. أمّا النظريّة الثانية فهي ضمنية مكبوتة في اللاوعي الإسلامي، تلعب فيها المرأة دور الصائد وتسعى لاصطياد فريستها السلبية (الذكر)، وتعزو المرنيسي للغزالي بأنّ "الحضارة مجهود يهدف إلى احتواء سلطة المرأة الهدامة والكاسحة. ولذلك يجب ضبط النساء لكي لا ينصرف الرجال عن واجباتهم الاجتماعية والدينية، كما أنّ بقاء المجتمع رهين بخلق مؤسسات ترسخ الهيمنة الذكورية عن طريق عدّة ميكانيزمات من بينها الفصل بين الجنسين وتعدّد زوجات المؤمن"². ما يعني للمؤسسات ذات الهيمنة الذكورية دور مهم في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والديني وضمان استدامة النظام الاجتماعي الموجود، من خلال ضبط الجنسية الأنثوية بمجموعة من القواعد والسلوكيات في شكل محظورات ونظام رقابة ونظام عزل.

وما يجمع هذين التّصويرين حسب المرنيسي هو سلطة الكيد لدى المرأة، لترى في ذلك أنّ تصوّر الغزالي لكيد المرأة من أكثر العناصر قدرة على هدم النظام الاجتماعي الإسلامي، لارتباط الأنوثة بالشّيطنة والقدرة على الإغواء، لذا يسعى النظام إلى كسر شوكة هذه السّطة

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص14

² المصدر نفسه، ص17.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

وتجميد مفعولها الهدّام، عبر سياسات للغرائز خاصّة بالمرأة، لتولّد خوف كبير من الجنسانية الأنثوية سيما والنساء يعتبرن كائنات راغبة وجب تحصينهن وإشباعهن من قبل أزواجهن فهي واجب اجتماعي وضرورة ملحة، فتحصينها وإشباع رغباتها هو من يضمن صحّة المجتمع وعدم انحرافه، مستندة في ذلك باعتراف الغزالي لمدى صعوبة ومعاناة الرّجل في إشباع رغباتها، فيقول: "ينبغي أن يزيد أو ينقص (في الاتّصال الجنسي) بحسب حاجتها في التّحصين، فإنّ تحصينها واجب عليه.. وإذا كان لا يثبت المطالبة بالوطء فذلك لعسر المطالبة والوفاء بها"¹، وليقترح أيضا اتّصال الرّجل جنسيًا بزوجه كلّما أمكنه ذلك من أجل إشباع حاجاتها، حتى لا تتسبّب في الفتنة بإغواء رجال آخرين على ارتكاب الزنى، وتتحول فاعليتها الجنسية إلى فعّالة منحرفة عن قيم وأخلاقيات المجتمع المسطّرة، فإشباع رغباتها وتحصينها داخل إطار الرّواج أو العزل مردّه عدم إلحاق أي ضرر بهندسة الحياة الجنسية في المجتمعات البطريركية التي تقدّس الشرف والعفة والفحولة.

لتستنتج المرنيسي في قراءتها النّقدية لمؤلّف الغزالي وتترجم أفكاره إلى: الإسلام اعتبر عدوانية المرأة المسلمة الفعّالة جنسيًا موجّهة نحو الخارج، فهي تشكّل خطرًا كبيرًا على تماسك المجتمع خصوصًا وعلى الأمة الإسلامية عمومًا لما تتوقّر فيها من جاذبية قاهرة تهزم إرادة الرّجل وتجعله أكثر خضوعًا، يلهث وراء شهواته محيلة دوره إلى السلبيّ، ليربط الإسلام حسب تأويل المرنيسي بين مفهوم المرأة والفتنة؛ أي بينها وبين القوى المضادة للمجتمع ونظامه، مستندة في ذلك إلى ما جاء عن النّبي ﷺ حينما قال: "لا يخلون رجُلٌ بامرأةٍ إلا كان ثالثهما الشّيطان"²، وكذا حديث: "لا تَلْجُوا على المُغِيَّاتِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ أَحَدِكُمْ مَجْرَى الدَّمِ"³، وحديث: "إنّ المرأة إذا أقبلت أقبلت في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة أعجبتة،

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص28-29.

² سنن الترمذي، مج 2، أبواب الرضاع، باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات، ح (1203)، ص365.

³ نفسه، باب 17، ح (1204)، ص366.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

فليأت أهله؛ فإنّ معها مثل الذي معها"¹. ما يعني أنّ المرأة وإن كانت متطلّباتها الجنسية فعّالة وعارمة إلا أنّها لا تملك أي فاعلية خارج إطار العلاقة الجنسية مقارنة بالرجل الذي يمثّل دور الفاعل داخل المجالين العام والخاص، وهذا راجع لمجموع التّعاليم التي يتلقّاها الجنسين خلال تنشئتهما الاجتماعية، حيث "تُدرّب المرأة منذ طفولتها على الحدّ من اندفاعها الجنسي، ويتمّ وصف المهبل والرحم بدقّة للطفلة الصّغيرة وتنبيهها إلى أضرار القضيب على هذين العضوين في جسم المرأة.. بينما الطفل الصّغير يشجّع منذ سنه الأولى على استشعار الافتخار برجولته بطريقة منهجية، وهو يلاحظ مع تقدّمه في السّن أنّ للرجال عدّة امتيازات كالتّعدد الذي يضمن للرجل عدّة زوجات، والطلاق الذي يُعطيه الحقّ في استبدالهن، ويعطي كلّ ذلك الشّاب الإحساس بأن المجتمع رهن إشارته لإرضاء حاجاته الجنسية"².

فمن هذا المنطلق أصبحت المرأة مدعاة للخطر تهدّد استقرار الأمّة، "يجب استعمالها لتحقيق أهداف محدّدة، تتلخّص في تزويد الأمّة الإسلامية بالذّرية والنّسل وإطفاء الرّغبات التي توقدها الغريزة الجنسية، ولا يجب إطلاقاً أن تغدو المرأة مثار عاطفة أو محط اهتمام مفرط"³، أي أنّها أداة تسخّر لخدمة الغرائز الجنسية الخاصّة بالرجل، لذا مُنح التّعدد ورُخص الطلاق للرجال دون النساء طبقاً لمبدأ الأفضلية الذي منحه إياه الإسلام، في حين حُكم على المرأة بالعقاب والعزل ولُفّت بالحجاب وأُجبرت على الزّواج قسراً، لتصبح بذلك المؤسّسة الدّينية قد احتقرتها وأنقصت من شأنها وأعلت وصاية الرجل عليها، "فإذا تأملنا النّظرية الغزالية نرى المجتمع الإسلامي في نظر الغزالي ينقسم إلى قسمين: فئة تنتج المعرفة وتطلبها كطريقة لعبادة الله، وفئة أخرى تُستهلك (بضمّ التّاء) من طرف هذه الفئة المنتجة ثقافياً وتتكوّن من النساء.. ولذلك فإنّ مفكراً شامخاً كالإمام الغزالي يسقط في شرك تقسيم المؤمنين إلى فئتين، لكل فئة

¹ المرجع السابق، باب ما جاء في الرّجل يرى المرأة فتعجبه، ح (1190)، ص 359.

² فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص 185 - 186.

³ المصدر نفسه، ص 35.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

دورها المتباين والمتناقض مع دور الأخرى في المجتمع الإسلامي.. وذلك يتناقض مع روح الرسالة الإسلامية التي تحثّ على المساواة بين المؤمنين كمساواة مطلقة بحيث أنّ الإسلام لا يميّز -مبدئياً- بين المؤمنين إلا بدرجة تقواهم¹.

وفي هذا السياق يُطرح تساؤل عمّن يحمي نفسه من الآخر؟ ومن الذي يخاف الآخر؟ وما مصدر الخوف في مثل هذه المجتمعات؟ فما دامت المرأة أقدر من الرجل ومدعاة للخطر والفتن وتملك القدرة على التأثير والتغيير، فلماذا يخشى الإسلام الفتنة؟ وكيف تكون المرأة مع كل هذا مأمورة بالحجاب، تعزل وتسلب إرادتها إذا لم يكن للمجتمع الإسلامي الذكوري فيها من يد².

ما يمكن استنتاجه حسب المرنيسي باستنتاجها لأبي حامد الغزالي عبر تأويله وفهمه للنصّ أنّه بالرغم من وصفه لجنسانية الرجل بالسلبية إلا أنّه استطاع تحويل نقاط ضعفه إلى مصادر قوّة تسمح له بالسيطرة عليها وتحويل مصادر قوّتها إلى خطر ترجمها في مجموع استراتيجيات تجمّد مواطن قوّتها، كالختان الذي يكبح رغبتها الجنسية الزائدة ويضبطها على حسب احتياجات الذكور، وكفرض الحجاب عليها من أجل تفادي افتتان الرجال بها، أو كتهديدها بالتعدد أو الطلاق لإذلالها والسيطرة عليها لما لهما من تأثير على نفسيّتها. وتصل في مسألة تعدد الزوجات والطلاق إلى تبرير الغزالي للمسألتين بقوله: "ومهما كان الباعث معلوماً فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلّة، فالمراد تسكين النفس فينظر إليه في الكثرة والقلة.. ومن الطّباع ما تغلب عليها الشهوة بحيث لا تحصّنه المرأة الواحدة فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة بأربع، فإن يسر الله له مودة ورحمة واطمأن قلبه بهن وإلا فيستحب له الاستبدال"³. أي أن التعدد رُبط بقوة شهوة الرجل الجنسية التي تفرض عليه مضاجعة أكثر من شريكة واحدة، ليخفف من التوتر الجنسي الروحي والجسدي، أمّا الطلاق فيرتبط بجانب الملل

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص35-36.

² ينظر المصدر نفسه، ص16-17.

³ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص465.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

الذي قد يتعرّض له الرجل في حياته الزوجية، بحيث يشكّل بالنسبة إليه حماية ضد خطر الزنى، ومنه تتساءل المرنيسي في ذلك عمّا إذا كان الخوف من الوضعية المعاكسة؛ امرأة بأربعة أزواج هو أساس الافتراض الذي توصف المرأة بموجبه بالنّهم الجنسي المشكّل لمحور البنية العائلية¹

وكتأكيد لمجموع القراءات المرتبطة بالدين في معالجة إشكالية الجنس، تؤكّد المرنيسي أن هندسة الحياة الجنسية للمرأة في المجتمعات الإسلامية لها دور في إرضاخ الحريم وتكريس الرقابة على حياتهن الجنسية، ذلك أنّ الإسلام عبّل بعملية الانتقال من الاتجاه الأمومي إلى الاتجاه الأبوي، فجاء ليقدّس هيمنة الرجل المطلقة في الزواج بعدما كانت ثمة أنماط عدّة من الزّواج في العصر الجاهلي تتيح للمرأة حرية اختيار الشريك والانفصال عنه ونسب أطفالها إليها والتمتع بحقّ تقرير مصيرها، وهوما يؤكّده جملة المؤرّخين المتقدّمين كالبخاري في صحيحه وابن حبيب البغدادي في كتاب المحبر وابن السّعد في كتاب الطبقات والأصفهاني في كتاب الأغاني، فتقول: "لقد هدفت البنية الأسروية الإسلامية الجديدة التي شكّلت ثورة على تقاليد الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، إلى إقامة بنية أسروية تركز على سيادة الرّجل وانفراده بالمبادرة فيما يخصّ الزواج والطلاق. فالتّعدد والطلاق وتحريم وارتكاب الزّنى وضمانات الأبوة، كلّها مؤسّسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البنية القديمة التي كانت تركز فيها الأسرة على نوع من الحقّ في تقرير مصيرها، إلى البنية الجديدة التي تركز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرّجل"². ليوحي الأمر إلى تقنين وتراجع سلطة المرأة وإلى اعتبار الممارسة الجنسية ذكورية بعد مجيء الإسلام.

¹ ينظر فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص 39 - 40 - 41.

² المصدر نفسه، ص 54.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيات التراثية

كما هاجمت المرنيسي وفسّرت حرص الغزالي على العفة¹ من خلال إخفاء زينة المرأة وراء الحجاب والتّخلي عن كل ما يثير انتباه الرّجال إليها، ذلك أن زينتها ونظر الرّجال إليها يعتبران تلويث لشرفها، ثم إنّ حرصه هذا ليس مجرد تقييد للمرأة بل هو محاولة منه للسيطرة عليها وقلب الموازين باعتبار الرجل ضعيفا عاجزا عن التّحكم في نفسه أمام جاذبية المرأة، لأنّه علّل بأن العين تشكّل منطقة شهوانية بإمكانها جلب لذة موازية للذة التي يجلبها العضو الجنسي، وهذا كلّ لا يتحقّق إلا عن طريق عزل المرأة في الحريم ومراقبة تحركاتها وإبعادها عن العالم الخارجي المخصّص للرجال.

هذه النظرة بنتها المرنيسي انطلاقاً من النّص الديني في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: 31]، ومن رأي الغزالي في قوله: "لأنّ النّظر حرام.. والنّظر زنا العين ولكن إذا لم يصدّقه الفرج فهو إلى العفو أقرب من أكل الحرام..² وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل -حسب المرنيسي- على أنّ المرأة ليست سوى وعاء وجسد يُستهي حينما يقع النّظر عليه، وباعتبار الرّجل ضعيفا عاجزا عن التّحكم في شهوته فإنّ المرأة تعدّ عورة وجب سترها تحت أي مسمّى كإدخالها منطقة الحجاب وفضاء العزل والمراقبة.

وبهذا تذهب المرنيسي إلى أن الحجاب والعفة اللذان تناوهما الغزالي لا يهدفان إلى حماية المرأة، بقدر ما هما آليتان تهدفان إلى السيطرة عليها وتحجيم حضورها الاجتماعي والجسدي

¹ ينظر فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص155.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، ص471.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

مبيّنة أن الرؤية الفقهية الكلاسيكية تُحمّل المرأة مسؤولية تهذيب جماح الرّجل وتقرض عليها مجموعة من الضوابط تأسرها هي، وتُبقي عليه بلا قيد أو ضابط ومن دون مساءلة.

إنّ المتنبّع لكتاب فاطمة المرنيسي (ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية) يجد أن جلّ تخريجاته تتمحور حول رؤية الإسلام السّلبية للطّبيعة الجنسية لدى النّساء، باعتبار هذه الأخيرة أكثر فاعلية من النّاحية الجنسية وأكثر خطورة مقارنة بالرّجل، وذلك باستخدامها لمجموعة من الأحاديث النّبوية لدعم رأيها وانطلاقاً من قراءات أبو حامد الغزالي، ولإثبات صحّة رأيها من عدمه وجب البحث من مصدري الإسلام القرآن والسّنة عن الطّبيعة الجنسية للنّساء.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 98]

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: 189]

﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنُفٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: 28]

﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: 9]

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: 6]

فهذه الآيات تشير إلى أنّ الله ﷻ خلق النّاس جميعاً من نفس واحدة، وتكرار اللفظ والمعنى في عدّة مواضع من القرآن الكريم هو بيان إلى وحدة أصل الجنسين ذكراً كان أو أنثى حتى لا يتطرق إليهما الشك ولو لمرة واحدة أنّ أحدهما أفضل من الآخر من الناحية الطبيعية الجنسية أو من حيث النشأة والأصل التكويني، وهي رسالة تسعى لتعزيز وحدة البشر وتحفز على احترام تنوّع البشر دون تفرقة فهم في الأصل من نفس واحدة، فلا فرق بين الذكر والأنثى من ناحية التفضيل إلا بالتقوى والعمل الصالح، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. وهذا ينفي ادّعاء فاطمة المرنيسي التي ترى أنّ الأنوثة ترتبط بالشيطنة والقدرة على الإغواء لأن كلا الجنسين خلّقا من نفس واحدة.

تتعامل الشريعة الإسلامية مع الإنسان وفق طبيعته التي خلقه الله عليها، وفق غرائزه وميولاته، ووفق قدراته وطبائعه، فهي تتعامل معه بدقّة وفهم تامّ بوصفه جزءاً من خلق الله، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]، لذا فرؤية الإسلام للجنسانية واضحة، فهو لم يغفل هذا الجانب وكان له أن يعترف بالبعد الجنسي من الشخصية الإنسانية، وينظمه ويقيده ويوجّهه، ولا يرى في الشهوة الجنسية لدى كل من الرجل والمرأة أي رذيلة أو أي شر، كما لم يعتبر الحديث عنها محظوراً، فقد أمر الله ﷻ كلا الجنسين بغض البصر وحفظ الفرج ولم يقتصر أمره على النساء فقط، لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: 31].¹

تظهر استنتاجات فاطمة المرنيسي حول رأي أبو حامد الغزالي في تحصين المرأة وإشباع رغباتها الجنسية بأنها نظرية تضمن صحّة المجتمع وعدم انحرافه باعتبار المرأة قوّة هدامة للنظام الاجتماعي، ولأنّها تتسبّب في الفتنة بإغواء الرجال على ارتكاب الزنى. تأتي هذه الاستنتاجات من حديث الغزالي: "ثم إذا قضى وطره فليتمهل على أهله حتى تقضي هي أيضا نهلها، فإنّ إنزالها ربما يتأخر فيهيّج شهوتها، ثمّ العقود عنها إيذاء لها، والاختلاف في طبع الإنزال يوجب التتافر مهما كان الزوج سابقاً إلى الإنزال".²

إنّ مردّ تأويل المرنيسي عن حديث الغزالي بشأن الطبيعة الجنسية الفاعلة والهدامة للنظام الاجتماعي يعود في أساسه إلى اعتبارها الحجاب أداة للسيطرة على الطبيعة الجنسية النسائية الخطرة على المجتمع، تلك النظرة وذلك التأويل يتأتّى من أفكار قاسم أمين الذي فتح جدلاً واسعاً عن الحجاب في القرن التاسع عشر بهجومه على عزل النساء وعلى النقاب، إذ هي تنقل أفكاره في كتابها وتعتمد عليها لإثبات رأيها، فيقول: "عجبا! لمّ لمّ يؤمر الرّجال بالتبرّقع وستر وجوههم من النّساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟ هل اعتبرت عزيمة الرّجل أضعف من عزيمة المرأة؟ واعتبر الرّجل أعجز من المرأة بضبط نفسه والحكم على هواه.. ومنع النّساء من كشف وجوههن لأعين الرّجال منعا مطلقا خوفاً من أن ينفلت زمام هوى النّفس من سلطة عقل الرّجل، فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرّضت له.. إنّ زعم زاعم صحّة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكمل استعداداً من الرّجل".³ ومن ثمّ تعدّ المرأة فتنة تترك النظام

¹ صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، ح: 6243، ص 2771.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ص 490.

³ فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص 16. نقلا عن قاسم أمين، تحرير المرأة، ص 87.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

الاجتماعي. ومن هنا تلتقط المرنيسي فكرة أمين عن كون المرأة فتنة وكأنّها إقرار بحقيقة إسلامية، ثم تطبّق ذلك في قراءتها للغزالي¹.

وتشير أيضا إلى أنّ الغزالي يبدأ كتابه بتأكيد التّعارض بين الرغبة الجنسية والنّظام الاجتماعي، وتظنّ أن ما يقصده الغزالي بحقّ هو التّعارض بين الطّبيعة الجنسية الأنثوية والنّظام الاجتماعي، إذ تغزو إليه أنّ الحضارة تهدف لاحتواء قوّة المرأة الهدّامة والكاسحة، وبسبب المخاوف من تأثيرها المدمر على المجتمع عامّة وعلى الواجبات الدّينية والاجتماعية للرجال خاصّة، تمّ السيطرة عليها بخلق مؤسسات تعزّز الهيمنة الذّكورية عن طريق عدّة ميكانيزمات كالفصل بين الجنسين وتعدد الزوجات. فتقول كاثرين بولوك **Katherine Bullock*** في هذا الصّدّد: "المشكلة هنا أنّ المرنيسي تفرض فكرة قاسم أمين عن «الأنثى المدمّرة» على الغزالي، وليس في كتاب الغزالي من موضع يفصّل فيه الحديث عن علاقة الطّبيعة الجنسية الأنثوية بالنّظام الاجتماعي أو بالحضارة، ولا تقدّم المرنيسي أي دليل على هذا من كلام الغزالي"².

وتوضح بولوك أيضا أنّه لمعرفة مدى حرص الغزالي على عفة الرجال والنّساء يتوجّب عليه فهم كلامه داخل الإطار الإسلامي وإلا أسيء فهمه، لأنّ ممارسة الجنس خارج الزّواج من كبائر الذنوب، لذا فهو يوصي بضرورة الحفاظ على عفة الزّوجة، مشيرًا إلى أن المرأة غير المشبّعة جنسيا قد يدفعها للبحث عمّا تفقده خارج إطار الزواج، ممّا يشكّل خطرًا على النّسيج الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، لذلك شخّصت المرنيسي لفكرتها عن كون النّساء قوة هدامة وكاسحة للنّظام الاجتماعي، فتقول: "صحيح نسويّات كثيرات يجدن هذه الأفكار عن العفة نوعًا

¹ كاثرين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب (دراسة ميدانية موضوعية)، ص 245.

*كاتبة وباحثة كندية محاضرة في قسم العلوم السّياسية بجامعة تورونتو، اعتنقت الإسلام في عام 1994، عملت من 2003 إلى 2008 نائبة رئيس علماء الاجتماع المسلمين بأمريكا الشّمالية. ينظر موقع ويكيبيديا الإلكتروني.

² كاثرين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب (دراسة ميدانية موضوعية)، ص 247.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

من السيطرة الذكورية على النساء اللاتي -برأيهن- ينبغي أن يملكن حرية المغازلة والمعاشرة الجنسية المفتوحة ولا يقيدهنّ الزواج، لكن هناك كثيرات غيرهن لا يقبلن الجنس خارج الزواج، وهؤلاء من سيفهم الغزالي في هذا الوضع. ويرى الغزالي الرجال الذين يسعون للإشباع الجنسي خارج الزواج أيضا خطر على النسيج الاجتماعي ولهذا أمروا بالزواج¹.

تنتقد المرنيسي نظام الزواج والأسرة الإسلامية وتعتبره نظاما أبويا، ذكورياً بعدما نظاماً أمومياً في العصر الجاهلي يتيح للمرأة حرية اختيار شريكها والانفصال عنه وكذا حرية تقرير مصيرها، لكن مجيء الإسلام في نظرها عجل بعملية الانتقال من النظام الأمومي إلى الأبوي الذكوري الذي يخضع المرأة للرجل ويقبض سيطرته عليها، فترتكز سيادته على الطلاق والتعدد وضمانات الأبوة وعزله النساء.. ثم تتحدث فاطمة المرنيسي عن أنواع النكاح في العصر الجاهلي كنكاح الاستبضاع ونكاح الرهط ونكاح البغايا، فتستنتج أنّ النساء في العصر الجاهلي كنّ يتمتعن بحريتهن الجنسية في الارتباط بأكثر من رجل واحد أو الانفصال عنه، ذلك خلال فترة واحدة أو تباعا، كما كان بإمكان المرأة الارتباط برجل واحد لمدة معينة وبشكل مؤقت كما هو الحال في زواج المتعة، أو استقبال عدّة أزواج في فترات مختلفة².

2. من أجل تفكيك سلطة النصّ الديني: اقضاء المرأة من الحياة السياسية

والاجتماعية

أ- النصّ الديني كسلاح سياسي

تعيب فاطمة المرنيسي على المسلم رجوعه إلى الماضي من أجل البحث عن حلول للحاضر، والتفاته إليه من أجل أن ينهل منه القوة التي لم يمنحه إيّاها الحاضر، ففيه- الماضي- يقرأ آماله ورغباته، عكس الإنسان الغربي الذي يعيش صعوبات الحاضر ويحاول

¹ كاثرين بولوك، المرجع السابق، ص248.

² فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية، ص68).

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

إيجاد حلول له بمعية الماضي الذي يساعده في النهوض من التّحديات الراهنة بشكل مستدام، وهذا ما أكّده المفكّر المغربي محمد عابد الجابري¹، في قوله أنّ "القارئ العربي مثقل بحاضره، يطلب السّند في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، إنّه يريد أن يجد فيه العلم والعقلانية والتّقدم و...و... أي كل ما يفتقده في حاضره، سواء على صعيد الحلم أو صعيد الواقع، لذلك عند القراءة يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته..²"

كما تستحضر المرنيسي عبد الكبير الخطيبي ومحمد عابد الجابري في أكثر من مرّة وتبيّن أنّ هذا الأخير عمد إلى توضيح الحضور العجيب للمتديّن والإمام في نطاق النتاج الفكري، وأن السياسات في الإسلام لا يمكن أن تكون ذات فعالية إلا بفرضها الماضي كمرجع مقدّس، ليكون بذلك عصر التّدوين منطلقاً لتأسيس الرّقابة. إذ يعد عصر التّدوين بمثابة الأساس والإطار المرجعي للفكر العربي، فهو الذي يتحدد به مستوى الوعي العربي لما قبله وما بعده، سيما وعصر التّدوين بدأ بالإقلاع في القرن الثامن من الهجرة عندما شرع العلماء بتدوين الحديث والفقه والتّفسير، إضافة إلى تدوين علم اللّغة والتّاريخ وأيام النّاس بإشراف الدّولة في عهد المنصور العباسي الذي تولّى الخلافة ما بين 136هـ و158هـ³.

تحمّل المرنيسي من خلال مقارنتها الزّمن في الغرب والزّمن في المجتمعات الإسلامية رسالة توضّح فيها أنّ الزّمن في الحضارة الغربية له دور حاسم فهو مقياس كلّ الأشياء بدل الهيمنة الاستعمارية التي أصبحت من الماضي، بينما في المجتمعات الإسلامية يعتبر المعيق الأساسي للتّقدم والازدهار، لأنّه وباختصار يجعل المسلمون من الماضي الصّحن الرئيسي الذي

¹ تختلف ترجمة نص محمد عابد الجابري في كتاب الحريم السياسي النّبي والنّساء، ص 28 عن نصّه الأصلي في كتاب نحن والتّراث.

² محمد عابد الجابري، نحن والتّراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1993 ص23

³ محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009 ص62-63.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

لا ينهلون إلا منه، في حين يستهلك الغربيون الماضي كتسلية وتمضية للوقت حتى يريحوا أنفسهم من ضغط الحاضر، أمّا المسلمون فيجعلون منه مهنة وإلهاما وأقفا مقدّسا، يستدعون به كل السلف ويهربون إليهم في كل أمر من أجل إيجاد حلول سحرية لمختلف المشاكل، فهم غير قادرين على قراءة التراث الماضي ولا على فك رموزه لا مكتشفين ولا مستفهمين¹.

يبدو أن المرنيسي تمهّد لقاعدة نظرية تستعرض فيها علاقة المسلم والغربي بالزمان والماضي، ساعدها في الكشف عن التّراث العربي الذي حُدّد بداية من عصر التدوين في عهد الخليفة المنصور وبطلب عاجل من السلطة العباسية وتحت رقابتها، إذ كان التراث في مجمله إنتاجا ذكوريا لم يكن فيه للمرأة أدنى مساهمة، ممّا حرّمها حضوريا من إنتاج التراث العربي ومن حقوقها السياسية، فقد حمل هذا التأسيس النظري أيضا رسالة ضمنية مفادها أن هذا التراث الذكوري لم يخضع للمراجعة والنّقد والتحليل ولا يمكن النهل منه أو الاحتفاء به كليّا في الزمن الحاضر، سيما وبين التراث والحاضر فاصل زمني طويل، والواجب هو التّفكير في الحاضر المعاش من أجل إيجاد حلول لمشكلات العصر بالاستعانة من الماضي للسير نحو القدم، لا أن نقّس التراث الماضي بما فيه ونسقط مشاكلنا عليه في كل أمر من أمور الحاضر والمستقبل لأنه تراث ذكوري بحت يخدم مصالحا ذكورية، وهو ما يفسر اندفاع العلماء لتأليف كتب حول ضرورة إقصاء النّساء عن العمل السّياسي.

تسعى المرنيسي إلى إعادة قراءة التّراث وتصحيحه بما في ذلك النّصوص الدّينية، لتعكس تطلّعاتها كامرأة في مجتمع إسلامي ظلّ يمارس كل أنواع الظّلم تحت مسمّى الدّين، ومنه كانت نظرة فاطمة للمرجعيّات التّراثية سلبية لما تحمله من مغالطات هدفها حصر المرأة داخل بيتها ومنعها من الخروج باعتبارها مخلوق خُلق من أجل طاعة الرّجل ورعايته وأبنائه، وبحسب المرنيسي فإنّ هذه الرّؤية لا تتبع من الإسلام وإنّما من تراكمات وترسّبات تاريخية طويلة تمتد

¹ فاطمة المرنيسي، الحريم السّياسي (النّبي والنّساء)، تر: عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، دط دت،

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

من العصور الأخيرة للجاهلية وما قبلها في بعض الأحيان وحتى الوقت الحاضر مرورًا بما مرّ به المجتمع الإسلامي من فوضى. وبذلك لجأت المرنيسي إلى مساءلة المرجعيّات الدّينية ومختلف تمثّلاتها في الواقع التّاريخي، سيما تلك المسلّمات التي لا تقبل النقّاش، لذا استهلّت كتابها «الحريم السّياسي النّبّي والنّساء» المُترجم إلى اللغة الإنجليزيّة من قبل ماري لاكلوند Mary Jo Lakeland تحت عنوان: (الحجاب والنخبة الذّكورية **The Veil and The Male Elite**) بسؤال حاسم وجّهته للسّمّان الذي تتعامل معه: "هل يمكن لامرأة أن تقود المسلمين؟"¹

تتّبع المرنيسي في كتابها منهجية السّرد لسرد الأحداث والوقائع التّاريخية والاجتماعية لتكشف مدى عمق الهوة بين المرأة والدّين والسّياسة والجنس، فقد ربطت حادثة السمان والفكر الذي يحمله بشأن إمكانيّة قيادة المرأة المسلمين بالانتخابات التّشريعية في مراكش عام 1977، فبالرغم من مشروعية الدستور الذي يعطي للمرأة حقّ التّصويت والتّرشح للانتخابات، إلا أنّ السّياسية الواقعية لا تضمن لهم الحقّ الثّاني ممّا يوحي بذكورية السّلطة. لذا بات ضروريا العودة إلى التّراث الإسلامي لمعرفة أسباب عدم مشاركة المرأة إدارة شؤون العامة وعدم توليها مناصب سياسية حسّاسة مثلها مثل الرّجل، لتهدف بذلك لإنارة هذه الذّهنيات العميقة والبحث والتّقيب عن أحاديث تحط من شأن المرأة فتمحّصها من حيث رُؤايتها وزمان روايتها، ومن أجل الكشف عن مجموع التّلاعبات الإيديولوجية السّياسوية والسوسولوجية، ومن أجل إثبات إقرار الإسلام للعمل السّياسي للمرأة، لتتطلق بذلك المرنيسي من حديث "لم يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"²، الذي تصدّى واستدل به الزبون أثناء حديثها مع السمان، وهو حديث موجود ضمن المجموعة المصنّفة كأحاديث أصولية في الجزء الثالث من صحيح البخاري، متّخذًا إيّاه أولئك

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص11.

² المصدر نفسه، ص11.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

الذين يريدون إبعاد المرأة عن السياسة حجة حاسمة، وهو موجود أيضًا عند المتشدّدين أمثال أحمد بن حنبل، جامع كتاب المسند، ومؤسس المذهب الحنبلي¹.

ومن بين الكتب أيضا التي تقصي المرأة وتنفي مشاركتها السياسية كتاب **حقوق المرأة في الإسلام لمحمد عرافا** الذي يؤكّد فيه عدم وجود أي أثر لدور المرأة سياسيًا في التاريخ الإسلامي برمته، سواءً على مستوى القرار السياسي أو على مستوى التخطيط الاستراتيجي، مشيرًا إلى إقصائها من اجتماع سقيفة بني ساعدة لتعيين خليفة بعد وفاة النبي ﷺ. فتذهب المرنيسي من خلال طرح محمد عرافا مندهشة من إقصائه للمرأة سياسيا، ومع ذلك تُبرز في دراستها التوثيقية بقيادة عائشة رضي الله عنها زوجة الرسول ﷺ المقاومة المسلّحة ضد الخليفة الأولي الرابع، فتُبين الباحثة مدى الدور الذي لعبته عائشة في حياة الخيفتين وفي عدم استقرار الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه وفي إسقاط الخليفة الرابع عليّ كرم الله وجهه². ويعنى ذلك حسب الباحثة أنّ ادّعاء محمد عرافا بشأن عدم إمكانية المرأة سياسيا باطل لا يمتّ للواقع التاريخي الإسلامي بأي صلة.

وتستطرد في عرض أفكار سعيد الأفغاني في مؤلّفه **عائشة والسياسة** وبصفته مؤرّخًا استغل الأسماء الكبرى في الدين الإسلامي كالتطري مثلا في ترسيخ فكرة إقصاء النساء من الحياة السياسية انطلاقا من السيّد عائشة رضي الله عنها ومن أن يُهاجم في هذا الطّرح، فقد اضطلع عشر سنوات من حياته لتحرير وتنميق سيرة مليئة بالدّروس بالنسبة للمستقبل تكّلت بإعادة طباعة كتابه، لتوصله إلى نتيجة مفادها منع النساء من العمل في السياسة لأنّها تشكّل تهديدا وخطرا على المجتمع، لأنّ وجود عائشة في موقعة الجمل سبب لإراقة دماء المسلمين ولولا تدخلها في قضايا شؤون العامّة والدولة لكان للتاريخ الإسلامي مسار يتّسم بالسّلام والتّقدم والرّفاهية. لذا تعتبر المرنيسي طرح الأفغاني مبرّرا لاستبعاد المرأة من الحياة السياسية، وعليه

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص14.

² المصدر نفسه، ص15.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

ارتأت الرّجوع إلى المصادر التاريخية لتمحّص الوقائع والأحداث من أجل معرفة وتوضيح سرّ العداء المكنون للنساء بالعودة إلى المجلّدات الثلاثة عشر للطّبري، ومؤلف ابن هشام السيرة النبوية، وابن السّعد في مؤلّف الطبقات الكبير وابن حجر مؤلّف الإصابة في تاريخ الصّحابة ومجموعة أحاديث البخاري والنسائي.. من خلالها وجود أحاديث كاذبة عن الرّسول ﷺ كان نتيجة مغامرات سياسيّة ومصالح اقتصادية، لأنّ النّبي كان عاشقا وموجّها معاديا للأرستوقراطية وكان للنساء في عهده يلعبن أدوارا فعّالة في المجتمع¹.

ثم تسهب المرنيسي في سرد حياة النّبي ﷺ في عمر الخامس والعشرين وزواجه بخديجة رضي الله عنها ونزول الوحي عليه إلى غاية وفاته ﷺ لتمضي مسألة الأحاديث النبوية في عرض نفسها بعد موت الرّسول ﷺ، لأنّه بعد موته لم يعد ممكنا استشارة الله عن طريق نبيّه، لذا أخذت مسألة الخلافة تفرض نفسها، ومضى الخبراء المسلمون في تطوير نظرية الخلافة السياسيّة يبحثون عن الصّفات الضّروية ليصبح الإنسان خليفة النّبي في وظيفته ورئيسا للدولة الإسلاميّة حتى انبثق عنهم أدب كامل ونشأ الفقه الذي يتعلّق بتفسير القرآن وإقامة سنّة نبيّه بحجزها في كتابة الأحاديث، "فكان اختيار الرّئيس السياسيّ العادل وعدم الخطأ في تفسير الشّريعة المستخلصة من القرآن والسّنة، كانا المحورين اللّذين حرّكا كلّ التّاريخ الإسلاميّ، أقلّه على المستوى الرّسمي بهما ستبرّر الحروب كما يبرّر السّلام وسيرجع إليهما لتفسير حالات العظمة. وأخيرا، فإنّهما يُشكّلان جوهر التّطلّعات والآمال لأولئك الذين من بين المعاصرين المطالبين بالرجوع إليهما كوسيلة لتنظيم المشكلات السياسيّة والاقتصاديّة التي تمزّق المجتمع الإسلامي الحديث"².

تهدف المرنيسي من خلال تسليطها الضوء على الفترة التاريخيّة لحياة النّبي ﷺ وسيرته ﷺ إلى غاية وفاته وما نتج عنه من انقطاع للوحي وظهور خبراء يبحثون عن تطوير الخلافة

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص 16 - 17 - 18 - 19 - 21.

² المصدر نفسه، ص 46.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

السّياسية هو إظهار الفتن السّياسية التي نشبت حول تعيين خليفة النّبي من أجل الاستحواذ على السّلطة السّياسية، لأنّ ظروف دفن الرسول ﷺ تبيّن حدّة الصّراع، فقد أهملت جثّته ﷺ في زاوية من غرفة عائشة ولم يُغسّل ولم يدفن إلا بعد أيّام لانشغال الجميع باختيار خليفته، فأبو بكر ﷺ عيّن كأول خليفة بعد ثلاث أيّام من موت النّبي بمناورة من عمر بن الخطّاب، ثم هذا الأخير الذي رشّحه أبو بكر بعد مرضه والذي اغتيل من قبل عبد أجني بسبب الصّرائب التي فرضها على الأجانب ثم عثمان الذي اغتيل هو الآخر من قبل عصابة من المتأمّرين الذين رأوا فيه خليفة يحكم البلاد بشكل ظالم، ليُعيّن عليّ مكانه فيما بعد¹. وبذلك تكشف المرنيسي عن بداية تجميع الحديث عمّا قاله الرّسول ﷺ عن الأمور السّياسية والذي كان أهدافها الاحتماء من الإرهاب والعنف السّياسي.

كما تُعزي المرنيسي نتائج الصّراع السّياسي حول الخلافة منذ لحظة وفاة النّبي ﷺ إلى ظهور الفتن بين صفوف المسلمين وانقسامهم إلى أحزاب سياسية متعدّدة هو السّبب الرّئيس لـ"تضخّم الأحاديث الكاذبة المعزوة للرّسول لدرجة أن المسؤولين بين المؤمنين قد تملّكهم الخوف وقد طلبوا مشورة الخبراء وحاولوا تخفيف هذه الحالة للأشياء وذلك بأن يثبتوا بالكتابة الأحاديث المعروفة، اليقينية، الصّحيحة..."².

يتضح من خلال نشر المرنيسي لخلاصة تعيين الخلفاء الراشدين هو تبيان مدى استغلال الحديث من قبل أصحاب المصالح لتثبيت مشروعية حكم أحد الأطراف المتنازعين حول الخلافة ولجذب الدّعم وتبرير المواقف السّياسية ومماثلتها بالأوضاع التي شهدتها المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة التي تُظهر كليًا استغلالها للأحاديث النّبوية لإبعاد المرأة والحدّ من مشاركتها في القرارات السّياسية، ما يعني استقاء المفاهيم التّاريخية كغاية تبريرية لتهميش المرأة سياسيا ولاستمرار تأثير التّراث والتّقاليد على تفكير وسلوك الفرد.

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص52 - 54 - 55.

² المصدر نفسه، ص51.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

وبموجب تلك الأحداث كان للعلماء رغبة شرسة في معارضتهم بالرجوع لإقامة الفقه كعلم ديني حقيقي، مع مفاهيمه ومناهج تحقيقه وإعادة تمحيصه. كان البخاري الممثل لهذه التوترات بصفته مثقفاً كرّس حياته لجمع وتدوين الأحاديث، حيث جمع 600,000 حديث بروايات متعدّدة إلا أنّه واجه مشكلة منهجية في كيفية التّحقّق من صحة الأحاديث التي انتهى من خلالها بأخذ 4000 حديث صحيح غير مكرّر، لتخلص المرنيسي من كلّ هذا إلى أنّ زمن البخاري الذي كان بأقل من مائتي عام بعد وفاة النّبي ﷺ قد ظهر فيه كل تلك الأحاديث المكذوبة المتداولة فكيف يمكن تصوّر ما هو عليه الأمر حتى يومنا هذا !! والأمر الأكثر مدعاة للدهشة هو الشك الذي قاد عمل مؤسّسي العلوم الدّينية قد زال الآن. كما تدعم المرنيسي رأيها بما قاله أبو زهرة والقاضي عياض حول انتشار الأحاديث الكاذبة المنسوبة إلى الرسول ﷺ، والتي تكون إمّا عن قصد لغاية مادية أو مصلحة إيديولوجية، أمّا الفئة الثانية فتكتفي بالتلاعب على مستوى الرّواة في حين تدّعي الفئة الثالثة سماع الأحاديث وهي في الحقيقة لم تصل إلى مسامعها أبداً¹. لذا عمدت الباحثة على إقامة بحث تاريخي ومنهجي للتّحقّق من صحة بعض الأحاديث التي تحط من شأن المرأة والتي تنسب إلى الرسول ﷺ، كما شمل بحثها الرّواة الذين نقلوا الأحاديث وبخاصّة الظروف التي استعمل فيها لأوّل مرّة، ومن الأحاديث التي تناولتها بالدراسة حديث **لَنْ يُفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ**.

ورد هذا الحديث في صحيح البخاري عن أبي بكرة الذي سمعه عن رسول الله ﷺ عندما سمع أن الفرس سموا امرأة لتحكمهم بعد وفاة كسرى، وهو من الأحاديث الصّحيحة المعتمدة من قبل البخاري. تبدأ المرنيسي رحلة البحث في هذا الحديث انطلاقاً من تساؤلات عدّة؛ من قال هذا الحديث؟ ومتى، وأين، ولمن، ولماذا؟

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص58-59.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

تبدأ المرنيسي رحلتها من أجل تفكيك جذور عدااء المرأة بتقصي الحقائق التاريخية مستعينة بمؤلفات ابن حجر وابن أثير، فترصد أنّ أبا بكرة تذكّر الحديث بعد ربع قرن من موت النبي ﷺ، في الفترة التي استردّ فيها عليّ البصرة بعد أن هزم عائشة زوجة الرسول في موقعة الجمل بل وتذكّره هذا جاء بعد أن كاد ينضم إلى صفوف عائشة ومع هزيمتها في المعركة ضد عليّ بن أبي طالب ﷺ تذكّر أبو بكرة الحديث! "في هذه الفترة لم يكن مصير عائشة ممّا تُحسد عليه، لقد أعدمّت سياسيًا حيث صرع ثلاثة عشر ألف رجل من أنصارها في ساحة المعركة، واستعاد عليّ المدينة وكلّ الذين لم يختاروا جماعة عليّ كان عليهم تبرئة أنفسهم، وهذا ما كان يمكن به تفسير أنّ رجلا مثل أبي بكرة كان بحاجة ليتذكّر أحاديث سماوية، وسجله كان بعيدًا عن أن يكون مرضيا لأنّه كان ورفض اتّخاذ موقف في الحرب الأهلية. إنّّه لم يمتنع عن اتّخاذ موقف فحسب بل كان مثل عدد كبير من الصحابة الذين اختاروا عدم المشاركة في هذه الحرب، وعمل على إعلان هذا الموقف رسميًا"¹

وفي خضم بحثها تكشف سيرة الصحابي قبل اعتناقه الإسلام ومعاناته كعبد في مدينة الطائف التي كان للأرستقراطية وحدها حق في الكرامة. وعند فتح مكّة وحصار الرسول ﷺ لمدينة الطائف أرسل إليهم رسلا يهتفون بأنّ كلّ عبد ينضمّ إلى صفوف محمّد ﷺ سيكون حرًا، فكان أبو بكرة من الذين استجابوا للنداء وعُدّ من الأحرار ليكتشف الإسلام والحرية، فأخذ يتسلّق السلم الاجتماعي ليتغيّر وضعه من العبد إلى الحرّ ومن الضعة إلى الأنفة ومن الفقير إلى الطامع في السلطة والثروة، ومن جهة أخرى تعمّقت المرنيسي في سيرته لتكشف ثانياً تضايق بعض الخبراء لأبوتّه التي لم تكن واضحة والتي تعبّر عن حالته التّبعية التي يمكن من شأنها تصوّر أنّ أبا بكرة كان عدوّاً للحروب الأهلية المدمّرة لاستقرار المجتمع الإسلامي، والأعظم من ذلك هو جلد عمر بن الخطاب له على شهادة كاذبة أدلى بها؛ وهي اتّهام الصحابي الجليل المغيرة بن شعبه بالزّنى وعند تحقيق عمر بن الخطاب ﷺ في الأمر اتّضح أنّ أحد الشهود

¹ فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي (النبيّ والنساء)، ص71 - 72.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

الأربع تردّد بالإدلاء بشهادته ولعدم اكتمال نصاب الشّهادة (أربع شهود) قرّر عمر جلد الثلاثة بتهمة القذف بالزّنى حرصاً منه على حماية كرامة الصّحابي الجليل وعلى قيام الحد على كل من يتّهم النّاس زوراً وبهتاناً. لذلك يجب رفض أبو بكر كمصدر للحديث من قبل كل المسلمين المالكيين، وعلى الرّغم من ورود الحديث من قبل البخاري كحديث صحيح إلا أنّه نوقش وعورض بعنف من قبل الكثيرين على عدم إعطاء أهمية له، في المقابل أُعتبر عند البعض حجة لاستبعاد النّساء عن السّياسة وسلطة التّقرير¹.

لذلك عمدت المرنيسي على الفصل بين النّص المقدّس والخطابات الدينية؛ أي التّفريق بين الإسلام كوحي إلهي ونص مقدّس وبين التّطبيق السّياسي له، الذي قد ينحو استخدامه لأغراض سياسية إيديولوجية، ثم إنّ الأحاديث التّنبؤية حسب المرنيسي ليست محملاً للقدسية والتّزيه الرّاسخة في الذاكرة الإسلامية على مجرى التّاريخ، والواجب الذي تتصح به هو مضاعفة اليقظة وتوخي الحذر إلى كل من يتّخذ التّراث الإسلامي سبيلاً يستمد به شرعيّته وحجّته لما للأمر من خطورة ونتائج عكسية.

لعلّ قارئ كتاب (الحريم السّياسي النّبي والنّساء) قد يلاحظ تركيز الباحثة على انتقاء الأحاديث التّنبؤية المتعلّقة بالنّساء بشكل رئيسي طيلة بحثها، ساعية إلى تحليل وتفكيك ومراجعة الأحاديث مع رواتها، متّخذة المصادر التّاريخية الرّكيزة الأساسيّة لفهم وتحليل مواضعها المتعلّقة بالنّساء، ومع ذلك يبقى التّساؤل مطروح حيال فهم واستيعاب المرنيسي لتلك لمصادر التّراثية سيما اعترافها بقراءة أمّهات الكتب التّاريخية.

ولندل على ذلك بكتاب فتح الباري لابن حجر العسقلاني الذي نقلت عنه بضع معلومات عن حديث أبا بكر، وهو ما يثبت ضعف تأويل المرنيسي في أنّ أبا بكر اضطر إلى تبرئة نفسه بعدما امتنع عن المشاركة في المعركة إلى صفوف جيش عليّ عقب هزيمة جيش عائشة،

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص 69 - 71 - 77 - 78 - 79

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

ومع ذلك يثير التساؤل تجاه تجاهلها لبعض المعلومات التي نقلها بن حجر العسقلاني، حيث أشار إلى أنّ "مذهب أبي بكرة كان على رأي عائشة في طلب الإصلاح بين الناس ولم يكن قصدهم القتال، لكن لما انتشبت الحرب لم يكن لمن معها بدّ من المقاتلة، ولم يرجع أبو بكرة عن رأي عائشة وإنّما تقرّس بأنهم يغلبون لما رأى الذين مع عائشة تحت أمرها لما سمع في أمر فارس، قال: ويدل لذلك أن أحدًا لم ينقل أن عائشة ومن معها نازعوا عليًا في الخلافة ولا دعوا إلى أحد منهم ليؤلّوه الخلافة، وإنّما أنكرت هي ومن معها على عليّ منعه من قتل قتلة عثمان وترك الاقتصاص منهم.. فلما انتصر عليّ عليهم حمد أبو بكرة رأيه في ترك القتال وإن كان رأيه كان موافقًا لرأي عائشة في الطلب بدم عثمان"¹.

والظاهر أنّ سبب امتناع أبا بكرة عن المشاركة في المعركة هو كف القتال تفاديا الفتن بين المسلمين، وليس تركه القتال بسبب الحديث البتّة، وهو ما بيّنه ابن حجر مرّة أخرى في مؤلّفه بأن لا يوجد سبب آخر يمنع أبا بكرة من القتال غير حديث "إِذَا النَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ"². ليقول في ذلك "يظهر ممّا ذكرته وممّا سأذكره وتقدّم قريبًا في باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما من حديث الأحنف أنّه كان خرج لينصر عليًا فلقية أبو بكرة فنهاه عن القتال وتقدّم قبله بباب من قول أبي بكرة لما حرق ابن الخضرمي ما يدلّ على أنّه كان لا يرى القتال في مثل ذلك أصلا، فليس هو على رأي عائشة ولا على رأي عليّ في جواز القتال بين المسلمين أصلا، وإنّما كان رأيه الكف وفاقًا لسعد بن أبي وقاص ومحمّد بن سلمة وعبد الله بن عمر وغيرهم، ولهذا لم يشهد صفيين مع معاوية ولا عليّ"³. وهذا يدلّ على ضعف تأويل

¹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، ج13، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1402هـ، ص46-47.

² صحيح البخاري، مج1، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، ح: (31)، ص142.

³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، ص47.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

فاطمة المرنيسي لحجية الحديث سيما وأنها تنتقي من المصادر التاريخية ما يدعم رأيها وتستثني ما يعارضها.

ب - النصّ الديني لاضطهاد مكانة المرأة الاجتماعية

تبدأ المرنيسي مرّة أخرى البحث عن أحاديث معادية للنساء تسعى لتكريس دونية المرأة اجتماعيا والمنسوبة للرّسول ﷺ، متّبعة في ذلك الأسلوب السردى الحكائي الذي تركز فيه على السرد أكثر من التحليل بهدف تفكيك تلك الأحاديث التي يستحيل نسبها إلى النّبي ﷺ، الذي عُرف بمعاملته الرّقيقة مع أزواجه واستمتاعه بصحبتهن وباحترامه لجميع النساء، فهو النّبي الذي لم يرو عن حياته ما يتناسب مع الأحاديث المحقّرة لها، إذ هي تُخالف ما نصّ عليه القرآن الكريم من احترام لها وإحسان إليها ومعاملتها بليونة ورفق، وتخالف ما نصّت عليه الأحاديث النبوية الوصية والحريصة على الاهتمام بالمرأة.

تعود الباحثة إلى الزّمن الماضي، زمن طفولتها لتستحضر أحداثا عاشتها ومعطيات أفادتها للكشف عن مجموع الاستفهامات التي طالما أرقتها مذ كانت في عنفوان شبابها، بداية بحديث نبوي كان يتلوه الأستاذ وهو يدور أمام تلاميذه في المدرسة الثانوية؛ وهو حديث ورد في صحيح البخاري كما زعمت المرنيسي "فالنّبي ﷺ قال: الكلب والحصان والمرأة تقطع الصّلاة إذا مرّت أمام المؤمن فاصلة بينه وبين القبلة"¹. لتعبّر الباحثة عن صدمتها بهذا الحديث منذ كانت ابنة 16 سنة، متسائلة: "لماذا قال الرّسول مثل هذا الحديث الذي يؤلمني؟ علماً أنّ هذا النّوع من الأقوال لا يتناسب في شيء مع ما يروى لنا من جهة أخرى عن حياة محمّد ﷺ، كيف يمكن لمحمّد ﷺ الحبيب أن يجرح إلى هذا الحدّ شابّة مثلي في عنفوان شبابها، والمتحول إلى سناد حقيقيّ لأحلامها الرومانسية؟"².

¹ فاطمة المرنيسي، الحريم السّياسي (النّبيّ والنساء)، ص 85.

² المصدر نفسه، ص 85 - 86.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

وبذلك تعترض عن الحديث سيما وأنه من غير الممكن أن يتسبب النبي ﷺ قولاً وفعلاً في إيذاء المرأة، فهو الذي سُئل عن أحبّ الناس إليه، ليجيب عائشة! وسط ذهول السائل الصحابي عمرو بن العاص رضي الله عنه، فكيف يحتقر المرأة ويربط ذكرها مع الكلب والحمار؟!

وبعد نفي المرنيسي نسب الحديث للنبي ﷺ، وبعد البحث أرجعت مطلق الحديث إلى أبي هريرة، الصحابي الذي عدّ المرأة بمصاف الحيوان، باعتبارهم مزعجون للمؤمن يقطعون العبادة بين المؤمن والقبلة. إذ تعتبر المرنيسي هذا الحديث الذي يجعل من المرأة في مرتبة واحدة مع الكلب والحمار ويبعدها من القبلة؛ مركز توجه المسلمين إلى الكعبة بعد أن كانت مركز التوجه إلى القدس، ما هو إلا لغرض إبعادها عن كلّ شيء؛ من البعد المقدّس والبعد الوطني الذي يعبر عن الفضاء كميدان للمركزية الأثنية العربية والإسلامية، ولأنّ فضاء الإسلام يسمح للمرء بإقامة الصلاة في كل مكان خاصّة والأرض كلّها مسجد خلافاً للأديان الأخرى، يتمّ استبعاد وجود أشياء تعترض بين هذه القبلة والمصلي بهدف عدم تشتيت ذهن المصلّي¹، ومن جملة الأشياء التي تستبعد هي المرأة.

وبذلك تستخدم المرنيسي حديث أبا هريرة الذي حشر المرأة بين حيوانين داجنين، واعتبرها عامل اضطراب بين المصلّي والجوهر الإلهي، هو تأكيد لوجود تعارض أساسي بين جوهر المرأة والجوهر الإلهي، وهو تأكيد أيضاً على أنّها كائن نجس من الجنس الحيواني، وجودها يُفسد العلاقة الرّمزية مع الإله ممّا يستوجب قطع الصلاة ومعاودتها مرّة أخرى².

هذا الاستنتاج جعل المرنيسي تكشف عن الصّورة العدائية التي يحملها أبو هريرة راوي الحديث للمرأة، فتعود مرّة أخرى للبحث عن سيرته فتكشف سبب عدائه للنساء راجع للعمل الذي كان يُعطى له في منازل نسائه، إذ لم يكن له انشغال ذكوري كثيراً، إضافة إلى ما سجّله التاريخ

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص 86 - 90.

² المصدر نفسه، ص 90 - 91.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرينسي: نقد المرجعيّات التراثية

عن اسمه (أبو هريرة) الذي كنّاه النبي ﷺ به لحبه ولاصطحابه معه قطعة صغيرة في كلّ مرّة غير أنّه لم يكن مسروراً من لقبه سيما وقد عُرف بعدم حبه للأثر النسوي في اسمه، ونتيجة لذلك قال: "لا تدعونني أبو هريرة، فالرسول ﷺ لقّني بأبي هرّ، والذكر أفضل من الأنثى"¹. وهو "الأمر الذي يمكن أن يزيل بعض الأستار عن سرّ حقه عن النساء وعلى القطط من جهة أخرى، فهذان الصنفان على ما يبدو كانا مرتبطين بشكل كراهه عنده بثبات مدهش"². وهو ما يعني أنّ تدهور وضع المرأة وتدني مكانتها الاجتماعية ليس مصدره الإسلام وإنما مجموعة من الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، لذا عمدت المرينسي على الاستعانة بمنهج الجرح والتعديل* لمعرفة الرواة الذين تُقبل رواياتهم والذين لا تُقبل رواياتهم وتصنيفهم كلّ حسب منزلته.

ولعلّ ما توصّلت إليه المرينسي من استنتاجات مؤسّس من عدّة اعتراضات حول أحاديث أبي هريرة، أهمها اعتراض عائشة رضي الله عنها عن حديث الكلب والحمّار والمرأة تقطع الصلاة، فتردّ قائلة: "لَقَدْ جَعَلْتُمُونَا كِلَابًا! لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي وَإِنِّي لَبَيْنُهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ، وَأَنَا مُضْطَجِعَةٌ عَلَى السَّرِيرِ، فَتَكُونُ لِي الْحَاجَّةُ، فَأُكْرَهُ أَنْ أَسْتَقْبِلَهُ، فَأَنْسَلُ انْسِلَالًا"³.

وكذا اعتراضها عن حديث المرأة التي دخلت جهنّم بسبب قطعة، الذي نقلته المرينسي من مؤلّف الإجابة لبدر الدين الزركشي، والتي ردّت فيه عائشة عن أبي هريرة وقالت له: "يا أبا هريرة أنت الذي تحدّث عن رسول الله ﷺ: أن امرأة عذبت بالنار من جرّى هرّة لا هي أطعمتها ولا سقتها.. قال أبو هريرة: سمعته من رسول ﷺ، قالت عائشة: المؤمن أكرم عند الله من أن

¹ فاطمة المرينسي، المصدر السابق، ص92.

² المصدر نفسه، ص92.

* هو علم يبحث في أحوال الرواة من حيث قبول رواياتهم أو ردّها بألفاظ مخصوصة وفي مراتب تلك الألفاظ. وهو من أهم علوم الحديث والرواية، وفرع من فروع علم رجال الأحاديث، وعلى ضوئه اهتدى الحكماء والقضاة والعلماء، وبميزانه تمّ تقويم الرجال والحكم عليهم للتوصل إلى الحقّ والصدق. ينظر فاروق حمّادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل (دراسة منهجية في علوم الحديث)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1997، ص26.

³ صحيح البخاري، مج 1، كتاب الصلاة، باب استقبال الرّجل الرّجل وهو يصلي، ح: (511)، ص374.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

يعدّبه من جرّى الهرة، أي إن المرأة مع ذلك كافرة يا أبا هريرة إذا حدّثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدّث¹.

ولا تتوقّف المرنيسي في إثبات لا مشروعية روايات أبي هريرة ومدى حقده للنساء، باعتمادها على مواقف عائشة في كلّ مرّة، فهي من صحّحت مع أم سلمة رضي الله عنهما النظرة السّلبية التي حملها من العصر الجاهلي التي تعتبر الجنس والمرأة الحائض كرمز للقذارة والتدنيس وكقطب للقوى السّلبية، من خلال رواية "سمعت أبا هريرة يقصّ في قصصه: من أدركه الفجر جنباً فلا يضمّ"²، إلى أن تراجع أبو هريرة مكرهاً، مُجيباً بأنّه لم يسمع الحديث مباشرة من النّبي ﷺ وإنّما من أحد النّاس.

تؤكد فاطمة المرنيسي حرص النّبي ﷺ على إبطال كل المعتقدات والنظرات السّلبية والأوهام الخرافية حول المرأة ممّا كان سائداً في المجتمعات قبل الإسلام، فهو من وضع مبدأ المساواة ونظّم بالقرآن الذي أدان جميع أشكال العبودية وحرّم اضطهاد واحتقار المرأة، ولأنّ المرأة بدأت بإظهار قدراتها وبدأت بالتميز في كل المجالات فمنهن السّفيرة والمفتية والمتمرسّة في الحياة السّياسية والشاعرة والحافظة للأحاديث النّبوية والقوية الشجاعة..، ونتيجة لذلك تولّد اتّجاه معادي للنساء يفرض نفسه بين الفقهاء في كلّ حين، ويأخذ نفسه للأفضلية، وهو خوف خرافي كان الرسول قد أراد إزالته³. وبذلك تدافع المرنيسي عن المرأة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بكلّ جرأة، محاولة تفسير كل الصّور النّمطية والنظرة الدّونية التي تحطّ من شأن المرأة، فتدعو إلى نبش التّراث والبحث فيه لإعادة قراءته وتمحيصه لأنّه السبب في تفاقم الوضع المأساوي للمرأة.

¹ بدر الدّين الزركشي، الإجابة (لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة)، تح: محمد بنيامين أرول، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص213.

² نفسه، ص203.

³ فاطمة المرنيسي، الحريم السّياسي (النّبي والنّساء)، ص94-96-178.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

لتعود المرنيسي مرّة أخرى إلى صحيح البخاري وتقرأ منه رواية عن أبي هريرة أنّه قال، قال النبي ﷺ: سوء الحظ يوجد في أشياء ثلاثة: البيت، المرأة، الفرس..¹، فتدين بذلك الإمام البخاري بأن لم يذكر روايات أخرى أو صيغ متضادة حسب قاعدة الفقه لكي تُظهر للقارئ وجهات النظر المتنازع حولها، وإنّما اكتفى بذكر الحديث ثلاث مرّات بأسانيد مختلفة دون أن يتطرق للتفنيد الذي قامت به عائشة والذي تمّ ذكره في كتاب الإمام الزركشي، فقد ردّت عائشة رضي الله عنها عن ذاك الحديث وقالت: إنّ أبا هريرة تلقّى دروسه حتما بشكل سيّء. لقد دخل علينا في حين كان رسول الله في وسط الجملة فلم يسمع سوى النّهاية، كان رسول الله ﷺ قد قال: قاتل الله اليهود إنّهم يقولون: ثلاثة أشياء تحمل سوء الحظّ، البيت، المرأة، الفرس..²

تتابع المرنيسي في ذكر سلسلة من الأحاديث المعادية للمرأة تعكس نفس الرؤية للنسوية لكن هذه المرّة من عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الرّاشدين مُنشئ الحديث الذي يقذف فيه النّساء في جهنّم* بعد روايته لحديث الشّوم مع أبي هريرة رضي الله عنهما، الواردان كلاهما في صحيح البخاري حسب تعبير الباحثة.

تعبّر المرنيسي باندعاش عن هذا الحديث فتقول: "فماذا يجب أن نستنتج؟ حتى لو أنّ الأحاديث صحيحة، يُقتضى ملاحظتها بدقّة وانتباه! ذلك هو حقّنا، كما سوف يقول مالك بن أنس: فالبخاري مثله مثل كلّ الفقهاء، بدأ مجموعته بطلب من الله العون، وبالتأكيد على أنّه وحده المعصوم من الخطأ. إنّ الشكّ بكلّ شيء وبخاصّة الفقهاء والأئمة، تلك هي سنّتنا ويتوجّب أكثر من أي وقت نبشها من عصور النّسيان التي استطاعت إخفاءها، وعلى الأخصّ

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص96.

² المصدر نفسه، ص96.

* هذه ترجمة لما قالته فاطمة المرنيسي على أنه كلام عمر بن الخطاب ﷺ وليس بنص الحديث النبوي، وسيكون لنا نصّ للحديث في حينه.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

تحاشي السّقوط في التّعميمات والقول بأنّ كافّة الأئمة كانوا ولا زالوا معادين للنّساء¹. مع ذلك كان للإمام الزركشي رأي آخر فقد كرّس كتاباً لمجموعة من استدراقات عائشة رضي الله عنها بصفتها مصدرًا للعلوم الدّين وحبيبة رسول الله ﷺ، فقد انتقدت أبا هريرة وكانت تصرخ في وجهه لأنّه كان ماهراً في إثارتها، كما اعترضت على العديد من أحاديثه وبيّنت لمن يسمع منه بأنّه: "غير موهوب لسماعه، وعندما يكون ملتصقاً فإنّه يُعطي أجوبة فاسدة"². وهو ما يوحي أن أبا هريرة كان دائماً موضوع تناقضات من قبل الصحابة منذ عهد النّبي ومن قبل المحدثين، لذا لا يجب الاعتماد عليه كمصدر موثوق في رواية الأحاديث، سيما ومقاصد الإسلام بعيدة كلّ البعد عمّا تناولته أحاديث أبي هريرة التي تتناقض مع الحقائق التّاريخية التي ترونها عائشة رضي الله عنها في كلّ مرّة كرد فعل على رواياته، لأنّ النّظر إلى وضع الذي آلت إليه المرأة في المجتمعات الإسلامية يعبر عن الشك وعلى حقائق مفقودة لم يتم ذكرها إمّا نسياناً أو تناسياً من قبل أغلب الفقهاء والعلماء، غرضه إبقاء المرأة تحت رحمة التّقاليد الاجتماعية التي تحطّ من شأن وقدّر المرأة اجتماعياً وفي الحياة العامّة.

فمن بين المؤلّفات التي تعيها المرنيسي مؤلّف «في الدّفاع عن أبي هريرة» لصاحبه عبد المنعم صالح العليّ*، فهي تنتقده لأنّه دافع عن كلّ الحوادث التي عورض فيها أبو هريرة بعنف من قبل الآخرين غير عائشة، لكنّه يؤكّد أنّ عمر بن الخطاب لم يقل عنه سوى "أكبر الكذّابين من المحدثين هو أبو هريرة. وينكر أنّ عمر هدّده بالنّفي وبطرده إلى اليمن، بلده الأصلي، إذا استمرّ في رواية الأحاديث"³. ما يعني أنّ تضمين كل الأفكار المعارضة لأبي هريرة خاصّة

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص 97.

² المصدر نفسه، ص 98.

* داعية إسلامي، ولد ببغداد عام 1938، معروف باسم محمّد أحمد الراشد، أحد منظري ومؤلّفي الحركة الإسلامية، له عديد المؤلّفات تُرجمت للكثير من اللغات الأجنبيّة.

³ فاطمة المرنيسي، الحريم السّياسي (النّبي والنّساء)، ص 99.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

تلك التي كانت في عهده، في جيله الخاص ضرورة ملحة، لتبيان مدى كثرة الشكوك حوله وهجوم الصحابة عليه.

ما يمكن قوله هو أنّ فاطمة المرنيسي اهتمت أيّما اهتمام بمكانة المرأة الاجتماعية انطلاقاً من واقعها في المجتمع المغربي الذي عاشته، فقد انطلقت من مشكلة اجتماعية عاشتها منذ أيّام المدرسة الثانوية التي كانت تحفظ فيها القرآن وتسمع تلاوة الأستاذ لأحاديث يقال عنها نبوية تحطّ من شأن المرأة وتحتقرها، وتبعدها عن الحياة الاجتماعية، لتجعل منها امرأة بمصاف الحيوان ورمزاً للنجاسة وقطباً للقوى السلبية الشريرة ومصدراً للشؤم وسوء الحظ، لكن ملاحظة المرنيسي لما تسمعه عن حياة النبيّ من أخلاقيات وسلوكيات حسنة تحلّى بها وما حملته سنّته من تكريم للمرأة وإنصاف لها، وبين الأحاديث المعادية لها، جعلها تبحث عن مدى توافق تلك الأفكار والتصورات السيئة مع الأهداف والمقاصد السامية للإسلام، وبعد المعاينة تؤكد بوجود مفارقة عجيبة وتعارض غريب بين روح النصّ؛ روح الإسلام الحقّة وبين واقع المرأة العربية المسلمة.

وبرؤية نقدية تقتحم المرنيسي التراث الديني الإسلامي الذي بقي عبر حقبة زمنية طويلة يُنظر إليه نظرة مقدّسة، فلا الشكّ ولا الزيف ولا البطلان يحمله هذا التراث! وهو ما جعل الباحثة تمحّص التراث بتتبّع أسانيد الرواة وأحوالهم باعتماد منهج الجرح والتعديل لرفع اللاعقلانية عن التراث الديني، وإثبات أنّ مقاصد الإسلام بعيدة كلّ البعد عن أحاديث الصحابة وتأويلات الفقهاء المعادين للمرأة، تلك الأحاديث والتأويلات -بقيت في الوعي الجمعي تتناقلها الأجيال لا يجوز المساس بها أو الشكّ فيها كأن تُعطى لها صفة القداسة والكمالية لا سيما ما جاء في كتب الصّاح كصحيح البخاري-؛ ترسّخت في الحياة الاجتماعية وتسبّبت في إبعاد المرأة عن الحياة الاجتماعية وعن الشأن السياسي وعزّزت الأفضلية الذكورية. وبالتالي أبحاث المرنيسي لنفسها وللنسويّات إمكانية إعادة قراءة النصّ الديني والاجتهاد فيه من جديد كي لا

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

يبقى النصّ محتكراً من طرف السّلطة الذكورية فقط، بغية تحرير المرأة من الصّور النمطية المغلوطة عنها.

وبالتّالي تقوم المرنيسي بدراسة التّراث العربي الإسلامي بالاستعانة بآليات نقدية مستمدّة من التّراث نفسه، ولأنّ النصّ الدّيني عبارة عن شبكة من العلاقات المعرفية والسلطوية تستخدم الباحثة سلطة التّأويل وتُخضع النصّ لعملية تشرّحية دقيقة تحوّلّه إلى موضوع للذّات ومادة قابلة للقراءة، وبمزج المعالجة البنيوية والتّحليل التّاريخي للنصّ التراثي تستخلص معانيه من خلال العلاقات بين أجزائه¹.

إنّ أوّل ما سجّله بعض الباحثين على طرح المرنيسي السّابق هو رأي عبد الهادي عبّاس مترجم كتاب الحريم السّياسي (النّبي والنّساء)، الذي اعترف فيه في مقدّمة هذا الكتاب بأنّ علاج قضايا المرأة المطروحة في المجتمع العربي الإسلامي من مختلف الزّوايا هو المفتاح الأساسي لحلّ تلك القضايا والتّحديات، إذ لا يمكن الأخذ بالآراء والأفكار والاستنتاجات دون الرجوع إلى بقية القراءات، فقد يكون لتلك الآراء والتفسيرات شطط ملحوظ يفتح باب الجدل والنّقاش².

وهذا الأمر هو نفقده في بعض أحكام المرنيسي، ما يعني أنّ الأحكام القطعية التي تصدرها على مختلف الأحاديث والصّحابة ككل مرّة لا يمكن الجزم بصحّتها، لأنّها تقتصر إلى الرّأي الآخر؛ الرّأي النقيض والمخالف، إذ عمدت الباحثة على الإتيان بروايات وأحاديث لدعم رأيها من بعض الكتب التي تعدّ على الأصابع دون الرجوع إلى ما يخالفها إلا في أحيان نادرة، فهي تنظر لمجموعة من الأحاديث التي طرحتها نظرة قاصرة، ضيّقة ومحدّدة إلى أن صنّفها بالأحاديث المعادية للنّساء

¹ ينظر حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغدامي والممارسة النّقدية والثّقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2003، ص75.

² ينظر فاطمة المرنيسي، الحريم السّياسي (النّبي والنّساء)، ص5-6.

الفصل الثالث — الحريم في الخطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التراثية

يُعَدُّ الكثير من النقاد الباحثين أمثال خالدة سعيد* أنّ المرنيسي لم تأتِ بجديد في محتوى كتابها، لا من حيث المادة ولا من حيث منهج تدقيق الأحاديث، فبدلاً من معالجة الأحاديث والروايات بشكل منفصل عن بقية المسائل، حتى لا يكون الحكم سابقاً للمعالجة، نصّبت نفسها كالمؤرّخ الذي يرصد التّطورات ويستنبط الأفكار والمبادئ بصورة شاملة من مجمل التّفاصيل¹.

أمّا تفسير رواية أبا هريرة المتعلّقة بقطع الصلاة المرأة مع الكلب والحمّار فقد فسّرها العلماء بأساليب غير أسلوب فاطمة المرنيسي، التي توهمت بأنّ أبا هريرة صنّف المرأة مع الحيوانات نتيجة كرهه وعدائه للنساء.

وهو ما يشير كذلك إلى اعتماد المرنيسي تأويلات محدّدة تعكس وجهة نظرها الشخصية وتوجّها النسوي، دون الرّجوع إلى مختلف المصادر التي من شأنها أن تعزّز وتضمن التّوازن للفهم العام والموضوعي للحديث، فلا يعقل إثبات صحّة رأيها باتّهام أبي هريرة بمدى حقه للنساء وباختراعه لحديث لم يرد أصلاً عن النّبي ﷺ والحديث قد رُوِيَ عن عديد الصّحابة، إضافة إلى ذلك كلّه تبين أنّ فاطمة المرنيسي قد اعتمدت على مؤلّف واحد لإثبات التهمة على أبي هريرة وهو كتاب (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة) للزركشي، فكيف يعتمد الباحث الموضوعي إلى تأويل واحد مبنيّ من مؤلّف واحد ولا يعتمد على حديث واحد بسندات متعدّدة وموثوقة.

* صحفية وكاتبة وناقدة أكاديمية لبنانية من أصول سورية، زوجة الشاعر السوري أدونيس، تعدّ من المساهمين الفاعلين في حركة الحداثة الأدبية العربية، لها عدّة مؤلّفات في الأدب والنّقد، أهمّها حركيّة الإبداع (دراسات في النّقد)، ينظر موقع ويكيبيديا الإلكتروني.

¹ خالدة سعيد، في البدء كان المثني، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2009، ص156.

الفصل الرابع

تجربة الحريم في خطاب

المرنيسي: من حريم الشرق

إلى حريم الغرب

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

حظي موضوع الحريم باهتمام بالغ في الدراسات التاريخية والأدبية والثقافية في الشرق والغرب لارتباطه بالنساء ولما ينطويه من دلالات ملتبسة وتصورات غير واضحة المعالم تختلف من ثقافة إلى أخرى عبر سياقات متنوعة ومختلفة، ولعلّ أي دارس لتيمة الحريم يجد نفسه يتصفح مؤلفات فاطمة المرنيسي الحساسة، إذ بات مفهوم الحريم متّصل باستدعاء اسمها سواء ضمن تجربتها الذاتية في مؤسسة الحريم داخل أسوار مدينة فاس أو في ذهنيات الغربيين، إذ تدرج كتاباتها ضمن الممارسات الثقافية التي تسعى إلى نقد البنى الاجتماعية والتصورات التقليدية السائدة المتعلقة بالمرأة داخل الأسرة وخارجها بهدف الكشف عن السلطة والهيمنة الذكورية المسيطرة التي تحدّ من حرية المرأة، لذا ارتبطت أعمالها بموضوع الحريم من أجل فك الحصار عن المرأة ومساواتها بالرجل الذي ظلّ يهدّد أمنها ويحدّ حرّيتها ويزعزع استقرارها.

ففي هذه الدراسة نحاول البحث عن مفهوم الحريم عند فاطمة المرنيسي الذي أخذ مساحة واسعة في مؤلفاتها وحيّزا كبيرا من تفكيرها، وأي حريم؟ ذاك الحريم المقصي والغامض والمعزول من جهة، أو ذاك الحريم الخانع الفاتن المستسلم قادح الشهوات من جهة أخرى بين مساري الشرق والغرب مثلما وردت في متون بحثها، إذ تبحث في أصوله التاريخية كنقطة محورية لاستكشافه كحيز مكاني لعزل النساء ولمعرفته كمؤسسة أو نظام فكري اجتماعي ثقافي ديني سياسي معقّد يؤثر على حياة المرأة، ثم تفعيله لتعزيز السلطة الذكورية وتقييد حرية المرأة في مختلف المجالات، ثم تنتقل لتتوسّع في مسارها البحثي من الحريم في الشرق إلى الحريم في الغرب لفحص امتدادات مفاهيمه والدلالات التي اكتسبها.

توصّلت المرنيسي إلى أن مفهوم الحريم في الشرق يختلف اختلافا جذريا عنه في الغرب فهو مُصوّر في ذهنية الرجل الغربي بالصورة التي رسمها الفنانون الرّسامون في لوحاتهم الفنية المرأة المسترخية الجميلة المنتظرة في حالة خضوع وخنوع بلباس شبه عاري المثير جنسياً، وبالتالي فالباحثة تميّز بين الحريم التاريخي في الشرق والحريم اللامرئي في الغرب مبينة أن الحريم الشرقي يخرج عن تداعياته الدلالية ومفاهيمه البينية خارج حدوده الجغرافية والثقافية.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

ومنه ارتأينا في هذه الدراسة أن نستكشف تاريخ الحريم وشبكة علاقاته كما وردت ضمن أعمال الباحثة في مؤلفيها "نساء على أجنحة الحلم وشهرزاد ترحل إلى الغرب". وإلى أي مدى يمكن اعتبار الحريم ونظامه تمظهرًا لممارسة السلطوية الذكورية وليس خاصية ثقافية مرتبطة بالشرق فقط في ظل تنوع مظاهره وأشكاله بحسب السياقات الثقافية والأنظمة الاجتماعية المختلفة لكل مجتمع؟

1. الحريم كمفهوم متغير: بين الشرق والغرب

بانطلاقة سردية لتجربة ذاتية للمرنيسي تشرع هذه الأخيرة بوضع مفهوم للحريم الذي نشأت به في مدينة فاس المغربية بوصفه نظاما موروث تاريخيًا ذو حدود مكانية مرسوم من قبل السلطة الاجتماعية، بنيته تُحيل إلى المفهوم المكاني وحدوده تقسم الفضاء إلى قسمين اثنين: فضاء داخلي أنثوي مستتر ومحرم على كل الرجال ما عدا السيد، وفضاء خارجي مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء¹، ووفقا لهذا التقسيم يتبين أن الحريم ليس مجرد مكان يقوم على الفصل بين الجنسين، إنما هو نظام اجتماعي ووسيلة للتحكم في النساء لتقييد تحركاتهن وتحديد أدوارهن وفق سلطة ذكورية تتحكم في توزيع القوى حسب النظام التقليدي الموروث للمجتمع الداعم للتفوق الذكوري.

كما تشير في تحليلها إلى أن لفظ الحريم يتعارض مع الحلال، والحريم هو المكان الذي يضع الرجل فيه أسرته ليبعد عنها الخطر، ومع انبثاق سردية الباحثة من الشرق نفسه لكن من مكانين مختلفين توثق المرنيسي مدى اختلاف الحريم من مكان لآخر ومن زمن لآخر، إذ أن حريم الضيعة ليس كحريم فاس؛ فهو ضيعة كبيرة مفتوحة دون أسوار يمكن للنساء فيه امتطاء الخيول والسباحة في النهر واصطياد السمك وشويه خارج أسوار الحريم، ويمكنهن كذلك الذهاب إلى الحمام وزراعة ما شئن من الأعشاب الغريبة، كما كن لا يؤدين من الأعباء المنزلية إلا

¹ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، ص 9.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

القليل دون أن يستشير غضب أزواجهن، خاصة وأنهم يشاركونهم في الأعمال المنزلية المنوطة بزوجاتهم كيف لا وتناول العشاء عندهم غير محدّد بوقت!، على خلاف حريم مدينة فاس الذي كان أشبه بالقلعة يستحيل للمرأة فيه فتح النوافذ لرؤية الخارج إذا ما رغبت في رؤية الورود، أو بالخروج لاختيار ما شاءت من الأثواب. إذ كانت مجبرة على شرح ما ترغب في شرائه لأحد أبناء الأعمام الذي له قدر من السلطة، ورغم ذلك تبقى تنتظر شهورا وأسابيع في انتظار طلبها¹.

ثم تستعرض المرنيسي بعض التساؤلات التي راودت طفولتها مع أبناء أعمامها (سمير ومليكة)، بغية استكشاف مفهوم الحريم الذي ظلّ يجول في أذهانهم، إذ استخدمت ذكرياتها الشخصية بمعطى نقدي لتحليل البنى الاجتماعية التي أسهمت في تكوين دور المرأة ومكانتها داخل المجتمعات المغربية في أسوار الحريم. كان التساؤل حول إذا ما كان الحريم يعني البيت الذي يحصل فيه الرجل على عدّة زوجات وعن مدى توفر كلّ الرجال المتزوجين على حريم؟ غير أن الإجابة اختلفت حسب الوضع السائد لكل أسرة منهم، ومنه تكشف المرنيسي بأنّه لا علاقة للحريم بالزواج².

ما يمكن إبرازه من المقارنة التي وضعتها فاطمة المرنيسي بين حريم المدينة وحريم الضيعة هو:

أ- تعدد تجارب النساء عبر الأمكنة والأزمنة يعكس واقعًا مرتبط بمحددات:

تختلف التجارب الحياتية للنساء في الحريم من امرأة لأخرى باختلاف المكان والظروف المعيشية المحيطة، إذ أنّ تعداد المرنيسي للتجارب الحياتية الخاصة بنساء حريم فاس كتجربة

¹ ينظر فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، منشورات الفنك، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 1998، ص47، 57، 63، 67، 71، 225.

² ينظر المصدر نفسه، ص162.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

والدتها وجدّتها من جهة أبيها وعمّتها تختلف عن تجربة النساء في الضيّعة خاصة عند جدّتها ياسمين من جهة أمّها وبعض النّساء الأخريات، حيث كانت أكثر انفتاحًا واستقلالية بسبب طبيعة الحياة في القرى، بينما حريم فاس أكثر انغلاقًا وصرامة وتقيّدًا بالقوانين التقليديّة التي تحدّ من حريّتهن، وهذا يعكس طبيعة الحياة في كلا الحريمين وإلى التّباين الكبير بين الحريم في المدن الخاضع للسلطة التقليديّة والحريم الريفي الأكثر تحرّرًا وتفاعلاً بين كلا الجنسين في الحياة اليوميّة.

وتردّف الباحثة جرّاء المقارنة بين الحريمين مقارنة أخرى على لسان عمّتها (حبيبة) عن الاختلاف الحاصل في الحريم الذي يتغيّر عبر الأزمنة والأمكنة؛ حريم المغرب يختلف اختلافاً جذرياً عن حريم أندونيسيا، وهذا الآخر مختلف عن حريم الخليفة العباسي هارون الرّشيد التي كانت فيه الجوّاريّ شابات مثقّقات يدرّسن مختلف العلوم ليجلبن المتعة للرّجال الرّاغبين في مصاحبة النّساء المثقّقات لا النّساء الأميّات¹. ما يعني أنّ الثقافة والتّقاليد غير ثابتة وإنّما هي نتاج ظروف اجتماعية وثقافية متغيّرة تحدّد الأنظمة البطريركية عبر مجموع التّقاليد والأعراف مع ذلك باستطاعة النّساء خرقها والتحرّر منها انطلاقاً من تفكيك نظام الحريم وإن كان في المجتمعات التقليديّة المقيّدة باعتبارها قوانين وتقاليد غير مقدّسة، فقد "كُنّ مشغولات باختراق الحدود مهووسات بالعالم الموجود خارج الأسوار يتوهّمن أنفسهنّ طيلة النّهار متجوّلات في طرق خيالية"². ولعلّ حديث الجدّة (ياسمين) داخل أسوار الحريم خير دليل على تشكيل الوعي لدى النّساء الأخريات من خلال حديثها المفعم بالتّمرد وقوة الاعتراض على سلطة الحريم، فقد شجّعت فاطمة المرنيسي في طفولتها على التّفكير في مستقبلها خارج حدود الحريم، وقدمت لها نماذج عن نساء قويّات تحدّين المجتمع وخرجن من قعر السلطة والرّضوخ باستعمال أسلوب الحكّي (حكايات ألف ليلة وليلة). لتكون شخصية الجدّة (ياسمين) شخصية متمرّدة، قوية

¹ ينظر فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص 166.

² نفسه، ص 09.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

وحكمة تمثّل نموذجاً مختلفاً عن المرأة المقيّدة في الحريم التقليدي، فهي مصدر إلهامٍ آنٍ لفاطمة الصغيرة جعلها كثيرة التساؤل عن الحريم ونظامه، ومصدر حافز للتمرد المباشر لفاطمة الباحثة. الحال نفسه ينطبق على والدتها التي خرقت نظام الحريم باستيقاظها في وقت متأخر من النهار وتتناول الطعام بمفردها بعدما تعدّه بنفسها تحت نظرات الجدّة الساخطة، كما تتخلّف في أحيان كثيرة عن حضور وجبة الغداء في حضرة الزوج، ذلك يعدّ حسب قوانين مؤسسة الحريم مُنافٍ للأدب ودليل على الأنانية، إضافة إلى كلّ ذلك كانت تطمح بالعيش منفردة مع أسرتها فقط لا مع كلّ العائلة إذ كانت تقول مستنكرة: "من سمع منكم بعشرة طيور في عشٍّ واحد؟ ليس من الطبيعي العيش في مجموعة كبيرة كهاته إلا إذا كانت الغاية هي إتعاس الناس"¹

ب- نقد الأنظمة البطريركية:

من خلال المقارنة بين الحريمين نكتشف أن القواعد والأنظمة التي فرضها النظام الأبوي على النساء في الحريم ليست ثابتة، بل متغيّرة وفق الظروف حسب الحاجة، فهي تختلف بين المدينة والريف، إذ أنّ حريم الضيعة النساء فيه أكثر حرية لطبيعة العيش فيه مقارنة بغيره؛ فهن يعملن في الحقول ويشاركن مع أزواجهن في جني المحاصيل الزراعية ويعتنين بالمواشي، كما يعملن في أمور الصناعة اليدوية وحتى التجارة، ممّا جعلها تعزز مكانة الأسرة اقتصادياً إلى جانب الرجل، وهذا دليل على مكانتها وقدرتها على اتخاذ القرارات داخل الأسرة عكس نساء المدينة اللاتي لا يساهمن بأي شكل من الأشكال في إعانة الأسرة إنّما يخضعن كلياً للرجال ممّا جعلهنّ أكثر تبعية وأقل سلطة وأكثر عزلة ورقابة. وعليه يبقى السؤال مطروحاً: لماذا يمنح النظام الأبوي للنساء قدرًا من الحرية في الريف بينما يمنعها في المدينة؟ أليس الهدف من الحريم هو حماية شرف النساء والخوف عليهن؟

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص 86.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

يتّضح من خلال هذا أنّ:

- النظام الأبوي هو نظام اجتماعي ثقافي متغيّر يتشكّل حسب الأماكن والأزمنة ووفق الظروف الاجتماعية والاقتصادية.
- القيود المفروضة على النساء هي قيود تحكمها الحاجة الاقتصادية، فكّما ساهمت المرأة اقتصاديا كانت أكثر حرية واستقلالية والعكس صحيح.
- النظام الأبوي ليس نظاما رصينا ولا تاريخا محتوما وإنّما هو نظام هش يمكن تغييره سيما والنساء في مدينة فاس استطعن خرق نظام الحريم بطرق خفية؛ فقد كنّ يتسلّقن بسريّة السّطح من دون سلم، ويفتحن الراديو بمفتاحهن السريّ عند مغادرة الرجال البيت ليستمتعن بالموسيقى والأغاني العاطفية حتى يرقصن حافيات مع حبيب متخيل¹.

ت-كشف ازدواجية تفسير النصّ الديني وفق المنظور الذكوري:

تكشف المرنيسي مرّة أخرى على التناقض بين التّقاليد الدّينية المجبورة على النساء في الحريمين، إذ استُخدمت التّقاليد الدّينية المفسّرة وفق المنظور الذكوري لتبرير عزل النساء وتقييد حريتهن داخل وخارج أسوار الجريم، غير أنّها لم تكن نفس التّقاليد التي تطبّق على النساء في حريم فاس هي التي تطبّق على نساء حريم الضّيقة، إذ أعادت المرنيسي بذاكرتها إلى أيّام الطّفولة لتتزع الستار عن مدى اللاتوافق بين الحياة في الحريمين بقولها: "نساء الضّيقة يقمن بأشياء لم تكن لتخطر ببالنا نحن في المدينة، كصيد السمك وتسلق الأشجار أو السّباحة في واد تتدفّق مياهه الصّاخبة نحو نهر سبو قبل أن تتّجه إلى المحيط الأطلسي. كما اعتادت النساء إثر قدوم طامو على مسابقات ركوب الخيل"².

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص113-114-160.

² المصدر نفسه، ص77.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

كما أشارت إلى اختلاف النساء في فهم النص الديني الذي كان نتيجة تأثير السلطة الذكورية عليهن؛ فـ"للا طهور" إحدى النساء المسنات في حريم فاس تمثل المرأة الصامدة المحافظة، المؤمنة بتقاليد الحريم القاسية في عزل النساء والتضييق عليهن خلاف الجدّة "ياسمين" الشخصية القوية المؤثرة المحبّة للحرية، ففي سرديّة الباحثة تشير إلى التناقض الكبير بين المرأتين المسنّتين في فهم النصّ الديني حينما استنكرت لللاطهور فكرة غسل نساء الضيعة للأواني في النهر وقالت: "بأنّ الفكرة تناقض التقاليد الإسلامية، ستهدم القرويات سمعة هذا البيت كما تنبأ بذلك ابن خلدون منذ ستة قرون، لقد قال في مقدّمته بأنّ الإسلام ثقافة مدنيّة بالأساس، مهدّدة من طرف البدو الغلاظ الجهلة. من المؤكّد أنّنا بهذا العدد الضخم من الزّوجات القادمات من الجبل نسير إلى الكارثة"¹. غير أنّ الجدّة ياسمين الشخصية المتمرّدة كان لها رأي آخر بقولها: "للاطهور ستكون أفيد للمسلمين لو تخلّت عن كتبها القديمة، ووضعت يدها في العجين كالآخرين.. أمّا ابن خلدون فهو مجرد مؤرخ يثرثر كما نفعل نحن جميعاً"².

لا ريب أنّ هذا التناقض يقودنا إلى التساؤلات التالية: إذا كان الدين هو من يقيّد حرية المرأة ويشدّد على عزلها لماذا يسمح لنساء الأرياف بالخروج والعمل بينما تحرم منه في المدن؟ هل لللاطهور هي من أخطأت في فهم النصّ الديني أم أنّ فهمها كان بفعل فاعل؟ هل الحرية النسبية الممنوحة للحريم في الضيعة حرية اقتضتها الحاجة أم هي حرية ممنوحة دون مقابل؟

يتّضح ممّا سبق أنّ المرنيسي من خلال توثيق طفولتها أرادت:

- تبرئة الدين من مسألة عزل النساء وتقييدهن، إذ ليست مسألة دينية بحتة، بل هي هيمنة ذكورية ارتبطت بمحدّدات اجتماعية وثقافية واقتصادية سعت لاستخدام الدين

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص78.

² المصدر نفسه، ص78.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

كمبرر قويّ لخدمة مصالح النظام الأبوي. فلو كان الدين من يقيّد حريّة المرأة لما فُرض على نساء دون نساء أخريات.

- تبيان الاختلاف بين أفكار النساء حول مسألة العزل والتقييد مآله البيئية التي نشأت فيها فالاختلاف بين اللاطهور والجدة يسمين ينطوي في العمق عن مدى تأثير السلطة الذكورية المستترة خلف مسمى الدين/الإسلام انتهت بالتحكم في وعي المرأة الأولى دون أن يحول إليها الشك حول هذه القيم التي باتت طبيعية عندها، بينما المرأة الثانية حالت دون ذلك.

- تبيان أنّ مسألة الحرية الممنوحة لنساء الضيعة ترتبط بالعامل الاقتصادي بشكل أساسي فهي ضرورية لاستمرارية الحياة المعيشية للأسرة وللمجتمع كأن تخضع لقانون العرض والطلب؛ كلّما كانت الحاجة إلى عمل المرأة مُنحت حرية أكبر وكلّما قلّ الطلب على عملها فُرضت عليها قيود أكثر لطبيعة العمل في المدن القائمة على التجارة والعقارات عكس الأرياف القائمة على الإنتاج الزراعي داخل الحقول.

هكذا أمكن للباحثة من خلال توثيق طفولتها كشف وتحليل نظام الحريم الذي لا يخلو من التناقضات كما استقرّ في الشرق من جهة، ومن جهة أخرى سعت على امتداد مسارها البحثي لاستكشاف مفهوم الحريم لدى العقل الغربي وكيفية إعادة تصويره بطرق مختلفة. فما هو الحريم عند الرجل الغربي؟

ناقشت المرنيسي معنى الحريم عند الغرب بعدما فوجئت بردود أفعال الإعلام الغربي كل مرة عند قيامها بجولة تعريفية لكتابها (نساء على أجنحة الحلم). تلك الابتسامات المخرجة والنظرات المتبادلة بينهم كلّما سمعوا كلمة حريم رغم ما تحمله الكلمة لمعنى السجن والعزل! الأمر الذي أثار فضولها وجعلها تسعى للبحث عن سرّ تلك الابتسامات والنظرات، فتقول بأن: "الغربيين لا يختزنون في أذهانهم إلا أشكال حريم تكوّنت انطلاقاً من الصور التي نسجها فنّانهم، وهي لوحات فنية وشرائط أفلام بالأساس، في حين أنّني أختزن في ذهني قصوراً واقعية

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

ذات أسوار شاهقة، مشيّدة بأحجار صلبة حقيقية من طرف رجال أقوىاء جدًّا كالخلفاء والسلاطين والتجار. إنّ حريمي يحيل إلى واقع تاريخي، أمّا حريمهم فيستمدُّ قوته من الصور التي خلقها الرّسامون الذين كانوا يستمتعون بخلق نساء «سجّينات»، ناسجين بذلك رباطًا لا مرئيًّا بين المتعة والاستعباد¹. هذا الاختلاف بين الحريمين الذي طرحته الباحثة أمكن تقسيم الحريم عند الغرب على أنّه حريم متخيّل وليس حريماً واقعياً معاش يعتمد على الجدران كما في المجتمعات الإسلامية، إنّما هو حريم من نسج خيال المستشرقين فنانين وكتّاب أمثال الرّسامين الفرنسيين **جان أوغست أنجر** (Jean Auguste Ingres 1780– 1867) و**هنري ماتيس** (Henri Matisse 1869– 1954) والرّسام الإسباني **بابلو بيكاسو** (Picasso Pablo 1881– 1973).

نُقسّم الباحثة ردود أفعال الصحفيين الغربيين إلى فئتين: الأمريكيين والأوروبيين فتقول: "حين ينطق الأمريكيون لفظ الحريم يُبدون ابتسامة تعبّر بصراحة عن حرجهم.. أمّا الأوروبيون فيعبّرون من خلال ابتساماتهم عن مشاعر أرحب تتراوح بين الحرج المهدّب والمرح المبالغ فيه. يرتبط هذا التّفاوت الواضح بالمسافة التي تفصل هؤلاء وأولئك عن ضفتي البحر الأبيض المتوسط ذلك أن ابتسامات الفرنسيين والإسبان والإيطاليين الذين ينتمون إلى الجنوب تكتسي الطّابع المرح المعروف لدى أهل البحر المتوسط. أمّا الإسكندنافيون والألمان المنحدرون من الشمال فيبدون مشدوهين ومصدومين بشكل أو بآخر: «لقد وُلدتِ حقًّا في الحريم؟» ذلك ما كانوا يردّدونه وهم ينظرون إلّيّ بمزيج من الاندهاش والقلق². هذا التّقسيم الذي طرحته الباحثة مرّدّه القرب الجغرافي لدول جنوب أوروبا إلى العالم الإسلامي عبر احتكاكهم المباشر عن طريق الاستعمار والتّجارة والرحلات خلاف الأمريكيين الذين هم أكثر بُعداً من دول الشرق

¹ فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ت: فاطمة الزّهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، ص27

² المصدر نفسه، ص22.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

الأوسط وشمال إفريقيا، ومن جهة ثانية يعود إلى التباين الثقافي والتاريخي للقارتين في قراءتهم لمفهوم الحريم.

تحليل المرنيسي ردود أفعال الإعلام الغربي إلى فقدان مصطلح الحريم لطابعه الخطير حين انتقل إلى الغرب وإلا ما أمكنهم الضحك كلما مرّ اللفظ على مسامعهم أو جرى على ألسنتهم فهو من يفرض القيود على الفرد¹ لدرجة صعوبة وجود مكان يتبادل فيه الأزواج المداعبات مع زوجاتهم اللواتي يعانين من الحرمان²، فهو مرادف للشقاء³ بكل ما تحمله الكلمة من معنى، واللفظ أصله عربي مأخوذ من كلمة حرام ويدلّ على المحظور⁴.

ينتهي تحليل الباحثة بالكشف عن التباين بين مفهومي الحريم في الشرق والغرب إلى التفاوت الكبير في النظرة إليه، فالحريم لم يكن مجرد مكان للعزل، إنّما هو "مؤسسة قاسية تشوّه النساء وتحرمهن حقوقهن"⁵ يمكن القول عنها أنّها مؤسسة اجتماعية، ثقافية، دينية نسبياً، مرتبطة بالعوامل الاقتصادية، تتمحور حول العائلة حيث تخضع النساء لقواعد صارمة تحدّد أدوارهن وفق المنظور الذكوري لذا لا يستدعي ذكره الابتهاج والسرور. تقول: "الحريم يحيل لديّ على العائلة قبل كل شيء، ولن يخطر ببالي قط أن أربطه بشيء مبهج، خاصّة وأصل الكلمة يعود إلى الحرام أي الممنوع. والحرام في كلّ الثقافات يحيل بشدّة على العقاب إلى حدّ يجعلنا لا نربط البتّة بينه وبين الفرحة، إنّهُ يتموضع في الحدود الخطيرة حيث يتواجه القانون والرغبة الإنسانية"⁶.

¹ فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، المصدر السابق، ص23.

² المصدر نفسه، ص33.

³ فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، ص41.

⁴ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، ص145.

⁵ فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص07.

⁶ المصدر نفسه، ص23.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

من خلال المقارنات التي عقدتها المرنيسي بين حريم الشرق والغرب في مختلف مؤلفاتها ساعدها على اكتشاف مرجعيات الغرب في تصوّره للحريم. تشكّل مفهوم الحريم في الخلفية الذهنية للرجل الغربي عن طريق الفن، حيث لعبت اللوحات المرسومة والأفلام السينمائية المعبرة عن خنوع المرأة دورًا محويًا في تشكيل صورة مشوّهة عن الحريم البعيدة كل البعد عن الحريم الشرقي التاريخي والاجتماعي. فقد صوّرت النساء بالراقصات أنصاف العرايا أو قصص الأوبرا كعايده لفيردي أو حفلات الباليه كشهرزاد، سيما والحريم الموصوف فيها جنة لممارسة اللهو، تعجّ بمخلوقات عارية وهشة وسعيدة بأسرها سعادة كاملة¹.

ساهم الفن الغربي خلال القرون الثامن عشر والتاسع عشر والقرن العشرين في:

• ربط الحريم بالمتعة والخضوع:

صوّر الفن الغربي النساء في دور المتعة والخضوع، خُصّص لهن الحريم كفضاء للعزل مليء بالنساء الفاتنات المستسلمات مثلما صوّرنه الفنانون الفرنسيون أمثال لتولوز لوتريك (Henri Toulouse Lautrec 1864 - 1901) في لوحته (صالون زنقة لي مولان) أو لوحة (الزبون) لإدكارديكاس (1879) وجان أوغست أنجر وهنري ماتيس والرّسام الإسباني بابلو بيكاسو. صوّرت نساء الحريم بأثواب حريرية مطرّزة، لهن جدائل طويلة تتساب على أجساد مسترخية في وضع يوحي باللهفة والاشتياق² ونساء عاريات يكشفن مواطن جمالهن على حافة حوض تحيط به جدران من دون نوافذ كما في لوحات الحّمّام التركي لأنجر³، أمّا الرّسام الفرنسي جان ليون جيروم (Jean Leon Gerome 1824 - 1904) في لوحته الشهيرة (سوق النخاسة) فقد عبّر عنها إدوارد لوسي سميث في كتابه (الجنس في الفن الغربي) بقوله: "تحت غطاء الاستشراق كان المشاهد الرّجل يستطيع متسرّبلا في برنس الشّخصية الأساسية

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص27.

² نفسه، ص32.

³ نفسه، ص115.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

في اللوحة أن يلامس بأصابعه ثغر امرأة شابة عارية بقدر ما هي خاضعة¹. إنهن المستسلمات الأكثر خنوعاً وضعفاً وكأنّ تواجدهنّ إلا لبعث المتعة والبهجة في النفس.

لم يكتف الفن الغربي بتشكيل صورة نمطية عن حريم الشرق فقط، بل امتد إلى أبعد من ذلك حيث شهدت أوروبا تنافساً كبيراً بين أغنيائها على شراء اللوحات بأسعار باهضة، بينما الفقراء اكتفوا بمخيلتهم في تصوّر الحريم إلى غاية ظهور آلة التصوير التي أتاحت تقليد الأعمال الفنية واستنساخها للظفر بالمحظيات²، ساهم ذلك في كسب أموال طائلة حفّزت الفنانين على إعادة تشكيل لوحات عن الحريم الشرقي وإن لم يزوروا بلدان الشرق الأوسط مطلقاً؛ إذ لم يكن ذلك إلا تلبية لحاجيات الرجل الغربي المحروم من العريّ الأنثوي.

ترى المرنيسي التصوير الفنّي للحريم في الغرب متناقضاً تماماً مع الواقع في الحريم الشرقي فهنّ أبعد ما يكنّ عن الشّهوانية والفراغ والعريّ كما صوّرتهنّ أعمال ماتيس وأنجر وبيكاسو، فقد كنّ بالغات النشاط، مرتديات ثيابهنّ ويرتدين قمصانا ثقيلة، وغالبا ما يمتطين خيولا سريعة ويتسلّحن بأقواس وسهام³. كيف لا والتاريخ الإسلامي منذ القرون الأولى كرّس نفسه لإبراز مكانة النساء لم يعرف قط نساءً مستسلمات خاضعات عكس ما صوّره الفن الغربي الذكوري كمحظية أنجر التي تعدّ نقيض المواطنة والاستقلال وحياة النساء في الأسر؛ إنّها الخضوع واللامقاومة هي الغاية الشرقية التي تخيلها الرجل الغربي⁴.

• إقصاء دور المرأة اجتماعيا وسياسيا:

ترى المرنيسي من جهة أخرى على أنّ الفن الغربي يشوّه صورة المرأة الشرقية بما يتماشى مع رغباتهم النفسية بتلك الصور النمطية الضيّقة التي تحصرها تحت المتعة والجنس والخضوع

¹ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، ص 45.

² المصدر نفسه، ص 43 - 44.

³ فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص 31.

⁴ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، ص 177 - 178.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

متجاهلا الدور الحقيقي لها سياسيا واجتماعيا وأيضاً اقتصادياً؛ لذا تدعو -المرنيسي- إلى التمييز بين مستويين من الحقيقة: الحقيقة التي تصنعها المرأة كالنساء التركيات اللواتي يتعلمن ويصبحن محاميات وطيارات عام 1930 والاستيهام الذي يشكل جزءاً من واقع الرجل كمحظية ماتيس. هذا التمييز يقود إلى أمرين مهمين وهما: الخوف من الجنس الآخر والخوف من الثقافة الأخرى، لأنه في الوقت الذي كانت المرأة فيه تشعر بحاجة ملحة للتعليم وتحقيق ذاتها في العمل، كان يشعر فيه ماتيس -وفنانون آخرون- بالرغبة لاستعباد المرأة التركية غير مكترثة بالتقود الطائرة أو المحامية¹.

مقابل ما رسمه ماتيس من محظيات خائعات كانت المجالات التركية تصور نقيض ذلك فقد صورت طالبات جامعة أنقرة وهن يرتدين الزي العسكري، وصورت قائدة طائرة تركية وهي على متن طائرتها، وكذلك المحامية (ثريا أكوكلو) وهي ترافع أمام المحاكم. في حين رسم أنجر كل النساء عاطلات، سلبيات، سجينات، مسترخيات في حالة عريٍ محرّج، هذا الوهم الذي تُخيل عن النساء يمكن القول عنه أنه وهم لا يوجد إلا في لوحات مواطني الجمهورية الفرنسية، وهو غائب تماماً عن اللوحات التي أنتجها فنانون الشرق²، وعن الحقائق الواقعية في التاريخ الإسلامي فنساء النبي ﷺ كعائشة وأم سلمة رضي الله عنهما لا يخفى على أحد منّا أن كان لهما دور حيوي في الحياة السياسية كما جاء في كتابها (الحريم السياسي: النبي والنساء).

وفي كتاب (السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام) التي ركزت فيه الباحثة على استحضار نساء تولين قيادة دول مسلمة وغير مسلمة بعضهن تلقين السلطة إرثاً وأخريات أقدمن على قتل الورثة للاستيلاء على السلطة والبعض الأخريات تولين القيادة بأنفسهن وحتى قيادة المعارك كالملكة أروى، وعلم الحرّة، والسلطانة راضية، وشجرة الدر، وتوركان خاتون.. إضافة إلى ذلك كانت للجواري دور سياسي ومؤثر غير الدور المعين لهن

¹ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، المصدر السابق، ص53.

² فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص174-175.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

في الحريم كالجارية خيزران التي احتالت للوصول إلى السّطة وممارسة السّياسة، وأيضا الجارية شغف أم الخليفة العباسي الثامن عشر المقتدر التي نجحت في تحريك كلّ النّخبة البيروقراطية، الدّينية والعسكرية من أجل الاعتراف بابنها كخليفة الذي بلغ من العمر ثلاثة عشر سنة، هذا وقد عيّنت أم المقتدر (تومال) إحدى مساعداتها مسؤولة عن المظالم، الوظيفة المعادلة لوزير العدل وفق التّسمية الحالية.¹ أمّا عن دور المرأة من النّاحية الاجتماعية والاقتصادية فقد صوّرت المرنيسي في مؤلّفها (نساء على أجنحة الحلم) من خلال سردياتها الحكائيّة حينما قارنت بين النّساء في الحريمين -حريم الضّيعة وحريم فاس- الذي سبق وذكرناه آنفا.

إضافة إلى ما سبق تبين الباحثة في أعمالها إلى الاختلاف الجذري بين الشرق والغرب المتمثّل في الفرق بين (الجمال والذكاء) لدى النّقاّتين، فقد توصّلت إلى ربط إمانويل كانط الأنوثة بالجمال والذكورة بالسّمو الذي يعني القدرة على النّفكير وتجاوز الحيوان والعالم المادي، بينما المرأة التي تحاذي السّمو تعاقب بالدّمامة، ولأنه يحبّ النّساء البكماوات جعل من المرأة التي اكتسبت المعرفة ضمن النّساء اللّواتي فقدن جاذبيّتهن، أمّا من أفصحت عنها فقدت أنوثتها حسب الفيلسوف، في المقابل تبرز المرنيسي أنّ المرأة في الحريم الشّرقى لم يكن لها أمل في أن تتميّز إلا إذا تتقّفت، والجهل عندها يساوي الانتحار.² هذا الاختلاف يعكس الرّؤية الغربيّة للجمال كسمة أساسية للأنوثة، مركّزين على الجوانب الجسدية، متجاهلين الأدوار الحقيقيّة للمرأة من قدرات فكرية ومساهمات اجتماعية، ما يعني أنّ الفلسفة هي الأخرى لها دور في تكريس لدونية المرأة وتقييدها داخل إطار محدود المعالم مثلها مثل التّصوير الفنّي، وهو ما يكشف دور السّطة الذكورية في تشكيل أدوار المرأة وفق مصالحه ومتطلّباته.

¹ فاطمة المرنيسي، السّلطانات المنسيّات (نساء رئيسات دولة في الإسلام)، تر: جميل معلّى وعبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق - سوريا، ط1، 1994، ص15 - 75 - 76.

² فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص109 - 110 - 111.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

إنّ تمثّلات الحريم في مؤلّفات المرنيسي تُبيّن الأدوار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمعات الإسلامية وتكشف عن التناقضات بينها وبين تمثّلات الحريم الشرقي في الفن والفلسفة الغربية المُقدّمة كفضاء متخلّف شهواني ومستسلم، الجمال سمته الأساسية، وذلك من أجل تعزيز فكرة تخلّف المجتمعات الشرقية وتمدّن المجتمعات الغربية.

تنتهي المقارنة التي أجرتها الباحثة بين الحريم الشرقي والحريم الغربي بنتيجة مفادها أنّ:

- العرب لم يكونوا آباء الحريم، بل تعود جذوره إلى الحضارات السّابقة، إذ عُرف الحريم الإمبراطوري في التّاريخ الأوسط قبل 700 عام على ظهور الإسلام، وعُرف عند الإغريق بممارستهم الحجر على النّساء قبل أحد عشر قرناً، وعُرف في أثينا أثناء الحقبة الكلاسيكية كهندسة معمارية للحريم يحدّد فيها الفصل المكاني لكل جنس، والشّأن نفسه عند الرّومان، وبالتالي ليس العرب هم آباء الحريم سيما وقبل ظهور الإسلام عاشوا في فقر مدقع لا يسمح لهم بالحصول على الحريم عكس من سبقوهم إليه، إلى حين استيرادهم الحريم الذي لم ينقلوه حرفياً وبغواء إنما أعادوا تشكيله وتحسينه كمؤسّسة بما يتناسب مع ظروفهم السياسية والاجتماعية، والأكثر من ذلك منح النّساء حقوقاً لم يسبق للحضارات الأخرى أن منحوها إيّاها¹. وبالتالي فإنّ الغرب يهدف إلى تشويه دور المرأة الشرقية وصورة الحريم الشرقي رغم أسبقية وجوده في مختلف الحضارات التي مارست العزل على النّساء وحصرتهن في فضاء محدّد المعالم والرّؤى. ساهم الفن التّصويري في طمس الجذور التّاريخية للحريم سعياً لتبرئة الغرب من مختلف أشكال العزل الممارسة على الحريم عبر التّاريخ وإدانة الشرق وكأنّ الحريم الشرقي هو المثال الوحيد للعزل النّسائي.

¹ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، ص 90-93-94-95-96-97-98.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

- "الرغبة الفريدة لدى الأوروبيين باقتناء محظيات على شكل لوحات لإماء مستسلمات وصاممات تشكّل إحدى الوسائل لعقلنة رغبتهم بالسيطرة، وتجسيد تناقضاتهم من أجل تجاوزها وطردها والسيطرة عليها وتخطّيها"¹.

بناءً على كلّ ذلك نطرح التساؤل التالي: هل كل الفن الغربي صوّر الحريم الشرقي كمنظر شهواني، أم هناك تصوّرات أخرى يمكن إدراجها كقراءات نقدية ضد المرنيسي؟

2. الحريم اللامرئي: من القيد الداخلي في الشرق إلى القيد الرمزي في الغرب

تشرع المرنيسي في مؤلّفها (نساء على أجنحة الحلم) في تناول الحريم اللامرئي باعتباره شكلاً من أشكال التقييد، لا يقوم على العزل الخارجي من أسوار عالية وأبواب محروسة وحدائق مسيجة ومغلقة كما في الحريم التقليدي الذي يعزل المرأة جسدياً، بل هو الحريم الذي يتغلغل في وعي المرأة المتشربة للحدود والقيود المؤسسة عن طريق التربية الاجتماعية والثقافية التي وضعها المجتمع الذكوري. تقول المرنيسي في ذلك: "إذا تعلّمتنا الموانع نحمل الحريم في ذاتنا، إنّه الحريم اللامرئي الموجود في رؤوسنا والمسجّل في الجبين والجلد"². أي أن المرأة ليست بحاجة إلى من يحرسها ويعزلها، لأنّها ببساطة تشربت الحدود وسجلتها في ذاكرتها وفي كلّ جزء منها، لتصبح ممارسة الرقابة على ذاتها وعلى غيرها من اختصاصها، يكفي فقط وضع معايير العزل والتقييد والمسموح والممنوع من طرف المجتمع الذكوري حتى تولي أمر حراسة نفسها بنفسها، وبالتالي تقوم النساء بإعادة إنتاج الحريم المقيّد ضمن الوعي الأنثوي الداخلي دون تدخل مباشر وأن من السلطة الذكورية، وهو ما يجعل هذه الأخيرة أكثر خفاءً وقوة لفرض سيطرتها.

¹ فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، المصدر السابق، ص 66.

² فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، ص 71.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

ومن النساء اللواتي مارسن الرقابة على أنفسهن وعلى غيرهن ضمن هذه الآلية "لللامهاني" التي غالبا ما كانت تردّد بالاستغناء عن نزهة واحتفالات يوم الربيع التي تُقام مرّة واحدة في السنة لأنّ هذه الاحتفالات لا تتلاءم والتقاليد، إضافة إلى ذلك كانت تعدّ الصّحون والكؤوس لتقيّم الخسارة وتعرف عدد المكسور منها نهاية النزهة. لتجد النساء أنفسهن بعد يوم من اللعب والمرح خلف الجدران والأسوار العالية من جديد، يتمنون ككل مرّة الخروج ولو عن طريق السطح الذي تحوز على مفتاحه لللامهاني بشكل رسمي¹؛ المرأة التي تشرب الحدود التي تمّ إرساؤها فيها منذ طفولتها إلى أن حصلت على تقويض ضمني من طرف السلطة الذكورية، ممّا يجعل الحريم اللامرئي أكثر خطورة وفعالية باعتباره مُمارس من طرف المرأة.

وقد بيّنت الباحثة بأنّه مثلما تحمل المرأة حريما لا مرئيا داخلها يحمل الرّجل كذلك حريما ذهنيا، فالرّجل الذي يلمح في طريقه نساء غير محتجبات يخفي وجهه بجلبابه حتى لا يراهن، وبالتالي فإنّ الحريم في هذه الحالة راسخ في ذهن الرّجل مرسوم على جبينه. إنّهُ يحمل حريما لا مرئيا في ذهنه الصّغير، ويعرف بأنّ النساء في ملكية رجالهن وليس من حقّه النّظر إليهن. والأكثر من ذلك أن جميع الأمكنة التي ترتادها النساء وإن كانت ساحة أو سطحاً أو غرفة أو دربا فيها قوانين لا مرئية².

في سياق تحليل الباحثة لمفهوم الحريم اللامرئي في المجتمعات الإسلامية الشرقية، تكشف المرنيسي عن وجود شكل مواز له في الغرب، تجسّد خلف معايير الجمال والأزياء. تبدأ القصة عند دخول فاطمة المرنيسي لمحليّ تجاريّ كبير لبيع الملابس في نيويورك لشراء تنوّرة، فتتفاجأ بأنّ المحلّ لا يملك تنوّرة بمقاس فاطمة لأنّ معايير الأزياء المثالية مصمّمة على مقاس الخصر (36) و(38) على العكس تماما في الشّارع المغربي الذي يرى أنّ معايير الجمال تفوق مقاس (38) إذ تكمن في الجسد المكتنز والوجه المدور الممتلئ.

¹ فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، المصدر السابق، ص 68-69.

² المصدر نفسه، ص 72.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

في لحظة إدراك المرنيسي وبعد حديثها مع بائعة المحل التجاري التي سألتها بنبرة شك: "هل تودين القول بأنك لا تراقبين وزنك؟ إن كثيرا من النساء عندنا سيفقدن عملهن إذا فعلن ذلك"¹. تكشف الباحثة عن التحوّل الرمزي في نظرتها لذاتها حينما كان امتلاء جسدها في المدن المغربية علامة على النضج والتفتح، أصبح وبشكل مفاجئ في عداد التشوه عند الغرب²، وهو ما يشير إلى الانتقال من الفخر بالجسد وانتفاخ الذات إلى الشعور بالنقص وانكسار الذات وتحجيمها في ظلّ المعايير الجمالية التي لا تُفرض بشكل مباشر من طرف السلطة الذكورية وإنما تُمارس عبر المجالات والتلفزيون والصّور المستعملة في الرسائل الإشهارية، وبالتالي هي أسلحة لا مرئية استعملها الرجل الغربي بشكل كامل لتتماشى معه المرأة طوعا.

هكذا يظهر الشّرخ بين الرجل الغربي والرجل الشرقي الذي يحصر القمع في المجال العام بينما الغربي لا يحصرها في ذلك المجال وإنما "يتحكّم في الزمن والضوء. إنّه يقرّر بفضل أضواء الكاميرات التي تطبع الجمال المثالي على ملايين الصّور المستعملة في الرسائل الإشهارية، بأن المرأة يجب أن تبدو في الرابعة عشر، وإذا ما كان شكلها يوحي بأنها في الأربعين أو الأفضع من ذلك في الخمسين، فإنّها تتلاشى في الظلمة. إنّ الرجل الغربي حين يسلط الضوء على المراهقة التي لم تكد تتجاوز البلوغ ويرفعها إلى مصاف المثال يحيل النساء الأكبر سنّا على الظل والنسيان"³.

من خلال هذا نكشف أن المرأة في الغرب لا تقاس بمشروعيتها كشخص وبوجودها كإنسان يملك فكريا ولا بوصفها فاعلة اجتماعية أو سياسية وإنما اختزلها في صورة نمطية مشروطة بالجسد الذي يوحي بصغر السن، إذ يرفع مقام المرأة ذات الوزن المثالي والجسد الممشوق التي لم تتجاوز سن البلوغ في الهيئة، إلى مصاف المثالية ويُقصيها بجسدها إن كانت

¹ فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص226.

² المصدر نفسه، ص223.

³ المصدر نفسه، ص226-227.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

تظهر في الأربعين وأكثر وبالتالي فهو يعلي الأنثى الصّغيرة المراهقة ويمجّدها ويُقصي الأنثى النّاضجة الفاقدة للأهلية الرّمزية إلى هوامش الظّل والنّسيان الغبر مستجيبة لشروط الصّناعة التّجارية. إنّهُ "مكر الرّجال الغربيين الذين يتغنّون بالديمقراطية أمام نسائهم في الصّباح، ويتأوّهون في المساء إعجاباً أمام فتيات صغيرات جميلات ذوات ابتسامة توازي في لمعانها الفراغ، يملأن شاشات التلفزيون وصفحات المجلات. وهم بذلك يستعيدون اللازمة الأبدية التي تغنى بها كانط في حلّة جديدة: جميلة وبليدة أو ذكية ودميمة"¹، إنّهُ المنطق التّقافي الغربي اللامرئي.

هكذا بدأ الحريم الغربي نسقاً ثقافياً يصوغه الرجل عن طريق الإعلام والموضة من أجل السّيطرة الذّكورية الخفية وراء ستار الرّقة والنّعومة والجمال، فهم "لا يجبرون أيّة امرأة على التّلاؤم مع الصّورة المثالية، أو ارتداء مقاس 36 بالإكراه.. لا يقول الرّجال الغربيون شيئاً، ما عدا كونك في اليوم الذي تودّين شراء تنوّرة ستعرفين بأنّك بشعة، وستتركين وحدك لابتلاع خيبتك. إنّهم يرغبونك على تحليل وضعك واستخلاص ما يشاؤون له لك: فالنّضج والشّيوخوخة التي لا مفرّ منها تعدّ فعلاً مذنباً"². إنّهُ عنف غير ظاهر بشكل مباشر.

ما نستشفّه من المقاربة النّقديّة المزدوجة إزاء الحريمين الشّرقى والغربي، هو أنّ كلا الحريمين مارسا القمع على النّساء لكنّ بآليات مختلفة حسب كلّ ثقافة، حيث تُفصل المرأة في الشّرق عن المجال العام من خلال العزل المكاني عبر الجدران والأسوار وتُمنع من المجال السياسي والاجتماعي وتُمارس عليها الرّقابة باسم نظام الأسرة والدّين لكنّها في الواقع مخطّطات ذكورية بامتياز، في حين المرأة في الغرب تُمارس عليها آليات أكثر مكرّاً، إذ يُفسح لها الفضاء العام شرط أن يتحكّم فيها عبر معايير الموضة وفضاء الإعلام بكلّ أنواعه؛ يصوّرون المرأة بوقام مثالي دونما عنف ظاهر أو إكراه مباشر. وهكذا تُصنع المرأة بأيدي ذكورية، فهو من يملّي

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص 227.

² المصدر نفسه، ص 227 - 228.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

عليها القواعد التي تتحكم في مظهرها الخارجي، ويُراقب صناعة الموضة بكاملها من تصوّر مواد التجميل إلى توزيع رافعات النّهود، عكس المرأة الشرقية التي ترسم بنفسها شكل ملابسها وتسهر على صنعها¹.

إنّ تحوّل الحريم القائم على نظام العزل -الفضاء المادي- والسيطرة المباشرة في الشرق إلى الحريم القائم على الإقصاء الرّمزي في الغرب -فضاء غير مادي- كما عبّر عنه بيار بوديو بالعنف الرّمزي؛ الذي هو "شكل من السّلطة يُمارس على الجسد بطريقة مباشرة، وكأنّه يملك مفعولاً سحرياً، إذ أنّ ذلك يتم خارج كلّ إرغام. إلا أنّ هذا السّحر لا يكون مؤثراً إلا إذا ارتكز على استعدادات كامنة في عمق الجسد كاللّوالب"². هذا التّحول ما هو إلا إعادة إنتاج للهيمنة الذّكورية وفق آليات جديدة تختلف باختلاف الثقافات ودرجة مكر الرّجال.

وقد كان تحليل بورديو -وناعومي وولف في كتابها أسطورة الجمال- كافياً لتصف المرنيسي الحريم عند الغرب بالحريم اللامرئي الذي قوانينه "الجسدية تشلّ بشكل ما كلّ قدرة النّساء على الدّخول في السّباق نحو السّلطة، رغم أن عالم الشّغل يبدو لهنّ مشرع الأبواب إلا أن قواعد اللّعبة تختلف حسب الجنسين، كما ومؤهلات النّساء اللّائي يدخلن المنافسة مرتبطة بمظهرهنّ الخارجي إلى حدّ أنّه لا يمكن التّحدث عن مساواة في الفرص"³ خاصّة والتركيز الثقافي على نحافة النّساء التي يقودها الرّجال الغاية منه هو إخضاع النّساء لا الاهتمام بجمالهنّ الأنثوي، وهو ما يجعل من النّساء أشياء رمزية. هذا التشييء الرّمزي الممنهج يُفضي إلى انعدام الثّقة بالجسد وحالة من التّبعية الرّمزية⁴ تُرغم المرأة على التّماهي معها بصورة غير مرئية

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص230.

² المصدر نفسه، ص231.

³ المصدر نفسه، ص233.

⁴ نفسه، ص233-234.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

من خلال هذا الطرح النقدي المُقارن تكشف الباحثة عن استمرارية العنف ضد الحريم وتفضح النسق الذكوري في الشرق والغرب، مُشيرة إلى أنّ الحريم اللامرئي لا يختصّ به الغرب فقط، بل حتى النساء في الشرق حين يتعلّمن الموانع وينشأن عليها لتسري في عروقهم وجبينهم وجدلهم تُصبح نفسها حارسة لذاتها. وبالتالي فالحريم ليس مجرد مؤسسة تقتصر على العزل المكاني فقط بل منظومة رمزية يتّخذ التصوير الفني والأزياء والموضة ومعايير الجمال الجسدية معبرا له في الغرب، واتّخذ التربية الاجتماعية والدينية عبر خطاب الموانع المُلقّن منذ الطفولة معبرا له هو الآخر في الشرق.

ومن هنا يجب أن نتساءل: إذا كان العنف ضد الحريم قد اتّخذ كلّ هذه الأشكال الماكرة في القرون الماضية فكيف هي أشكاله شرقا وغربا اليوم؟!

وكتعقيب عن رأي المرنيسي نقول أنّ الباحثة تعاملت مع الغرب كوحدة ثابتة غير متغيّرة رغم وجود فوارق للجمال بين الدول الغربية نفسها، وفي الحقبات الزمنية وداخل المجتمع الواحد كما أن تعميمها لتجربتها الشخصية (قصة مقاس الفستان) وتأثرها بقول البائعة وإحساسها ببشاعة جسدها وتعميمها على كل النساء الغربيات لا ينطبق عليهن جميعا، إذ ليست كلّهن واقعات تحت سطوة مقاس (38) أو تحت سلطة الإعلام بنفس الدرجة.

3. شهرزاد بين حقيقة الشرق وتشويه الغرب

شهرزاد بطلّة ألف ليلة وليلة، وابنة وزير الملك شهريار التي أودت بحياتها رهينة تأسر الملك بحكاياتها في ألف ليلة وليلة بين كلام مباح ليلا وصمت قاتل نهارا رغبة في تخلص شهريار من عقده.

شهرزاد الشخصية التي تتشكّل صورتها في ذهن كلّ فرد وفقا لخياله وثقافته والحالة التي يريد أن تكون بها بحسب رؤيته الخاصة للأنتى.. في هذا الإطار تشرع فاطمة المرنيسي بإعادة قراءة شخصية شهرزاد بطريقة تحليلية ونقدية عبر مساري الذاكرة الشرقية والغربية ليس

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

باعتبارها شخصية تراثية، بل كرمز أنثوي مقاوم للسلطة لم ينته بإنقاذ نفسها من الموت فقط إنما امتد لإنقاذ كل بنات جلدتها في عصرها وفي العصور التي تلتها باستخدام الكلام فقط بعيدا عن كل عنف أو مواجهة مباشرة.

في كتاب "شهرزاد ترحل إلى الغرب" تستهدف الباحثة صورة شهرزاد في المخيال الغربي وتقارنه بشهرزاد الشرق، هي مقارنة جاءت نتيجة صورة المرأة الضخمة ذات الوركين الممتلئين والشعر الطويل المنسدل على جسدها المكشوف التي رأتها المرنيسي على غلاف الكتاب الأزرق المكتوب باللغة الألمانية «Arabische Nachten» لتعرف فيما بعد أنه كتاب يتعلق بطبعة حديثة (1985) لألف ليلة وليلة مصورة من طرف فنّان ألماني، لتستغرب المرنيسي من امتلاء جسد شهرزاد! كيف تُصوّر وهي ممثلة ومعيّار الامتلاء في الثقافة الشرقية يوازي الاطمئنان والرضى؟ ألم تكن شهرزاد في خوف ورهب دائمين ليل نهار فأنى لها أن تمتلئ؟ فتقول في ذلك: "لم أكن أعرف شيئا عن هذا التمثيل المصور لشهرزاد. ما كنت أتخيلها قط ممثلة أو عارية إلى ذلك الحد، المسكينة! ذلك أن المرضى المحاصرين في المستشفيات العقلية هم الذين تراودهم الفكرة السخيفة بنزع ملابسهم رغم دفء الطقس في معظم البلاد الشرقية.. إنّ الامتلاء هو امتياز المرأة التي تكون سيّدة مصيرها، ولذلك أتصور المسكينة شهرزاد بالغة النّحافة لكي لا أقول بأنّها شديدة النّحول. كان عليها فعلا أن تواجه زوجها عنيفا..."¹

من هنا بدأت المرنيسي رحلة المقارنة بين شهرزاد الشرق وشهرزاد الغرب، انطلاقا من الصدمة الثقافية التي صوّرت بها، كيف لا وشهرزاد الشرق كانت تمثّل الذكاء والحيلة والجرأة والبراعة في فن التواصل المتقن، خاصّة وأنّها "نجحت في التأثير على أحاسيس زوجها حين حاولت تصويب كلماتها إلى عقله.. هي لا ترقص ولكنها تفكر وتتحدّث، وتنسج حكايات بالغة الجمال بواسطة الكلمات، إلى حدّ أنّ زوجها يفقد الرغبة في قتلها"²، على عكس شهرزاد الغرب

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص 51-52.

² المصدر نفسه، ص 57.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

أثناء عرض الباليه في مدينة برلين كانت ترقص باستمرار دون توقّف ولم تتطّق ببنت شفة حتى تروي حكاياتها، لقد جُرّدت من أقوى أسلحتها في الجاذبية ومن العقل كمصدر للكلام¹. لقد نُزعت قوتها الرّمزية كساردة ذكية تخترق العقل وتفكك السّلطة عبر الكلمات ليتم تحويلها إلى جسد صامت خاضع للسّلطة الذكورية الغربية مجردة من كل ذكاء أو سلطة كلامية.

تعدّ شهرزاد رمزا للمقاومة والبطولة السّياسية فهي نموذج لكل فتاة تسكن مخيال الفنانين والمفكرين الشرقيين. إنّ شهرزاد كما وصفت المرنيسي لا تذهب للموت بسداجة بمواجهتها لسلطة الملك، بل بخطة واستراتيجية مضبوطة إلى حدّ يجعل الملك غير قادر على التّخلي عنها وعن موتها، كابحة جماح نفسه، مانحا إيّاها الحقّ في الحياة وفي التّكلم والتّفتح²، فتؤسّس بذلك لحضور أنثوي قويّ يتعامل بالعقل والكلمة لا بالجسد، ولأنّها حلّت شخصية شهريار وأدركت عواطفه عن طريق تعابير جسده ووجهه جعلها تدرك ربطه العلاقة الجنسية بالألم لا بالمتعة، وبالتالي اختيارها للحكي واختراق عقله حتى يمنحها الحياة لم يكن من فراغ، بل لتمتعها بخاصية ثقافية، نفسية وبرودة دم³ أهلها لتكون رمزا للذكاء والمقاومة والبطولة، و"رائدة ثورة تحفّز الضّعفاء على التّمرد"⁴

شهرزاد في المخيال العربي شخصية أنثوية ذكية وقويّة تتحدّى السّلطة الذكورية وإن كانت من الملك. فهي تمثّل عند طه حسين "غريزة الموت الغامضة والمأساوية لدى الرّجل"⁵، عكس المخيال الغربي الذي جرّدها من ذكائها بمجرد مغادرة الشرق وعبور حدود الغرب، بالضبط برفقة الفرنسي أنطوان جالاند (Antoin Galland) الذي أتيحت له فرصة ترجمة كتاب ألف

¹ فاطمة المرنيسي، السابق، ص57.

² المصدر نفسه، ص65-76.

³ المصدر نفسه، ص58-65-66-67.

⁴ المصدر نفسه، ص68.

⁵ المصدر نفسه، ص72.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

ليلة وليلة سنة 1704 الذي ألهب خيال أوروبا بكاملها بوصفه للمشاهد المثيرة والجاذبية الجسدية وأنواع العلاقات الجنسية، "والواقع أن الغربيين لم يأبهوا إلا بمشاهد المغامرة والغرام في ألف ليلة وليلة الذي انحصر في الزينة ولغة الجسد بشكل باعث على الاستغراب، حيث أصبح رقصاً لا يتجاوز حركات هزّ الأرداف، وكمثل عن ذلك نجد بأن لفظة «السمر» العربية التي تُحيل على التبادل العميق والاعترافات الموهوسة خلال الليل غائبة عن النصوص المترجمة تماماً"¹.

لقد ظلت شهرزاد سجينة في حدائق وقصور فرنسا بزينة مبالغ فيها، محاصرة داخل فضاء الترف والمغامرة بعيدة عن جوهرها الحقيقي، بل كانت الكلمات الجنسية الصريحة المتداولة في ألف ليلة وليلة تثير انتباه الأوروبيين المحاصرين بين شرك النفاق المبالغ فيه لدى رجال الدين الذين يدعون الفضيلة والشرف لكنهم يقومون بسلوكيات تخالف أقوالهم، والعقلانية الباردة لدى الفلاسفة كديكارت الذي يمجّد العقل ويُقصي الجسد بغرائزه، لكن الحقيقة هي اختيار شهرزاد لتلك الكلمات لا يجعلها تتجرّد من صفتها كمفكّرة وفيلسوفة تُساعد الملك على تهذيب ذاته وكبح غرائز العنف فيه التي ترغب في القتل باعتباره تعرّض للخيانة من قبل زوجته، جاعلة من الكلمات الجنسية حبلاً تشدّ به انتباهه ووسيلة لجعل الملك متشوّقاً إلى سماع بقية القصة كحكاية (الحمال والصبايا الثلاث)، فلا يجرؤ على قتلها قبل سماع نهاية الحكبة، ولو أنّها اعتمدت على جسدها واستعملته كالهوليوديات أو وصيفات مانيس أو رمت بجسدها على فراش الملك أو رقصت له لقتلها، إضافة إلى ذلك كانت في أحيان كثيرة تسرد قصصاً عن الخيانة والجسد لترسل له رسائل مبطنّة بالألّا يضخّم مأساته وتضرب له حكايات عن الجن الكائنات الخارقة والرجال الأقوياء يتعرّضون أيضاً للخيانة، ورسائل أخرى مضادّة للسلطة الذكورية تكشف من خلالها أنّ الخيانة ليست صفة أنثوية خاصّة تختصّ بها جميع النساء بل حتى الرجال يشتركون فيها، كيف لا وسلطة قتل كل ليلة أنثى بريئة أكثر من الخيانة نفسها، ما يعني

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص 81.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

أن تحويل خيانة فردية إلى مبرر للعنف -القتل- والكرهية أمر غير عادل أمام ملك يرى نفسه منزّه عن الخطأ، وبالتالي فإنّ شهرزاد الشرقية تُعيد بناء النّقة المنهارة بين الجنسين من وعي ومسؤولية ومشاركة¹.

هذا التّحوّل الرّهيب لشخصية واحدة عبر النّقاقتين يبعث لشيء وحيد وهو ميل المخبلة الغربية إلى تحجيم المرأة التي لا تخرج عن حيّز الجمال والإثارة الجنسية، ويختزلها في صورة صامته تفتقر إلى الحس العقلي والحكمة والحكي. لم يقف الحدّ في تشويه شهرزاد عند أنطوان جالاند وفي حدائق وقصور فرنسا فقط، بل امتدّ أيضا إلى روسيا عند الفنانين (دياخليف) و(نجنسكي) اللذان كزّرا نفس التّشويه الذي حدث خلال عصر فرنساي، فقد أظهر الجسد كمصدر للذة الجنسية وأحالاها على الصّمت وسلبوها العقل والذكاء وجعلوها ترقص بسرويل فضفاضة جميلة ونجنسكي يوجّه حركاتها².

وفي سياق أكثر تشويها لشخصية شهرزاد نجد الكاتب الأمريكي إدجار ألن بو (Edgar Allan Poe 1808- 1849) الذي مثّل شهرزاد بصورة صادمة وفارقة تماما لصورتها وجوهرها الحقيقيين، في كتابه «ألف ليلة وليلتين»، ففي قراءة لفاطمة تبين أنّ إدجار ألن بو قد قتلها و"كانت طريقة قتلها فظيعة. الأدهى من ذلك أنّه يُعلن بأنّها وجدت لذّة مرضية في قتلها بقوله: شعرت بارتياح كبير حين كان الحبل يضيق حول رقبتها"³. ليدلّ ذلك على قساوة المشهد فشهرزاد لم تُقتل فقط بل خضعت لمصيرها ووجدت لذّة وارتياحا في لحظة لف الحبل رقبتها، لم تُحاول الهرب أو تغيير حكمها بالموت إنّما تقبّلت الموت بخنوع بسبب حديثها عن آخر الاكتشافات العلمية في الغرب وشهريار لم يصدّق ذلك فاتّهمها بالكذب وقتلها⁴.

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السّابق، ص59-67-68-81-83-84- بتصرّف

² المصدر نفسه، ص87-88.

³ المصدر نفسه، ص97.

⁴ نفسه، ص98.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

هذه الصورة القاتمة الموحشة تكشف أنّ بو لا يكتفي بتعريض جسد شهرزاد -الجسد الأنثوي ككل- للعنف والتلاعب، بل يغتاله ويتعدّاه إلى نسب مشاعر اللذة والارتياح له أثناء التخلّص منه، وكأنّ شهرزاد تماهت للقضاء على قوّة حكيها وطريقة سردها سيما والكلمة تعدّ رمزاً للنّجاة والمقاومة وخليفة الجسد. يُبرر رد فعل بو في قتله للجسد هو خوفه من قدرة الأنثى الحاكية المثقفة، المقاومة للسلطة الذكورية، المتحكّمة في زمام الأمور من أجل إنقاذ نفسها، إذ أنّ صوتها يشكّل تهديداً للسلطة الذكورية وبديلاً عنها، ولو أبقى بو على الجسد الأنثوي ولم يختزله في وضع صامت لأتاح للأنثى الحقّ في كتابة مصيرها في جميع المجالات، وكان "مدافعاً عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، إلا أنّه بقتله لشهرزاد كشف أنّ ديمقراطيته تُلغي حقوق المرأة"¹

تيوفيل غوتيي (Théophile Gautier 1811- 1872) هو الآخر قتل شهرزاد في قصّته «الألف ليلة وليلتين» قبل قصة ألن بو بثلاث سنوات، "ولكن سبب القتل هذه المرة مُهينٌ للغاية: لقد انقطع الإلهام عن شهرزاد. قتلها ألن بو لأنها كانت تعرف أكثر من اللازم، أمّا غوتيي فقد فعل ذلك لأنها لم تكن تعرف ما يكفي"².

بعد هذا الطّرح الذي تسوقه المرنيسي يمكن استخلاص عدّة استنتاجات جوهرية:

- أنّ قتل ألن بو لجسد شهرزاد وتغييب صوتها كشف عن موقفه العدائي تجاه المرأة وخوفه منها، خاصّة وشهرزاد في ألف ليلة وليلة قد غيّرت مجرى الأحداث من ملك يقتل فتاة كلّ ليلة إلى مستمتع مستمتع بسرّ حاكية أبى قتلها، وبالتالي فقتل بو لشهرزاد وإسكاتهما لم يكن عبثاً وإنّما خوفه منها باعتبارها مهدّدة لمراكز السلطة سواء في إثبات كونها شريكا فاعلا ولها الحق في تقرير مصيرها أو في إثبات

¹ فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص99.

² المصدر نفسه، ص113.

الفصل الرابع: — تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشرق إلى حريم الغرب

- ذكائها وقوتها التي يمكن أن تكون بديلا عن مركز السلطة وقلب الموازين لو أتاحت لها الفرصة. إذن شهرزاد المرأة الناجية تعتبر نموذج لكل امرأة.
- أن قتل تيوفيل غويتتي لشهرزاد لا لكونها تهدد السلطة كما فعل بو، بل قتلها لأنها لم تعد ممتعة ومفيدة لتلك السلطة.
- اختلاف النظرات في المخيال الشرقي والغربي لشهرزاد؛ ففي المخيال الشرقي تعد رمزا للذكاء والمقاومة ونموذجاً لكل امرأة، بينما في المخيال الغربي لا تعدّ كائناً مستقلاً بذاته، إنما هي كائن يُقاس بمزاج وشروط الذكورة.
- تكشف النصوص الأدبية التي تصنعها الثقافة الغربية الذكورية بتخطيط انتقائي محكم عن التناقض بين الشعارات الليبرالية التي تدعو إلى المساواة وتحرير المرأة وتمكينها من المشاركة في الحياة العامة وبين الممارسة الثقافية التي تختزل المرأة في صورة نمطية مبتذلة وخائفة، مما يجعل هذا التصور امتداداً ناعماً للحريم اللامرئي الذي سبق الحديث عنه في المحور السابق.
- شهرزاد ليست مجرد شخصية أدبية نُقلت بصورتها الحقيقية كرمز للذكاء والحكي والمقاومة، بل تعرّضت لإعادة إنتاج وكُيفت حسب المخيال الثقافي مجردة من سلاحها بغية تحييد قوتها الأنثوية وإخضاعها لهيمنة النظرة الذكورية حتى تُصبح موضوعاً للفرجة والزينة لا فاعلة ومتحكمّة في الحكاية.
- وكتعقيب على هذا الطرح يمكن القول أنّ المرنيسي تضع كل المستشرقين في كفة واحدة لتكوينهم صوراً نمطية سلبية لشخصية شهرزاد، متجاهلة كتابات بعض المستشرقين والباحثين الغربيين الذين قدّموا دراسات أقل حساسية بتمثيلات إيجابية لشهرزاد وللمرأة الشرقية ككل، ساعين إلى تقويض الصور النمطية بدل تعزيزها، مكوّنين صوراً تمنح النساء أدوارهن الحقيقية، مما يعني أنّ المرنيسي تعاملت مع الرؤية الاستشراقية بنظرة شمولية لا جزئية سيما وأنها لم تورد استثناءات هذه المسألة.

الْخَاتَمَةُ

أفضى البحث في موضوع "المرأة ومؤسسة الحريم في الخطاب النسوي العربي المعاصر-فاطمة المرينسي أنموذجاً" إلى جملة من النتائج شدّت الانتباه إليها، جاءت موجزة في مايلي:

- بعد تتبع مسار الحركات النسوية في الشرق والغرب ضمن اتجاهاتها وموجاتها المختلفة، يتبين أن النسوية لا هي ذات مفهوم ثابت ولا هي حركة موحدة، بل هي أساساً تتشكل من الفوارق الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية عبر كل سياق، تتغير حسب الزمان والمكان، فمطالب النسوية الغربية التي نشأت من رحم الحداثة والتحوّلات الفكرية والاجتماعية الكبرى ليست هي مطالب النسوية الشرقية التي نشأت متأثرة بالنسوية الغربية وبحركات الإصلاح في ظلّ الاحتلال الغربي وبالعادات المتجدّرة، لكنّها تداخلت مع قضايا الهوية والدين والتقاليد المجتمعية. ورُغم الاختلافات فإنّ الحركات النسوية في كلا السياقين تهدف إلى رفع المظالم عن المرأة إلى غاية تحقيق العدالة والمساواة بين الجنسين وإن كانت أساليبها وأدواتها تختلف حسب كلّ ثقافة.
- يعدّ النظام الأبوي من أبرز المحدّدات الرئيسية لبنية الحريم بغض النظر عن خوض النسويات في البحث عن جذور نشأته؛ نشأ عن طريق تضافر العوامل الاجتماعية والتاريخية والدينية والسياسية والاقتصادية عبر سيرورة زمنية، شارك في بناءه النساء والرجال.
- الهيمنة الذكورية تعدّ هي الأخرى من محدّدات الحريم الأساسية التي تضمن استمراريتها وتحوّلاته داخل البنى المختلفة، فهي من تعيد إنتاج الحريم عبر ترسيخ أدوار الأنثى والذكر، إلى أن تخضع الأنثى طواعية للذكر وتعترف بهيمنته، فتمجّد ذكوريته وتقصي أنوثتها.
- بعد تتبّع بعض الخطابات النسوية في تعاملها مع الدين كأحد محدّدات الحريم، ظهر للنسوية موقفين من الدين: الأوّل يحمّل الدين مسؤولية تهميش المرأة، معتبراً الأديان في جوهرها مرتبطة بالمجتمعات البطريركية التي تقرّ بإخضاع النساء، أمّا الموقف الثاني فيرى أنّ

الإقصاء لا يصدر من الدّين نفسه، بل من التأويلات الذكورية للنصوص الدّينية التي احتكرتها السّلطة الذكورية باسم رجال الدّين، محوّلين الدّين إلى أداة تبريرية للهيمنة يُضفي عليها طابعاً من المشروعية المقدّسة، وبالتالي فإنّ الدّين لم يكن المحدّد الوحيد للحريم، بل شكّل جزءاً من منظومة متشابكة تضم النّظام الأبوي والأسري الأسري والقبيلة بما فيهم من عادات وتقاليدها تواطأت جميعاً ببنية معقّدة لإعادة إنتاج الحريم وإقصائهن على مرّ العصور.

- خلصت الخطابات النّسوية في تتبّعها لتجليات الحريم إلى عدّة قراءات، ففي مسألة الحجاب وضمن بعض القراءات تبين أنّ الحجاب ارتبط في نشأته بسياقات تاريخية ما قبل دينية، ظهر في الحضارات السّابقة لعدّة أسباب، فيما ذهبت أخريات إلى اعتباره مُنتجاً لتوافقات اجتماعية ذكورية تُرسّخ ثنائية النّوع (الجنس) عن طريق توزيع الأدوار والمهام على أساس الجنوسة لا على أساس الكفاءة والمساواة، وكوسيلة للعزل لضبط تحرّكات وإخفاء جسدها خوفاً من مفاتنها، أمّا الموقف الثالث فيرى الحجاب ليس فريضة دينية صرفة؛ وأنّ ما جاء عنه في القرآن الكريم مرتبط بسبب النّزول لا كفرض على المسلمات، وما جاء في السّنة مرتبط بموقف عمر بن الخطّاب رضي الله عنه وتبني الرسول صلى الله عليه وآله للمطلب لا لكونه تشريعاً ووحياً، ممّا يعني خضوع الحجاب لتأويلات سلطوية لا هو فريضة قطعية.

- رغم تعدّد القراءات النّسوية بشأن أصل الحجاب، فإنّ كثيراً من هذه القراءات تجاهلت السّياق الدّيني الذي نشأت فيه التشريعات الإسلامية، كون الأوامر والنّواهي التي نزلت لم تكن بمعزل عن أحداث ومشكلات الواقع، إنّما هي تشريعات جاءت تدريجية حسب ظروف المجتمع، بحيث تراعي طبيعته ووضعه الاجتماعي والثّقافي آنذاك، حتى تخدم غايات أو تُهذّب سلوكيّات ضمن المقاصد الأخلاقية والدّينية التي سعت الشريعة لتحقيقها. ومن جهة أخرى تغافلت النّسويات في قراءاتها عن أصوات نسائية أخرى تنادي بالحجاب وتؤمن به سواء كاختيار شخصي أو كفرض ديني.

- نظام المواريث في التشريع الإسلامي الذي رصدته الخطابات النسوية كأحد مظهرات الحريم تناولته النسويات بالنقد والتحليل واعتبرنه انحيازاً لصالح الذكر على حساب الأنثى، وامتداداً لسلطة القوامة والنظام الأبوي، سيما وآيات المواريث قد فسرت من منظور ذكوري، لذا سعت بعض التيارات النسوية إلى إعادة تأويل الآيات من منظور جندي يتماشى مع ظروف العصر بما فيها تغيير الأدوار الاجتماعية للمرأة.

- تكشف القراءات النسوية لمسألة تعدد الزوجات كأحد تجليات الحريم في الخطاب النسوي المعاصر عن هدف وغاية نقدية لإعادة تأويل النص القرآني ضمن سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي آنذاك، حيث يُنظر إلى التعدد باعتباره تشريعاً ظرفياً مرتبطاً بضروريات وواقع ما بعد غزوة أحد، الغزوة التي أسفر عنها وجود أرامل ویتيمات يحتجن للحماية والدعم، حتى أعطى القرآن الإذن بالتعدد لحمايتهن من الاستغلال، لا بوصفه تشريعاً مطلقاً كما هو سائد. هذا وقد انطلقت قراءات نسوية أخرى من القراءة اللغوية للآية وسياقها، وبالاستناد إلى الأحاديث النبوية والأحداث التاريخية، لتأكيد أن مشروعية التعدد مرتبطة بالعدل، الذي أُعتبر في نص القرآن نفسه صعب التحقيق. ومن جهة أخرى انتقدت العديد من النسويات القراءات الفقهية الذكورية التي حولت التشريع الاستثنائي إلى تشريع عام صالح لكل زمان ومكان..

- إنَّ القراءات النسوية لمسألة التعدد رغم ما تنبئه من وعي نقدي تجاه الموروث، وما قدّمته من تأويلات مغايرة إلا أنها تسعى إلى تفكيك البنى الذكورية في التفسير التقليدي من خلفية جندرية فهي ليست دوماً قراءة تعويضية أو تكميلية بقدر ما هي مقارنة نقدية تخدم موقفاً إيديولوجياً نسوياً، تركز فيه على المرأة كذات متكلمة لا كموضوع، ورغم استخدام كلا الطرفين تقريباً للغة والسياق والأحاديث لتفسير النص، إلا أن القراءة مختلفة؛ يتضح أن التباين بين القراءتين لا يكمن في غياب المنهج والسياق لدى أحدهما بل في اختلاف

الهدف: بين من ينطلق من مركزية النص لفهم النص وتطبيقه، وبين من ينطلق من مركزية المرأة لفهم النص بغية تفكيك السلطة الذكورية وإعادة تغيير توضع المرأة.

- كشفت قراءة فاطمة المرينسي النقدية لمؤلف الغزالي "إحياء علوم الدين" عن محاولة لإبراز كيفية مساهمة الخطاب الديني في إعادة تفعيل التشريعات الإسلامية بطريقة تركز لسلطة الرجل وتقيّد حرية المرأة، وتعيد إنتاج الترتيب الاجتماعي للجنسين، وتُكرس لصورة المرأة ككيان جنسي مهدّد لاستقرار النظام الاجتماعي ومصدر للفتنة، ورغم اعترافه الضمني - الغزالي- ووصفه لجنسانية الرجل بالسلبية، إلا أنه عمل على ضبط جسدها والتحكّم فيه باعتماد مجموعة من الآليات والضوابط الاجتماعية والدينية التي تحجب وتقيّد وتعزل وتروّض المرأة، كالختان وفرض الحجاب والتهديد بالطلاق أو التعدّد...، غير أنّ هذه القراءة التي كشفت عنها الباحثة يمكن القول عنها بأنّها تتأسّس على تفكيك انتقائي للسياقات الدينية والفقهية، وتتجاهل البعد المقاصدي والتنظيمي للأحكام، ممّا يضعف من حجّتها التأويلية ويجعلها أسيرة منظور جندي معاصر أكثر من كونها مساءلة معرفية متجذّرة في البنية الثقافية الإسلامية، كما أنّها تحمّل الغزالي أحياناً ما لا يقوله، فهو ينطلق من نص قرآني أو من حديث نبوي لا من منطلق نقد نسوي، إضافة إلى أنّها تفترض بوجود نية مسبقة للغزالي للسيطرة على المرأة، رغم عدم وجود فكر نسوي لا كنظرية ولا كحركة نسوية في زمنه.

- إنّ وصف المرينسي للآليات التشريعية التي ذكرها الغزالي كأدوات للهيمنة ولضبط المرأة اجتماعياً وجنسياً، يُساء فهمها على أنّها اجتهادات فقهية وليست تشريعات وكإلغاء للبعد الديني والأخلاقي لهذه الأحكام.

- يُظهر تحليل المشروع الفكري للباحثة سعياً منهجياً إلى مساءلة التراث العربي الإسلامي ذي الطابع الذكوري، تحاول فيه تفكيك البنى الذكورية التي أقصت المرأة من الفضاء السياسي والرّمزي، مؤكّدة على ضرورة مراجعة هذا التراث بما يتماشى مع تحولات الوعي الجندي وبما يضمن تمثيلاً أكثر مساواة للمرأة في المجتمعات الإسلامية.

- دعوة المرئسي إلى ضرورة التمييز بين النصّ الديني وتوظيفه السياسي، حيث شكّكت في عدد من الأحاديث التي استخدمت لإقصاء المرأة من المجال السياسي، كحديث: "لن يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"، معتبرة روايته مرتبطة بسياقات سياسية وظّفت الدين لخدمة السلطة، راصدة تواطؤ بعض الرواة والمفسرين في تكريس هذا الإقصاء، وفي سياق مقارنتها بين الشرق والغرب سلّطت الضوء على الفارق في توظيف الماضي، حيث يُستغل ويُستثمر في المجتمعات الإسلامية كأداة تبريرية تعيق التّقدم لا كأفق للتّجاوز والتّجديد.
- رغم الطّابع الجريء لطرح الباحثة، إلا أنّ مقاربتها اننقّدت من طرف البعض لتجاوزها المعايير المعتمدة في نقد الحديث وعلم الجرح والتّعديل، ممّا جعل استنتاجاتها محل جدل بين الباحثين، كما أنّ تركيزها على البعد الإيديولوجي في تشكّل الأحاديث الدّينية قد يؤدّي أحيانا إلى عدم استيعابها للمسار التّاريخي الذي مرّت به عملية تدوين الحديث والفقه، ومع ذلك فإن مشروعها ظلّ محطّ أنظار لإثارته أسئلة نقدية جريئة.
- تتأوّل المرئسي لمجموعة من الأحاديث المسيئة للمرأة؛ خلصت في مشروعها على أنّها نتاج سياقات اجتماعية وسياسية لاحقة، وليست من جوهر الرّسالة المحمّدية التي تسعى لإبطال الصور النمطية السّلبية الموروثة من العصر الجاهلي، مؤكّدة أن سيرته ﷺ تعكس احتراماً وتقديراً كبيرين للمرأة. وربطت بين بعض الرواة مثل أبي هريرة وبين خلفياتهم الشّخصية والاجتماعية المؤثّرة على صياغة مروياتهم، والتي استُخدمت كأداة لإقصاء المرأة من عدّة مجالات. ليتبيّن لنا بعد مناقشة الموضوع بالتحليل والنّقد أن اعتمادها على تأويلات محدّدة يعكس توجّهها النّسوي، إضافة لإغفالها التّنوع الدّلالي واللّغوي للنّصوص، واعتمادها على منهج يقوم على الانتقائية ممّا ضعّف حجيتها، غير أنه يحسب لها جرأتها في كسر حاجز القضايا الحساسة وفتح النقاش حولها سيما والنّصوص والمرويات قد ظلّت خارج إطار النّقد الأكاديمي في المجال العربي الإسلامي.

- يعدّ الحريم الشرقي عند فاطمة المرينسي مؤسسة اجتماعية وسياسية معقدة، ونظام فكري وثقافي وديني يرسّخ للسلطة الذكورية ويقيد ويقصي حرية المرأة، له جذور ضاربة ومتوارثة عن الماضي ارتبطت بآليات السلطة. وقد استخدمت ذكرياتها كأداة تحليلية تكشف بها اختلاف أنماط الحريم بين الأرياف والمدن كنقطة انطلاق رئيسية لفهم البنية الاجتماعية والثقافية التي تحدّد دور ومدى حرية المرأة، كاشفةً في ذلك هشاشة النظام الأبوي الذي يتغيّر بتغيّر الظروف موضحةً أن النصّ الديني ليس سببا في العزل أو التقييد، بل التفسير الذكوري له هو من يفرض قيودا أكبر، خاصة في حريم المدن.
- أعاد الغرب إنتاج صورة الحريم بما يتوافق مع مخيلته ورغباته، بعيدا عن واقعه التاريخي فسّوره في اللوحات والفنون على أنّه فضاء للمتعة والخضوع، لا كفضاء للعزل والقيود، ممّا ألغى مجموع مساهماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو تشويه مزدوج يعكس الخوف من الجنس الآخر ومن الثقافة الشرقية، كما أنّ التّصور الغربي القائم على المتعة والجسد يعكس رغبة دفينّة في امتلاك محظّيات خائعات على نقيض الحريم الشرقي رغم قيوده إلا أنّه يربط تميز المرأة بالثقافة والمعرفة، عكس الفلسفة الغربية كفلسفة كانط التي عدّت ثقافتها فقدان لأنوثتها وجاذبيّتها.
- يتّضح ممّا سبق أنّ طرح المرينسي يتّسم بنزعة نقدية، لا تكتفي بفضح التّصورات الغربية المغلوطة عن الحريم الشرقي فقط، بل تحاول أيضا تفكيك الأسس الفكرية التي غدّت هذه التّصورات، كفلسفة كانط التي ربطت الأنوثة بالجمال. ومع ذلك فإنّ مقاربتها يمكن إدراجها ضمن وجهة نظرها الشّخصية وتجربتها الذاتية في الغرب، ممّا قد يحدّ من شمولية استنتاجها سيما وقد عمّمت فكرة تشويه الغرب كلّها لصورة الحريم الشرقي.
- الحريم اللامرئي في المجتمعات الشرقية هو شكل من أشكال الحريم الأكثر تطوّرا، فهو لا يقوم على العزل المكاني للجسد، بل هو حريم يتغلغل في وعي المرأة المتشربّة للحدود والقيم

المؤسسة عن طريق التربية الاجتماعية والثقافية التي وضعها المجتمع الذكوري، دون تدخل مباشر من السلطة الذكورية نفسها، مما جعل هذه الأخيرة أكثر خفاءً وقوةً لفرض سيطرتها.

- في السياق الغربي يتخذ الحريم اللامرئي أشكالاً مغايرة، من خلال منظومة رمزية وثقافية، إذ لا يقوم على العزل المكاني كما في الشرق، إنما يفتح الفضاء العام للمرأة شريطة تكوين صورة مثالية لها عبر الإعلام والموضة والمعايير الجمالية، ما يفرض عليها قيوداً خفية بأيدي ذكورية تملّي عليها القواعد للتحكم بمظهرها الخارجي، لتحذ من استقلاليتها الفعلية وترتبط قيمتها ومكانتها بمظهرها وقدرتها على الامتثال لهذه المعايير. ورغم وجاهة الطرح إلا أنّ هذا التصور قد يغفل فوارق الجمال بين الدول الغربية نفسها، ويغفل التباينات الفردية والاجتماعية التي تمكّن بعض النساء من إعادة تعريف هذه المعايير أو مقاومتها.

- ارتبطت شهرزاد في السياق الشرقي بالذكاء والحيلة ورمزا للمقاومة والقدرة على النجاة، أمّا في السياق الغربي فشخصيتها لم تعد حبيسة السرد والحكاية في ألف ليلة وليلة، إنما خضعت لإعادة الإنتاج في الأدب وفي الفن، بوصفها شخصية جمالية وموضوعاً للفرجة والزينة أكثر من كونها شخصية حكاية أو فاعلة، لا تعدّ كائناتاً مستقلاً بذاته، إنما هي كائن يُقاس بمزاج وشروط الذكورة، مما يعكس اختلاف البنى الذهنية لكل مجتمع. ورغم ما تقدّمه المرنيسي من قراءة قيّمة لشهرزاد فإنّ هذه المقاربة لا تخلو من إشكالية نقدية، إذ تميل الباحثة إلى تضخيم صورة شهرزاد كرمز نسوي مقاوم، في حين أن النص الأصلي يظلّ يرسّخ في النهاية إلى بقاءها داخل المنظومة الزوجية للملك لا للخروج منها.

انطلاقاً إلى ما توصّلت إليه هذه الدراسة، يمكن اقتراح جملة من المسارات البحثية

المستقبلية لتعميق وتحليل إسهامات فاطمة المرنيسي ونقدها، من بينها:

- إجراء دراسات مقارنة بين خطاب المرنيسي وخطاب نسويات أخريات في السياقين العربي والغربي، بما يسمح برصد أوجه التشابه والاختلاف في مقاربتهم لمسألة الحريم وتحليل آليات السلطة.
- التحقق من مدى دقة تعميم المرنيسي بأن كل المستشرقين قدّموا صورة سلبية للمرأة الشرقية عامّة ولشخصية شهرزاد خاصّة، سيما والخطاب الاستشراقي لم يكن واحداً، لذا فإنّ تعميم هذا الحكم يحتاج إلى قدر من التّحفظ.
- دراسة مدى توافق وانسجام أفكار المرنيسي مع التّحولات الاجتماعية والسياسية الراهنة، واستكشاف إمكانية تحديثها أو إعادة صياغتها بما يتلاءم مع الواقع، في ظلّ التغيّرات الرقمية ووسائل الإعلام وتغيّر قضايا الحركات النسوية المعاصرة.

المصادر والمراجع المعتمدة

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

1. فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي (النبي والنساء)، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، دت.
2. _____ السلطانات المنسيات (نساء رئيسات دولة في الإسلام)، تر: جميل معلّى وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط1، 1994.
3. _____ شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1.
4. _____ ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
5. _____ نساء على أجنحة الحلم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، منشورات الفنك، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998.
6. _____ هل أنتم محصنون ضد الحريم (نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء)، تر: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، نشر الفنك، ط3، 2008.

المصادر والمراجع المعتمدة:

1. إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار السّاقى، بيروت، ط1 2003.
2. أحمد بن عبد الرحمن القاضي، دعوة التقريب بين الأديان (دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية)، مج3، دار بن الجوزي، ط1، دت.
3. أحمد بن علي بن المثنى التميمي، مسند الإمام أبي يعلى الموصلي (المسند الصغير) مج 2، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2017.

4. أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، ج13، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1402هـ.
5. أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، مج: 04، دار صادر، بيروت، 1978.
6. أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللُّمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1، 1988.
7. إقبال بركة، الحجاب رؤية عصرية، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط3 2003.
8. ألفة يوسف، حيرة مسلمة (في الميراث والزّواج والمثلية الجنسية)، دار سحر للنشر، تونس ط3، 2008.
9. _____ ناقصات عقل ودين.. (فصول في حديث الرّسول، مقارنة تحليلية نفسية) دار سحر للنشر، ط3، 2008.
10. آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية (دراسة جندرية)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.
11. إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي.. والمرأة، الكتاب الثاني، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1996.
12. إيمان محمود، التّسرّب من التّعليم (مسؤولية من؟ كيف نواجه المشكلة؟ دراسات علمية تقدّم حلولاً)، وكالة الصّحافة العربيّة، دار الكتب المصريّة، الجيزة، مصر ط2016.
13. بدر الدّين الزركشي، الإجابة (لإيراد ما استدرّكته عائشة على الصّحابة)، تح: محمد بنيامين أرول، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2004.

14. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تح: أحمد إبراهيم بن عباس الذروي، مج1، دار الفضيلة للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2001.
15. ——— بيان تلبيس الجهمية (في تأسيس بدعهم الكلامية)، تح: محمد البريدي، ج7، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 1426.
16. جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج4، مؤسسة النداوي، د ط، 2013.
17. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، التوشيح شرح الجامع الصغير، تح: رضوان جامع رضوان، ج5، مكتبة الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998.
18. ——— تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2003.
19. جمانة طه، المرأة العربية في منظور الدين والواقع (دراسة مقارنة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.
20. الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرّفص والاعتزال (وهو مختصر منهاج السنّة لابن تيمية)، تح: محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وكالة الطباعة والترجمة، الرياض، ط3، 1993.
21. الحافظ الثّبت أبو الحسن عليّ بن الجعد، مسند ابن الجعد، تح: عبد المهدي بن عبد القادر بن عبد الهادي، ج2، ح: 3081، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1985.
22. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2005.

23. _____ المستصفي من علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
24. حسن حنفي، من النّقل إلى النّص (علوم الحديث من نقد السّند إلى نقد المتن) ج2، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، د ط، 2014.
25. حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغدامي والممارسة النّقدية والثّقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2003.
26. أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج1-2-3-4، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.
27. حفناوي بعلي، بانوراما النّقد النسوي في خطابات الناقدات المصريّات، اليازوري للنشر والتوزيع، 2015.
28. حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000م.
29. حمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.
30. حنفي المحلاوي، حريم ملوك مصر (من محمد علي إلى فاروق)، دار الأمين للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 1993.
31. حنيفة الخطيب، تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي 1800-1975، دار الحداثة للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984.
32. خالدة سعيد، في البدء كان المثني، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2009.
33. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، د ط، 1938.

34. خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير (بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1992.
35. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، سنن أبي داود، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1999.
36. رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005.
37. رجال بوبريك، زمن القبيلة (السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي)، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2012.
38. رفاع رافع الطهطاوي، تحرير المرأة المسلمة (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين)، دار البراق، بيروت لبنان، د ط، 2000.
39. _____ تخلص الإبريز في تخلص باريز، هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، د ط، 2012.
40. زروق الفاسي، شرح صحيح البخاري، تح: عزّت علي عطية وموسى محمد علي ج6، مطبعة حسان، القاهرة، د ط، د ت.
41. أبو زيد عبيد الله الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
42. سحر خليفة، لم نعد جوارى لكم!، منشورات دار الآداب، بيروت، 1999.
43. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر (الكتاب الأول)، د د، د ط، د ت.
44. شاكر النابلسي، أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2006.
45. شمس الدين الذهبي، الكبائر، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2016.

46. شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري (لشرح صحيح البخاري)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.
47. شوقي أبو الخليل، تحرير المرأة ممّن؟ وفيّمْ حرّيتها؟، دار الفكر المعاصر، بيروت ط1، 1998.
48. الطاهر حداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط 2011.
49. أبو الطيّب محمّد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ بن القيم الجوزية)، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، ج8، المكتبة السلفية المدينة المنورة، ط2، 1968.
50. عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط3، 2005.
51. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي (وهو المجتبى)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2014.
52. عبد الرحمن المعلمي، فوائد المجاميع، تح: عليّ بن محمّد العمران، نبيل بن نصّار السّندي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 1443هـ.
53. عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، فتح المجيد (شرح كتاب التّوحيد)، دار السّلام للنشر والتّوزيع، الرياض، د ط، د ت.
54. عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر)، ج1، الدار التونسية للنشر تونس، 1994.
55. عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير (شرح الجامع الصّغير من أحاديث البشير النّذير)، ج5، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، ط2، 1972.

56. عبد القادر ياسين، الحركة النسائية الفلسطينية (المسيرة، المقارنة، الإبداع، التراث المشاركة، الرموز)، مكتبة جريدة الورد، القاهرة، ط1، 2011.
57. عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي الدّار البيضاء، ط2، 2009.
58. أبو عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (والمبين لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006..
59. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، مج1-2-3-4، جمعية بشرى الخيرية للخدمات الإنسانية التعليمية، باكستان، د ط، 2016.
60. أبو عبد الله محمد بن محمد ابن الحاج، المدخل، ج4، مكتبة دار التّراث، القاهرة د ط، د ت.
61. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي ج1-2، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دط، دت.
62. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ (كتاب القيان)، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964.
63. عدنان أحمد مسلم، محاضرات في الأنثروبولوجيا (علم الإنسان: الموقع المعرفي الموضوع، الميادين والمنهج)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001.
64. عدنان الوزان، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام (وسماتها في المملكة العربية السّعودية)، مج: 5، مؤسسة الرّسالة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2005.
65. عز الدّين أبي الحسن عليّ بن أثير، أسد الغابة في معرفة الصّحابة، دار بن حزم بيروت، ط1، 2012.

66. العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم، ج8، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415.
67. أبو عليّ المحسن بن عليّ التَّنُوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تح: عبود الشالجي، ج4، دار صادر، بيروت، ط2، 1995.
68. عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، مؤسّسة المعارف للطباعة والنّشر، بيروت، ط1 1990.
69. عليّ زيغور، التّحليل النّفسي للذّات العربيّة (أنماطها السّلوكيّة والأسطوريّة)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1982.
70. عليّ عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع، دار إحياء الكتب العربيّة (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط2، 1948.
71. عماد الدّين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2000.
72. عماد الدّين خليل، التّفسير الإسلاميّ للتّاريخ، دار الملايين، بيروت، ط3، 1981.
73. عواطف زراري، الخطاب النّسوي في السّينما الرّوائيّة العربيّة (المرأة العربيّة من إرهابات التّغيير إلى سينما المرأة)، دار أسامة للنّشر والتّوزيع، عمّان الأردن، ط1 2017.
74. فاروق حمّادة، المنهج الإسلاميّ في الجرح والتّعديل (دراسة منهجية في علوم الحديث)، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط3، 1997.
75. أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مج 12-15، دار صادر بيروت، ط1، 1990.
76. فضيلة الفاروق، اكتشاف الشّهوة، رياض الرّيس للكتب والنّشر، الجزائر، 2005.

77. فهمي جدعان، خارج السرب (بحث في النسوية الإسلامية الزافضة وإغراءات الحرية)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2012.
78. قيس عبد الوهاب الحياي، ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
79. الكتاب المقدس، العهد الجديد، مطرانية بغداد والكويت وتوابعهما للروم والأرثوذكس ط1، 2006.
80. الكتاب المقدس، العهد القديم، دار المشرق، بيروت، ط3، 1994.
81. مثني أمين الكردستاني، حركات تحرير المرأة (من المساواة إلى الجندر-دراسة نقدية إسلامية-)، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004.
82. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة والنسوية (في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه، والتمركز الذكوري ونقده)، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2013.
83. مجموعة من الباحثين، النسوية العربية (رؤية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2012.
84. محمد أحمد إسماعيل المقدم، عودة الحجاب، ج02، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض، ط10، 2006.
85. محمد أحمد البولاقي، كتاب الجليس الأنيس (وفي التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس)، تح: أبو بكر عبد الرازق، دار مصر للطباعة سعيد جوده السحار وشركاؤه مصر، دت.
86. محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دط، دت.
87. محمد الحاج ناصر، المرأة والشؤون العامة في الإسلام، دار صادر، بيروت، ط1 2001.

88. محمد الغزالي، قضايا المرأة (بين التقاليد الراكدة والوافدة)، دار الشروق، القاهرة 1990.
89. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1938.
90. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشار عواد معروف، عصام فارس الحرساني، مج: 01، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط01، 1994.
91. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي (وهو الجامع الكبير)، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات، مج2- مج3، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2014.
92. محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، د ط، د ت.
93. ———— نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث القوامة، التعددية، اللباس)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000.
94. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.
95. ———— تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.
96. ———— نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1993.
97. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ج4، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ط، د ت.

98. _____ المحلّى بالآثار، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، ج8، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
99. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة (الرّد على الشبهات الغلاة)، دار الشّروق القاهرة، ط1، 2002.
100. محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (خواطر حول القرآن الكريم)، مج2 مطابع أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت.
101. محمد مجتهد شبستري وآخرون، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر (قضايا وإشكاليات)، دار الهادي للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2008.
102. محمد ناصر الدين الألباني، جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، مكتبة السّداوي، القاهرة، ط3، 1994.
103. _____ صحيح التّرجيب والتّرهيب، مج1، ج1، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط1، 2000.
104. محمود الدليمي، جرح الرواة وتعديلهم (الأسس والضّوابط)، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2015.
105. محيي الدّين اللادقاني، الأنثى مصباح الكون (أوديسة النّساء بين الحرية والحرملك)، دار مدارك للنّشر، بيروت، ط5، 2012.
106. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنّشر والتّوزيع، بيروت ط7، 1999.
107. أبو المعالي الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النّيبالي، شبّير أحمد العمري، ج2، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1 1996.

108. مكّي بن أبي طالب، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تح: أحمد حسن فرحات دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 1986.
109. مية الرحيبي، النّسوية مفاهيم وقضايا، الرّحبة للنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2014.
110. ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2002.
111. ناجية الوريحي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم)، دار المدى للثقافة والنّشر، سوريا، ط1، 2004.
112. نادية كيلاني، الحجاب رؤية إسلامية دائمة (ردّاً على كتاب الحجاب رؤية عصرية)، شمس للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
113. ناظم عودة، نقص الصّورة (تأويل بلاغة السرد)، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر بيروت، ط1، 2003.
114. نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني وقضايا الأسرة واختلاف التّفسير (النّكاح والطلاق والرّضاة والمواريث)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.
115. نبوية موسى، المرأة والعمل، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2011.
116. نجم الدّين الغزّي، الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة، ج1، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997.
117. نجيب صدقة، السّلطة الأبوية في الشّرع الإسلامي على مذهب الإمام أبي حنيفة المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ط، 1939.
118. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2014.

119. نظمي لوقا، محمّد الرّسالة والرّسول، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ط2
1959.
120. نهى القاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتّحدة (رؤية إسلامية)، مجد المؤسسة
الجامعية للدراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2006.
121. نوال السّعداوي، الأنثى هي الأصل، مؤسسة الهنداوي، د ط، د ت.
122. _____ المرأة والجنس، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، ط4،
1990.
123. _____ الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة الهنداوي، د ط، د ت.
124. _____ قضايا المرأة والفكر والسياسة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1
2002.
125. نور عبد المجيد، نساء.. ولكن!، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1
2009.
126. الهادي الهروي، الأسرة المرأة والقيم (تساؤلات سوسيولوجيّة في قضايا المرأة)
أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2013.
127. _____ القبيلة، الإقطاع والمخزن (مقاربة سوسيولوجيّة للمجتمع المغربي
الحديث 1844-1934)، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2010.
128. هدى الشعراوي، مذكرات هدى الشعراوي، مؤسسة الهنداوي للتّعليم والثّقافة،
القاهرة مصر، د ط، د س.
129. هشام شرابي، مقدّمات لدراسة المجتمع العربي، دار المتّحدة للنّشر، بيروت، ط3
1984.
130. يحيى بن شرف النووي محي الدّين أبو زكريا، صحيح مسلم بشرح النووي،
مؤسسة قرطبة طباعة نشر وتوزيع، ط1، 1991.

131. _____ رياض الصالحين، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1984.

132. يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2014.

الكتب الأجنبية:

1. Amina wadud, Qur'an and woman.

الكتب المترجمة:

1. إدوارد وليم لاين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين 1833-1835) تر: سهير دسوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.

2. أسماء المرابط، القرآن والنساء (قراءة للتحرر)، تر: محمد الفران، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2010.

3. أميمة أبو بكر، النسوية والمنظور الإسلامي (آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح)، تر: راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، د ط، 2013.

4. أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مُدخلات عربيّة)، تر: الصياغ فايز، المنظمة العربية للترجمة بالتعاون مع مؤسسة ترجمان ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4 2005.

5. إيفون يازبيك حداد وجون إسبوزيتو، بنات إبراهيم (الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام)، تر: عمرو بسيوني، هشام سمير، دار الروافد الثقافية ناشرون بالتعاون مع ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2018.

6. بام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ط1، 2002.

7. بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1، 2009.
8. بيتي فريدان، اللّغز الأنثوي، تر: عبد الله بديع فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2014.
9. بيبير بريانت، موسوعة تاريخ الإمبراطورية الفارسية من قورش إلى الإسكندر، تر: بيبتر تي دانيلز وآخرون، الدار العربية للموسوعات، بيروت، المجلد 2، ط1، 2015.
10. توريل موي، النسوية الأنثى والأنوثة، تر: كورنيليا الخالد، الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، سوريا، 1993.
11. جاك ريسلر، الحضارة العربية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1993.
12. جيزيلا ويب، دعونا نتكلّم (مفكرات أمريكيات يقترحن نوافذ الإيمان على عالم متغير)، تح: جيزيلا ويب، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.
13. جيون أوكونور، إعادة قراءة وفهم وصياغة التراثات الدينية (البحث النسوي في مجال الدين)، دراسة نشرت في كتاب النسوية والدراسات الدينية، تح: أميمة أبو بكر، تر: رندة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ط1، 2012.
14. رفعت حسن، الإسلام وحقوق النساء، تر: جهان الجندي، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998.
15. _____ النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية، دراسة نشرت في كتاب النسوية والدراسات الدينية، تح: أميمة أبو بكر، تر: رندة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة مصر، ط1، 2012.

16. روجيه غارودي، وعود الإسلام، تر: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2 1985.
17. رينزو مانزوني، اليمن رحلة إلى صنعاء (1877-1878)، تر: ماسيو خير الله وحدة التراث الثقافي الصندوق الاجتماعي للتنمية، صنعاء، ط1، 2013.
18. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، تر: أحمد الشامي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2002.
19. سوزان مولر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009.
20. عبد الله حمودي، الشيخ والمريد (النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة)، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط4، 2010.
21. عزيزة الحبري، دراسة في تاريخها الإسلامي (أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق) دراسة نُشرت ضمن كتاب النسوية والدراسات الدينية، تح: أميمة أبو بكر، تر: رنده أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ط1، 2012.
22. _____ مدخل إلى حقوق المرأة، دراسة نُشرت ضمن كتاب دعونا نتكلم (مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغير)، تح: جيزيلا ويب، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.
23. غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، وكالة الصحافة العربية، الجيزة مصر، ط 2018.
24. غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، تر: أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2013.
25. فردريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، د م، د ط، د ت.

26. فضل الرحمن، الإسلام، تر: حسّون السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر بيروت، ط1، 2017.
27. كاثرين بولوك، نظرة الغرب إلى الحجاب (دراسة ميدانية موضوعية)، تر: شكري مجاهد، مكتبة العبيكان، الرياض، السّعودية، ط1، 2011.
28. ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام (الجزور التاريخية لقضية جدلية حديثة) تر: منى إبراهيم، هالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 1999.
29. ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، تر: يمني طريف الخولي، دار عالم المعرفة، 2004.
30. منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، تر: ربيعة مقدادي، منشورات الجمل كولونيا- ألمانيا، ط1، 1997.
31. ميسم الفاروقي، الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية، دراسة نشرت ضمن كتاب دعونا نتكلّم (مفكرات أمريكيات يقتحمن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر)، تح: جيزيلا ويب، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.
32. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1993.
33. ول ديورانت، قصة حضارة (عصر الإيمان)، تر: محمّد بدران، مج13، دار الجيل للطّبع والنّشر والتّوزيع، بيروت.
34. ويندي كيه كولمار، النظرية النسوية، تر: عماد إبراهيم، الأهلية للنّشر والتّوزيع عمّان، الأردن، ط1، 2010.

الدوريات:

1. أسماء عمارة، المرأة والشرف: حريم البلاط العباسي نموذجاً (132هـ/ 749م - 247هـ 861 م)، المجلة التّونسيّة للعلوم الاجتماعية، س44، العدد 133، 2007.

2. أبو بكر باقادر، العنف الأسري والجريمة (إلى عبد الوهاب، مصطفى التير)، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت، المجلد 10، العدد 39-40، 1998.
3. سليمة لوكام، النسوية الإسلامية بين طروحات الأنا وتصورات الآخر، مجلة التواصل في اللغات والآداب، العدد 43، جامعة سوق أهراس، سبتمبر 2015.
4. عبد الله بن محمد سعيد الككبكي، موقف النسوية الإسلامية من نصوص الكتاب والسنة (نصوص تعدد الزوجات نموذجاً: دراسة نقدية)، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، جامعة المدينة العالمية، مج6، العدد 3، أكتوبر 2022.
5. غسان عبد الخالق، المرأة التجليات وآفاق المستقبل (أوراق مؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر)، منشورات جامعة فيلادلفيا، 2016.

المؤتمرات:

1. تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية القاهرة 05-13 أيلول/ سبتمبر 1994، الأمم المتحدة، نيويورك 1995
2. تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005 (نحو نهوض المرأة في الوطن العربي) المكتب الإقليمي للدول العربية، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2006.
3. تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية القاهرة 05-13 أيلول/ سبتمبر 1994، الأمم المتحدة، نيويورك، 1995.
4. تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة بيجين 4-15 أيلول/ سبتمبر 1995، الأمم المتحدة، نيويورك، 1996.

الرسائل الجامعية:

1. حمداني مالية، ميراث المرأة القبائلية بين التّحدي للأعراف والحاجة الماديّة (دراسة ميدانية في مدينة ذراع بن خدة وقرية ترمتين)، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في تخصّص علم الاجتماع الرّيفي، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2009-2010.
2. نور الله شوكت بيكر، تأويل مختلف الحديث لأبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة، رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الكتاب والسّنة، كلية الدعوة وأصول الدّين، جامعة أم القرى، السعودية، 1993.

الدراسات والأبحاث:

2. نوال عبد العزيز العيد، حقوق المرأة في ضوء السنة النبويّة، بحث مقدّم لجائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسّنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة لعام 1427، الرياض ط1، 2006.
3. نورهان عبد الوهاب، النّسوية الإسلامية (إشكاليات المفهوم ومتطلّبات الواقع)، دراسة نُشرت ضمن النّسوية الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.

المواقع الإلكترونية:

1. أسماء المرابط، أومن بالمساواة مثلما أومن بالعدل القرآني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نقلا عن مجلة ذوات العدد 47، على الرابط:

<https://www.mominoun.com/articles>

2. <https://www.hisour.com/ar/herem-32237/>

3. https://youtube.com/watch?v=-fk_TjSMSJM&si=YWQgsp2x9WzheRsA

4. <https://youtube.com/watch?v=vBobsH47Slg&si=zLvyYkck2zhO4YdW>

dW

5. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على موقع منظمة الأمم المتحدة

<https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/>

6. ألفة يوسف، محاور مع ألفة يوسف (المساواة في الميراث)، نشرت في موقع يوتيوب

على قناة فرانس 24 على الرابط:

https://youtube.com/watch?v=_o2wtMhaj3Q&si=OLTyikm6WB3nZ

[-L9](#)

7. ابن باز، فتاوى الجامع الكبير، على الرابط: <https://binbaz.org.sa/fatwas>

8. طلعت رضوان، دور المرأة المصرية الثقافية قبل يوليو 1952، صحيفة الحوار المتمدن

نُشر بتاريخ: 2016/09/30 على الرابط:

<https://m.ahewar.org/s.asp?aid=533043&r=0>

9. ابن عثيمين، لقاء الباب المفتوح (51- 74)، هل السنة تنسخ القرآن، لقاء نشر في

يوتيوب، <https://youtu.be/WooEiN35b9w?si=fL2VZvSs1LWUs95y>

10. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على موقع

منظمة الأمم المتحدة على الرابط: <https://www.ohchr.org/ar/instruments->

<mechanisms/instruments/international-covenant-economic->

<social-and-cultural-rights>

11. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على موقع منظمة الأمم المتحدة

على الرابط: <https://www.ohchr.org/ar/instruments->

<mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and->

<political-rights>

12. موقع منظمة الأمم المتحدة <https://www.un.org/ar/>

13. نائلة السليني الراضوي، نحو مقاربة جديدة للمواريث، ندوة حول: المساواة في

الميراث بين القراءة المتجددة للنص الديني والتحوّلات الاجتماعية 2018/03/07

تونس، نشرت في موقع يوتيوب على الرابط:

<https://youtube.com/watch?v=vBobsH47Slg&si=zLvyYkck2zhO4Y>

[dW](#)

14. نوال السعداوي، لقاء مع ضيفة شرف المهرجان نوال السعداوي، مهرجان تويزا

بطنجة من 10 إلى 13 أوت 2017، تم نشره في اليوتيوب على الرابط:

15. نوال السعداوي، مشروع الإرث التونسي خطوة جريئة يُحتذى بها، دويتشه فيله

نشر بتاريخ 2018/11/29 على الرابط:

<https://share.google/L46l07tuNOBGqcXud>

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة أ.

09..... مدخل: النسوية من السياق الغربي إلى السياق العربي

10..... أولاً: النسوية في السياق الغربي

10..... - مفهوم النسوية عند الغرب.

13..... - الحركة النسوية في الغرب

16..... - الموجة النسوية الأولى

17..... - الموجة النسوية الثانية

24..... - الموجة النسوية الثالثة

26..... ثانياً: النسوية في السياق العربي

26..... - النسوية عند العرب

32..... - الموجة النسوية العربية الأولى

40..... - الموجة النسوية العربية الثانية

52..... - الموجة النسوية العربية الثالثة

54..... الفصل الأول: مؤسسه الحريم: المفهوم والمحددات

53..... أولاً: مفهوم الحريم

54..... - الحريم في المفهوم اللغوي

55..... - الحريم في المفهوم الاصطلاحي

59.....	ثانيا: محدّدات الحريم.....
60.....	- النظام الأبوي.....
76.....	- الهيمنة الذّكورية
82.....	- الأسرة
93.....	- القبيلة.....
104.....	- الدّين
119.....	الفصل الثّاني: تجلّيات الحريم في الخطاب النّسوي العربي.....
120.....	- الحجاب
135.....	- الميراث
172.....	- تعدّد الزّوجات.....
190.....	الفصل الثالث: الحريم في خطاب فاطمة المرنيسي: نقد المرجعيّات التّراثيّة.....
192.....	1. من أجل تفكيك سلطة المستند: إحياء علوم الدّين لأبي حامد الغزالي
204..	2. من أجل تفكيك سلطة النّص الدّيني: إقصاء المرأة من الحياة السّياسية والاجتماعية ..
204.....	أ- النّص الدّيني كسلاح سياسي
215.....	ب- النّص الدّيني لاضطهاد مكانة المرأة الاجتماعية.....
224...	الفصل الرّابع: تجربة الحريم في خطاب المرنيسي: من حريم الشّرق إلى حريم الغرب ...
227.....	1. الحريم كمفهوم متغيّر: بين الشّرق والغرب
228.....	أ- تعدّد تجارب النّساء عبر الأمكنة والأزمنة يعكس واقعا مرتبطا بمحدّدات
230.....	ب- نقد الأنظمة البطريركية.....
231.....	ت- كشف ازدواجية النّص الدّيني وفق المنظور الذّكوري.....

241.....	2. الحريم اللامرئي: من القيد الداخلي في الشرق إلى القيد الرمزي في الغرب
246.....	3. شهرزاد بين حقيقة الشرق وتشويه الغرب
253.....	الخاتمة
262.....	المصادر والمراجع المعتمدة
284.....	فهرس المحتويات
	ملخص الأطروحة

الملخص باللغة العربية:

تناولت هذه الدراسة تطوّر الحركات النسوية في الغرب والعالم العربي، وكشفت محدّدات الحريم بمختلف أشكاله التي أسهمت في ترسيخه وإعادة إنتاجه. كما أبرزت الدراسة تجليات هذا النّسق في الخطابات النسوية المعاصرة من خلال قراءات نقدية لبعض القضايا مثل الحجاب والميراث وتعدّد الزوجات، وما تكشفه من صور الإقصاء والتهميش. ويعد خطاب فاطمة المرنيسي محوراً مركزياً في التحليل، خاصة في نقدها للمرجعيّات التّراثية التي استُخدمت لتكريس الهيمنة الذكورية عبر مساءلة التّأويلات ونقد بعض الأحاديث النبوية المعادية للنساء. ويُختتم البحث بتحليل تجربة المرنيسي للحريم في التّقايفين الشّرقية والغربية، مُظهرًا كيف تكشف قراءتها عن امتداد بنية الحريم إلى تمثّلات أخرى، إضافة إلى توظيفها شخصية شهرزاد لفضح ازدواجية التّمثّلات التّقايفية حول المرأة.

الكلمات المفتاحية: الحريم، الهيمنة الذكورية، الخطاب النسوي، التّمثّلات التّقايفية.

Abstract: (English)

This study examines the development of feminist movements in the West and the Arab world and uncovers the determinants of the harem in its various forms, which have contributed to its consolidation and reproduction. The study also highlights the manifestations of this system in contemporary feminist discourses through critical readings of issues such as the veil, inheritance, and polygamy, and the forms of exclusion and marginalization they reveal. Fatima Mernissi's discourse constitutes a central focus of the analysis, particularly in her critique of traditional authorities that have been used to reinforce male dominance, through questioning interpretive readings and challenging certain misogynistic prophetic hadiths. The research concludes by analyzing Mernissi's experience of the harem in both Eastern and Western

contexts, demonstrating how her readings reveal the extension of the harem structure to other representations, as well as her use of the character Scheherazade to expose the duality of cultural representations of women.

Keywords: Harem, male dominance, feminist discourse, cultural representations.

Abstraite: (Français)

Cette étude examine le développement des mouvements féministes en Occident et dans le monde arabe et met en lumière les déterminants du harem sous ses différentes formes, qui ont contribué à sa consolidation et à sa reproduction. Elle souligne également les manifestations de ce système dans les discours féministes contemporains à travers des lectures critiques de questions telles que le voile, l'héritage et la polygamie, ainsi que les formes d'exclusion et de marginalisation qu'elles révèlent. Le discours de Fatima Mernissi constitue un axe central de l'analyse, notamment dans sa critique des autorités traditionnelles utilisées pour renforcer la domination masculine, en remettant en question certaines interprétations et en critiquant certains hadiths misogynes. L'étude se termine par l'analyse de l'expérience de Mernissi du harem dans les contextes oriental et occidental, montrant comment ses lectures révèlent l'extension de la structure du harem à d'autres représentations, ainsi que son recours au personnage de Shéhérazade pour dévoiler la dualité des représentations culturelles de la femme.

Mots-clés: Harem, domination masculine, discours féministe, représentations culturelles.