

جامعة الحاج لخضر - باتنة 1 -

كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

الخطاب الديني في الفكر النسوي

العربي المعاصر

- فاطمة المرنيسي أنموذجاً -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الدعوة والإعلام والاتصال

إشراف الأستاذ الدكتور:

حسين شرفة

إعداد الطالبة:

سعيدة درويش

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
صحراوي مقلاتي	أستاذ	جامعة باتنة -1-	رئيسا
أ. د / حسين شرفة	أستاذ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
حسين شرفة	أستاذ	جامعة باتنة -1-	عضوا مناقشا
صالح عسكر	أستاذ	جامعة باتنة -1-	عضوا مناقشا
نورالدين سكحال	أستاذ	جامعة الأمير قسنطينة	عضوا مناقشا
نصيرة هرنون	أستاذ محاضر -أ-	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا
ليلي فيلاي	أساذ محاضر -أ-	جامعة الأمير قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2017 - 2018 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هكذا تحدث المرئسي... وقد أبدعت:

« Le cadeau le plus précieux que Dieu a donné aux humains est la raison. Son meilleur usage est la recherche de la connaissance. Connaître l'environnement humain, à savoir la terre et les galaxies, c'est connaître Dieu. La Connaissance (la science) est la meilleure forme de prière. »

« L'écriture est l'une des plus anciennes formes de prière. Ecrire, c'est croire que la communication est possible, que d'autres personnes sont bonnes et que vous pouvez éveiller leur générosité et leur désir à faire mieux. »

« Si les droits des femmes sont un problème pour certains hommes musulmans modernes, ce n'est ni à cause du Coran, ni à cause du prophète [Mohammed], et encore moins à cause de la tradition islamique, c'est simplement ces droits sont en conflits avec les intérêts d'une élite masculine. »

الإهداء

دَنَا الحُلْمُ فتدلى، فكان قاب وردتين أو أبهى..

وحين يطول المسير؛ فإنَّ المحطاتِ تأخذ لون زهر اللّوز..

...إلى الإنسان، حين يكون عدلاً لا كلاً على الأكوان..

...إلى "عاطف"،

الشجرة التي ظللت الغابة، والتجلى العميق لذلك الإنسان..

شكر وتقدير

الحمد لله حبًا وشكرًا وطاعةً في البدء وفي المنتهى، أن أعانني على إنجاز هذا البحث، ويسّر لي العسير، وذلل لي العقبات، والحمد لله إيمانًا أن ﴿فوق كلّ ذي علم عليم﴾، وبعد:

فمن أيّ أبواب الامتتان سأدخل، لأعرب عن شكري لأولئك الذين وقفوا معي، وحفّزوني على المثابرة وعدم اليأس.. وأولئك الذين أساءوا إلي فوقت.. وقد أمرنا رسولنا وحبیبنا ﷺ في قوله: "من صنع إليكم معروفًا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له حتى تروا أنكم كافأتموه"، ها أنا أدعو بالفتح الربّاني وبالجنة للجميع، وسأخص بالذكر:

الأستاذ الدكتور حسين شرفة، المشرف على هذا البحث، فقد كان قدوة في الأخلاق الراقية النبيلة، وفي حرصه على ألاّ تزلّ قدم قبل أوبعد ثبوتها، فلم يبخل بدعمه العلمي والمعنوي، وكانت توجيهاته نورا ينيّر دروب البحث.

كما أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور محمد بوزغيبية المشرف المتعاون بجامعة الزيتونة/ تونس على حسن تعاونه، وأتقدّم بجميل الشكر والعرفان للطاقم الإداري لكلية العلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر، وعلى رأسه الأستاذ الدكتور عبد القادر بن حرز الله، على جميل التعاون والتّفهم في مراحل عصيبة من مراحل إنجاز هذا البحث.

وأتوجه إلى أعضاء لجنة المناقشة بالشكر المسبق، اعترافًا بجميل تعاونهم، وتنازلهم لقراءة هذا العمل، وتحملهم مشقة التعاطي مع الفكر المنتشر على الورق حين يصيب وحين يخطئ، فكل ملاحظاتهم هدايا وفوانيس.

وإلى سيدة المقام الرفيع، والثقافة العالية، إلى السيدة الجليلة محجوبة حازرلي، كل تقديري
وشكري، فقد أنارت بصيرتي بتوجيهاتها ودعمها.

واعترافا بالجميل، أتقدم بالشكر لأيادٍ بيضاء كان لها الفضل علي، وعلى رأسهم الدكتور
أحمد بروال، والأستاذة الدكتورة أم نايل بركاني على ودها الدائم وتأهبها للخير، والأستاذ
هشام معيزة على التوجيه والمساعدة والتحفيز، وأشكر أخي الأكبر حسن درويش على
اهتمامه ودعمه، والسيدة جميلة عزوي، والسيدة ليندة مهلبي، وصديقتي نورة العزيزة، فقد
كانوا خير سند لي.

ولا يفوتني أن أشكر أفراد عائلتي الكريمة، أميمة وإخوتي وأخواتي، فقد لهجت ألسنتهم
بالدعاء لي أعواما عديدة، ..

وأشكر كل من حمل في قلبه ذرة ودّ وتمنى لي الخير، شكرا للجميع.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين القائل في كتابه المبين: ﴿وَإِذْ لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: 7)، وقوله: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، (المائدة: 54) وأصلي وأسلم على سيدنا محمد الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وعترته الأطهار المفضلين، وعلى صحابته الأبرار المبجلين، والذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

هذا، وإن لم يكن عونٌ من الله للفتى فأول ما يجني عليه اجتهاده

أهمية الموضوع:

يشهد العالم تطورات كبيرة على مستوى الأفكار، ومن ثمَّ على مستوى التكتلات الفكرية، حتى أصبحت الحقب التاريخية تنسب للأفكار التي تظهر فيها وما يميّزها من جديد فكري. ولذلك سميت حقبة الثورة على الموروث الاجتماعي الفاسد، وعلى الموروث العقدي، وعلى الموروث الفكري والثقافي، بعصر النهضة. ولم تُعزَّ هذه النهضة للجانب الاقتصادي ولا المادي، بل هي نهضة فكرية، أو لنقل حركة فكرية تسعى -حسب أدبياتها- للتهوض بالشعوب والأمم، ومحاولة تصحيح المفاهيم وتغييرها كلِّ بما يتلاءم مع توجهه ومنطلقاته.

والأكيد أن نزعة التدين تمثل ظمناً أنطولوجياً لا يُروى، إلا من خلال التواصل مع المطلق. ويمكن أن تظل كل تلك النزعات البشرية عبر التاريخ، من خبرات وتجارب التدين على الدوام، منبعاً لإلهام التراحم والمحبة والجمال في العالم، ولكن حين يتلاعب الإنسان بالدين، فيعيد تكوينه، ويشوّه فهمه بتفسير همجي متوحش، ينقلب إلى الضد، ويتحول هذا التفسير للدين إلى إعصار يبدد كل مسعى إنساني بناءً، ويحطم الكثير من معطيات الحياة البشرية ومكاسبها المفترض فيها أن تكون رائعة عبر التاريخ. وليس بوسع كل مسلم غيور على دينه إلا إشاعة فهم عاقل متسامح للدين، يبعث الأبعاد التنزيهية العميقة في جوهره، ويعمم صورته الإنسانية، تلك الصورة المغايرة لما تريده الجماعات التي تعمل على تقديم صورة متوحشة وخرافية زائفة للدين.

يقوم هذا البحث، بالتطرق إلى الخطاب الديني في الفكر النسوي، ويحدد أنموذجاً مؤثراً ليعطي مصداقية ودلائل على ما يذهب إليه البحث. وليس من العبث القول، إن متغيرات هذا البحث هي متغيرات زبئية الدلالات والتناول.. يكاد الباحث فيها أن يتوهم أنه أحاط بها، فإذا بها تسيح وتمتد وتعدى فهمه إلى حيزٍ دلالي وتناولي أرحب، فيصعب عليه اللحاق بها والركض خلفها لتطويقها.

فالأكيد أن البحث فيها كلما زاد اتساعا وتفصيلا، كلما أدى ذلك إلى غموضها أكثر، وتحفيها تحت برقع المعنى المتشعب والاختلاف والتنوع، بل وحتى تحت طيات التاريخ. فأبي بحث سيسع تجربة الإنسان بين دفتيه وفرضياته ومناقشاته حين يتعلّق الأمر بالهوية الدينية المتضمنة في "الخطاب الديني"، والهوية الجنسية (النوع) المتضمنة في "الفكر النسوي"؟ ليس سهلا ولا متأتيا للعقل والخبر والورق استيعاب كل تلك الاختلافات التي لم تهدأ ولم تنم منذ أن خلق آدم، فعلم الأسماء، فاستوحش، وخلقت حواء، فانبثقت الزوجية، فاستأنسا، واشتعل الرفض والاحتجاج حين تحركت نوازع الذات، فقال إبليس: ﴿أنا خير منه﴾ (الأعراف 12)، لتبدأ محرقة التساؤلات والفرضيات المنطلقة من الذات حين لا ترى غير نفسها، وتبدأ رحي المفاهيم والأجوبة مرة من جعبة الاجتهاد المحفوف بالنيات الحسنة، ومرة أخرى من غياهب الكبر والتعالي على الحقائق الإلهية، والرقص على إيقاعات إبليس المحتفية بالحياة كمكان أوحد، ليس بعده سوى الجحيم.

فعلى الإنسان ألا ينسى أو يتجاهل قصة خلقه الأولى؛ إذ هي المنطلق، وهي الفضاء الحاضن لكل تصوّراته ومفاهيمه في أبعادها الفكرية والاجتماعية والسياسية، فترشّد هذه الأبعاد وما يتفرّع عنها في حضور بُعد واحد لا صنو له ولا شريك، ألا وهو البعد الديني الربّاني، ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات 56). وما عدا ذلك فمهارات تعمل لصالح من تحدّى ورسم أهدافا تلعب على عامل الوقت والتضليل، ﴿قال ربّ أنظرنى إلى يوم يُبعثون﴾ (سورة ص 79).

وفي هذا الخضمّ الثائر بين العوالم والمفاهيم الخفية والجليّة على القديم والسائد، اشتعلت جذوة المرأة، باحثة لها عن مكان يمنحها حق الوجود، وبالكيفية التي تريدها هي، وتقررنا بناء على ما استخلصته من دراستها -هي الأخرى- لهانات الواقع ومدوّنات التاريخ ومناوشات الثقافة. وانطلقت مسيرتها النضالية والفكرية، على جميع الصّعد، ولم تتوقف رغم المحاربات وزواج الرفض لأفكارها. ومع الوقت استطاعت أن تستنطق عقلها كإنسان قادر على التفكير وإنتاج المعرفة والإبداع. وخارج إطار نقد مسيرتها النضالية، فمن الضروري التأكيد على أنها استطاعت أن تفتكّ الإقرار بتصنيف نضالها ضمن "النضال ضد أنواع التمييز".

ولكن كانت المرأة في البلاد العربية تجد من ينتقدها باسم الإسلام، ويرفض نضالها باعتبار أن الإسلام قد منحها حقوقها دون الحاجة منها لهذا النضال، فإنه - بالضرورة - سيصطدم بإشكالية أو جدلية الفكرة والتطبيق؛ إذ لا يتجاوز الأمر أحد احتمالين، إما أن تكون:

- الفكرة وجدت تفسيراً يؤسس لسلطة الشرح والقراءة كسلطة موازية ومثلة لفهم خاص بأصحابها؛ فأنحرفت.

- أو أن يكون التطبيق لهذه الفكرة قد تخلف عن مواكبة ذلك السبق الحقوقي والاجتماعي الممنوح للمرأة من الإسلام كنصوص أصلية (القرآن والسنة).

وفي كلتا الحالتين، تبقى التحديات أمام المرأة العربية والمسلمة، مرفوعة لإثبات ذاتها ووجودها إثباتاً حضارياً وفكرياً لائقاً بمستوى الإنسان في إطار الاختلاف النوعي (ذكر/أنثى)، والوجود الواعي بواقعه واختلافه دون السعي للتحجج بهذا الواقع لإثارة الجدل العقيم الذي لا يقف عند حد الدفاع عن الحقوق بل يتجاوزه عبثاً في معارك وهمية.

والحقيقة أن نقد الخطاب الديني في وطننا العربي (على وجه الخصوص)، غير مأمون العواقب، لأن الأمر لا يخلو من احتمالين: إما مذهبية تحاول دحض فكرة وتأويل نص لصالحها، أو نزوع نحو التغريب والتنفلت من أوامر الدين. ولقد أثبتت ذلك تجارب بعض النقاد الأكاديميين الذين بدأوا حياتهم في إطار ديني، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر نصر حامد أبوزيد، والذي تبدى أزمته كأغلب نقاد الخطاب الديني في وطننا العربي، في تطبيق منهج غربي بحث لنقد النص الديني الأصلي أو التراثي، وهذه أحد أهم سقطات علم نقد النص الديني في الشرق الأوسط؛ وهي استيراد المناهج الغربية في النقد التي لا تماشى وطبيعة النصوص الدينية الإسلامية.

فمحاولة تطبيق الهرمنيوطيقا على النص الديني الإسلامي -مع أن هذا المنهج تم ابتداعه أساساً لنقد النصوص التوراتية ونصوص العهد الجديد ولا يتناسب إطلاقاً مع النص الديني الإسلامي، لأنه ابتدع خصيصاً لنصوص لها طبيعة حضارية ولغوية مختلفة تماماً- تأتي نتائجها عكسية تماماً، حتى إنها تنحو نحو التفكيك وتفتيت النص بشكل مقصود أو غير مقصود. وقد يصل الباحث نتيجة لتطبيقه الهرمنيوطيقا إلى إنكار أحكام قرآنية، وأحياناً وضع بعض النصوص في إطار التراث والأجدوى مما يتنافى مع عالمية وزمكانية القرآن الكريم سيد النصوص الدينية في الكون.

وبهذا يصبح نقد النص والخطاب الديني منحى شائكا وشديد الوعورة وغير مأمون العواقب، وهو بحاجة لمناهج أصيلة تناسب نصنا الديني الإسلامي المتسق مع ذاته وفلسفته وغاياته، والذي -ربما- لا يقبل أخيلة المناهج الغربية.

ولعل مضممار الثقافتين يفرض علينا اليوم أن نتأمل -وبعلمية- بنية الخطاب الديني وأنساقه

ودلالاته، وإحالاته المعرفية؛ لأنه شُحن في عصرنا الحالي بجمولات مختلفة في ظل إكراهات العولمة وظروف الإعلام الجديد، والتطور التكنولوجي الذي يفسر تدفق المعلومة الدينية من كل حذب وصوب، الأمر الذي شتت الإدراك الإيجابي للخطاب الديني والوعي بمختلف حملاته.

وهكذا يكون لا بد من مواجهة بين الأصالة الإسلامية والحداثة وما بعدها، والتي تأتي من خارج الإسلام تماماً. وعلاوة على ذلك يقود هذا المدخل إلى سؤال الهوية المهددة من الخارج، ويؤدي إلى خيارين إما الرضوخ وإما الانعزال، وكلا الأمرين يلقيان الرفض من أغلبية المسلمين. وأيامنا الحالية تشهد اهتماماً عالمياً متزايداً في البحث في قضايا المرأة، وبخاصة تلك المتعلقة بالمواقف الثقافية في المجتمعات المختلفة تجاه مكانة النساء فيها وحقوقهن .. وعربياً، نشهد كذلك تنامياً واضحاً للتيارات الإسلامية الإصلاحية المطالبة بتحرير المرأة من التفسير الذي يسمّنه رجعيًا للنصوص الدينية الإسلامية، يصاحبه تنامٍ في التيارات والحركات الإسلامية السلفية الداعية إلى عزل النساء وعودتهن للمنازل.

وقد شكّل ظهور الحركة النسائية، أو بالتعبير الذي انحاز إليه الدكتور المسيري رحمه الله "نظرية الحقوق الجديدة"، أحد تجلياتها وأوجه التفاعل مع موجة الحقوق والحريات، لكن وفي إطار التدافع الحاصل بين عدد من الرؤى والمقاربات، خاصة بين الحضارة المادية التي تنبني على منطق الصراع والهيمنة وتشبيء الإنسان، كما وصفها عبد الوهاب المسيري -رحمه الله-: "نحن نعيش في عالم يحولنا إلى أشياء مادية ومساحات لا تتجاوز عالم الحواس الخمس، إذ تهيمن عليه رؤية مادية للكون"¹، وبين الحضارة الإسلامية التي تنبني فيها علاقة الرجل بالمرأة على أسس التكامل والتراحم.

فماذا تريد النظرية النسوية الوصول إليه، ويتطلب منها مبررات علمية وأيديولوجية تستحق تأسيس نظرية معرفية؟

فإذا كانت النظرية النسوية هي ذلك المعنى الواسع الذي يتركز على المطالبة بحق المرأة السياسي والقانوني وحق الاستقلال الجنسي، وحق التساوي في الفرص، وحق تقرير المصير (الحق بالإجهاض، واستخدام الموانع).² فإنها تُعرّي وعياً زائفاً بالذات تحتلّط فيه القيم، ويصبح التحرر فكرة مُميتة، وسُتْحَبَط أي جهد حضاري نسوي لتحقيق الذات والتخلص من تبعية مرضية حُقّ لها أن تتغير، لكن فليكن ذلك

¹- عبد الوهاب المسيري. قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى. منشورات نخضة مصر. القاهرة. ط 2. 2010.

²-نورة فرج المساعد. النسوية فكرها واتجاهها. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. الكويت. السنة 18. العدد 17. صيف 2000م.

على أساس الوعي الحقيقي والمفعّل للقيم الإيجابية، وليس على أساس الانفعال ورد الفعل، حتى يتسنى لها أن تُخَرِّج نفسها من حلبة صراع الثيران التي انغمست في فكرتها.

-الإشكالية:

من كل الكلام الآنف الذكر تنبثق إشكالية هذا البحث، العاملة على ربط وشائج الصلة والتفاعل بين متغيرين كبيرين من حيث الأهمية والعمق، ألا وهما "الخطاب الديني" والمقصود به في هذا البحث، الخطاب الديني الإسلامي، و "الفكر النسوي". ومنذ البدء يتراءى للباحث ذلك التعارض الضمني بين هذين المتغيرين؛ حيث جرى الاعتقاد في الفكر النسوي على العموم أن الخطاب الديني، هو الضفة الأخرى المعادية، والواقفة على خط النار بالنسبة للمرأة أولاً، ولفكرها من باب أسبق وأولى، فالدين (الإسلامي)، في أدبيات هذا الفكر أعاق مسيرة المرأة واعتبرها نصف إنسان في أحسن الأحوال. كما جرى الاعتقاد في الخطاب الديني على العموم أيضاً، أن الفكر النسوي، هو تمرد على الثابت، وقصف للمبادئ والقيم المتوارثة عبر أجيال من الثقافة التي كانت فيها المرأة طرفاً مصاناً وخبيئاً في معادلة الوجود الإنساني، يحسن به ألا يُفصح عن وجود عقلي أو فكري.

وفي كل اعتقاد جزء من الحقيقة، لكنّ الخرق المنهجي يكمن في إطلاق الأحكام دون تخصيص أو استثناء أو تفصيل، ولذلك جاءت الإشكالية على النحو الآتي: هل الخطاب الديني كُله جمود وتهميش للمرأة ولصوت عقلها؟ وهل الفكر النسوي كُله ضلال وتمرد على القيم والدين؟ ألا يمكن أن يكون إطلاق الأحكام دون فرز وتقييد ظلماً للحقيقة التي ينبغي أن تستنشقها رثنا الإنسان ليزدهر وجوده، فتزهر حضارة تعيد له إنسانيته التي سلبتها إياه الفتن وحتى الحروب جرّاء الصراع المتواصل بين الخير والشر؟

ولا يكتمل عرض هذه الإشكالية، ما لم يكن هناك أمودج لتجسيد تلك العلاقة بين هذين المتغيرين، ففاطمة المريني ربة فكر ناقد بامتياز، ثمّ إنّها قد أتاحت لها فرصة التعرف على الحضارة الغربية من الداخل، وبشكل كبير، وهنا يتحقق متغير واحد من عنوان البحث، كما أنّها قرأت التاريخ الإسلامي، وعكفت على دراسة قسم كبير منه، فلم يُعَيِّها عدد المجلدات المهول لكل ذلك التراث العربي والإسلامي الكبير، فتحقق فيها بذلك المتغير الثاني من عنوان البحث. فتكون بذلك أمودجا حقيقياً يسمح بدراسة هذه الإشكالية، ومحاولة فكّ مجاهيلها الموغلة في الصعوبة والعمق، فبحث الأفكار يستدعي تركيزاً ووعياً خطيرين، لا يدّعي أحد امتلاكهما بمفرده ودون عون من الله وتوفيقه.

ومن هذه الإشكالية، تنبثق تساؤلات عديدة و-ربما- جريئة، تحاول أن تضع العقل الإسلامي - كخطاب- أمام نفسه، كما تضع الفكر النسوي أمام المرأة الحبيبة للأثنى، ليس لثبرز جمالا ماديا، ولكن لتعري بعضا من عيوب الذات المنفعلة، و من هذه التساؤلات:

أ- حول الخطاب الديني:

- ما علاقة الخطاب الديني(الإسلامي) بالدين (الإسلام)نفسه كنصوص؟
- ما هي الآليات التي تحكمه والمنطلقات التي تحدده، كي تسهل عملية نقده وتقويمه؟
- أين تكمن أزمة الخطاب الديني -الذي يصل في كثير من القضايا والمواقف إلى طريق مسدود- إن على مستواه الذاتي، أو مع الآخر؟
- من يطالب بتجديد الخطاب الديني(الإسلامي)؟ وما معنى التدخل الحربي الأمريكي في ذلك؟
- ما علاقة الخطاب الديني بالمناهج والنظريات الغريبة الحديثة الموضوعة لقراءة نصوص لاهوتية توراتية وإنجيلية؟ وهل يمكن أن تكون ناجعة مع نص إلهي مطلق؟

ب- حول الفكر النسوي: وقد انقسمت التساؤلات في هذا المجال إلى مستويين:

1_ مستوى الفكر النسوي كتأسيس:

- على أساس أن الثقافة ظلت ذكورية لردح طويل ومتواصل من الزمن، هل هناك -فعلا- فكريا نسويا ونظرية معرفية (إبستمولوجية) نسوية واضحة المعالم والغايات؟
- فِيمَ تجلّت القيم الذكورية المهيمنة والتي تستدعي سياسة نسوية تقلب الموازين ضد الرجل؟
- وإن وجدت هذه النظرية، فلأيّ قيم تؤسّس؟ فهل تصنع قيم (الجندر) عالما جميلا للنساء؟
- هل أنموذج المرأة "الأمازونية" يحقق وجودا نسويا "أحادي الوجود" ممكنا، أم أن منطق رد الفعل يحرك المرأة لمركزية "الأثنى" في مقابل مركزية "الذكر"؟ وهل سيُجدي المرأة نفعا ذلك القتل الرمزي للرجل للتفرد بصناعة الحياة؟

2_ مستوى علاقة "المؤنث" بالدين:

- هل تتقبل النسويات العلمانيات نسوية إسلاميةً تُمسك تتموضع بين متنافرين؟ وإن رفضنها ألا يستحقين لقب "النسويات الأصوليات" على اعتبار ممارستهن "الإقصاء" ذاته الذي يشتكين منه؟
- هل تقف النسوية الإسلامية عند حدّ تفعيل النصوص وتفسيرها، أم أنها تريد قراءة تقلب الموازين وقد تصل إلى حدّ الاعتراض على النصوص ذاتها؟
- هل تتلاءم الأنوثة مع فكرة الأحقية في النبوة والإمامة، أم أنّها مجرد استيهامات ستتكفل السنن الكونية بدحضها؟
- ما علاقة المؤنث بالخطاب الديني في الإسلام زمن النبوة؟
- إلى أي درجة يستوعب المؤنث فكرة التدين ليعيش تجربة التصوف؟

ج- في عالم فاطمة المرينسي:

- كيف كانت تنشئة فاطمة المرينسي في عالم "الحريم" سببا في وصولها إلى العالمية؟
- ما علاقة الدين بالحريم؟ وكيف تنبت للنساء أجنحة تأخذهن إلى عواصم العالم؟
- كيف تأتّى للمرينسي الاطلاع على الفكر الغربي والشرقي؟ وهل أبهرها بريق العالم الغربي، أم أن أصالتها هيمنت، ووضعت الثقافة الغربية بتجلياتها المدنية والثقافية في محك النقد والاتهام؟
- هل كان لعامل الزمان أهمية في سيرورة النسق الفكري لفاطمة المرينسي (وهي صاحبة فكرة المجال الزمكاني)، أم أنها حافظت على دفقتها الرؤيوية الأولى لم تغيرها؟
- إلى أي درجة قرئت فاطمة المرينسي قراءة صحيحة، بناء على ذلك الاختلاف الذي ظلّ يلاحقها حول انتمائها الفكري؟ وحول انتمائها للنسوية؟
- ما هي أهم "التيّسات" التي عاجلتها فاطمة المرينسي، وجعلتها مفاتيحا لما استغلق في فهم الآخر؟
- هل جسّدت فاطمة المرينسي صورة المرأة الناقمة على الدين والمعادية له، كما يُفترض في كاتبة نسوية؟

-دوافع وأسباب اختيار الموضوع:

ينطلق الباحث في عمله البحثي من جملة من الدوافع والأسباب، تجعل من الصبر على مشقة البحث رفيقا أميناً، بسبب الجانب التحفيزي الذي يلهمه، ويثير فضوله للمضي قدماً في طرح الإشكالات والأسئلة العلمية المثمرة. وقد انطلق في هذه الدراسة، من دوافع وأسباب تتساوى على المستوى النفسي من حيث أهميتها وإلحاحها للبحث:

-أولاً: الدوافع:

1_ الاهتمام الخاص بمسائل وقضايا المرأة على العموم؛ حيث كان موضوع بحث الماجستير متعلقاً بهذا الموضوع، ومن ثمّ تعلّق العقل بهذا الموضوع، في أيّ جزئية أو مسألة من المسائل التي تمس المرأة من قريب أو بعيد.

2_ الاهتمام الخاص بمسائل الفكر، والأبحاث الفكرية، خاصّة ما تعلّق منها بمواضيع الساعة، والتي تعالج قضايا العصر على العموم.

3_ الانشغال الخاص بكتابات المرأة، والسياق العام الذي توضع فيه تلك الكتابات، بحكم الاهتمام الخاص بالكتابة والفكر.

4- الإعجاب الخاص بنهج فاطمة المرنيسي في الانشغال بقضايا عصرها، والتأليف فيها، وحرصها على توظيف الموروث توظيفاً علمياً منفتحاً على الآخر ولصيقة بالهوية في الوقت ذاته.

-ثانياً: الأسباب:

1- الاهتمام المتزايد على الساحة الفكرية بالمواضيع المتعلقة بالخطاب الديني.

2- الاهتمام المتزايد -أيضاً- على الساحة الفكرية بالمواضيع المتعلقة بالفكر النسوي.

3_ حاجة الدراسات الإسلامية إلى بحوث تُزاوج بين ما هو ديني، وما هو ضمن إطار معرفية أخرى، خاصة منها ما تعلّق بعلم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والأدب.

4_ الغموض الذي يكتنف مفهوم الخطاب الديني والذي يجعله -في أغلب الأحيان ولدى الكثيرين- يطغى على الدين نفسه، بل ويقدم عليه.

5_ بحث فكرة التعارض المفترض بين الدين وفكر النساء.

6_ بحث الفرضية الرائجة عن اغتراب فكر فاطمة المرينسي.

- الأهداف المرجوة من الدراسة:

ككل بحث أكاديمي، فإن الباحث يهدف من خلاله إلى جملة متعلّقة بمتغيرات دراسته وموضوعه ككل، وقد وضعت هذه الدراسة جملة من الأهداف المرتبطة -في الأساس- بمتغيرات البحث من جهة، وبالمجال العلمي والبحثي على العموم من جهة أخرى، فكانت هذه أهم هذه الأهداف:

1_ إثراء مكتبة العلوم الإنسانية على العموم، ومكتبة العلوم الإسلامية على وجه الخصوص، بدراسة تعمل على دمج مجموعة من الاهتمامات، يكون كل اهتمام ذا طابع ومجال مختلفين، فهذا الموضوع يُمكن أن يبحث فيه صاحب الرؤية الفلسفية، أو الباحث بالمجال الأدبي، كما يمكن أن يكون محطّ اهتمام بالباحث في مجال علم الاجتماع، وما من شكّ أن للمتخصص بمجال العلوم الإسلامية الكثير لبيحته في هذا الموضوع على اعتبار العلاقة المباشرة للخطاب الديني بالديني.

2_ الرغبة في دفع عجلة الدراسات المتعلقة بمواضيع المرأة ومسائلها وقضاياها، للانتقال إلى خانة فكرها ومنتجها الفكري الذي يسمح بإعطاء رؤية يُفترض فيها أن تكمل نظرة الرجل للكون والحياة، ولجميع المواضيع الجديرة بالبحث المجدي والبناء الذي يُتوسّم فيه الخير للجميع.

3_ حاجة الساحة العلمية إلى دراسة أكاديمية تبحث في مسألة الخطاب الديني وقضاياها الشائكة، ومشكلاته المعقدة، ليصبح الحديث عنه خارج إطار المقال المستعجل ممكنا وربما مجديا أكثر، إن على مستوى البحث أو التنظير.

4_ بحث موضوع العلاقة بين الدين والنساء، ولماذا يُعتقد أنّها علاقة عدا.

5_ عرض ما لدى الآخر (كفكرة الحداثة والنسوية وغيرهما) من أفكار، تعود الكثيرون على الحديث عنها، ومحاولة الاقتراب منها اقترابا موضوعيا، دون احتقار يعوزه الوعي، ودون تعظيم وتبجيل زائفين، لتكون الفكرة هي المحك الحقيقي في التعاطي والتداول والنقاش.

6_ الاقتراب -أيضا- من فكر الكاتبة العالمية، والمحلّلة الاجتماعية فاطمة المرينسي، التي تميّزت مؤلفاتها تميزا كبيرا عن كتابات مثيلاتها ممّن اتاحت لهن فرصة الكتابة والتعبير عن أفكارهن، فسلكن مسلكا

انفعاليا وقتاليا ضد الرجل.

7_ توطين النفس على نقد الذات دون افتعال ودون خوف، ما لم يتم التجزؤ على المقدسات، أو المساس بأعراض الناس والتلاعب بالحقائق.

الصعوبات التي واجهت البحث:

لا يخلو عمل يُبدل فيه جهدٌ من مشقة، فيلقى الباحث بعض الصعوبات، ولا بد له من مواجهتها وتذليلها، فقد واجهت هذا البحث -أيضا- بعض الصعوبات ك:

1_ أنه بطبيعته كبحث قائم على فرز المفاهيم وإيجاد العلاقات بين عناصرها فيما بينها، ثم إيجاد العلاقات بينها وغيرها من عناصر وجزئيات مفاهيم أخرى؛ الأمر الذي يجعل تطبيق ذلك كله أمرا شاقا ومرهقا، وربما احتاج لجهد جماعي أو مؤسسي كبير.

2_ كبر واتساع متغيرات البحث، وقد لا تكون مبالغة إذا قيل إن كل متغير جدير ببحث منفرد وعميق كي يمكن استيعابه، والتعمق فيه على النحو الأقرب للإفادة.

3_ كثرة المصطلحات والطرح الدلالي الذي يزيد من صعوبة العمل، ويجعله مليئا بالمطبات والمنزقات الفكرية.

4_ ارتباط الموضوع ارتباطا وثيقا بالدين، يجعل الخوض في الإشكالات مسألة حساسة، وتتطلب الحذر والحيلة والوقوف عند المسافة المسموح بها، وهذا لا يتأتى دائما ولا يمكن أن يكون سهلا.

5_ الاجتهاد في الترجمة، ومحاولة تحقيق ذلك بصورة أقرب لحقيقة النصوص بلغتها المكتوبة بها.

- المنهج المتبع في البحث:

اختارت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التحليلي؛ إذ إنهما يبدوان الأنسب بين عديد المناهج لموضوع الدراسة. يهتم هذا المنهج بدراسة العلاقة بين الخطاب الديني والفكر النسوي، وتحديدًا تحاول الدراسة معالجة تلك العلاقة في فكر كاتبة عُرفت بطرحها الجريء وانتشار مؤلفاتها على المستوى العالمي، بغية التعرف عليها ثم تحليلها، فكانت فاطمة المرينسي النموذج الذي حقق المعادلة التي تجمع بين متغيرات هذه الدراسة، فقد جمعت بين الاهتمام بين الخطاب الديني ومسائل الفكر النسوي، باعتبارها كاتبة أصيلة ترجع إلى أمات الكتب باحثة مستقصية في كل موضوع تتصدى لدراسته وبجته.

وللعلم فقد نشأ المنهج التحليلي للخطاب في بداية التسعينيات على يد عدد من الرواد، من بينهم فيركلوف وفان دايك، ويُذكر فوكو كأحد منظريه. ويستخدم بعضهم تعبير "مدرسة التحليل النقدي للخطاب"؛ إذ تضم المدرسة عدة مناهج ومقاربات، تقوم جميعها على فكرة التحليل النقدي كأساس وقاعدة مشتركة.

فهذه الدراسة ستتجه منهج الوصف لما هو موجود على مستوى الكتابة والتنظير، كما ستقوم بمحاولة النقد و التحليل لما هو وارد من آراء وأفكار للكُتّاب، كلما أتيح ذلك، مع الحرص على التزام الموضوعية قدر المستطاع، (رغم كونها سرايا تتعدّر ملاحظته). ويقوم هذا المنهج على عمليّاتٍ ثلاث: التفسير، والتقدّم، والاستنباط، وقد تجتمع هذه العمليّات كلّها في سياق معيّن، أو قد يُكتفى ببعضها، وذلك بحسب طبيعة الحاجة إلى ذلك. مع الإشارة إلى أن يمكن استخدام "المقارنة" كأداة كلّما أمكن ذلك، أو دعت الحاجة إليه أيضا.

منهجية العمل والبحث:

حاولت هذه الدراسة الالتزام قدر المستطاع بالمنهجية العلمية المطلوبة في إنجاز البحوث الأكاديمية، من اعتماد للمصادر والمراجع المختلفة والمتنوعة والمجلات والمواقع الإلكترونية، بما يخدم البحث وروح البحث، كما حاولت اعتماد بعض المراجع باللغة الفرنسية، ليس من منطلق التبرّك بما لدى الآخر، ولكن لأن تلك المراجع تمنح إضافة يتعذر توافرها في المراجع باللغة العربية، أو لأنها تمنح إضافة للبحث في زاوية من زوايا البحث، مع الإشارة إلى صعوبة هذه العملية (أي الترجمة) على المستوى العملي، خاصة حين يتعلّق الأمر بمواضيع فكرية واجتماعية وفلسفية، فالمصطلح والتداول يفرضان الحذر والتدقيق تفاديا للخطأ قدر المستطاع.

ولم تستنكف هذه الدراسة عن استخدام المواقع والمقالات الإلكترونية التي أصبحت واقعا إعلاميا وتواصليا يفرض نفسه، لا سيما وأن الشبكة العنكبوتية تمنح المعلومة مرونةً كبيرة، وتحقق لها الانتشار بصورة أسرع فهي متاحة بشكل أوفر، وتسوّق نفسها للمتلقي لتسهّل عليه عملية البحث والاستفادة، فليس منطقيًا أن ينشر الباحثون الجادّون بحوثهم على المواقع الإلكترونية، ليجدوا صدودا وعزوفًا عنها من قِبل المتلقين بحجة أنها لا ترقى لمستوى ما يُنشر على الورق، كما أن عدد المراجع المستخدمة في هذه الدراسة كفيفل بنفي فكرة أو -ربما- تهمّة استسهال الحصول على المعلومة من مصدر إلكتروني.

عملت هذه الدراسة على أن تدرس متغيرات البحث، دراسة تتوخّى التوازن من حيث حجم

الاهتمام وحجم المادة، فيما أنها متغيرات ثلاثة واضحة وبارزة، جاء تقسيم الفصول على أساس تلك المتغيرات، ليُخصَّص كل فصل لمتغير بعينه، فكان الفصل الأول لـ "الخطاب الديني" بمفاهيمه وعناصره ذات الصلة الوطيدة بالدين وأصوله ومرجعياته. وكان الفصل الثاني لـ "الفكر النسوي" بمفاهيمه -هو الآخر- وعلاقته المتعددة بموضوعات فكرية وتاريخية وثقافية كثيرة. كما كان الفصل الثالث مخصَّصاً لـ "فاطمة المرزيسي" كأ نموذج لفكر المرأة والكاتبة المبدعة في بعده الإنساني (كمعرفة وفكر)، أو في بعده الحركي النضالي (كفكر نسوي)، مقابل الفكر الذكوري إن ثبت ذلك في حقها.

وقد كان الحرص كبيراً في هذه الدراسة على وضع تمهيد لكل فصل ولكل مبحث، أو حتى لكل مطلب إن كان يستدعي الأمر ذلك، ليجد القارئ والمطلع على هذه الدراسة ما يُبرِّر التطرق لهاته الجزئية أو تلك، وما علاقتها بالبحث. وفي مقابل كل تمهيد، كان لا بد من الوقوف على خلاصة تلملم ما تمَّ عرضه ومناقشته في كل مقام.

أما عن تقسيم هذه الدراسة من الناحية الشكلية إلى فصول ومباحث ومطالب، فلم تتقيد الدراسة -كثيراً- بحجم متوازن بين المباحث والمطالب؛ ذلك أن المواضيع المدروسة تفرض على الباحث التدقيق والإطناب أحياناً في ما يحتاج إلى ذلك، والاختزال والتلميح في أحيان أخرى. فربما كان التقيد الكلي بتوازن المطالب والعناصر منافٍ -منطقياً- لروح العلم والبحث، فعمق الإشكال المطروح والمادة المتوفرة يتحكمان في الشكل إلى حد كبير.

وبما أنه بحث في نوع مخصوص من الخطاب و نوع مخصوص من الفكر، وبما أنه -أيضاً- بحث في فكر كاتبة كبيرة، وُجِّهت لها أصابع الاتهام تارة، والتصنيف ضمن أطر وتوجهات فكرية كثيرة، كان لا بد من اعتماد الكثير من الاقتباسات، حتى لا يتم احتكار فهم الفكرة وتوظيفها كيفما اتفق، أو لتحميلها بالحمولة الذاتية الخاصة، وربما كان ذلك أنصف للقارئ والباحث المطلع على هذا العمل.

- وقد جاءت عملية التوثيق على النحو الآتي:

أ- إذا كان المرجع ورقياً:

- 1- المؤلف (إن كانوا مجموعة يُشار إلى ذلك)، 2- المؤلف (إن كان ضمن كتاب جماعي أو ملتنقى، فيُشار إلى ذلك)، 3- الترجمة (إن وُجدت)، 4- التحقيق (إن وُجد)، 5- الطبعة، 6- الدار، 7- البلد، 8- السنة، 9- الجزء (إن وُجد)، 10- الصفحة.

فإن كان عدد الصفحات يفوق الواحدة، كانت الإشارة ب تكرار رمز الصفحة (ص ص)، ويذكر رقم الصفحات من حيث يبدأ إلى حيث ينتهي. وكان الفصل بين كل معلومة بوضع نقطة لا غير.

وقد اعتمدت طريقة ذكر المؤلف بعد المؤلف حين يتكرر استخدام المرجع أو المصدر، في كل مرة دون باقي البيانات، مع الإشارة إلى كونه مرجعا سابقا حين يكون هناك مرجع آخر يحول بين الإحالتين، أما إن كان المرجع يتكرر بشكل متلاحق ودون حائل، فيُذكر بأنه المرجع نفسه، تلافيا لإرهاق المطلع والباحث على هذا العمل، ومحاولة لتفادي الالتباس لديه بين المراجع.

وكما هو متعارف عليه، إذا تم الاقتباس من المرجع، وأُخذ الجزء المراد توظيفه كما هو دُون في الإحالة بعزو الكلام المقتبس لصاحبه، أما إذا دُون بتصرف وتغيير ولو طفيفا فإنه يُشار إلى ذلك، مع إضافة كلمة "انظر" للإحالة.

ب- أما إذا كان المرجع إلكترونيا، فيكون التوثيق على النحو الآتي:

1- المؤلف، 2- المؤلف، 3- الموقع، 4- التاريخ، 5- الرابط.

فإذا تكرر توظيف الإحالة الإلكترونية، فإنه يُذكر المؤلف والمؤلف ويُشار إلى التكرار بالمرجع نفسه أو السابق بحسب موقع الإحالة التالية من الأولى.

وبما أن البحث متعلق بموضوع من موضوعات الدين (الإسلام)، فإن ورود الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة أمر ضروري واعتيادي تفرضه المادة العلمية، ولذلك تفرض المنهجية العلمية أن تلتزم هذه الدراسة برواية واحدة، وفقا لرسم المصحف، فوقع الاختيار على رواية ورش عن نافع. واستدعت المنهجية -أيضا- أن تخرج الأحاديث من مصادرها المعتمدة وذلك بذكر:

ورود ذكر الحديث في المصدر، ثم الكتاب، ثم الباب، ثم رقم الحديث، ثم متن الحديث، ثم المؤلف، ثم صاحب المؤلف، بيانات الكتاب مع الرقم والجزء والصفحة.

خطة البحث:

وبما أن الفصل يحتوي على متغيرين أساسيين وأنموذج، فإنه يكاد يتوجب أن تكون الدراسة مقسمة إلى ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة، فبعد المقدمة كان الفصل الأول متعلقا ب" الخطاب الديني

الأزمة والعملية النقدي"، وقد قُسم بدوره إلى ست مباحث:

كان المبحث الأول بعد التمهيد، يحمل تساؤلاً عمّا إذا كان الخطاب الديني (الإسلامي) يواجه أزمة قراءة أم أزمة انتماء؟ فجاءت مطالبه متعلقة بالجانب المفهومي وقوانين الخطاب وخصائصه وسليباته وآلياته. وكان المبحث الثاني متعلقاً بمنطلقات الخطاب الديني والتي تُشكّل بؤرة للأزمة، والذي توزعت مطالبه حول الحاكمية كمظهر سياسي للأزمة، بمفهومها وأنواعها وأدوات تحقيقها ومستوياتها وآليات التحيز في التعامل مع الحاكمية، ثم حول النص الديني وجدلية العقل والنقل كمطلب ثانٍ، فتناولت الدراسة مفهوم النص والنص الديني (الإسلامي). أما المبحث الثالث فجاء عن رهانات النص الديني: القراءة والسلطة، وقد كان المطلب الأول عن قراءة النص القرآني بين خطيئة العقل والواقع وخطيئة الأنسنة، وكان المطلب الثاني عن النص الحديثي وتحديات المرجعية والقراءة: أولاً تحديات المرجعية - ثانياً تحديات القراءة، وكان الثالث عن النص التراثي والعصمة المكتسبة.

أما المبحث الرابع فحُصص للحديث عن تجديد الخطاب الديني: بين الضرورة والافتعال، وقد توزعت المطالب حول موقع الخطاب الديني من الدين، ودواعي التجديد، والخلفية العربية لتجديد الخطاب الديني (البعد الجيو- سياسي)، أما المبحث الخامس فعن إسقاطات المناهج الحديثة على النص الديني، بدءاً بالإسلاميين التقدميين، والقرآنيين، والحداثيين وما بعد الحداثيين، أما المبحث السادس فعن أهم النظريات التي أثرت في توجيه التحليل الحداثي للنص من موت المؤلف، والتاريخانية، والتأويلية (الهرمنيوطيقا)، لينتهي الفصل بخلاصة.

أما الفصل الثاني "الفكر النسوي بين الانفعال والتنظير"، فبعد التمهيد كان المبحث الأول عن الخلفية الفلسفية والفكرية للنسوية، وتوزعت المطالب بين مفهوم النسوية وكيف تشكل المصطلح، والفضاء الفلسفي والفكري للنسوية، والنظرية الإستمولوجية النسوية وتيارات النسوية، وتقييم النظرية النسوية. أما المبحث الثاني فعن الفكر النسوي وتداخله مع إشكالات الكتابة النسوية، وقد كانت مطالبه عن علاقة الفكر بالأدب وعن الكتابة النسوية وإشكالية المسميات، وعن خصوصية هذه الكتابة. وجاء المبحث الثالث عن النسوية العربية والنسوية الإسلامية، وكانت المطالب عن النسوية العربية والاستنساخ الفكري، ثم النسوية الإسلامية وتياراتها، ثم عن موقف النسويات العلمانيات من النسوية الإسلامية.

أما المبحث الرابع فعن المؤنث والخطاب الديني (الإسلامي)، فكان المطلب الأول عن تأصيل علاقة المؤنث بالخطاب الديني، وكان الثاني عن اختراق المؤنث حدود المذكر الدينية، والثالث عن المؤنث و التصوف: من التجلي والانفعال إلى الفعل، ليختتم الفصل بخلاصة.

والفصل الثالث والأخير "فعن فاطمة المرينسي بين النسوية والخطاب الديني"، ويشمل المبحث الأول منه مسيرة فاطمة وتكوينها العلمي في مطلب فاطمة المرينسي من عالم الحريم إلى عواصم العالم، ثم المبحث الثاني عن فاطمة المرينسي والخطاب الديني: الرؤية والمنهج، فيما يتعلق بنقد الخطاب الديني، وقراءة النص الديني، والتأويلية. وبعده المبحث الثالث عن خطاب فاطمة المرينسي النسوي ونقدها للنسوية، وحقيقة انتمائها للنسوية الإسلامية، ثم المبحث الرابع عن فاطمة المرينسي وتجربة الكتابة السردية والفكرية. المبحث الخامس عن الثيمات المكوّنة لمشروع المرينسي الفكري، وهي القضايا التي بحثتها المرينسي كالحريم، والولاية والإمامة، والحدائث والديمقراطية، والحب و الحجاب.

لتأتي الخاتمة عن أهم نتائج هذه الدراسة، وفي نهاية الدراسة فهارس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.

_ الدراسات السابقة:

أ- في الخطاب الديني، لم أجد دراسة أكاديمية متعلقة بهذا المتغير، فتناولت دراسة كتاب "نقد الخطاب الديني" لنصر حامد أبو زيد، الصادر عن المركز الثقافي العربي ببيروت وقد تناول الكتاب.

عرض إشكالية الكتاب بتمفصلاتها في الفصول:

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول موزّعة على الشكل التالي:

- المقدمة يتحدث عن موضوع المد الإسلامي أو الصحوة حسب أصحابها باتجاهاتها:

1- اتجاه ينظر للظاهرة بإيجابية، يمثله رجال الأزهر ورجال الدين من المعارضة.

2- اتجاه يرى أنّ الظاهرة تعكس خصوصية ترفض التبعية وتكتفي بالجري وراء الأصول والاكتفاء بها، أنصار هذا الاتجاه ينتمون إلى اليسار السياسي والفكري المحتوي للفكر الماركسي والاشتراكي والقومي.

3- اتجاه رافض لشعار "الإسلام هو الحل"، ينافس الاتجاه الأول، وعادة يُطلقون على أصحاب هذا

الاتجاه "التنويريين أو العلمانيين". وقد جاءت فصوله كما يلي:

الفصل الأول: الخطاب الديني آلياته ومنطقاته الفكرية، وقد تمّ اعتمادها في الفصل الأول لتفرد هذا الكتاب بها.

الفصل الثاني: التراث في التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي.

الفصل الثالث: قراءة النصوص الدينية: دراسة استكشافية لأنماط الدلالة.

أما المنطلقان الفكريان اللذان يستند إليهما الخطاب فيتمثلان في: الحاكمية والنص. فالحاكمية، ظلّ محايثاً للخطاب الديني فيظهر حيناً ويتخفى حيناً، ورفض التعددية -حسبما جاء في الكتاب- شكّل أساساً من أسس مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني القديم والحديث إضافة إلى الأساس الثاني وهو الأخطر حين يقابل بين الإنساني والإلهي بشكل تغيب فيه حقيقة كبرى هي حقيقة التأويل الممارس من طرف الإنسان على كتاب إلهي. أمّا النص، فإنّه يركز في هذا الجانب على "تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها". إن نصر حامد أبو زيد كان يرى أن الثقافة العربية هي ثقافة نص بالدرجة الأولى.

وقد انتقد الكتاب من جهات عدة، واعتبر لدى البعض "نقد الخطاب الديني" ليس نقداً للقرآن كنص مؤسس بل إنّه نقد للنصوص التي تفتقر لآليات التعامل النصي مع النصوص المؤسسة للتراث لاستنباط الدلالات الحية المتحركة في التاريخ والمجتمع، وهذه هي الحركة التي يريد أبو زيد أن تتجلى بعيداً عن الفكرة الأيديولوجية النفعية الذاتية من أجل أفكار إبستيمولوجية مؤسسة علمياً ومعرفياً، ولا بد من أن نتمكّن من صناعة تأويلية ناجحة بعيداً عن التوفيق والتلفيق، ومن ثمّة تأسيس مناهج تعيد للعقل فاعليته في التاريخ والوحي، الذي هو -حسب معتقد المدرسة الحداثيّة- لاهوتي الأصل والمعنى، وبشري اللغة والثقافة.

ج- في فكر فاطمة المرنيسي، فعدا تلك المقالات الغزيرة والمعزولة التي جاءت إثر وفاتها، والتي لا ترقى للطرح الأكاديمي، لم تحظْ كتابات فاطمة المرنيسي بعد بدراسات أكاديمية تتناول مشروعها الفكري، اللهم بعض الفصول من دراسات أكاديمية عن الفكر النسوي على العموم، أو الأدبي ومن بين هذه الدراسات ذات الاتجاه الأدبي:

"الكتابة النسوية صور ولوحات متقاطعة للنساء"، وهو بحث مقدم -باللغة الفرنسية- لنيل درجة الدكتوراه، من طرف الباحثة سعاد عامر، والتي نوقشت ضمن دراسات "الآداب الفرنسية والفرونكوفونية المقارنة" / قسم اللغة والأدب الفرنسيين، في السنة الجامعية 2013/2012م، بجامعة Créteil .Paris- Est


فجاءت هذه الدراسة لتتناول نماذج لكاتبات على مستوى عالمي، لتنظر في محتوى وآفاق الكتابة النسوية من خلال تلك النماذج، والتي تعالج الكاتبات من خلالها مسائل متعددة ومتنوعة، وتؤسس لإبداع بصيغة المؤنث.

ففي الباب الأول للأطروحة، وهو عبارة عن "مقاربات بيوغرافية"، تنقسم إلى فصول، جمعت فيها الباحثة، أربعاً من الكاتبات العالميات، فبعد تخصيص فصل لكلٍّ من سيبيلا أليرامو Sibilla Aleramo ، ومارغريت دوراس Marguerite Duras ، وآسيا جبار، تقدم الباحثة فاطمة المريني في فصل عنونته ب: كاتبة ملتزمة، ويشمل هذا الفصل ثلاثة مطالب:

- 1- فاطمة المريني، ويتعلق بسيرتها ومسيرتها العلمية.
 - 2- إنتاج أدبي، ويتعلق بكتابة المريني الأدبية.
 - 3- عرض وتقديم لكتاب "أحلام النساء Réves de Femmes"، على أساس أنه نموذج لكتابة أدبية رفيعة المستوى، حيث يمازج الأدبي والفكري بصبغته الاجتماعية والتحليلية النفسية.
- ثم تناولت الباحثة في الباب الثاني، وفي الفصل الرابع منه أيضاً، فاطمة المريني:

- 1- نسوية إسلامية/ معضلة ورقابة.
- 2- الكتابة والأنا.
- 3- رواية بين الأسطورة والحقيقة.
- 4- نساء يبحثن عن ذاتهن.

وفي الأخير، فإنه لا يسع أي باحث، إلا أن يكرر حمده لله، ويسأله السداد والتنوير، وأن يجعل عمله خالصاً لوجهه.



الفصل الأول:
الخطاب الديني
الأزمة والعملية النقدية

تمهيد:

الغموض هو السمة التي تكتسي الحديث عن الخطاب الديني، وقد زاد الأمور تعقيدا؛ ذلك الزواج الذي يلقاه هذا الموضوع يوما بعد يوم، فالكل يتحدث فيه، والكل يقرن الحديث فيه بمصطلح التجديد، ليكون تجديد الخطاب الديني هو مفترق الطرق وملتقاها لدى المفكرين والمتحدثين في شأن الفكر والدين. فمصطلح الخطاب نفسه وبمفرده له دلالات متشعبة ودقيقة، ومتى أضيف له مصطلح يحدد مجاله، كان متنوعا ومغريا للنقاش، فإذا كان هذا المصطلح المضاف هو "الديني" وبصورة أدق "الإسلامي" أصبح مستغزا للعقل، يبحث في جزئياته وکلياته بنهم واهتمام كبيرين. وهكذا يغرق أصحاب المذاهب النقدية الكبرى في تحليله، فيعتكفون على نقد المسائل الدينية المتعلقة به على العموم، حتى إن بعضها يبدو وكأنه جاء -عموما- ليناقض مسائل الدين في الأصل وفي الأساس. لعل الإشكالية مسألة عسيرة، متواشجة داخليا وتقبل أكثر من نظر إليها وأكثر من حل لها؛ فهي "في الاصطلاح المعاصر، منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين (فكر فرد أو فكر جماعة)، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها مفردة ولا تقبل حلا من الناحية النظرية إلا في إطار حل عام يشملها جميعا".¹

هل الخطاب الديني هو الدين نفسه؟ وما علاقته بالنص الديني؟ وهل الخلط بينهما له تبعاته؟ أين تكمن الأزمة فيه؟ وما المقصود من طرح فكرة تجديد الخطاب الديني؟ من يقف وراء فكرة التجديد؟ وهل المقصود بالتجديد التغيير بمعنى مواكبة الجديد بحثا عن تصحيح وتحديث مضامين ووسائل هذا الخطاب وفق ثوابته الأصيلة؟ أم هو تجديد بمعنى تحديث بما يتفق وما لدى الآخر، لتكون نتيجته التبديل والانسلاخ الكلي من ثوابت يُعتقد أن الزمن تجاوزها؟ وهل الخطاب الديني الإسلامي جامد لا يحقق المأمول منه بفعل ارتئانه في الماضي وعدم قدرته على مواكبة العصر وقضاياه، والتوقف عند زمن معين أو حقبة بعينها، أم بفعل التعصب والرفض للجديد أيًا كان مصدره وطبيعته؟ وإذا كانت هناك ضرورة لتجديد الخطاب الديني الإسلامي، فمن إذن يقوم بهذا التجديد؟ فهل سيأتي هذا التجديد على يد أصحاب الرؤى الجديدة ذات المرجعية الإسلامية، والتي تحمل طرحا -أحيانا ولدى البعض- صادما للعقل والفكر الإسلاميين، أم على يد أصحاب المناهج الغربية الحديثة، على اعتبار أنهم -في اعتقادهم- الأجدر في تقدير الأمر، وبالتالي الأقدر في معالجته أيضا؟

¹ -محمد عابد الجابري. العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي. مقال من كتاب "العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة". سلسلة فكر ونقد. الكتاب الثاني. إشراف محمد عابد الجابري. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط1. 2009م. ص44.

أسئلة كثيرة تفرض نفسها وتتداعى في هذا الموضوع الشائك، وقد ارتأت هذه الدراسة في هذا الفصل، أن تقترب من بؤرة الأزمة في الخطاب الديني، لتعرف علاقة الأشياء بعضها ببعض، وبالوثاب في الإسلام، وأن تلقي الضوء على ما يدور في فكر "الآخر" وفي حرمه؛ حيث إنه يسمح لنفسه بدخول عالم غيره والذي هو "آخر" بالنسبة له، وباختراق "المقدس" لدى ذلك "الآخر" دون استئذان. من أجل فكرة التشخيص ومعرفة أين يرى هؤلاء وأولئك الخلل، لا بد من معرفة هذا الآخر، ومعرفة أين يتموقع "الأنا" و"الآخر" في ذلك السجال الفكري الخطير، ولعل ذلك أقرب لمسار هذا البحث في مجمله.

المبحث الأول: الخطاب الديني الجانب المفهومي

المطلب الأول: مفهوم الخطاب

أولاً: لغة

الخطبة عند العرب: الكلام المنثور المسجع، ونحوه. التهذيب: والخطبة، مثل الرسالة، التي لها أول وآخر. ورجل خطيب: حسن الخطبة، وجمع الخطيب خطباء. وخطب، بالضم، خطابة، بالفتح: صار خطيباً. وفي حديث الحجاج: أمن أهل المحاشد والمخاطب؟ أراد بالمخاطب: الخطب، جمع على غير قياس، كالمشابه والملاحم؛ وقيل: هو جمع مخطبة، والمخطبة: الخطبة، والمخاطبة، مفاعلة، من الخطاب والمشاورة، أراد: أنت من الذين يخطبون الناس، ويحثونهم على الخروج، والاجتماع للفتن. التهذيب: قال بعض المفسرين في قوله تعالى: وفصل الخطاب: قال: هو أن يحكم بالبينة أو اليمين؛ وقيل: معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده¹.

والخطاب في معاجم اللغة، أحد مصدرى فعل خاطب، يخاطب خطاباً.

وهو يدل على توجيه الكلام لمن يفهمه، وقد نقل علماء المسلمين الخطاب من الدلالة على الحدث للدلالة على الاسمية فأصبح في عرف الأصوليين يدل على مخاطبة². ما خوطب به، وهو الكلام أو الكتابة³.

ثانياً: اصطلاحاً

إن مصطلح الخطاب في الثقافة العربية يتصل بمجمل علم الأصول، ولهذا فإن دلالاته مقيدة بإجراءات ذلك الحقل مباشرة، وممارسته فيه يصعب حصرها. لقد أصبح بفعل التطور الحضاري حقلاً اصطدمت فيه الرؤى والمواقف، وحصلت فيه إجراءات منهجية غاية في الأهمية تتعلق بعضها بالتحليل والتركيب ويتعلق بعضها بالتأويل والتفكيك. إن الخطاب حيثما ورد في تصانيف المعجم العربي إنما يحيل على الكلام، واستمد دلالاته هذه من السياق الذي ورد في القرآن، قال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ (سورة ص: 20).

¹ -انظر الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (بن منظور). لسان العرب. بيروت. دار صادر. بيروت. 2003م. ج5. ص 98.

² -معجم الصحاح في اللغة والعلوم. دار الحضارة العربية. بيروت. 1975. ص 271.

³ -إدريس حمادي. الخطاب الشرعي وطرق استثماره. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر. بيروت. 1994. ص 21.

ويعرف سيف الدين الآمدي الخطاب بقوله: "إنه اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهمي لفهمه".¹

ويفسر الزمخشري "فصل الخطاب" بقوله: "إنه البين من الكلام الملخص الذي يتبناه من يخاطب به لا يلتبس عليه" وفصل الخطاب أيضا هو الكلام المبين أيضا الدال على المقصود بلا التباس، أما التهانوي فإنه يعرف الخطاب بـ"إنه إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام"، ويبدو هذا التحديد غاية في الأهمية؛ لأنه يمثل للأصول التي ينحدر منها المصطلح، فدلالته من جهة وكونه قد راعى جوهر الممارسة الاصطلاحية بمحقل محدد من حقول الثقافة العربية، فهو-أي الخطاب- مصطلح واضح الدلالة في الأصول، ولا يثير فيها دلالة وممارسة أية إشكالية.

أما الإمام الجويني فيرى أن الخطاب، والتكلم والنطق واحد في حقيقة اللغة، ويرى أن الكتابة والعبارة يسميان كلاما مجازا، ويؤكد على قيمة النص، ويكون بذلك معنى النص هو المعنى المفهوم بنفسه، يقوم مقام النص، ويقدم على الظواهر والألفاظ. وتذكر فوقية حسين محمود أن "الإمام الجويني بذلك يثبت موقفا منهجيا له قيمته بالنسبة لتناول النصوص وتحليلها وهو عدم إعطاء مكانة للعبارة دون المعنى"²، ويذكر سلمان بن عودة أن لفظة "الخطاب" كلمة عربية فصيحة كانت مستخدمة عند الأصوليين كثيرا، و"الخطاب هو المحاورة والمحادثة بين طرفين".³

ويعرف ميشال فوكو الخطاب بأنه: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر".⁴ مما منح الخطاب فضاءً أرحب؛ ليخرج من مجال اللغة والنقد الأدبي إلى مجالات معرفية أخرى، وأصبح هناك الخطاب الديني، والخطاب الفلسفي، والخطاب الأدبي، والخطاب السياسي، كما أصبحت له أبعاد أجملها بعض الباحثين فيما يلي:

أولا: البعد اللغوي؛ إذ الخطاب باعتباره كلاما هو لغة كما يمارسها المتكلم، وفي ضوء هذا البعد تتحدد علاقة اللغة بالخطاب.

¹- سيف الدين الآمدي. الاحكام في أصول الأحكام. تحقيق إبراهيم العجوز. دار الكتب العلمية. بيروت. د. ت. ص 132.

²- فوقية حسين محمود. تحقيق. الكافية في الجدل للجويني إمام الحرمين. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. 1979. ص 78

³- سلمان بن عودة. تجديد الخطاب الديني. الملتقى. نت. بتاريخ 2007/03/30م على الرابط:
<http://www.almultqa.net/vb/showthread.php?t=12588>

⁴- سعد البازعي وميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط 3. 2000م. ص 155.

ثانياً: البعد اللساني، وينظر من خلال هذا البعد إلى الجملة على أساس أنها وحدة، فالوحدة تساوي الجملة أو تزيد على ذلك، فقد تنطوي على جملة واحدة أو عدة جمل. والخطاب يرتبط بها من حيث التلفظ فيصبح مركزاً لمركبات متلاحقة تقوم بصياغة الرسالة وتضع لها علامات في البداية وفي النهاية.¹

ثالثاً: بُعد المتكلم ووظيفة الكلام الصادر عنه، وهذا البعد يراعي الملفوظ ويركز على عملية التلفظ بوصفها تنزيهاً واعياً موضوعياً لعناصر متضاربة من الجهاز اللغوي.²

ومن خلال هذه الأبعاد أصبح لمفهوم الخطاب مجالاً معرفياً مستقلاً، وتبلور لدى الباحثين في مجال الفلسفة والنقد الأدبي، البحث في نشأة الخطاب وآلياته وفي هيمنته، وقد ساعد على ذلك طبيعة المجتمع الغربي المعقدة ومستوى تحضره، بالإضافة إلى الوعي السياسي والفكري. وقد أسهم كل ذلك في توظيف هذا المصطلح وتطوره حتى أصبح فضاء معرفياً كما يستشف من تعريف ميشال فوكو.

والخطاب هو عملية متواصلة من التعاطي المستمر بين طرفين أحدهما مرسل والآخر مستقبل، أو بين فكر وواقع إنساني، فالخطاب ليس هو النص، وإنما النص مضافاً إليه سلسلة من التفاعلات بين مرسل الخطاب ومصدره، وبين مستقبل الخطاب والمتفاعل معه، هذه السلسلة تؤدي في التحليل الأخير إلى إحداث تعديل وتطوير وإضافة أو حذف من ذلك النص الذي به يبدأ الخطاب، ولكن لن يكون في النهاية كما هو، إنما سيكون صيغة أخرى. ومن ثم فإن محور التركيز في هذه الدراسة هو العملية الفكرية الشاملة التي تشتمل على مصدر الخطاب والمتعاطي معه، وتشتمل على الأفكار وتعلقها بالواقع ومدى استجابة الواقع لها وردوده عليها سواء بتعديل ذاته أو تعديلها.³

وعليه، يكون الخطاب هو مجمل ما يصلنا من أفكار أو تصورات بكل أشكال التعبير اللغوي، مسموعاً أو مكتوباً، وبكل وسائل التوصيل التقليدية أو المستحدثة، سواء كنا نتلقاها جماعة أو فرادى.

ويعرف فينيو الخطاب الاستدلالي بأنه الخطاب "الذي يعلن موقف متكلم من قضية أو مجموع

¹ -انظر مرزوق العمري. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي المعاصر. منشورات الاختلاف. منشورات ضفاف. بيروت. الجزائر. ط1. 1433هـ-2012م. ص78.

² -انظر مرزوق العمري. المرجع نفسه نقلاً عن كمال عمران. مقال في تجديد مفهوم الخطاب. المجلة العربية للثقافة. السنة 14. العدد 28 شوال 1415هـ. 1995م. ص ص 63-64

³ -كمال عبد اللطيف. نصر محمد عارف. إشكاليات الخطاب العربي المعاصر. في إستمولوجيا الخطاب المعاصر. دار الفكر. دمشق. دار الفكر المعاصر. بيروت. ط1. محرم 1422هـ. آذار(مارس) 2001م. ص65.

قضايا، انطلاقاً من موقع محدد للمتكلم في صلب تشكل اجتماعي. والرؤية تعكس مباشرة أو بطريقة غير مباشرة أو متكررة موقع المتكلم في التشكل الاجتماعي المذكور. وهذا الموقف يتحدد دائماً بحسب "آخر" يمكن للمتكلم أن يذكر به أو يتجاهله لكنه حاضر دائماً كمرجعي محدد".¹

لقد حاول البعض استعراض آراء لفييف من الباحثين في مجالي علم الاجتماع والدراسات اللغوية النفسية، وعلاقة كل منهما باللغة والحوار اللغوي، وذلك ما قام به محمد يونس في كتابه "الخطاب الإسلامي"، وخُصص إلى أنه يُقصد بالخطاب -عند بعضهم- "مجملة الرموز والإشارات التي تصدر عن مرجعية معينة، تشكل صورتها ومظهرها العام، وتبرز خطوطها الفكرية، عبر عملية تواصل بين هذه المرجعية الفكرية والجمهور، في عملية تفاعلية يكون فيها الخطاب وسيلة لا غاية".²

كما يذكر محمد يونس أن الخطاب تجاوز في الوقت المعاصر الوسائل التقليدية الشفهية والمنبرية والتحسيسية والوعظية، بل وتعداها لينفتح على عالم وسائل الإعلام المتنوعة، وتكون الصورة بذلك خطاباً، والشاشة خطاباً، والواقع الافتراضي خطاباً، والكلمة خطاباً وحتى الجسد بتمظهراته الخارجية يعد خطاباً.³

ويضيف محمد أركون لكلمة "خطاب" جملة من الاعتبارات المختلفة التي تُسهم في تكوين تشكيلة للمعنى، والتي يجملها في ما يأتي:

- الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة .
- ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها في كلامه الفكري التأملي، كل ناطق أو مؤلف يمثل عضواً منخرطاً في تاريخ محدد.
- الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها.⁴

ثالثاً: قوانين الخطاب

تلعب قوانين الخطاب دوراً هاماً في فهم وتأويل الملفوظات، وهذه القوانين ليست كتلك التي تحكم الجملة (قوانين النحو والصرف)، بل هي قوانين تتعلق بالمتحاورين والواجب احترامها أثناء التكلم؛ حتى إن الفيلسوف "غريس" سمى بعضها منها مبادئ أساسية، والبعض الآخر قوانين. هذه

¹-G Vignaux. L'Argumentation. Essai d'une logique discursive. Paris. Droz.1975. p58

²-محمد يونس. الخطاب الإسلامي. دار الأرقم. دبي. ط1. ص12

³-محمد يونس. الخطاب الإسلامي. المرجع نفسه. ص 82

⁴-محمد أركون. تاريخية الفكر العربي المعاصر. ترجمة: هاشم صالح. مركز الإنماء العربي. بيروت. ط1. 1986م. ص82.

القوانين تحدد نمطا معيناً للكفاءة التداولية أو كما يسميها البعض الكفاءة البلاغية، ورغم أن كلاً من المتحاورين يبدي تعاوناً ويبدل مجهوداً لإنجاح المحاورة وجعلها مثالية، إلا أن الأمر لا يتعلق بمدى التزام المتكلمين بقوانين الخطاب بقدر ما يتعلق بوجود عقد ضمني، وذلك يجعل من المحادثة نشاطاً اجتماعياً.¹

وهذا العقد الضمني ليس اتفاقاً صريحاً، ولا إلزامياً كما هو الأمر بالنسبة لقوانين اللغة، بل هو عبارة عن قواعد تنسيقية بين المتحاورين.²

يتغير عدد قوانين الخطاب وتسمياتها من باحث لآخر، رغم أن عناصرها وأسسها تكاد تكون ثابتة، ويمكن إجمال المبادئ في الثلاثة التي صنفها "أوركيوني"، والتي اعتمدها "مانغينو" بعده:

– مبدأ التعاون: Principe de cooperation

هذا المبدأ ذو مصدر اجتماعي أخلاقي، فالتعاون يضمن للمتكلمين التواصل وعدم انقطاع المحادثة، وكل طرف من المتكلمين يضمن لنفسه وللآخر الحق في التناوب على الكلام، تقول أوركيوني: "إذا كان للشخصين فائدة في ممارستهما للكلام فإن كل طرف منهما سيحني ثمار ذلك إذا تحقق التبادل، وعكس ذلك مآله الفشل".³

– مبدأ الملاءمة: Principe de pertinence

يُعد هذا المبدأ مسلماً أساسية في التبادل الخطابي، فهو يجعل القول مفيداً بغض النظر عن كونه مخبراً أو ليس إخبارياً، ويثري معلومات ومدركات المستمع بحيث يجعله قادراً على تقويم الملفوظ ومعرفة ما إذا كان ملائماً من جهة، ويجعل المتكلم يسعى إلى جعل الملفوظ ملائماً قدر الإمكان.

– مبدأ الصدق: Principe de sincérité

يُفترض أن المتحدثين لا يثبتون في كلامهم إلا ما يعتبرونه صدقاً، فلا يصدرن الأوامر إلا فيما يرغبون في تحقيقه وإنجازه، ولا يستفهمون إلا فيما يريدون بصدق معرفة الإجابة عنه. ولا توجد علامة دالة على صدق القول من حيث التعابير والأساليب، لكن الأساس أن يقول المتكلم ما يعتقد صدقاً.⁴

¹ - قدور عمران. البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني. إربد: عالم الكتب الحديث. الأردن. ط1. 2012م. ص 70.

² - قدور عمران. البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني. المرجع نفسه، ص 71.

³ - Catherine kerbret Orchioni. Les actes de langage dans le discours. Nathan. P 197.

⁴ -Dominique Maugueneau. Pragmatique pour le discours littéraire. Editions Mise à jour. Paris . P107.

بالإضافة إلى بعض القوانين كقانون الإخبارية وقانون الشمول.

وترى كثير من الدراسات الحديثة في مجال اللغة والاتصال، أن اللغة هي أداة الفكر ومساعدته، وأن معظم أدوار اللغة تدور بين محورين رئيسيين هما الفكر والمجتمع، وعلماء اللغويات يُبرزون تلك الصلة الوثيقة بين هذين الطرفين والتي تربطها اللغة، فاللغة تؤدي وظيفة اتصالية. ومن هذه الزاوية "يمثل الخطاب تاريخياً مقولة من مقولات علم المنطق، وتعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا اللغة وقد حاولت بحوث عديدة دراسة مفهوم الخطاب من خلال ربطه بدلالات اللغة وبالسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي السائد في المجتمع".¹

ونظراً إلى الاتساع الدلالي الذي يتّصف به مصطلح الخطاب، فإنّ أنواعاً شتى من التشكلات اللفظية المضمونيّة يمكن، بكل يسر، أن تدخل في دائرته. ويخصّص النّعت "الديني" الخطاب، فيصبح أقلّ عمومية لكونه في هذه الحال، ذا صلة وثيقة بمجال محدد هو مجال الدين. وتظلّ الدّقة في المعنى بعيدة المنال، لأن مفردة الدين، بدورها على درجة عالية من الاتّساع الدلالي. ويمكن الحديث، في ما يخصّها هي أيضاً، عن نواة معنوية ثابتة؛ فالدين اعتقاد بوجود قوّة غيبية مقدّسة تسيّر هذا الكون. أو هو بشكل أدق: "الاعتقاد بوجود ذات -أو ذات - غيبية علوية لها شعور واختيار، ولها تصرف وتديبر للشؤون التي تعني الإنسان اعتقاداً في شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد".²

-ويعود تعريف ماهية الدين، في بادئ الأمر "إلى أن اعتبار الحركة الاجتماعية تقوم على وجود متواكب ومتفاعل لـ"معتقدات" بالقوى فوق الطبيعيّة، أو القوى الخارقة أو الألوهية الواحدة أو مجموعة من الآلهة و"الأفعال" ذات الطبيعة الشعائرية التي تهدف إلى عقد العلاقات الخاصّة بين النّاس والكائنات والقوى الخارقة. وترتكز هذه الأفعال على المعتقدات وتشكّل معها نظاماً يقوم على معرفة عادية مشتركة بشكل واسع".³

وهنا أيضاً تدخل أشكال من هذا الاعتقاد، لعلّها تستعصي على الإحصاء، في نطاق الدين. فالأديان كما نعلم، سواء في تجلّياتها العامّة والكبرى أو في تجلّياتها الإجرائيّة متعددة أيّما تعدد. ولهذا،

¹-محمد بونس. الخطاب الإسلامي. المرجع السابق. ص 11.

²-محمد عبد الله دراز. الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. دار القلم. ط1. 1996م. ص 66

³-بيار بونت وميشال إيزار. معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا. ترجمة وتحقيق مصباح الصمد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. 2006 م. ص 486.

فإنّ الحديث، ابتداءً، عن الخطاب الديني، إنما هو حديث عن خطابات دينية عدة. وعندما نربط موضوعنا بالمجال الحضاري الذي يهمنّا، ونقصد المجال العربي الإسلامي، فإنّ هذا الكلام النظري الذي كنّا بصدد سوقه، يجد ترجمته الفعلية على أرض الواقع بكل سهولة، حيث تكثر الخطابات الدينية وتتنوع وتنفوت؛ فللدعاة الدينيين الإعلاميين خطاباتهم. وللحركات المتطرّفة الإرهابية خطاباتها. ولبعض الكُتاب ذوي الثقافة والعلم خطاباتهم أيضاً. والشأن نفسه حاصل بالنسبة إلى أصحاب التدين الشعبي، أو أصحاب التدين المؤسّساتي الرسمي. والأمر على ما هو عليه لا يسعنا إلاّ أن ننتقل من كل هذه الخطابات التي بالإمكان اعتبارها، من الناحية المنهجية العلمية، حالات جزئية صالحة لأن تُستقرأ ونستخلص منها ما هو كلي. ويكون هذا الكلي مساعداً لنا على الاقتراب من حلّ مسألة تعريف الخطاب الديني.

وخلاصة الموضوع أن مفهوم الخطاب والدين مع إدراك قوانين الخطاب، ستساعد حتماً في إنجاح الخطاب الديني (الإسلامي)، وسيكسبه ذلك بعداً علمياً ومنهجياً.

المطلب الثاني: الجانب المفهومي للخطاب الديني (الإسلامي)

أولاً: مفهوم الخطاب في الفكر الإسلامي

لقد درج علماء الأصول على استعمال الخطاب بالمفهوم الشرعي (الخطاب الشرعي)، وقسموه إلى فروع ثلاث:

- خطاب الله ﷻ .

- خطاب الرسول ﷺ .

- خطاب الأمة.

وهذا الخطاب بفروعه الثلاث، مبني على فكرة استنباط الأحكام الشرعية مرتبطة بصدرها وحجيتها، وهو يختلف عن الخطاب الديني بمفهومه الأشمل الذي يستوعب كل خطاب يدور حول فكرة دينية، أو ينطلق منها، أو يصل إليها.

1- تعريف الخطاب الديني

يبدو أن الخطاب الديني يأخذ مفهومه بحسب اتجاه من يحدده، فالمنطلق الفكري فاعل وبقوة في إعطاء مفهوم يمكن من خلاله تعريفه، فمتى كان صاحب المفهوم إسلامياً، كان الخطاب الديني ذو معنى

مختلف عن تعريف ورؤية الحدائث والعلماني.

فالخطاب الدينيّ أو الإسلاميّ هو خطابٌ يستند إلى مصادر التشريع الإسلاميّ؛ وهي القرآن الكريم، والسنة النبويّة، ومصادر التشريع الإسلامية الأخرى، سواءً كان هذا الخطاب صادراً من جهة إسلامية، أو مؤسسة دعوية رسمية، أو غير رسمية، أو أفراد جمعهم الاستناد إلى الدين الإسلامي وأصوله كمصدر لأطروحاتهم.¹

فيتبيّن لنا هنا الفرق بين النص والخطاب الديني في الفكر المعاصر، فالنص هو السلطة الخيرية التي تُلزم الناس أن يرجعوا إليها، وفي كثير من الأحيان يُقصر على القرآن، وأما الخطاب الديني، فهو طرق ووسائل تبليغ المنظومة الدينية (هي جملة من النصوص الحافة بالنص القرآني؛ إذ قد يختلفون حول النص الحديثي والتفاسير والشروح)، وكيفية التعبير عنها.

وهناك من يفرق بين خطاب الله في القرآن وخطاب النبي ﷺ وخطاب آخر أخذ مساحة إعلامية كبيرة بحكم تواجده على القنوات التلفزيونية والإذاعية، وارتباطه برموز لها علاقة بمقدسات الإسلام، كما عبّر عن ذلك حسن حنفي بكثير من التهكم إذ يقول: "الخطاب الديني اليوم هو خطاب الوعظ والإرشاد ومنابر الجمعة والشرايط المسجلة، والكتيبات بل الملصقات والإعلانات التي تستعمل لغة الدين للترويج للمنتجات مثل بخور مكة، وبلح المدينة، وعطر الحجاز، ومسواك النبي."²

فينفي أن يكون الخطاب الديني هو لغة القرآن والحديث لأنهما توقيفان وليسا من اختيار البشر، ويرى أن الخطاب الديني "المقصود هنا هو الخطاب الرسمي في أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية خاصة المرئية بعد انتشار القنوات الفضائية وتخصيص بعضها للبرامج الدينية وشهرة (مشايخ الفضائيات) الذين يصدرون الفتاوى بالتحليل والتحريم، ولا يتكلمون إلا في الحلال والحرام، والأوامر والنواهي، والعقائد والغيبات."³

ومن هنا تطل ملامح أزمة حقيقية؛ حيث يصب الخطاب غير الإسلامي جامّ سخطه وغضبه على هذا الخطاب الذي يصل إلى عقل وخاطر وأذن الناس باسم الدين، فهو بالنسبة لهذا الفكر

¹ -هايل الجازي. موقع موضوع. الخطاب الديني. آخر تحديث 2017./02/17م. على الرابط:

www.mawdoo3.com

² -حسن حنفي. ما الخطاب الديني؟. الحزب الليبرالي الديمقراطي العراقي. بتاريخ الاثنين 2 مارس 2008م. على الرابط:
www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serenpeditry.index.php.archives/2352.html

³ -حسن حنفي. ما الخطاب الديني؟. المرجع نفسه.

أو (الخطاب) "خطاب الوعظ والإرشاد ومنابر الجمعة والشرايط المسجلة، والكتيبات بل الملتصقات والإعلانات التي تستعمل لغة الدين للترويج للمنتجات مثل بخور مكة، وبلح المدينة، وعطر الحجاز، ومسواك النبي. هو خطاب شبكات المعلومات مثل (إسلام أون لاين) وغيرها من المواقع الإسلامية لمشايخ الفضائيات أو للدعاة الجدد".¹ فيما يظل الخطاب الديني غير مكترث لنقد الخطابات الأخرى له، على أساس أن الاختلاف يجعل أصحاب الرأي الآخر، طرف خصما ومعاكسا لاتجاهه؛ مما يجعل النقد عملية طبيعية متوقعة.

التعريف الإجرائي: لعل أقرب تعريف لما في تصور المتأمل للخطاب الديني من حيث استيعابه لكل ما يجعل الخطاب دينيا، وإسلاميا - إجرائيا وبصفة أدق - هو هذا التعريف:

الخطاب الديني الإسلامي هو الخطاب الذي يستند إلى مرجعية إسلامية من أصول دين الإسلام: القرآن والسنة، وأي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، سواءً كان منتج الخطاب منظمة إسلامية، أم مؤسسة دعوية رسمية أم غير رسمية أم أفرادا متفرقين، جمعهم الاستناد إلى الدين وأصوله كمرجعية لرؤاهم وأطروحاتهم لإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمؤسسية والثقافية التي يحيونها.²

كما ينبغي التمييز بدقة بين الدين والخطاب الديني، فالدين هو ما استقر عليه الفهم والاعتناع بأنه مايلزم.

2- سلبيات الخطاب الديني المعاصر:

فأما من داخل الخطاب الديني نفسه، فهناك من يرى أن سلبيات الخطاب الديني كثيرة وأهمها³:

1- المذهبية الضيقة والحزبية البغيضة قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرْحُونَ﴾ (المؤمنون: 53)

فكل واحد يدعي أنه على الحق وما سواه هو الباطل ويتعامل مع الناس على هذا الأساس ويبرز في خطابه للآخرين.

2- الجمود والركود وعدم التجديد والإبداع في الأسلوب والطريقة مما يدفع المخاطب إلى الملل والسآمة.

¹ - حسن حنفي. ما الخطاب الديني؟ المرجع السابق.

² - مفهوم الخطاب الديني. موقع السكنية. بتاريخ 11 سبتمبر 2013م. على الرابط:

<http://www.assakina.com/news/news1/27831.html>

³ - مفهوم الخطاب الديني. المرجع نفسه.

3- التكرار والبعد عن الابتكار حيث أصبح الكثير يردد موضوع واحد حول الترغيب أو الترهيب أو التعلق بالدنيا أو ترك الدنيا والتعلق بالآخرة والتعلق بالماضي وعدم أخذ العبر مما مضى وجعله طريقا نحو المستقبل لرسم طريق متميز وواضح المعالم للأمة بالاستفادة من الماضي.

4- قلة المهمة ودوافع التبليغ عند أصحاب الخطاب الديني فينهمز عند أول المعوقات.

5- الانطواء والانكفاء على الموجود وجعل الخطاب الديني محصورا في تلك الحدود المعروفة ولا يخرج منها وعدم البروز في الأماكن التي تحتاجها الأمة في الحضارة والتقدم والرقي والاستفادة من الآخر ووضع الحلول والبرامج المنقذة للبشرية فيكون منهلها ومرجعها من صميم الدين الحنيف.

6- التقليد في الخطاب من البعض، فيصبح أحيانا نسخة طبق الأصل مكرورة في الإلقاء واختيار الموضوع وحتى في الحركات والسكنات، بعيدا عن إثبات الذات وبروز الشخصية. وكذلك يبرز من بعض الجماعات والطوائف في الخطاب.

7- الانهزام أمام التيارات المعادية للإسلام والإحباط النفسي وضعف المواجه لتلك التيارات المعادية والمخاربة لهذا الدين العظيم والوقوف عند أول عقبة كئود ورد اللوم نحو الدين وابتناء هذا الدين. فلا بد لنا من البحث عن الحلول والخروج من هذه المأزق التي يضعها أعداء الإسلام بلا انهزام أو رجوع إلى الوراء.

8- الانتقاد والهجوم اللاذع على الآخر والمخالف، بعيدا عن النقد البناء حيث يقول القائل: "رحم الله امرءا أهدى إلي عيوبي" وأصبح ميدانا لتبادل التهم وإلقاء المبررات بعيدا عن المقصد المنشود والمستوى المطلوب. والغاية السامية والمكانة الرفيعة التي يسعى إليها من حمل رسالة الأنبياء والمرسلين وهي الدعوة والتبليغ.

9- ادعاء التزكية والإخلاص والحسن والكمال في العلم والمعرفة وما سواه ليس بشيء فيخاطب الناس بشيء من الغرور ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: 32)

ثانيا: محددات الخطاب الديني (الإسلامي)

يذكر أبو القاسم حاج حمد أن الخطاب الإسلامي قد جُمع في نهاية سورة النمل: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيَّرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: 93).

ارتد كل شيء إلى الإنسان، بعالمية خطاب وحاكمية كتاب، وشرعة تخفيف ورحمة، وكعهد خاتم

النبیین والمرسلین بمهمته، كان علیه أن یبین ویفصل فجعلها درة فی خطبة الوداع، كان خطابه للناس جمیعا ویبتفصیل لحقوق الإنسان "یا أیها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام علیكم، كحرمة یومكم هذا، فی شهرکم هذا فی بلدكم هذا".¹ "وإن ربا الجاهلیة موضوع، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون.. إن لنساءكم علیكم حقا وعلیهن حق، واستوصوا بالنساء خیرا فاتقوا الله فی النساء إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلکم لآدم وادم من تراب".²

ویلفت أبو القاسم حاج حمد الانتباه إلى دلالة كون الرسول ﷺ لم یفسر القرآن، وعلاقة ذلك بفكرة "الحاکمية"؛ حیث یرى أن خطبة الرسول ﷺ فی خطبة الوداع، تمثل خطاب (الحد الأدنى) للبشریة کلها من بعد أن أراد الله ﷻ لها الترقی بمطلقها فی جمیع النماذج بدءًا بآدم ﷺ وإلى بنی اسرائیل، وبحاکمیات الأمر والمباشرة والاستخلاف. ویعتقد هذا المفکر أن الإسلام انتهى بإیداع الحاکمية فی ذات الأمة عبر کتاب مطلق، لم یتناوله النبی ﷺ بالتفسیر وإلا لما حق لمن يأتي بعده أن یفسره، وإنما ین منه ما تقتضیه حاجات مرحلته، تصدیقا للذي بین یدیه ثم أطلقه لمتغیرات الزمان والمكان ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: 32). فهو یرى أن خاتم الرسل والنبیین لم یحجر علی مطلق الوعی، بل إن عظمة السنة النبویة المطهرة هی هی فی ما لم یفعله الرسول وما لم یقله وبشكل موازی لما فعله وقاله، فسكوته سنة وعدم فعله سنة.³

كما أنه علی النقیض من التوجه الوضعانی یرى أبو القاسم حاج حمد، أن حقوق الإنسان فی القرآن مصانة من الداخل ولیس من الخارج، أي من خلال الذات الإنسانية نفسها، فحقوق الإنسان الوضعیة

¹ -أخرجه البخاری فی صحیحه. کتاب الحج. باب الخطبة أيام منی. الحدیث رقم 1652. عن علی بن عبد الله.. عن ابن عباس أن النبی خطب الناس یوم النحر فقال یا أیها الناس أي یوم هذا قالوا یوم حرام قال فأی بلد هذا ... لا ترجعوا بعدي كفارا یضرب بعضكم رقاب بعض. أبو عبد الله محمد بن إسماعیل البخاری. ضبط وترقیم وشرح وتخریج مصطفی دیب البغا. دار ابن کثیر. دمشق. بیروت. 1414هـ-1993م. ج2. ص 620.

² -أخرجه أبو داود فی سننه. کتاب البیوع. باب فی وضع الربا. الحدیث رقم 3334. حدّثنا مُسَدَّدٌ... عن سلیمان بن عمرو عن أبیه، قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ فی حجة الوداع یقول: "ألا إنَّ كلَّ رباٍّ من ربا الجاهلیة مَوْضوعٌ، لكم رؤوسُ أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون، ألا وإنَّ كلَّ دمٍ من دم الجاهلیة مَوْضوعٌ... أبو داود سلیمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي. سنن أبي داود. تحقیق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. دار الرسالة العالمیة. ط1. ج5. ص223.

³ -محمد أبو القاسم حاج حمد. جذور المأزق الأصولي. مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة. دار الساقی. لبنان. بیروت. ط1. 2010م. ص56.

تحصين ضد الآخر،¹ في حين أن حقوق الإنسان في القرآن تحصين ضد الذات بتحجيم نوازعها، عبر العديد من القيم العقلية والأخلاقية؛ بحيث يصبح الإنسان نافعاً لنفسه ولغيره بذات الوقت، وليس ضاراً يخشى شره كما هو الأمر في موثيق حقوق الإنسان الوضعية.

ومن هنا يتحدد ضابط دقيق وقوي للخطاب الإسلامي، فعلاقة الذات بالآخر ليست مؤسسة - من خلال النص القرآني ونص الحديث الشريف - على اتهام الآخر، ولا على جعله عدواً يجب التحصن ضده. فالذات تأخذ الحيز الأهم، ليس من باب تقديسها ومنحها الأولوية على حساب الآخر، ولكن كي تأخذ الكم اللازم من التربية والتهذيب، والضروري من المبادئ والمثُل كي يصبح الإنسان نافعاً لنفسه ولغيره، وخيراً لا يُخشى على الآخر منه؛ إذ الذات والآخر تأخذ الوضع والوضع المعاكس، فالذات آخر بالنسبة للآخر. وبذلك يُفترض أن تكون العلاقة بين هذين الطرفين علاقة انتماء لا اصطدام.²

إذن ولأن الخطاب يحتاج لطرفين، المرسل والمستقبل؛ فإن المستقبل وهو متلقي الخطاب ليس بالضرورة عدواً، وهو "آخر" بما يقابل "الذات"، له حقوق على هذه الذات، من الاشتراك في الأخوة الإنسانية على العموم. فإن كان الآخر أقرب عبر قنوات أخرى إما عرقية أو دينية، فإنّ محددات الخطاب تزيد بحسب ذلك القرب كحقوق الأخوة أو حق الجوار. كما يستقر في الفهم بأن الخطاب الديني ليس هو الدين، فكل ما ينتج من تصورات وأفكار حول الدين، وحول الثابت بالنصوص، ولو كان من غير المسلم، يعد خطاباً دينياً يشكل أحد أوجهه. بينما الدين فهو ما ثبت بالنصوص القطعية الثبوت، وأحياناً الظنية.

ثالثاً: خصائص الخطاب الديني

لكل خطاب خصائصه ومواصفاته، فالخطاب الديني، أو (الخطاب الإسلامي على وجه الخصوص) كان عاملاً من عوامل التصدي للغزو الثقافي الاستعماري الذي حَلَف وراءه أطناناً من الأدبيات الفكرية والثقافية، مضافاً إلى أشخاص ينتمون إليه فكراً وثقافياً؛ حيث كانت خطاباتهم تجسد الدعوة إلى التحلل والانسلاخ التام عن الثقافة الإسلامية، وبما أنه وجد نفسه متصدياً لخطاب الآخر الناقد المعاكس، فقد اعتُبر خطاباً ذا خصائص يعكس بعضها وضعاً أقل ما يمكن القول عنه إنه مأزوم، ولذلك لا بد من عرض تلك الخصائص التي يكاد يجمع النقاد عليها:

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد. جذور المأزق الأصولي. المرجع السابق. الصفحة نفسها

² - محمد أبو القاسم حاج حمد. جذور المأزق الأصولي. المرجع نفسه. ص 56.

- خطاب رد فعل، منفعل وليس فاعلا، ومتأثر وليس مؤثرا، غير أن هناك من التمس له العذر في خاصيته هذه من منطلق أنه خطاب مواجهة، ولذلك يكون بالضرورة منفعلا ومتمشيا مع وتيرة الفكر الآخر وثقافته ومختلفا معه في الاتجاه.¹

- خطاب ذو شرعية واسعة وقاعدة عريضة بحكم التفاف المسلمين حوله، كلما تعلق الأمر بذلك الصراع القديم والمتجدد بدءا من الحملات الصليبية الأوربية ومرورا بحركة مصطفى كمال أتاتورك في تركيا، ووصولاً إلى حركة الأمركة والعملة اليوم.

- خطاب صدامي؛ حيث يتصادم أفراد المجتمع الإسلامي فيما بينهم ومع غيرهم كما لو أنهم في ساحة قتال، ويرى كل طرف الطرف الآخر خصما له.

- وبما أنه خطاب نقدي قائم على رد الفعل والصدام، فهو -إذن- خطاب يمارس الهدم أكثر من البناء؛ وذلك مؤشر للتأخر وليس للتقدم.² ويقول محمد الحداد في هذا الشأن: "نظرا لأن الجدل يتجه إلى إفحام الشخص وليس إلى التفكير في القضية المطروحة، فإن السفسطة تصبح مطلوبة لأنها قادرة في أحيان كثيرة على الإفحام أكثر من قدرة البرهان العقلي".³ كما أن غياب لغة الحوار والافتقار إلى فقه الاختلاف تعد إشكالية أخرى يعاني منها الخطاب الديني التقليدي، وتتجلى أزمته في عجزه عن فهم سنة الله في الاختلاف والتنوع الفكري والديني والثقافي، ولذلك فهو بدلاً من أن يستحضر حكمة الله في ذلك الاختلاف والتنوع نراه يضيق ذرعاً بالخلاف وإن كان في مسائل اجتهادية ظنية، ويشحن الجمهور -أحيانا- بثقافة الحقد والعداء والكراهية لكل مخالف.

- خطاب بعيد عن معالجة القضايا الحقيقية للأمم، ومنشغل بقضايا هامشية كالتراشق بالتهم وتصنيف اتجاهات الأحزاب وأصحاب الرأي. وبالتالي فهناك غياب لفقه المقاصد، فالخطاب الديني ما زال منشغلاً بالجزئيات والفرعيات عن المقاصد، ومن السهل عليه أن يضحى بالمقاصد الشرعية المعتمدة من أجل قضية جزئية، أو مسألة فرعية اجتهادية.

- خطاب يفتقر إلى التوازن، فهو في غالبه خطاب عاطفي، يقوم على تحريك العواطف، وتجييش المشاعر، ولا مكان فيه لصوت العقل.

¹-انظر السيد مصطفى السادة. الخطاب الثقافي بين أصالة المفهوم وهامشية الطرح. مجلة النبأ. ع 49. جمادى الثانية 1421هـ. أيلول 2000م.

²-انظر مصطفى خضر. النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية معاصرة. اتحاد الكتاب العرب. دمشق. 2001م. ص 9.

³-محمد الحداد. حفرات تأويلية في الخطاب الإسلامي المعاصر. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ط 1. 2002م. ص 144.

- خطاب منشغل بالإجابة على العديد من الأسئلة التي لم يثرها واقعه، ولم يفرزها إطاره الفكري ونسقه المعرفي وواقعه الملموس.¹

- خطاب لا يعبر بالضرورة عن الواقع؛ حيث إن "الموقف الشخصي" لا يتفق بالضرورة مع "موقف الخطاب" عندما يعلنه الشخص ذاته. فالكثير من المحافظين الذين عارضوا مثلاً تعليم المرأة، كانوا يرسلون بناتهم إلى المدارس؛ ذلك أن المعارضة هي نتيجة دورهم الاجتماعي المتمثل في التحدث باسم الخطاب الفقهي السائد دون الرأي الشخصي.²

- خطاب غابت عن مفرداته مفاهيم التنمية والحضارة والثقافة والعلم والتقدم.

- التعددية في الخطاب الإسلامي الراهن، أدت إلى ظاهرة الفوضى في الخطاب الديني. ومن ثم يتعين وضع الأمور في نصابها، وذلك بحصر الخطاب الإسلامي في ما يصدر عن "العلماء" المتخصصين في ثقافة الإسلام فقهاً وأصولاً وعقيدة وعلماً بالقرآن والسنة.³

- يتصدر الخطاب الديني المأزوم المنابر الدينية والإعلامية في الوقت الذي تشتد فيه الحملة المغرضة على الإسلام من قبل بعض الدوائر المعادية، فإن الخطاب الديني التقليدي لا يعجز عن تصحيح الصورة السلبية عن الإسلام فحسب، بل هو - حسب النقاد- يشارك في تنميط الإسلام وتشويهه، ثم لا يكتفي بذلك، بل يُعلن النفي على كل المحاولات المخلصة الرامية إلى تصحيح صورة الإسلام، وإبراز جوانبه الحضارية.

- سيطرة الخطاب الفقهي على الخطاب الديني.

ومن هنا تتحدد إشكالية خطيرة: هل يعيش الخطاب الديني أزمة تستدعي الحديث عن التجديد؟ وحتماً ستحدد الجهات التي تراه مأزوماً موطن الخلل والأزمة فيه، كما أنه من من الطبيعي أن تتعدد الجهات التي تتصدى لمعالجة هذا الموضوع؛ إذ ستنتقل كل جهة من منطلق ما تؤمن به وتراه. لكن قبل ذلك، يستحسن عرض تلك الآليات التي منحت هذا الخطاب، تلك الخصائص.

¹-انظر: عبد الجواد ياسين. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر. المرجع السابق. ص 185.

²-محمد الحداد. حفرات تأويلية. المرجع السابق. ص 175.

³-محمد الكتاني. الخطاب الإسلامي وظروف المرحلة الراهنة. صحيفة العرب. العدد 9602. 2014/06/27. ص 13.

رابعاً: آليات الخطاب الديني

يشير مفهوم الآلية إلى الطريقة التي تؤدي بها الأشياء، أو إلى الأساليب والإجراءات والعمليات التي يتم من خلالها عمل شئ ما.¹

وانطلاقاً من هذا المفهوم للآلية، يمكن اعتبارها الأساليب والطرق والوسائل التي يُنتج بها الخطاب، والتي توجهه وجهة معينة. فتتحدد الآليات الكامنة في أي خطاب في ضوء القصد منه، والجمهور الذي يتجه إليه، والمسار الذي يسير فيه النص (مقولاً أو مكتوباً)، وفي المقابل تتحدد الآليات الظاهرة، والتي تختلف هي الأخرى باختلاف الفرضيات التي يبني عليها الخطاب، وهي - عادة - حاضرة في كل الخطابات تقريباً بصورة متفاوتة، ولذلك تجدر الإشارة إلى الخصوصية والعمومية في هذه الآليات عند عرضها من قبل الباحثين لأن ذلك يعتبر مؤشراً يبين ظهورها أكثر في خطاب بعينه.² وبما أن هذه الآليات متعددة، فيمكن رصد بعض منها بحسب توجه الكتاب وتحليلهم، ففي ما يتعلق بالخطاب الديني، يعتقد نصر حامد أبو زيد أن الآليات التي تحكم مجمل الخطاب الديني هي واحدة سواء عند الخطاب المعتدل أو المتطرف، وربما يكون العلم بهذه الآليات، طريقاً لمعالجة الخلل. ويؤكد أن الآليات تتداخل مع المنطلقات الفكرية للخطاب إلى درجة التوحد؛ بحيث يستحيل التفرقة بينهما. وعليه وحسب تحليله، فإنه يجزم بأن هذا الخطاب تحكمه جملة من الآليات، تجعله على ما هو عليه من تأزم:

__ آلية التوحيد بين الفكر والدين:

لم يكن هنالك مشكل بالنسبة للمسلمين الأوائل في التمييز بين ما كان مجاله النصوص الدينية، وما كان مجاله الخبرة الإنسانية، فالأول محكوم بالوحي، والثاني بالعقل. حيث كانوا "كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي ﷺ، محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل. وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة".³ وقد انتقد نصر حامد أبو زيد هذه الآلية من حيث دخولها منطقة "الحديث باسم الله". ومتى اعتُبر الاجتهاد في فهم النصوص من بين المستحدثات، فإن ذلك - حسب رأيه - أدى إلى ظهور نتيجتين:

-النتيجة الأولى: أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف

¹ -أحمد زايد. صور من الخطاب الديني المعاصر. دار العين للنشر. القاهرة. ط1. 2008م. ص99.

² -أحمد زايد. صور من الخطاب الديني المعاصر. المرجع نفسه. ص ص 90-100.

³ -نصر حامد أبو زيد. الخطاب الديني، رؤية نقدية. دار المنتخب العربي دراسات إسلامية. لبنان. بيروت ط1. 1992م. ص22.

المجتمعات، وهذه النتيجة تفترض وقوع الفهم في الحاضر بينما ينتمي النص إلى الماضي.¹
- النتيجة الثانية: وهي تأتي تابعة للنتيجة الأولى ومفادها أن "الفهم" ليس مشاعاً بين عامة الناس، فعلماء الدين هم فقط من يمتلك إمكانية فهم المعنى الواحد الثابت الذي ينطق به النص الديني، وكأنهم مبرؤون من التحيزات الإنسانية والأهواء.

وهذا ما يكاد أن ينقله حرفياً عبد النور إدريس عن نصر حامد أبي زيد في مقال². والحقيقة أن النتيجة الثانية فيها بعض المبالغة على أساس أن فهم النص لم يعد بالسهولة نفسها التي كان عليها زمن المسلمين الأوائل، وإن لم يكن المشتغل على النص على دراية بجملة من العلوم والمعارف، فلن يكون بإمكانه التعاطي مع النص.

آلية المقارنة بين الواقع والمثال (ثلاثية الإسلام - الغرب - الواقع):

يفترض الخطاب الديني أنه يمثل الإسلام الخالص أو المثالي، فذلك بالنسبة إليه مسلمة، وتعد المقارنة بين واقع الحال وبين المثل العليا، إحدى الآليات الأساسية التي يعتمد عليها الخطاب في إنتاج ذاته، ويعكس ذلك، جهود أصحاب الخطاب الديني وتلك المقارنة الدائمة بين أحوال المسلمين ومراجعتها على نصوص القرآن والسنة. وتكون إحدى المهام المنوطة بالخطاب الديني (الإسلامي) هي إعادة هذه الحياة إلى سيرتها الأولى بعد أن فسدت وانتشر فيها الضلال والفسوق والعصيان.

ويتحاور الخطاب الديني مع ثلاثة اتجاهات: الإسلام في صورته النقية والمثالية بالنسبة للكثيرين من منتجي هذا الخطاب، وواقع المسلمين الذي يلزمه التغيير بما أنه ناقص وبه ما يبغده عن الدين الصحيح، والغرب بكل معطياته الفكرية والثقافية والاجتماعية التي تُصوّر على أنها سبب تلف حياة المسلمين. وتدخل هذه المقارنة في إطار ذلك الحوار الدائم بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة منذ أن احتكت مجتمعات المسلمين بالغرب وما حمله ذلك الاحتكاك من عناصر وافدة ودخيلة على الثقافة الإسلامية وبنيتها المحافظة، ويعتقد البعض أن تلك العناصر قد دخلت بالخبرة الحديثة للعالم الغربي كي تستبدل الجديد بالقديم، ولكنها دخلت على المجتمعات الإسلامية لكي تفكك القديم، وتجعله قائماً يناضل من أجل تأكيد ذاته والمداومة على التوضيح والتبيين.

¹ - انظر نصر حامد أبو زيد. الخطاب الديني رؤية نقدية. المرجع السابق. ص ص 23-24

² - عبد النور إدريس. ميولوجيا المخطوط وآليات الخطاب الديني - المرأة المسلمة بين السياق والتأويل -. سلسلة دفاتر الاختلاف (1). مطبعة سجلحماسة. مكناس. ط1. شتنبر 2005م.

وقد ظل الخطاب الديني يحاور الثقافة الغربية مقاوماً إياها بالأدوات والوسائل التي تتيحها هذه الثقافة ذاتها، من طباعة وأدوات الاتصال الحديثة وقنوات النشر والإعلان... إلخ. وكان موضوع الحوار -بشكل منطقي- هو الواقع بمتغيراته المختلفة بين الثقافتين. وهكذا شكّل الواقع ثالث ضلع لثلاثية (الإسلام، الغرب، الواقع)¹.

ويُعاب على هذا الخطاب، وقوعه في تناقض من خلال موقفه تجاه الغرب، وهذا التناقض يمكن ملاحظته على مستويين، فرغم رفضه لثقافة هذا الآخر إلا أنه مفتتن به وبما حققه على المستوى التكنولوجي والمادي على العموم، وهذا أول مستوى، أما المستوى الثاني فهو استباحة منتجات هذا الغرب والإقبال عليها وامتلاكها.

والجدير بالذكر، أن ما يسميه هؤلاء تناقضاً، إنما هو سلوك طبيعي ومسلوك لما يسمى بالعقد الاجتماعي، فكل الشعوب والحضارات والأفراد بحاجة لما عند الآخر عن طريق التعامل والتبادل في المصالح والماديات، وهذا لا يمنع - إطلاقاً - من انتقاد الآخر مهما احتجنا لما عنده، فالحضارة الغربية الآن تنزع العالم، وأميركا تريد المحافظة على موقعها السلطوي، ومع ذلك هي تعيش على ما تنتجه الدول المتخلفة من موارد للطاقة وغيرها، ولم يُنظر إلى ذلك على أنه ضرب من التخلف أو التناقض.

- آلية اليقين الذهني والحسم الفكري:

إن هذه الآلية تتلاحم عضويًا مع آلية " التوحيد بين الفكر والدين " في الخطاب الديني المعاصر الشيء الذي يجعل المتشبعين بهذه الآلية من المسارعين لتجهيل خصومهم وتكفيرهم دون هوادة، فهذا الخطاب لا يقبل بالاختلاف على اعتبار أنه يمتلك الحقيقة الشاملة والمطلقة وبذلك يلجأ إلى لغة الحسم الفكري على أساس اعتبار أن الإيمان الديني هو "أن يعتقد المؤمن أنه على حق، أن مخالفه على باطل، ولا مجال في هذه الحقيقة"².

5- آلية إهدار البعد التاريخي:

تنتمي النصوص إلى الماضي بحكم لغتها التي تعتبر عند اللغويين كائناً يتطور وينمو ويموت؛ ف"يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسة على

¹- أحمد زايد. صور من الخطاب الديني المعاصر. مرجع سابق. ص ص 100-102.

²- فؤاد زكريا. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. دار الفكر. القاهرة. ط2. 1987م. ص 40.

الإنساني والزماني¹ وقد يغالي الخطاب الديني في الاطمئنان إلى مسلماته وجعل حلول الماضي قابلة للتطبيق على الحاضر و" لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي.

وتتمتع النصوص من وجهة نظر هذه الآلية بقداسة النصوص الأولى نفسها، مكثفة في ذلك نحو البعد التاريخي والارتكان إلى الصفاء الأول وتفسير أزمة المجتمع الإسلامي المعاصر، بابتعاده عن "منهج الله"، وبذلك تلتقي هذه الآلية بمثلتها وهي آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد.

فالمقدس احتل في المنظومة الإسلامية موقعا متميزا، الشيء الذي جعل سلطة المصدر التشريعي الأول تبني على الإيحاءات الأولى للمقدس الذي يتماهى مع ذكورية المجتمع الحاضر، فيستمد المقدس قوته وعنق دلالاته من ثباته.. "من ترسيخ المقولات وأنظمة التفكير وصيغ التعبير على أساس الصلاحية المطلقة، إنه يمارس عنفه عندما يُصر على إعادة إنتاج مضامينه، لا طبعا للحظة وإنما عبر زمن تشكّل نهائيا"².

إهدار السياق التاريخي: مبدأ الحاكمية

يتماهى عنوان كتاب ابن تيمية "موافقة صريح المعقول بصحيح المنقول"، مع أحد المنطلقات الأساسية التي تأسست عليها الثقافة العربية الإسلامية، وجعلت للعقل الدور الأساس في فهم النصوص وتأويلها، وقد اشتغلت النصوص الدينية التي أسست لمفهوم "الحاكمية"³ على أساس تدخل تأويل الخطاب الديني وفقا للفصل بين المختلفين في وقائع جزئية ولقد جاء في سورة النساء: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء 65)، فمسألة التحكيم هنا تستمد مشروعيتها في حياة الرسول ﷺ، إلا أنها تشير في دلالتها القطعية بسورة المائدة الآية: 43، على عدم تجاوز هذه الوضعية خارج دائرة ما فصلت فيه النصوص الدينية وكيف ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾، (المائدة: 43) فكما لليهود كتابهم للنصارى إنجيلهم، ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة الآية: 47). ولذلك فما على المسلمين إلا اتباع كتابهم ليؤكدوا أن في ذلك حكمة إلهية قد أسست للاختلاف في مبدأ الوحدة يقول

¹ - نصر حامد أبو زيد. الخطاب الديني. رؤية نقدية. مرجع سابق. ص 37.

² - التيجاني القحطاني. المقدس والعنف. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع 98-99. ص 34.

³ - سيخصص مطلب لشرح مبدأ الحاكمية وعلاقته بالنص الديني.

تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48).

لقد دعا بنو أمية إلى "تحكيم كتاب الله" في موقعة صفين، كحيلة اختزقت باسم النص الحق الشرعي في الخلافة، وهي حيلة نقلت الصراع من المجال السياسي إلى المجال الديني؛ حيث أصبح العقل تابعا للنص متخليا عن استقلاله "وتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع أيديولوجيا"¹.

وقد تشبث "الخوارج" بموقفهم من التحكيم وفق مبدأ "لا حكم إلا لله" بالرغم من أن الإمام علي قد أسس لمشروعية تعدد القراءة في قولته الشهيرة "القرآن بين دفتي المصحف، لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال".

إن مفهوم الحاكمية مرتبط ببنية الخطاب الديني الذي يعتمد في موقفه الفكري على مبدأ "لا اجتهاد مع النص" الذي يفترض الامتثال لسياقه والمفروض عدم خروجه عن سياق النزول وقد جاء في سورة المائدة الآية 44: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِنَا ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

فإذا كان الخطاب الديني قإقراره مفهوم الحاكمية يرمي إلى استبعاد تحكيم البشر واستبعادهم لبعضهم البعض "فإن هذا المفهوم ينتهي على المسنوي التطبيقي إلى تحكيم بش من نوع خاص، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل، فإنهم هم وحدهم الناقلون عن الله."²

فالحاكمية المطلقة هي أساس الدعوة وقد تجسد معنى الآية في جعل الإنسان خليفة في الأرض "فالتفويض الإلهي في الإسلام بالحاكمية المطلقة، يشكل -إذن- أساس الدعوة، أما النبوة، فتشكل التعبير المادي لهذا التفويض عبر جبريل، بمعنى إقامة حاكمية لله عبر رسوله ﷺ في الأرض"³.

وبذلك فالخلافة الأمنية للسلطة الإلهية غير تبادلية أي لا تنتقل من الله إلى أولي الأمر في مادة الطاعة، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

¹-التيحاني القحطاني. المقدس والعنف. المرجع السابق. ص42.

²-التيحاني القحطاني. المقدس والعنف. المرجع نفسه. ص 56.

³- هيثم متاع. المرأة في الإسلام. دار الحداثة للطباعة. لبنان. بيروت. ط1. 1980. ص33.

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ (النساء: 59) ولهذا فالمنهج الإسلامي يكتمل بوفاة النبي ﷺ حسب قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَبْسُ الدِّينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: 3).

إن حاكمية الفقهاء تجعل الاجتهاد بمنزلة النص المقدس، وبذلك فالرافض لحاكميتهم يجعل الفاعل من بين الكفرة والزنادقة والملحدين بوصفه مجادلا لحكم الله، وقد عرّف السيد قطب الحاكمية مقرونة بالتصور الإسلامي للشريعة فاعتبر شريعة الله " تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضا " ¹ وبذلك أصبح المقدس في الخطاب القطبي (نسبة لسيد قطب) مشبعا بالمضمون السياسي من حيث منطقته الداخلي؛ حيث مثلت لفظة الحاكمية مفهوما أساسيا عنده تُدخل العقيدة ضمن الشريعة متأثرا في ذلك بصيحة الخوارج الأولى عند تأسيس الدولة الإسلامية " لا حاكمية إلا لله " والتي " خلطوا فيها بين (حكم الله) بمعنى القضاء الديني الذي لأجله كان الله هو الشارع الوحيد، وبين (الحكومة) بمعنى الإمارة السياسية، فجعلوا الدولة والإمارة والسياسة دينا خالصا، ومن ثم رفضوا أن يكون للبشر دخل في السياسة والحكومة" ² وبذلك يصبح مفهوم " الحاكمية " عند السيد قطب مفهوما " يميز بين مجتمع وآخر، وبين مملكة وأخرى على أساس الحاكمية فيها، فإن كانت الحاكمية فيها لله وحده فالمجتمع إسلامي وإن كانت الحاكمية للبشر فإن المجتمع جاهلي " ³.

إن الحاكمية - حسب أصحاب هذا الاتجاه - سلاح خطير، يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، "لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله" ⁴. ونقل الصراع بين البشر إلى صراع بين الذات الإلهية والبشر في الخطاب الديني، له من المثالب ما ينعكس على نفسية المسلم بالسلب فيفرغ وعي الإنسان من إيجابياته وقدرته على حل مشاكله "الأمر

¹ - سيد قطب. معالم في الطريق. دار الشروق. القاهرة. 1993. ص 116.

² - محمد حافظ دياب. سيد قطب الخطاب والأيدولوجيا. دار الطليعة. بيروت. ط2. 1988. ص 92.

³ - أحمد الخديري. الفكر الإسلامي المعاصر بين العقيدة والأيدولوجيا. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع 92-93. سنة 19. ص 31

⁴ - نصر حامد أبوزيد. رؤية نقدية. مرجع سابق. ص 56.

الذي يؤدي إلى تأييد الواقع الآني الزماني بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه"¹.

-آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد:

تُرجم هذه الآلية جميع العلل إلى العلة الأولى أو المبدأ الواحد الذي يجعل كل التحركات في الحياة مرسومة مسبقا، ولا يد للإنسان في حدوثها، وهذه هي الحاكمة التي يبرئ الإنسان بها نفسه من مسؤولية واقعه، بحكم أن كل شيء مكتوب في اللوح المحفوظ ولا مجال للخروج عن تلك الحتمية القدرية التي اعتُبرت امتدادا للموقف الأشعري القديم، "الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب (جبرية) شاملة، تمثل غطاء للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع"².

ولو أن القائلين بهذه الآلية، قد تبادوا في التملص من الرؤية الدينية الخاصة والمنطلقة من نصوص قطعية الثبوت والدلالة، ذلك ما يمكن أن يُفسَّر به ذلك الانتقاد الموجه لأبي حامد الغزالي في رده على الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" بأن الله هو الفاعل على الحقيقة في كل جزئيات العالم وأحداثه، واعتُبر بأنه قد أهدر قوانين السببية، ثم يُنتقد الموروث العربي بأكمله الذي ساد في عرفه أن النار لا تحرق والسكين لا تقطع وأن الله من وراء كل الأسباب. وفي ذلك ربما تطاول على النص الذي أبطل الله فيه قانون السببية، حين ذكر لنا أن النار كانت بردا وسلاما على سيدنا إبراهيم عليه السلام..³

لقد كان المسلمون الأوائل يستلهمون من السيرة النبوية نبراسا يقتدون به في حياتهم اليومية، وكان هاجسهم التفريق المنهجي بين مجالات تحرك النصوص الدينية، والمجالات التي تخضع للخبرة الإنسانية وترتكز إلى النشاط العقلي وكانوا "كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي ﷺ محكوما بالوحي، أم محكوما بالخبرة والعقل. كثيرا ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة"⁴ عملا بمبدأ "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"⁵. وقد انتقد حامد أبو زيد هذه الآلية في الخطاب الديني المعاصر من حيث دخولها منطقة "الحديث باسم الله".

¹ - نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. المرجع السابق. ص نفسها.

² - نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. المرجع نفسه. ص 25.

³ - أحمد زايد. المقدس والعنف. مرجع سابق. ص 44.

⁴ - نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. المرجع السابق. ص 22.

⁵ - أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الفضائل. باب وجوب امثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ. الحديث رقم 2363. عن أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد... عن أنس أن النبي ﷺ مرّ بقوم يلقحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصا، فمرّ بهم فقال: ما لخلخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنت أعلم بأمر دنياكم. صحيح مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ج 4. ص 1836.

وعندما يقر فهمي هويدي بأن "هناك إسلام واحد، كتاب واحد، أنزله الله على رسوله، وبلغه رسوله إلى الناس"¹، يكون قد ربط التأويل والاجتهاد في فهم النصوص من بين المستحدثات وبذلك فهذا الرأي حسب نصر أبو زيد أدى إلى ظهور نتيجتين:

النتيجة الأولى، "أن للإسلام معنى واحدا ثابتا لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلا عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد"² وهذه النتيجة تفترض وقوع الفهم في الحاضر بينما ينتمي النص إلى الماضي، وقد تؤدي هذه النتيجة إلى الثانية، التي تقر بأن هذا "الفهم" ليس مشاعا بين عامة الناس على اعتبار أن "هذا المعنى الواحد الثابت تمتلكه جماعة من البشر -هم علماء الدين قطعا- وأن أعضاء هذه الجماعة مبرؤون من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية"³.

-آلية الركون إلى النصوص المقدسة:

هي آلية - يعتبرها النقاد - قوية في الخطاب الديني، فعليها يعتمد في إثبات أهمية الموضوع وصحة الافتراضات التي يقوم عليها، ويظهر بشكل جلي ووافر في خطاب أصحاب التكوين الشرعي كالأفراد الذين لهم أصول أزهرية ودينية على العموم، سواء مثلوا تلك المؤسسة أو كانوا مستقلين⁴، بينما يقل الاعتماد على النصوص في الخطاب الثقافي⁵ وخطاب الدعاة الجدد، فالنصوص تضيف على الخطاب الديني هيبة وتمنحه مصداقية. فكأنها سلطة أسماها البعض بالسلطة "اللاهوتية" التي ظلت تحمل رواسب ميتافيزيقية⁶ على اعتبار أن السلطة هي نظام هيمنة تمارسه جماعة على أخرى، وأن تلك الهيمنة لم تكن لتتخذ دوما صورة عنف وقمع، فالإخضاع يمكن أن يصبح عنفا رمزيا ويتخذ صورة قوانين "مشروعة" ومشرعة.

ويرى أصحاب هذا التحليل أن هذا الخطاب لا يظهر فيه أي شكل من التفسيرات المختلفة أو المغايرة للنصوص؛ حيث غالبا ما تقدم تلك النصوص بتفسيراتها الذاتية المعهودة. فالنصوص التي ينتجها

¹- فهمي هويدي. القرآن والسلطان. دار الشروق. القاهرة. ط2. 1987. ص7.

²- نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. مرجع سابق. ص 23.

³- نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. المرجع نفسه. ص ص 23- 24

⁴- يشير أحمد زايد هنا إلى شخص بعينه ألا وهو الشيخ يوسف القرضاوي. انظر. المقدس والعنف. مرجع سابق. ص 104

⁵- "كان المثقف مفتيا بأقواله لكنه غدا مفتيا بتصرفاته." انظر عبد السلام بنعبد العالي. ثقافة الأذن وثقافة العين. مرجع سابق.

ص34.

⁶- عبد السلام بنعبد العالي. ثقافة الأذن وثقافة العين. المرجع نفسه. ص72.

الدعاة أو المثقفون ذوو التوجه الديني، هي نصوص بشرية تقدم بغية تحقيق أهداف بذاتها، لكنها عندما تعتصم بالنصوص الدينية المقدسة (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) تكتسب هبة خاصة، وقداسة خاصة تستمدتها من قداسة النصوص، وتأتي هذه العملية وكأنها إعادة إنتاج لتلك النصوص بشكل مستمر ومكرر، ومن هنا تتحول إلى نصوص مرجعية.¹

وُكُتِّسَبَ هذه المرجعية عبر جملة من العوامل الأخرى الفرعية، ومنها:

- 1- طبيعة التدقيق في هذه النصوص وإثبات مصادرها.
 - 2- القدرة على ربط النص بالواقع المعاصر، وتقديم ذلك الواقع في إطار النظرة إلى مشكلات المجتمع المعاصر.
 - 3- الطريقة التي تقدم بها النصوص وتشرح بها من إثارة وتشويق.
 - 4- طبيعة الثقة في الداعية أو الكاتب الذي يورد النصوص.
 - 5- استخدام وسائل الاتصال المتنوعة لتحقيق أكثر انتشار.
- فالمرجعية تُثَبَّتُ الخطاب في أذهان متلقيه، فيصبح مصدرا للتوجيه أو مصدرا للمعلومات التي يعاد بثها وتكرارها.²
- تتحول في هذه الآلية أقوال السلف واجتهاداتهم إلى "نصوص" غير قابلة للجدل أو التجريح، بل يتجاوز الخطاب الديني ذلك إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات والدين ذاته.³ ويرى أصحاب هذا التحليل أن هذه الآلية قد ترتبط "بالاستخدام الممنهج للغة القديمة في مناقشة القضايا المعاصرة للوقوف أمام مسيرة العقل والرجوع بالواقع الحالي إلى واقع مضى، وبذلك فالنصوص لا تملك الحقيقة خارجها من حيث محدوديتها بينما الوقائع غير متناهية تؤكد باللموس أن قراءة النصوص الدينية لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار الثابت من دلالتها من المتغير"⁴.
- والحقيقة أن الإسلاميين أنفسهم، يُبدون تخوفهم من هذه الظاهرة التي أصبحت آلية تتحكم في مسار الخطاب الديني.

¹ - أحمد زايد. المقدس والعنف. مرجع سابق. ص 104.

² - أحمد زايد. المقدس والعنف. المرجع نفسه. ص ص 104-105.

³ - نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. المغرب. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. لبنان. بيروت. ط3. 2007م. ص 39.

⁴ - عبد النور إدريس. آليات ومنطلقات الخطاب الديني. مرجع سابق. ص 45.

فالفكر السلفي يجسد موقف النص الديني كنص مقدس من تحولات الواقع على امتداد التاريخ، وينتج الخطاب السلفي منظومة الثابت من وجهة نظر تطهيرية في الخطاب الديني عموماً فهو يقدم النص الديني باعتباره كاملاً حسب الآية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 3). فبحسب هذا التوجه السلفي يجد المسلم إجابات قاطعة لكل مشاكله المستجدة وذلك بالرجوع إلى القرآن والسنة؛ فالإسلام دين شامل ﴿وَيَوْمَ نَبَعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89) "فالإسلام حوار مستمر بين النص الديني والحياة الواقعية، أو جدل دائم بين ثابت أزلي ومتغير متجدد"¹.

وإذ يرجع السلفيون أسباب تدهور أحوال المسلمين إلى ابتعادهم عن التعامل مع النص في منبعه، يرجع الشيخ محمد عبده ذلك إلى جمود الفقه في فهم الدين واستمراره في التشبث بهذا الجمود يقول: "كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسبح به في الأرض ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله، أو يكشف به سرا من أسرارهِ في خليفته، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته"².

تتحول في هذه الآلية أقوال السلف واجتهاداتهم إلى "نصوص" غير قابلة للجدل أو التجريح " بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين ذاته"³. وقد يرتبط بهذه الآلية الاستخدام الممنهج للغة القديمة في مناقشة القضايا المعاصرة للوقوف أمام مسيرة العقل والرجوع بالواقع الحالي إلى واقع مضى، وبذلك فالنصوص لا تملك الحقيقة خارجها من حيث محدوديتها بينما الوقائع غير متناهية تؤكد باللموس أن قراءة النصوص الدينية لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار الثابت من دلالتها من المتغير، وقد كانت حياة الرسول(ص) خير دليل على محدودية النصوص التي استوجبت نسخها لتماشي لانتهائية الواقعة الاجتماعية يقول طاهر حداد " ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام (...) أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السنة الأزلية"⁴.

¹- حيدر إبراهيم علي. الاتجاه السلفي. مجلة عالم الفكر. المجلد 26. العددان 3_4 يناير 1998. ص40.

²- محمد عبده. الإسلام دين العلم والمدنية. دار ابن سينا. القاهرة. د.ت. ص19.

³- نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. مرجع سابق. ص28.

⁴- الطاهر الحداد. امرأتنا في الشريعة والمجتمع. الدار التونسية للنشر. تونس. 1992. ص31.

-إهدار السياق الثقافي: النص الديني وتفسيره

إن القضية الأساس التي يغيبها الخطاب الديني - حسب رأي القائلين بهذا الرأي - هي قضية البعد الثقافي التاريخي لهذه النصوص والذي يتعلق بالمفاهيم في تاريخيتها¹ من خلال منطوقها واجتماعيتها، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم "الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها"². هذا وقد استدرك نصر حامد أبو زيد القول بإمكانية النصوص وقدرتها على إنتاج دلالاتها مع استطاعتها مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى وخاصة النصوص التشريعية - دون نصوص العقائد أو القصص - التي يتفق حولها الخطاب الديني من حيث قابليتها لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان.

ومن ضمن الإشكاليات العميقة داخل الخطاب الديني هو جمود الدلالة اعتمادا على مبدأ "لا اجتهاد مع النص"، الذي تحول خرقه إلى اعتماد الفقهاء الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها.

وللتذكير فقد كان القدماء لا يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص بل يستخدمون للدلالة على:

- النص القرآني (الكتاب، التنزيل، القرآن).

- النص الحديثي (الحديث، الآثار، السنة).

وقد عرف الإمام الشافعي النص باعتباره وحدة دلالية غير قابلة للتفسير في قوله "مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"³، إلا أن إشكالية السياق تظل حاضرة في بناء النص على مستوى إنتاج الدلالة، أي على مستوى التنزيل والتأويل، باعتبار الثقافي يستدعي الاجتماعي الذي يقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية "كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي"⁴ وهي غالبا المرجعية التي تجعل النصوص الدينية ومن خلال السياق الثقافي تظهر دلالاتها على اعتبار أن تعدد مستويات سياق القراءة

¹-ولهذا الرأي علاقة مباشرة بمفهوم التاريخية، وسيأتي شرحه لاحقا في هذا الفصل.

²- نصر حامد أبو زيد. رؤية نقدية. مرجع سابق. ص57.

³-محمد بن إدريس الشافعي. الأم. دار المعرفة. د. ط. 1410هـ - 1990م. ج 4. كتاب الجهاد والحرية: تحريم الفرار من الزحف. ص 179

⁴- نصر حامد أبو زيد. النص السلطة والحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1995 م. ص98.

تعد جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي¹ إن اضطراب مستويات السياق في تأويل النص الديني يجعل مستوى التفسير والتأويل يجيد عن طبيعة النص مهدراً بذلك سياقه اللغوي والمعرفي الخاص المتحكم في إنتاجه لدلالته.

-آلية النقد:

الخطاب هنا ينتج من ذات ناقدة والتي يمثلها الخطاب الثقافي الفكري ضمن الخطاب الديني والدعاة الجدد، ورغم أن النقد يحاول أن يستقل بالذات عمّا سواها، إلا أنه يعكس أصداً هذه الذات وآلامها وانشغالاتها، فيأتي نقداً ذاتياً خالصاً.

واختصار الحديث في هذه الآلية بالذات، قد يدل على أن وجود هذه الآلية في خطاب الدعاة الجدد يربك النقد الحدائي الذي يريد أن يثبت -في كل الأحوال ودون استثناء- عيوب الفكر الديني على العموم.

_ آلية التكفير:

"إن التكفير -في الحقيقة- يمثل أيضاً إلى جانب "الحاكمية" و"النص" عنصراً أساسياً في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، غاية الأمر أنه معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين"² هذا ما قاله نصر حامد أبوزيد حين أضاف هذه الآلية في الطبعة الثانية من كتابه "نقد الخطاب الديني"، وبعد أن صدرت ضده أحكام تكفير من طرف لجنة علمية من جامعة الأزهر. فاعتبرت هذه الإضافة نقطة سوداء في فكر نصر حامد أبوزيد؛ حيث اعتبرت مؤشراً على أن هناك ما هو أصيل في فكره، وهناك ما هو مجرد رد فعل، لأن كتابه "التفكير زمن التكفير"، لا يحلل تحليلاً علمياً ومنهجياً التكفير بقدر ما هو مجرد تكرار لكتاب "نقد الخطاب الديني" ونقد لوسطية الشافعي، ومجموعة من التبريرات لنفي التهم الموجهة إليه.³

وبعد عرض بعض آليات الخطاب الديني في تحليل الباحثين والنقاد، تجدر الإشارة إلى أن بعض الآليات تتداخل مع آليات أخرى لتقارب مضامينها، كآلية الحسم الفكري التي يذكرها نصر حامد أبو زيد، والتي تتداخل مع آلية الاعتماد على سلطة السلف وآليات أخرى.

¹ -نصر حامد أبوزيد. النص السلطة والحقيقة. مرجع سابق. ص 113.

² - نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. ط 2. 1994. ص 71.

³ محمد حيرش بغداد. القراءة النقدية للتراث وعائق التكفير: نصر حامد أبوزيد نموذجاً. "إنسانيات" المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية. العدد 31. سنة 2006. ص ص 67-87.

المبحث الثاني: منطلقات الخطاب الديني: بؤرة الأزمة

اعتبر البعض¹ أنّ الأزمة التي تفجّرت في أواسط القرن الماضي، وما زالت ممتدّة إلى اليوم وتندر بالاستمرار، هي تلك التي تميّزت بسقوط العديد من الإيديولوجيات والمفاهيم، وخصوصا المتعلقة بإرادات القراءة وأنساقها وآفاقها ضمن دائرة "النصّ المقدّس"، ممّا يؤكّد أنّ طبيعة الاهتمام تتّجه نحو استبدال هويّة النصّ القرآني، بمعنى أنّ القارئ يوجّه النصّ المقدّس، الذي غدا -حسب رأيهم- نصّاً "مؤنسنا" لحظة نزوله وحضوره في حلقة التاريخ البشري، على اعتبار نزوله بلغة بشرية، وخضوع تلك النصوص لشروط الوضع الاجتماعي -التاريخي الحاف بولادتها.

وهذا التوجيه نحو الدنيوية، كائن عبر "قليات القراءة" المضمرة في فكر القارئ، بمعنى أنّه لن يبحث في النصّ إلاّ عن الذي ينتظره هو منه، لذلك سيسعى إلى جعله ناطقا بإجابات بعينها يريدّها، وهو ما يجعل النصّ بكلّ أشكال حضوره، نصّاً ناطقا بلسان القارئ لا نصّاً مغيّرا لقبليّاته، وإنّ تعدّد مثل ذلك يغدو العيب في النصّ لا في الواقع، مثل هذا القول يقبل المعادلة التراثية -الأهلية القائلة بحاكمية النصّ إلى سلطة القارئ- المؤوّل، فإرادة النخب الفكرية ذات الاتجاه الحداثوي تريد -حسب زعمها- الخروج بالنصّ الديني من دائرة الأسطورة إلى دائرة التاريخ، ومن دائرة الإيمان والتسليم إلى دائرة العلم والمراجعات النقدية، من خلال جعله قابلا للقراءة، باعتباره فعلا ينحو ناحية القارئ.

فلا يعقل أن تكون الحاكمية لنصّ ثابت المعاني والدلالات على واقع القارئ المتشعب والمتغيّر والمتطوّر والمنخرط ضمن صيرورة تنفر من الحلّ وتميل إلى الترحال، فالتسليم بمثل حاكمية النصّ إهدار له وللواقع الذي يحكمه لذلك وجب نسخ مقولات الخطاب الديني المحافظ "حرّاس الرأسمال الرمزي" قصد الانخراط في استقطار الدلالات والمفاهيم المعتقلة في جسد النصّ القرآني والتي تتفق واللحظة التاريخية المعيشة، عبر هذا الفعل التفكيكي، أي بواسطة القراءة التأويلية، التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثبا عليها، يمكن أن يستعيد النصّ القرآني أولا، ونصوصه الثوابي ثانيا، وضعيهما الطبيعيين بعد أن قلب حرّاس الرأسمال الرمزي، النصّ القرآني وأوقفوه على رأسه، هذا العمل التفكيكي لن يحزّر النصوص فحسب، بل يحزّر الذهنيّات والتاريخ. إنّ الكشف عن الخفي لا يتمّ -حسب هذا التحليل- بمجرد استبدال التسميات بل بالقطيعة المعرفية والكشف عن الإرادات المثبّته لهذه الأنساق، فلا بدّ من إيقاع الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولّد التدريجي للأفكار وتجدها، أو تجاوزها إن اقتضت الضرورة

¹ -انظر إلياس قويسم. مصطلح الوحي في الفكر العربي المعاصر بين التعالي والمخائبة. ملتقى أهل التفسير. بتاريخ 1434/10/01 هـ -

2013/08/07 م. على الرابط: <http://vb.tafsir.net/tafsir37107/#.WD3YXLLhDIU>

الإنسانية ذلك، لكن دون قفزات مراهقة.¹

ويبدو جلياً كيف يُقضى الجانب الروحي والمتعلق بالغيب، ومن ثمّ بالنقل من هذا التحليل، مع أن الواقع ليس إلا لحظةً من عمر الإنسان، سرعان ما تتحول إلى معطى غيبي في حد ذاتها، عبر قنطرة الزمن، ويعجز الإنسان الذي تمجّده هذه الفلسفات المادية بالمعنى الأنثروبولوجي وليس الاقتصادي، عن التحكم في أمسه فضلاً عن غده. كما أنه من الغريب أن يؤنسن النص القرآني بمجرد وصوله للقراءة والتداول البشريين، على أساس أن ما أغرق الغرب في الظلمات قبل حربه ضد الكهنوت والمؤسسة الكنسية، هو ذاته الذي يحقق النتائج عينها في الشرق المسلم.

تلك إذن، هي الأغلوطة التي لن يتراجع عنها أصحابها مهما تبيّن لهم ذلك الفرق الكبير بين النصوص المقدسة في أي دين من الأديان عن النص القرآني الكريم؛ إذ كيف نفسّر مهاترة "قبليات القراءة" التي ورد ذكرها في نقدهم عبر نظرية التلقي²، لانفتاح النص القرآني على المستقبل بحقائقه التي تصحح الفكر البشري الضال أو التائه، وبدعوته للعقل البشري أن ينظر إلى خارج حدوده زمكانياً؛ من أجل التبصر والاسكتشاف لما هو واقع ولكنه بعيد المنال، ويحتاج لكثير من الجهد البحثي والاستطلاعي. وكيف سيستحضر القارئ الذي منحوه حق التعالي على النص، وتحميله بممولته الخاصة حين يتعلق الأمر بكل الحقائق العلمية التي جاءت سابقة على قراءة البشر، وظلت تمنح لهم على مر العصور والقرون دون أدنى خلل في الحقيقة أو تقتير، إنما تصبح فكرة تعدد قبليات القراءة (لعب في القارئ أو تقصير وليس في النص، فهو نص منفتح على القراءة، وليس منتجاً تأويلياً خالٍ من المضمون)، حمولته لا تعدو أن تكون ما في ذهن القارئ وقبلياته المحدودة.

وهكذا تكون الحاكمة مرتبطة بالنص، كما يكون النص مرتبطاً بالحاكمة في هذا الخطاب النقدي المبني على الرؤية الحدائية.

¹ - انظر إلياس قويسم. مصطلح الوحي في الفكر العربي المعاصر بين التعالي والمحايثة. المرجع السابق.

² - يتم التعرض لنظرية التلقي في مبحث الحدائة لاحقاً.

المطلب الأول: الحاكمية: المظهر السياسي لأزمة الخطاب الديني

أولاً: مفهومها

برز في الفترة الأخيرة على مستوى الفكر السياسي العربي والإسلامي، مفهوم (الحاكمية) الذي طرحه بعض المفكرين الإسلاميين، وتلقفته بعض الحركات الإسلامية، واتخذت منه محوراً وهدفاً لمواجهة واقعا لنظم السايية القائمة، وواقع المجتمعات المسلمة.

واختلف الفكر الإسلامي والعربي المعاصر حول تحديد هذا المفهوم وتأصيله وتحديد مدى إسلاميته، ومدى ملاءمته للظروف العربية والإسلامية الراهنة:

- فتم اتجاه يرى أن هذا المفهوم إسلامي يعبر عن جوهر النظرية الإسلامية السياسية والقانونية، وأن له جذوره في الأصول المنزلة والتراث الإسلامي، وأن دور أبي الأعلى المودودي وسيد قطب لم يكن إلا كشافاً لمفهوم أصولي موجود، وذلك حينما وُجدت البيئة التي يتعين تنزيل هذا المفهوم عليها، والواقع الذي يتعين حكمه مضمون هذا المفهوم.

- وهناك اتجاه آخر يرى أن هذا المفهوم ليس مفهوماً أصولياً، وأن المفهوم طرحه -أول ما طرحه- الخوارج اعتراضاً على واقعة التحكيم بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، ثم أعاد طرحه مرة أخرى في العصر الحديث المودودي؛ ينطلق المودودي في التأصيل لرأيه من مبدأ التوحيد، الذي جعله إقبال كما ذكر سابقاً، الأساس الذي يقوم عليه نظام الإسلام. يقدم المودودي شرحاً لمعنى مصطلح الإله والرب، وكيف أن كثيراً من البشر يدفعهم حب السلطة إلى إدعاء الألوهية والربوبية على الناس إما مباشرة أو بواسطة، ويجعلون ذلك وسيلة لاستعباد الناس وقهرهم على الانقياد والطاعة. ثم يخلص من ذلك إلى القول:

"وإذا نظرت إلى المجتمع البشري من هذه الوجهة، استيقنت نفسك أن منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو ألوهية الناس على الناس، إما مباشرة أو بواسطة، وهذه هي النظرية المشؤومة ... هي أصل كل المصائب والدمار، وهي أصل جميع ما مني به البشر اليوم من البؤس والشقاء، وهذا هو الداء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيتهم وقواهم العلمية والفكرية، وأكل منية الناس وحياتهم الاجتماعية وسياستهم ومعايشهم"¹.

فيرى هذا الاتجاه، أن هذا المفهوم يجب أن يُدرك في إطار وضعيته، وظروفه السياسية والاجتماعية

¹ -أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1969. ص ص 23-27

التي عاشها المودودي في شبه القارة الهندية التي ارتبطت بمجتمع يدين غالبته بدين الإسلام، هذا بالإضافة إلى تدهور وضع الأقلية المسلمة في الهند، التي كانت لها الغلبة والحكم قبل مجيء الاستعمار الإنجليزي لشبه القارة الهندية. فالمفهوم وفقاً لهذا الرأي يعد إفراناً لظروف تاريخية واجتماعية بذاتها.

وقد جعل محمد رشيد رضا سلطة الأمة أحد القواعد السياسية المهمة في الإسلام حين يقول: "أما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أسسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة"¹.

وهكذا فإن مفهوم (الحاكمية) يواجه أزمة حقيقية، ما بين غموض يحيط به، نتج في كثير من جوانبه عن المواقف والتحيزات المختلفة التي اتخذت منه، ما بين مؤيد أو معارض أو متحفظ عليه، مع افتقاد أغلبها للتأصيل المنهجي الواضح للمفهوم. فالخوض في مفهوم الحاكمية والبحث في مضمونه ومشكلاته وأبعاده قد تحوّل على يد الخائضين فيه إلى نوع من الممارسات الثقافية العامة، وليس - كما تحتم طبيعة الموضوع وخطورته - كتفريعات على إشكالية علمية دينية وتشريعية صارمة، وإشكالية عملية تتعلق بفكر مؤسس في الجامعات الإسلامية وممارساتها. وهذا والتناول الثقافي العام قد أغرى الكثيرين بالخوض في المسألة وطرح الآراء ووجهات النظر المختلفة لها، دونما أدنى حرج من افتقار هؤلاء إلى أبسط شرائط النظر والاجتهاد الفقهي والقانوني والأصولي.

وبالإضافة إلى الغموض الذي يحيط بالمفهوم حين يُعرض، فإن هناك خلطاً بينه وبين مفاهيم أخرى متعددة، أو أحكام تُبنى عليه سواء فيما يتعلق بالفرد أو المجتمع أو الدولة، فالباحث سيواجه ببعض الدراسات والأدبيات التي ترادف بين مفهوم الحاكمية وبين مفاهيم أخرى ترتبط بالخبرة الغربية، تتناقض مع المفهوم أو تقصر عن التعبير عن كماله، مثل مفهوم السيادة والثيوقراطية. أما فيما يتعلق بالخبرة الإسلامية فهناك كثير من المفاهيم التي ترتبط بمفهوم الحاكمية وتتساند معه أو تتناقض معه، وقد استخدمت بعض الأدبيات والكتابات هذه المفاهيم كمرادف لمفهوم الحاكمية كالخلافة والولاية العامة²،

¹ - الشيخ محمد رشيد رضا. الخلافة. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. 1988م. ص 9.

² - وتبين حقيقة الخلافة وطبيعتها وخصائصها من تعريفات أخرى لها. فمن هذه الخصائص أنها سلطة عامة، ولهذا قد وصفت بالولاية العامة. ومن التعريفات التي توضح هذه الخاصية تعريف التفاضل الذي يصفها بأنها "رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ". وتظهر خاصية العموم من تعريف الجويني الذي يقول: "الإمامة رئاسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا". ومن الخصائص أيضاً أن الخلافة هي أعلى سلطة بحيث لا يكون فوق يدها يد، ولعل هذا قد اتضح من تعريف

نتيجة التداخل والتشابك بين مفهوم الحاكمية وبين هذه المفاهيم في بعض المساحات والدلالات المنهاجية، إلا أنه يظل على الرغم من هذا التداخل لكل منها تميزه واختلافه وخصوصيته.

ثانياً: آليات التحيز في التعامل مع الحاكمية

يمكن للباحث أن يميز بين مجموعة من آليات التحيز التي استخدمت في التعامل مع المفهوم والنظر إليه في بعض الكتابات المعاصرة:

ـ الآلية الأولى: تميزت بعدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم في الأصول وتحريره، وساد منطق الانتقاء لخدمة قيم يستنبطها الباحث، أو فهم سابق له حول المفهوم يريد أن يؤكد بالمعنى السياسي في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين، إلا أنه كان قادرًا على حل هذا التناقض بالبحث عن الأطراف التي قرر الله لها في كتابه نوع حكم تمارسه.

ـ الآلية الثانية: والتي استخدمت في التعامل مع الحاكمية، فقد خلطت بين الحاكمية بالمعنى السياسي أي نظام الحكم، والحكم بما أنزل الله، بمعنى اختصاص الله بالتحليل والتحرير في أمر العبادة والدين. فالحكم بالمعنى السياسي، وإن كان عند أهل السنة والجماعة من الفروع إلا أنه صار عندهم من الأصول التي مدار الدين عليها، ومن ثمَّ فعدم إقامتها يعد هدمًا لركن من أركان الدين، بل هدمًا للدين كله.

ـ الآلية الثالثة: وهي الغالبة في الكتابات الغربية، وتم فيها الربط بين مفهوم الحاكمية، وبعض الظروف والملابسات التاريخية (واقعة التحكيم بين علي ومعاوية) ورفع الخوارج فيها شعار "لا حكم إلا لله"، أو فكر بعض المفكرين الإسلاميين (المودودي وسيد قطب¹)، أو فكر بعض الجماعات الإسلامية (التكفير والمهجرة - الجهاد...)، أو بعض مفاهيم المصطلحات الأجنبية ذات المضمون المرفوض (الشيروقراتية والكهنوت... الخ...). وبعبارة أخرى، فقد تمت في هذه الآلية "شخصنة" المفهوم أي ربطه

ابن خلدون لحقيقة الملك حسب ما ورد آنفاً، ويشير إليه تعريف القاضي عبد الجبار الذي يذكر أن الإمام لغويا تعني المقدم على غيره، وفي الاصطلاح تدل على من بيده الولاية على الناس والتصرف في أمورهم بحيث "لا يكون فوق يده يد".

انظر - سعد بن عبد الله التفتازاني. شرح المقاصد في علم الكلام. دار المعارف النعمانية. ج2. 1981م. ص272. وانظر - أبو المعالي عبد الله الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق فؤاد عبد المعتم ومصطفى حلمي. دار الدعوة. الإسكندرية. 1979م. ص9. وانظر - القاضي عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة. ص750.

¹ - للاطلاع على نقد مفهوم الحاكمية عند سيد قطب، انظر:

ماجد الغرابوي. الحاكمية الإلهية.. تحافت الشعار. المثقف. العدد 3817. بتاريخ 2015/03/22م. على الرابط:

بأشخاص معينين (أفراداً أو جماعات) أو مفاهيم معينة في ظروف تاريخية وسياسة معينة، تمهيداً لدحضه والهجوم عليه، وهذا الربط بين المفهوم وبين ظروف تاريخية محددة يجعل منه مفهوماً "تاريخياً" وليس "أصولياً"؛ بما يجعل محاولة استدعائه لمعالجة واقع جديد مُدائناً ومرفوضاً أو غير ملائم للتطور السياسي. والباحث في مفهوم الحاكمية يلحظ بجلاء تداخله مع مفاهيم أخرى عديدة في منظومة المفاهيم السياسية الإسلامية مثل مفهوم الجاهلية ومفهوم الشرعية.

وقطعا أمام حساسية هذا الموضوع، ومساسه المباشر بمواقع القرار والسلطة، فبدهي أن يكون ذلك موضع خلافٍ في الخطاب الديني، كما تُثبت ذلك التكتلات والأحزاب السياسية التي تنطلق منه لكسب رهانات المشهد السياسي بحكم البراغماتية المغذية لغريزة السلطة والحكم.

المطلب الثاني: النص الديني وجدلية العقل والنقل

تعدّ مشكلة النص الديني أصيلة في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفي في الإسلام، ففي عصور الازدهار الحضاري للفكر الإسلامي، ظهرت مئات الآراء والرؤى في فهم النص الديني، وتعددت مدارس الفكر ومذاهب الفقه؛ كل منها يطرح فهمه للنص الديني من خلال قدرته الفكرية وثقافته الخاصة؛ ولذلك تعددت المفاهيم والآراء، رغم ثبات النص باختلاف بيئة ونشأة وثقافة ومعارف وربما شيوخ من تعرضوا لشرح وبيان المقصود الإلهي، من عقائد الدين وعباداته ومبادئه التي وردت بالنص الديني في القرآن الكريم، أو سنة رسول الله ﷺ الفعلية المتواترة أو روايات أحاديثه الشريفة.

وفي تلك العصور المزدهرة المتسمة بحرية الفكر واتساع ساحة الاجتهاد، كان السائد هو احترام الرأي المخالف واحترام كل ذي رأي لرؤى المختلفين معه والرد عليهم بالحجة والحكمة والموعظة الحسنة. وقد اشتهر عن الإمام الشافعي قوله: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، ومن "جاءنا بخير مما نقول أخذنا به". أما ما رُوِيَ عن جريمة "الزندقة" والتي قتل بسببها بعض مشاهير عصور الازدهار؛ فقد كانت تهمة سياسية ابتكرها الخلفاء للتخلص ممن يريدون الخلاص منهم لمجرد أنهم يتحدثون عن فلسفة ماني الاجتماعية ومزدك المجوسية وهما فيلسوفان فارسانيان ظهرا قبل الإسلام بقرون ولم تكن أفكارهم ديناً أو عقيدة.¹

وقد كانت تطرح كثنائية مع العقل؛ حيث بدأت بـ "الجمع والتأليف بين المسلمات الإيمانية

¹ -انظر هيام محي الدين. تجديد الخطاب الديني. عودة إلى الجذور. مجلة أصوات الشمال مجلة عربية ثقافية اجتماعية شاملة. بتاريخ 29 صفر 1438 هـ الموافق لـ 29 نوفمبر 2016م. على الرابط:

واستقواءات العقل البشري بالمدارس الكلامية الأولى، وتشخصت في مراحلها الأولى في مباحث معتزلة البصرة وبغداد، "محنة خلق القرآن" في عصر المأمون وهو من أعلى عصور الازدهار الحضاري؛ فلم يكن الأمر بهذه الخطورة التي بالغ فيها أهل الحديث مبالغة شديدة فالمشكلة كلها لا تمس ثوابت الدين أو مكانة وعظمة وإعجاز القرآن الكريم سواء كان كلام الله الذاتي أو مخلوقاً معجزاً من مخلوقاته كالملائكة والبشر والسموات والأرض، ولكن المبالغة وتكفير المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن إنما جاءت مع بداية الانحدار الحضاري والفكري في عصر المتوكل والذي فقدت فيه دولة الخلافة العباسية قوتها ووحدتها وتحكم فيها الأتراك السلاجقة يقتلون الخلفاء ويسملون أعينهم ويولون من شاءوا ويعزلون من شاءوا، وأصبح الخلفاء دمي يتلاعبون بها، لا سلطة لهم ولا حكم، وكان من الضروري سياسياً في هذا العصر المظلم تكميم الأفواه وإغلاق أبواب التفكير الحر والاجتهاد وفرض رؤية واحدة للنص الديني وقصر التفكير الفقهي على ترديد أقوال السابقين وشرحها.¹

ثم استمرت تلك الرؤية نشطة قوية حتى بلغت مداها ونهايتها القصوى عند رجال من أمثال الجاحظ وقاضي القضاة عبد الجبار، والذي يقف علمه شامخاً لمدرسة الاعتزال البصرية، وحجة الإسلام الغزالي، والفخر الرازي، وغيرهم..²

وتتجدد مشكلة النص والعقل في الإسلام تبعاً لتجدد التصور العقلي في إطار الوحي في الإسلام وتطور رؤية العقل له، لذلك فهي تتكرر في تاريخ الفكر الإسلامي، فقدما ظهرت تحت مسمى "العقل والسمع"، لكن أخذت بعد ذلك مسمى آخر هو "مشكلة النص والعقل" أو "النص والاجتهاد".³

والأكيد أنه سيظل هناك إشكال مادام العقل البشري قادر على التعاطي مع النص، ومادام النص يمد العقل بإمداداته فينيره، وعلى ذلك الأساس ستكون هذه المشكلة أبدية، وتظل الحقيقة تتراوح بين التجلي والتخفي، بحسب استطاعة هذا العقل وإرادته سير أغوار النص الديني، وبحسب تقبل العقل البشري لأسرار النقل أو السمع الكبرى، بروح علمية تسمو مع الحقيقة ولا تتعالى عليها.

أولاً: النص لغة

النص رفعك الشيء، ونصَّ الحديث ينصه نصاً رفعه. وكل ما أظهر فقد نُصَّ. وقال عمرو بن

¹ - هيام محيي الدين. تجديد الخطاب الديني. عودة إلى الجذور. المرجع السابق.

² - عرفان عبد الحميد فتاح. علم الكلام - الفلسفة والتصوف. دراسة نشرت في موسوعة حضارة العراق. دار الحرية للطباعة. 1406هـ - 1985م. ج 8. ص 252.

³ - انظر رواء محمد. مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1. 2006م. ص 19.

دينار: ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند. وقال أبو عبيد: النص التحريك، والسير الشديد، والحث وأصل النص: أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرب من السير سريع، والنص التوقيف، والنص التعين على شيء ما، ونص الرجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصى ما عنده، ونص كل شيء منتهاه قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، وفي حديث هرقل: ينصهم أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام¹.

(نصاً) نصاً الدابة والبعير ينصونها نصاً إذا زجرها ونصاً الشيء نصاً بالهمز رفعه لغة في نصيت قال طرفة: أمون كألواح الإران نصاً لها ... على لاجب كأنه ظهر برجد.

ثانياً: النص الديني اصطلاحاً

ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل هو ما زاد وضوحاً على الظاهر المعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل المعنى².

ذلك وقد ذكر التهانوي أن النص له معان متعددة وهي³:

أ- كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً.

ب- والنص بمعنى الظهور.

ج- مالا يتطرق إليه احتمال أصلاً.

د- ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

هـ- الكتاب والسنة أي ما يقابل الإجماع والقياس. والنص يختص بما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة في الثوابت، وفهم النص ضروري لإنزال أحكامه منازلها، وهو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص.

فقد اهتم به علماء المسلمين على أساس العلم والمجال الذي يبحثونه من خلاله، " فقد كانت له

¹- أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي. لسان العرب. دار صادر للطباعة والنشر. بيروت. 1990م. ج 7. ص 97-98.

²- الجرجاني: أبو الحسن الجرجاني. التعريفات. مرجع سابق. ص 237.

³- محمد بن علي الفاروقي التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. ترجمة عبد الله الخالدي. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت. ط 1. 1996م. ج 2. ص 1695-1697.

تعريفات متعددة تبعا لمجال البحث الذي فرض فيه تحديد التعريف؛ ولذلك كان أغلب الاهتمام بهذا المعنى عند علماء أصول الفقه¹.

ويعرفه الإمام الشافعي بأنه: " المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"² وهو تعريف لا يصدق إلا على نصوص الوحي؛ لأن الوحي هو التنزيل الذي تضمن مسائل نصَّ عليها وأبانها، وأمر بها مثل الفرائض المختلفة فإنها مستوحاة من التنزيل، ولذلك حين عرّف الإمام الشافعي النص، جعله أول أنماط البيان قطعية الدلالة والثبوت.

وعليه، فإن كلمة "نص" تستعمل بمعنيين:

1- اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، بمعنى أنه لا يدل إلا على معنى واحد.

2- اللفظ مطلقاً؛ أي: بما يحمل من معنى واحد أو أكثر من واحد.

والمراد به هنا عند الإضافة: آيات القرآن الكريم وروايات السنة الشريفة، ولا يتعدى منها إلى سواها من أقوال وفتاوى الفقهاء، إلا بشيء من التسامح في التعبير أو الاتساع في الكلام.

ونخلص إذًا، إلى أن النص الشرعي: هو الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع.

وقد طرأ على هذا الكلام الصادر تأويل بهدف الوصول إلى معانٍ وقراءات للنص، لم تظفر بها نصوص سابقة، فظهرت مناهج نقدية حديثة في النهضة الفكرية الحديثة حاولت ذلك؛ مما جعله نصًّا مفتوحًا على جميع التأويلات، فتعدّد تأويلاته بتعدّد قراءاته، فما كان مفهومًا من النص الشرعي في أول نزوله على وجهه، بينما تحاول المناهج الجديدة تأويله على وجوه أخرى حسب مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيرات الحضارة، وعلى ضوء هذا بدأ فهم جديد للعقائد والأحكام، وإلغاء الفهم السائد للنصوص الدينية.

فوقع النص هنا بين تأويلين:

- أحدهما عند علماء الأصول والتفسير وغيرهم من العلماء الذين اختلفوا حوله بين ملتزم بما ذهب إليه السلف، ومن رأى التجديد ضرورة لا مناص منها وبآليات مختلفة تكشف عن معانٍ جديدة.

-والآخر عند الحدائين المعاصرين وما يريدونه منه بتطبيقاتهم للمناهج الجديدة الوافدة من الغرب.

¹-مرزوق العمري. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائني المعاصر. مرجع سابق. ص47.

²-الإمام الشافعي. الرسالة. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. المكتبة العلمية. بيروت. د. ت. ص14.

ففي حين يعني لدى الأوائل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنًى يحتمله، أخذ هذا الأمر مع الحدائين العرب ينحو منحًى آخر، يطال النص بالكلية، ويصرفه عن وجهته السياسية والتشريعية إلى الوجهة (الروحية) أحياناً، ويجعل العقل المعاصر حكماً عليه أحياناً أخرى مما يعزل النص داخل إطار ضيق جدا لا يتعداه.

فالقراءة المعاصرة إذًا هي:

استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النص الشرعي، سُمّيت بذلك؛ تمهيداً لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للنص الشرعي.

وعندما يطلق مصطلح النص الديني، فإنه يتبادر إلى الذهن نص القرآن الكريم، حتى إن البعض يجعلها السمة التي ميزت الإسلام عن غيره من سائر الأديان؛ إذ الإسلام - حسب هذا الرأي - جاء ليكرّس هذا المبدأ ويقول: "إن الدين عند الله هو الإسلام، والإسلام هو القرآن. وإن القرآن هو كتاب الله الذي نقله رسوله إلى عباده، وما كان غير ذلك فباطل وبهتان أو مجرد نصوص حافة بالقرآن"¹. بل وينبه البعض على أهمية هذه الميزة ويدعو للانتباه لها "ولئن بدا هذا الأمر بديهيًا بالنسبة إلى المسلم فمن المفيد الانتباه إلى هذه المكانة الفريدة والتميزة للنص التأسيسي، إذ لا مثيل لها بالدرجة نفسها في الديانات الأخرى حتى النبوية منها أو الكتابية"²

لكنه قد "ترسّخ في الإسلام ما يمكن تسميته بالمنظومة النصية الدينية، التي لا تقتصر على النص القرآني بل تشمل ما دُوّن عن النبي ﷺ من قول وفعل، وما "أجمع" عليه المسلمون من فعل ورأي وإجراء. فلم يعد النص الديني بذلك مرجعاً موحدًا في كتاب جامع ذي بنية منسجمة وإيقاع متناغم، بل أصبح عبارة عن منظومة نصية تضم في داخلها، سلسلة وثائق ومصنفات ومرجعيات متفرقة ومتباعدة"³ ومن هنا تنبثق إشكالية كبرى، حول النص الديني ذي العلاقة الأكيدة بالخطاب الديني: ما موقع النص من الخطاب الديني؟ وما موقع النقد المعاصر منهما معاً؟

وعلى هذا الأساس تشكّل موقف دعاة تجديد العلاقة مع النص الديني، وتجاوز التفسيرات

¹-وحيد السعفي. في قراءة الخطاب الديني. مؤسسة الانتشار العربي للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. بيروت. ط1. 1 يناير 2008م. ص155.

²-عبد المجيد الشرفي. في قراءة التراث الديني. الإلتقان في علوم القرآن أمودجا. ضمن كتاب: في قراءة النص الديني. سلسلة موافقات. الدار التونسية للنشر. تونس. 1989م. ص 11.

³-وجيه قانصوه. النص الديني في الإسلام. دار الفارابي. لبنان. بيروت. ط1. 2011. ص 10.

والشروحات القديمة، واعتبرها سندا تاريخيا وقراءة ظرفية مرتبطة بعامل "الزمان" لا غير، وقد تشاطر هذا الرأي كل من الحدائين والقرآنيين، ولكن مناهجهم تفرقت واختلفت. فقد رأى الحدائون أن الإسلام هو القرآن، وأن الفرق بين "النص القرآني"، و"النص الديني" واضح، ويصبح التساؤل حول ذلك الخلط بين التسميتين مشروعاً ووارداً، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يصبح أي نص آخر هو المرجعية التي توازي وتساوي النص القرآني، فإذا وُجد هذا التجاوز لتفرد النص القرآني، فإن ذلك لا يمكن أن يكون مقبولاً أو بريئاً. ويمكن حينئذ التساؤل عن سبب حدوث ذلك الخلط المبيت لنوعي النص الديني. وفي تحليلهم يميزون بين ثلاثة مستويات للنص الديني:

1- النص القرآني.

2- النص الحديثي.

3- النص التراثي.

المبحث الثالث: الخطاب الديني المأزوم: أزمة قراءة أم أزمة انتماء؟

رهانات النص الديني: القراءة والسلطة

فهم النصوص الشرعية يؤدي إلى تحقيق مقاصد الشريعة وذلك بجلب المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق التوازن في حياة الأمة الإسلامية بعيداً عن الهوى والعبث، وبعيداً عن التزمت المقيت الذي يقود إلى التنازع والتدابير، وأهمية فهم النصوص والاحتكام إليها يؤدي إلى شيوع الأمن والطمأنينة واغتنام التنعم بالخطاب الرباني والوقوف على حقيقة الأشياء. ومن المؤكد أن عدم فهم النص أدى ما يؤديه اليوم من فقدان الأمن والسكينة في المجتمعات التي لم تحتكم إلى النصوص الشرعية أو لم ترق إلى فهم المراد منها. وربما وجدت الفرقة المذهبية ضالتها في فهم محرف أو خاطئ للنص.

وتحتاج النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهي المصادر المتفق عليها إلى فهم دلالاتها وأسبابها ومقاصدها، وذلك حتى لا يقع العلماء فيما وقع به غلاة الخوارج، وقد ذكر الشاطبي في موافقاته أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يراهم من شرار الخلق بما حرّفوا كتاب الله تعالى عما أنزل فيه، فإذا كانت أسباب النزول للنصوص مطلوبة لمن يفهمها، فإن معرفة أحكام العام والخاص والمطلق والمقيد والسبر ومعرفة المناط تنقيحاً وتخريجاً وإنزال الناس على روح الشريعة الإسلامية؛ وذلك بمعرفة أحوالهم وقضاياهم الواقعية. هي الأخرى لا تقل أهمية عن الأولى. رغم أن هذه الأمور تحتاج إلى جهد عسير ومملكة فقهية، والاجتهاد في تفسير النصوص أو النظر في الوقائع لتنال حكمها في الشرع، كل ذلك طريقه: إما النص في المنصوص عليه، وإما فهم النص فيما لم ينص عليه، ولا يكون ذلك إلا لذي الرأي الحصيف، المدرك لعلم الشرع الشريف.

وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع"¹ فالجدلية التي قامت عبر مراحل زمنية مبكرة من تاريخ المسلمين في التعامل مع النص، وفي طريقة الاستدلال والتفاعل مع الوحي؛ جاءت في سياق الصراع المفتعل بين النقل والعقل، حيث نشأ عن ذلك مدرستان مشهورتان في الفقه الإسلامي عرفتا بمدرسة الرأي ومدرسة الحديث، ثم تطور الصراع القائم بين أتباع المدرستين إلى مسالك عقدية مثل: مسلك المعتزلة ومسلك السلف ومسلك الأشاعرة والماتريدية في مجال الاعتقاد يتمحور حول مبدأ التحسين والتقييح في الشرع بين النص والعقل.

¹ - أبو حامد الغزالي. المستصفى من علم الأصول. تحقيق عبد الرحمن المرعشلي. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. 2011م. ج1. ص3.

الاختلاف في الرأي والاجتهاد ابتداءً أمر صحي ومشروع، ونشوء المدارس الاجتهادية والمذاهب الفقهية في هذا المجال ليس مستنكراً ولا مستهجنناً في نظر العلماء قديماً وحديثاً، ولكن الأمر المستنكر في هذا كله يكاد ينحصر في التعصب بين أتباع المذاهب والمدارس المختلفة من جهة، وفي الجهل عند من يتناول الموضوع من قبل بعض الباحثين من جهة أخرى وخاصة من خارج دائرة التخصص، وربما يكون الجهل مصحوباً أحياناً بعداء ديني أو خصومة أيديولوجية، مما يؤدي إلى انتقال الحديث في هذه الجدلية إلى مساحات تكثر فيها الإساءة ويشتد الخبط والاضطراب الذي يلحق أضراراً بالغة في عقول الناشئة، ويشوه منظومة القيم الكبرى للمجتمع، ويحدث خللاً في انتماء الأجيال لتراثهم وحضارتهم.

ليس هناك عداً بين العقل والنقل في الفهم الصحيح للوحي ولا يجوز وجوده أصلاً، ولا يجوز أن تثار الخصومة بين أهل النقل وأهل العقل، لأن ذلك منفي ابتداءً وانتهاءً؛ حيث إن النص جاء ليخاطب العقلاء، لأن غير العقلاء غير مخاطبين بالتكاليف إجماعاً، ولذلك فإنه لا مجال لفهم النص إلا عن طريق العقل، ولا مجال لتطبيق النص إلا من خلال العقل، ولا عمل للنص إلا في دائرة العقل ولا إعمال له خارج دائرة العقل والفهم والاستيعاب.

ومن هنا نجد أن الآيات القاطعة جاءت لترفع قدر العقل ومكانة العقلاء في فهم مراد النص، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 179)، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 190)، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: 37)، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 9)، إن هذه الآيات القاطعة جاءت لترسم منهجاً واحداً أصيلاً يقوم على أن العقل هو المسؤول عن فهم النص وفقه مراده وعلله، ومعرفة غاياته وأهدافه، وكذلك الهداية والتوفيق إلى حسن تطبيقه وانفاذه، ولقد اعجبت بما جاء به العالم الفقيه "ابن القيم" حيث يقول: ليس هناك في الدين نقل وعقل، وليس هناك شريعة وسياسة، بل هناك صحيح وباطل، فكل ما هو صحيح فهو شرع ودين، بأي طريق تم التوصل إليه، وكل ما هو باطل فهو نقيض الشرع ومعكوسه.

مهمة الأديان والرسول قيادة البشر إلى الصحيح من الفعل والقول، وأن تجعلهم قادرين على التعامل مع أنفسهم ومع عناصر الوجود بكفاءة قائمة على العلم والفهم، والرسول ومن جاء بعدهم من العلماء والفقهاء والحكماء وأهل النظر والعقل وأهل التدبير، مهمتهم جميعاً تتمثل بإسعاد الناس، ورفع الأغلال والقيود التي ترهقهم، ونفي الضيق والحرج عنهم، وتحقيق مصالحهم ودرء الفساد عنهم، حتى

يعيشوا بسلام ووثام ورفاه ونعيم؛ بقدر ما يستطيعون من تسخير موجودات الكون، وبما لديهم من علم وخبرة ودراية وحكمة.

ولو احتكم الإنسان إلى المنطق فسيذكر أن العقل من صنع الله تعالى وأن النقل هو من كلام الله تعالى، فهل يتعارض ما صنع الله تعالى مع ما قاله؟! هذه إحدى ركائز هذه المسألة (جدلية العقل والنقل) فكيف يجزؤ مسلم أو عاقل على الإجابة بالإثبات، فالإنسان الحازم يترفع أن يعارض قوله فعلة، وأن يصادم فكره سلوكه، فكيف ينسب ذلك إلى خالق البشر، المتصف بالكمال والجلال، وبتمام العلم وكمال الحكمة.

إن جدلية العقل والنقل مسألة قديمة جديدة ومتجددة، لكنها كثيرا ما توضع في غير وضعها الصحيح، فتارة يسمى ما ليس عقلا عقلا، مثل الظنون والأوهام والأهواء والشهوات والأغراض الشخصية، وتارة تعمم أحكام الظنية على نصوص الشرع كلها مع الاعتراف أن في الشرع ما هو ظني الثبوت وكثيرا مما هو ظني الدلالة، لكن خطر التعميم يوقع في إشكالات، وتارة يعتبر العقل مؤسسا للنقل وقاعدة له وهذا قد يصح بوجه، لكن بعض المولعين بالدراسات الفلسفية ينسفون بهذه المسألة كثيرا من دلالات النصوص الشرعية وإن كانت قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

المطلب الأول: قراءة النص القرآني بين خطيئة تعطيل العقل والواقع وخطيئة الأنسنة

القرآن، الكتاب المنزل من عند الله هو جوهر العقيدة الإسلامية. وهذا الكتاب أزلّي وغير قابل للتغيير من حيث الشكل والمضمون، ويعتقد المؤمنون اعتقادا جازما أنه يحوي بين دفتيه الحقيقة الأزلية، وأنه مُصَلِّح لكل مكان وزمان، فراحوا يفسرونه ويستنبطون منه الأحكام والتشريعات، ويسيطون حوله ظلالهم التي قد تكون واردة أو زائفة بحسب الاستطاعة والقدرة على الاجتهاد والاستنطاق. وفي المقابل تجعله الحداثة كتابا، لا يمكن له أن يملك الحقيقة المطلقة انطلاقا من فكرة النسبية فيما يتعلق بالحقيقة، وبعامل تطورها المستمر. فبالنسبة للحداثة، لا يوجد أي شيء سواء كان مكتوباً أو منطوقاً، لا يحق ولا يمكن للإنسان إعادة صياغته وتطويره أو التشكيك في صحته.

النص القرآني نص متفرد وله خصائصه التي يتميز بها عن باقي النصوص، بما فيها النصوص السماوية كالإنجيل والتوراة. وهو نص أثبت أحقيته بهذا التفرد على مستويات عدة، فبنيت اللغوية وأسلوبه الأوحى وتساميه عن باقي أساليب الأدب أو أساليب التأريخ والسرود والتدوين العلمي أو غيره، ليكون نصا معجزا لا يمكن الإتيان بمثله، كل ذلك أفضى إلى تمييز أهم وأعمق كونه "حمّال أوجه"؛ الأمر الذي يجعله نصا مفتوحا على القراءة المؤسّسة انفتاحا غير مسبوق. وهذا الانفتاح منح القارئ كثيرا من

الأرجحية في التعامل معه، تلك الأرجحية التي قد تبلغ مداها، فيمنح البعض نفسه قدرا زائدا منها، لدرجة الوقوع في مغبة الإسقاط والافتعال والتجرؤ والتقويل وربما التعطيل.. وتصبح القراءة سلطة موازية أحيانا لسلطة النص، وتصبح أحيانا أخرى سلطة مهيمنة على النص.. فالقراءة هي بداية التأويل؛ إذ هي مرحلة من مراحلها التي تمهد له، كي تبلغ أهم أهدافها حين تتحرك آلية التأويل كفعل يتجاوز حدود النص ليخرج به إلى آفاق أخرى، تدور في فلك المفسر ومنهجه المتبني والذي يبرزه بكل ما أوتي من معارف ومدارك وحجج.

ويمكن التمييز بين نوعين من قراءة النص القرآني، والتي يُفترض أنها تقرر -في حد ذاتها- إشكالا خطيرا، فأما الأولى فتؤمن بقدسيته (النص القرآني)، وبأنه نص فوق مستوى المنتج البشري، لكنها تعطل كل ما تحمله فكرة التجديد، فتتكل على قراءات الأولين وتمنحها سلطة مهيمنة، فتغيب الواقع الذي هو متغير فاعل في إنجاح عملية القراءة إنجاحاتلاءم والمقصد الأسمى لروح النص. وأما الأخرى فتجرده من تلك القدسية، وتجذ لذة الإنجاز والتفوق حين تساوي بين النصوص جميعها، وتنتصر لمادية الأشياء فتكرسها.

أولا: تفسير النص القرآني

أشار العلماء القدامى إلى قاعدة ذهبية مضمونها: " أن أفضل طريقة للتفسير هي تفسير القرآن بالقرآن"¹. وتعدُّ هذه الملاحظة، إشارة إلى منهج قويم في علم الدلالة *Sémantique* والذي أصبح يعرف اليوم بالمنهج السياقي، وهو المنهج الذي جعل للسياق الدور الحاسم في فهم النصوص وتحديد معاني الألفاظ وضبط دلالاتها، فقد اتفق اللسانيون المعاصرون على أن علاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى في النص أو الخطاب هي التي تحدّد معناها، وصرّح زعيم المدرسة السياقية فيرث *Firth* بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية أي وضعها في سياقات مختلفة، وعليه فإنّ دراسة دلالات الكلمات تتطلب تحليلاً للأنماط السياقية والطبقات المقامية التي ترد فيها، فمعنى الكلمة يتحدّد وفق السياقات التي ترد فيها"².

كما أدرك العلماء قديما أهمية السياق في تحديد المعنى وواعين بدوره الحاسم في توجيه دلالات العلامات اللغوية ولا سيما في نص القرآن الكريم، فقد صرح ابن قيم الجوزية: " أن السياق يرشد إلى تبين الجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة.

¹- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر بدر الدين الزركشي. البرهان في علوم القرآن. دار الجيل. بيروت. ج.2. ص 175.

²-أحمد مختار عمر. علم الدلالة. عالم الكتب. القاهرة. ط.4. 1993. ص86.

وهذه من أكبر القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته¹. نجد في هذا النص المهم إشارة إلى أمرين: " أولهما: مفهوم السياق الأصغر أو السياق الخاص للنص القرآني، ودوره في تحديد الدلالة. والثاني علاقة التكامل الوظيفي/الدلالي بين السياقين الأصغر والأكبر، إذ كثيراً ما يفسّر أحدهما بالآخر، أي يفسّر سياق بسياق. والأول السياق الأصغر محدود ضمن وحدات دلالية أو تركيبية معينة/كآلية القرآنية مثلاً، أو ما يسبق الآية وما يلحقها من الكلمات أو الآيات، بينما الثاني السياق الأكبر شامل لما بين دفتي المصحف لا تحده فواصل الآيات والسور والأجزاء، وهو نوعان:

الأول: يراد به النص القرآني في كينونته الكلية الشاملة، ومراعاة هذا النوع أمرٌ هام جداً، وهو الذي أشار إليه العلماء بقولهم: فما أجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر.

والثاني: يندرج ضمنه ما سموه علم المناسبة أي مناسبة أواخر السورة المتقدمة لأوائل السورة التي تليها. والمناسبة هي المشاكلة والمقاربة والشبه، ومرجعها في آيات القرآن إلى معنى رابط بينها، عام أو خاص، عقلي أو حسي أو غير ذلك².

يقول الإمام ابن عاشور: "ونجد في تراثنا عدداً كبيراً من العلماء ممن يعتنون بالسياق الأصغر ويعتدّون به في تحديد الدلالة ويتغافلون عن السياق الأكبر، ولكن الأصل في القرآن أنه منسجم متناسب أخذ بعضه برقاب بعض، وعلى الرغم مما قد يوجد من استثناءات توحى بعدم المناسبة فإنه حقٌّ على المفسّر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلاً موصلاً، ولكن عليه أن يتفادى التكلّف في ذلك"³.

ومن قبل ابن القيم بقرون، كان الأصوليون والمفسّرون قد تنبهوا مبكراً إلى ذلك، فالإمام الشافعي ذكر مصطلح السياق في رسالته وتنبه إلى دوره في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية وتفصيل مجملها وتخصيص عامّتها، ولعله هو أول من استعمله استعمالاً اصطلاحياً مدققاً، وقد أحسن الشافعي استثمار هذه الأداة ولا سيما في التفريق بين نمطين نصيين هامين تعبر عنهما الثنائية الدلالية: العام والخاص، وهي من الثنائيات التي جعلوا معرفتها من أجلّ علوم القرآن.

ومما ينمُّ عن فهم العلماء القدامى للسياق ودوره في بيان معنى دقيق أو تخصيص نص مطلق أو

¹ - ابن قيم الجوزية. بدائع الفوائد. دار الكتب العربية. بيروت. ج 4. ص ص 9-10.

² - انظر عبد الجبار توامي. نقد ترجمات القرآن في ضوء المنهج السياقي (مقالة). نشرت في مجلة الدراسات اللغوية. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات والإسلامية. المجلد الخامس. العدد الأول. 2203م. ص ص 257-297.

³ - انظر محمد الطاهر بن عاشور. تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر. تونس. 1984. ج 1. ص 81.

تبيان ما أشكل فيه الغرض والقصد أنهم يمتاحون¹ من معطيات السياق ويعتضدون به مطمئنين إلى كفايته الإجرائية حتى قال قائلهم: "من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر"². وهي إشارة بليغة للسياق الأكبر أو العام للنص القرآني، وهو الإجراء الذي تسميه البنيوية المعاصرة الناظم المنهجي أو الذي تسميه بعض مدارسها، الرؤية المنبثقة، وهذا يقتضي أن المعنى أو الدلالة ينبثق من داخل النص ولا يفرض عليه من الخارج.

وقد ألف ابن الجوزي كتاباً فيما أجمل في القرآن في موضع، وفسر في موضع آخر منه، وقد جاء في الإتيان³ ثم يرى العلماء أن من أعياه تفسير القرآن بالقرآن طلبه من السنة: فإنها شارحة للقرآن وموضحة له. وقد قال الشافعي رضي الله عنه: كل ما حكم به ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (النساء: 105). . . في آيات أخر. وقال ﷺ: ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه⁴. يعني: السنة.

فإن لم يجده من السنة رجع إلى أقوال الصحابة: فإنهم أدري بذلك، لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله، ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح.

وقد قال الحاكم في المستدرک: إن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكم المرفوع .

ثانياً: قراءة النص القرآني

القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن كلام الله المنزل على الرسول ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام، والقراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل⁵.

¹ - المَشْحُ الإسْتِغَاءُ وَهُوَ مَصْدَرٌ مَتَحْتُ الدَّلُو مِنْ بَابِ نَفَعٍ إِذَا اسْتَخْرَجْتَهَا وَالْفَاعِلُ مَا تَجَّ وَمَتَّوحٌ . يمتاحون: يستقون.
- انظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. ج 8. ص 365.

² - جلال الدين السيوطي. الإتيان في علوم القرآن. دار الكتاب العربي. 1419هـ-1999م. ج 2. ص 434.

³ - جلال الدين السيوطي. الإتيان في علوم القرآن. المرجع نفسه. ص 434-435.

⁴ - ذكره المروزي في كتابه "السنة". كتاب . باب ذكر الوجه الثاني من السنن التي اختلفوا فيها أهي ناسخة لبعض أحكام القرآن أم هي مبنية عن خصوصها وعمومها. الحديث رقم 244. حَدَّثَنَا أَبُو قُدَامَةَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ ثنا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَنبَا حَرِيْرُ بْنُ عُثْمَانَ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَوْفٍ، عَنِ الْمُقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أَرِيْكَيْهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحْلُوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ أَلَا لَا يَجُلُ لَكُمْ لِحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ وَلَا كَلٌّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ". أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي. السنة. تحقيق سالم أحمد السلفي. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط 1. 1405هـ. ج 1. ص 71.

⁵ - شمس الدين أبو الخير بن الجزري. منجد المقرئين ومرشد الصالحين. دار الكتب العمية. ط 1. 1420هـ-1999م. ص 61.
بتصرف

من الغريب أن تكون هناك نزعة للهيمنة على ما هو إلهي، ومختلف كلياً عما هو في الأصل كهنوتي كنسي؟ هل هناك -حقاً- من يريد اكتساب أو ابتداء سلطة للقراءة في مقابل سلطة النص القرآني؟ وهل هي هيمنة مقبولة منهجياً من بشري محدود في التعاطي مع نص غير بشري، بل ومعجز؟ هل يقصد من وراء إعادة قراءة النص القرآني، قراءة استكشافية موضوعية للخروج من دائرة تبجيل وتقديس القراءات القديمة المقدمة على النص نفسه وتقديس أصحابها؟ أم قراءة تحويلية لجعله نصاً مماثلاً لما هو وضعي لا تُفرد فيه، وسحبه إلى مجال "الماضي" و"التاريخي" وربما "الأسطوري" ومن ثم "المتجاوز" و"المتروك"؟ وهل لكل هذا تأثير على الخطاب الديني الموسوم بالتأزم؟

فهذه أسئلة تشمل أصحاب فكرة إعادة القراءة على اختلاف مناهجهم ومقاصدهم دون تمييز، فالتساؤل مشروع بل واجب. ولعل التساؤل -أحياناً- أجدى من فكرة الوصول للجواب نفسها؛ ذلك أن الجواب مهما كان مفكراً فيه وممنهجاً يبقى نسبياً من حيث الإحاطة بالحقيقة، بينما السؤال انفتاح وباب على كل حقيقة ممكنة.

يخضع منهج الاستدلال من نصوص الوحي لمجهود اللغة التي نزل بها النص، والآلية التي تنتج الدلالات الصحيحة من النصوص لا بد أن تخضع للمعايير والضوابط التي تحددها لغة النص، ولذلك فإن قضية المعنى وفهم النص تعد نقطة ارتكاز في صراع المذاهب والنظريات والتي تصل أحياناً إلى درجة التعارض والانشطار كما حصل مع بعض الفرق الإسلامية، ويعود في جزء كبير منها إلى الآلية التي يتم بها فهم النص، والآلية التي يتم بها فهم النص تأتي في مرحلة سابقة على فهم النص نفسه، وهذا ينطبق على كل الاتجاهات الفكرية سواء الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية.

ولذلك فإن ظاهرة التأويل في قراءة النص الشرعي لم تنقطع مع مرور الزمن، وإنما تختلف بناء على الآليات التي يتم بها فهم النص، حيث يتحول فيها مصطلح "التأويل" في الفكر العربي المعاصر من مصطلح إسلامي إلى مصطلح علماني مفرغ من مفاهيمه الإسلامية، معبأً بمفاهيم علمانية.

ففي محاولات لقراءة النص القرآني بغية التجديد والتغيير، ظهرت مناهج نقدية حديثة في النهضة الفكرية الحديثة، حاولت الوصول إلى معانٍ وقراءات لم تظفر بها قراءات سابقة؛ مما جعله نصاً مفتوحاً على جميع التأويلات، وتتعدد تأويلاته بتعدد قراءاته، فما كان مفهوماً من النص الشرعي القرآني في القرن الأول على وجهه، فبالإمكان إعادة تأويله حسب مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيرات الحضارة، وعلى ضوء هذا بدأ التشريع لفهم جديد في العقائد والأحكام، وإلغاء الفهم السائد للنصوص الدينية. فوقع النص بين تأويلين متباينين بحكم المقصد نفسه من القراءة الجديدة :

أحدهما عند علماء الأصول والتفسير، والآخر لدى الحداثيين المعاصرين وما يريدونه منه؛ ففي حين يعني لدى الأوائل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنًى يحتمله، فإنه لدى الحداثيين العرب ينحو منحى عميقاً، وأن المختلفين من العلماء يعتبرون أن هناك معياراً لتقويم صحة الفهم يخضع لمعايير علمية، تخضع لها التفسيرات المتعددة للنص.¹

لقد بدأت محاولات العلماء والمفكرين استخدام نظريات معاصرة وجديدة²، وإعادة قراءة التراث الإسلامي عموماً، لحظة الاحتكاك الثقافي العربي بالحضارة الغربية، وذلك من خلال ثلاث مراحل:

-الأولى: في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومع احتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية، بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي والنص القرآني على وجه الخصوص، وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربية، فكانت أطروحات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية الغربية.

-الثانية: في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين بدأت موجة أخرى من المشروعات الموجهة للتعامل مع النص القرآني، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النص الشرعي بواسطة المناهج الحديثة، وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم؛ كما في أطروحات طه حسين وأمين الخولي، ومحمد أحمد خليف الله، مستخدمين في قراءتهم لتلك القصص آليات العقل الإنساني التاريخي.

-الثالثة: في أواخر الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت هذه المرحلة، وقد أجهت معها الجمهرة الكثيرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث؛ مما شكّل ما يشبه الظاهرة. هذه الظاهرة تتكون من عدة تيارات، منها ما كانت قراءته على ضفاف النص القرآني، ولم تتعامل مع النص القرآني مباشرة؛ كالجابري والعروي، وحسين مروة وجورج طرابيشي.

ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها، وهي على قسمين:

¹-خالد بن عبد العزيز السيف. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية. مركز التأصيل للدراسات والبحوث. ط3. 1436هـ 2015م. ص 422.

²-سُمّيت بذلك تمهيداً لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للنص الشرعي.
انظر: محمد محمود كالو. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير. دار اليمان للطباعة والنشر والتوزيع. ط1. 2009/12/13م. ص 56-57. وانظر محمد عابد الجابري. نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2006/05/24م. ص 111.

1- ما كانت قراءته ضمن المنهج الإسلامي المعروف اعتماداً على التأويل؛ كجمال البنا، ومحمد العشماوي.

2- ما كانت قراءتهم تستمد آلياتها من خارج النطاق الإسلامي للاجتهد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءتها للنص، ومنهم محمد أركون _ عبد المجيد الشرقي _ حسن حنفي _ نصر حامد أبو زيد _ الطيب التيزيني.

ويصبح بدهيا أن أصحاب هذه الطروحات قد تبنا مناهج مختلفة للوصول إلى ما يرونه من آراء وأفكار، وبدهي أيضا أن تتواءم تلك المناهج مع كل رؤية تؤسس لعلاقة المتلقي بالنص القرآني، حيث يعدُّ موقع القارئ من النص نقطة مفصلية في تحديد المنهج المتَّبَع في التحليل. إذًا فما كان تجديديا ضمن المنهج الإسلامي، جاء توفيقيا معترفاً بمنجزات الحضارة الغربية إلى جانب اعترافه بالنص، والذي استوجب إنتاج منهج تأويلي ينشد العصرية والتطور؛ ليمحو شبهة التخلف مقارنة بالحضارة الغربية. أما ما كان قراءة للنص مستمداً آلياته من خارج النطاق الإسلامي، فقد لجأ لاستخدام منهجيات ونظريات حديثة في التعامل مع النص القرآني، كالمناهج التاريخية، والمنهج البنوي، والمنهج التفكيكي، وكمرحلة لاحقة للمرحلة السابقة.

ومن جهة أخرى، فإننا نخطئ كثيراً حين نعتقد أن كل ما هو إسلامي يخدم الإسلام، ففي التعامل مع النص القرآني، يمكن القول إن خطأ الإسلاميين المؤمنين في التعامل مع النص القرآني، قد يصل إلى مرتبة خطأ غيرهم من ذوي الاتجاهات اللادينية، أو ربما يفوقه؛ ذلك أن كل ما يفعله ويقوله ويتبناه الإسلاميون، يُحسَب -لإحالة- على الدين. وربما حازت الصورة الخاطئة عن الدين على السبق في الترويج الإعلامي، ثم توظيف ذلك إيديولوجيا وسياسيا، على حساب الصورة الصحيحة .

وحينها من يعبأ بتصحيح الوضع، ومن سيمنح هذه الفرصة لـ "الديني"، في الوقت الذي يدرك فيه الجميع، أن هناك من يدفع غالبا كي تنسج الأكاذيب وتلصق بهذا "الديني الإسلامي".

لذلك ليست مبالغة حين نجعل فكرة تعطيل آلية تجدد قراءة النص الديني خطيئة كبيرة وإشكالا ينبغي بحثه وتغييره. لأنه -فعلا- من الخطيئة بمكان ذلك الخلط المهول بين الشريعة والدين. وبين الخطاب الديني -الذي هو محض إفرزات لما يفهمه البشر والأتباع المجتهدون حول الدين- والدين كتوابت ونصوص مقدسة لا تتغير. كما أن الفرق بين النص والخطاب الديني في الفكر المعاصر كبير؛ إذ النص هو السلطة الخبرية التي تُلزم الناس أن يرجعوا إليها، وفي كثير من الأحيان ومن باب قطعية الثبوت يقصر لفظ "النص" على القرآن الكريم، وأما الخطاب الديني، فهو طُرُق ووسائل تبليغ المنظومة الدينية،

وكيفية التعبير عنها.

فمن الغريب أن يتعصب المسلم لفهم بعينه قد يصل إلى إيمان مقنَّع بعصمة أصحاب المذاهب والآراء، مع أنه اجتهد في الفهم والقراءة، إن أصاب صاحبه فله الأجران، وإن أخطأ فله الأجر. كما أن ذلك التعصب يُدخل العقل المسلم في دوامة التعطيل ومن ثمَّ يمنح نفسه حق التعالي على النص القرآني الثابت كأصل، وعلى الواقع كمتغير فاعل في حركية النص ومقروئته، فيكون ولاؤه (العقل) لقراءة من القراءات أو اسم من الأسماء، أو لفرع من الفروع. وأصبح يقينياً أن المسلمين يتحملون الشق الأهمَّ من تبعات المسؤولية تجاه تأزم الخطاب الديني الذي يواجه -اليوم- اتهامات وتساؤلات كونية خطيرة وكبيرة، تتواطأ عن قصد أو عن غير قصد مع الآخر (فقد يختار أن يكون عدواً) حين يشير بسبابة التجريم والإدانة للدين الإسلامي. وربما يتحملون ذلك وحدهم على أساس أنه لا يُنتظر من غيرهم العمل لصالح الإسلام.

ينبغي الفهم أنه عندما تحركت الآلة الاستعمارية الاحتلالية وأضعفت العالم العربي الإسلامي وتقاسمته، بعد أن أصبحت الخلافة الإسلامية رجلاً مريضاً، حركت معها فكرة التحديث الغربي، القائم على إطار علماني شامل، له مفهومه الأعمق حسب عبد الوهاب المسيري في قوله: "العلمانية الشاملة -كما أسلفنا- ليست فصل الدين عن الدولة وحسب (وهو تعريف يلزم الصمت بخصوص رقعة الحياة الخاصة والمرجعية الدينية والقيم المطلقة) وإنما فصل كل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان في جانبها العام والخاص."¹

وعليه، فلن تتفق نظرة قائمة على البعد الأخلاقي والديني المقاصدي، مع نظرة تنحّي هذا المفهوم جانبا لتبدأ بتحليل الظواهر والقضايا من منطلق دنيوي محض.

وفي التعامل مع النص الديني (القرآني على وجه الخصوص)، انقسم المحللون -أيضاً- بحسب العلاقة نفسها معه، وهل هي علاقة مباشرة أو حافة تحوم حول ضفافه، فمنهم من كانت قراءته:

- على ضفاف النص، ولم تتعامل مع النص القرآني مباشرة؛ كالجابري والعروي، وحسين مروة وجورج طراييشي.

- من أجل الحاجة إلى إنتاج جديد يُبرز النزعة الإنسانية في الدين، ويدافع عن اهتمامه بحقوق الإنسان، ويبين موقفه من الحرية والديمقراطية والمساواة والمواطنة وغيرها من مسائل العصر الكبرى.

¹ -عبد الوهاب المسيري. دراسات معرفية في الحداثة الغربية. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. ط1. 1428هـ-2006م. ص83.

- في مجال النصوص القرآنية نفسها، وهذه الفئة على قسمين:
أ- من كانت قراءته ضمن المنهج الإسلامي المعروف اعتماداً على التأويل؛ كجمال البناء، ومحمد العشماوي.

ب- من كانت قراءته تستمد آياتها من خارج النطاق الإسلامي للاجتهاد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءته للنص، ومنهم محمد أركون - عبدالمجيد الشرقي - حسن حنفي - نصر حامد أبو زيد - الطيب التيزيني.

ويبقى النص القرآني منبعاً للفهم، كلما استزاد منه العقل، لكن ذلك الفهم ينبغي أن يكون قائماً على العقل الواعي بخصوصية هذا النص، بالإضافة إلى ربط كل قراءة بالواقع الذي يرتبط بزمن القراءة، لأن تعطيل هذين المتغيرين، يجعل القراءة ضرباً من التخيل والتخمين.

إنَّ الغاية الأسمى من تفسير القرآن هي تجديدُ الاتصال بالوحي، وتعريف العباد على منهجية التلقي للهدى الرباني المنزل من السماء ليكون منهج حياة ونبراساً للمسلمين يفتح فيه عقولهم وفكرهم على فضاءات لا حدود لها من الفهم لترشيد الحياة ووصلها بالآخرة. ولذلك، يفتح باب الاجتهاد أكثر، وفي هذا السياق قال القاضي شمس الدين الحَوْثِيُّ: "إنَّ الله تعالى أراد أن يتفكَّر عباده في كتابه فلم يأمر نبيّه بالتنصيص على المراد، وإنما هو عليه السلام صَوَّب رأيَ جماعة من المفسرين، فصار ذلك دليلاً قاطعاً على جواز التفسير من غير سَمَاعٍ من الله ورسوله".¹

فلا مجال إذن، لتغيب العقل والواقع عن فضاء قراءة النص القرآني، فذلك تجنُّ وتعطيل لآليات التجدد والمقصدية فيه، وجعله موروثاً جامداً يوضع كتحفة فنية في رفوف المساجد والمكتبات، كما أنه لا مجال لأنسنة نص إلهي أثبت قداسته وتفردده وهيمنته على المنتجات البشرية والسماوية (محرفة أو صحيحة) كلها.

ثالثاً: الإعجاز في النص القرآني

شغلت قضية الإعجاز القرآني مساحة كبيرة من الفكر الإسلامي والإنساني على مر العصور، ولا تزال تشغله حتى عصرنا الحاضر، ولقد تدارسها كثير من العلماء والفلاسفة وأصحاب الكلام، وكان لكل منهم رأي ووجهة نظر، وتصدى لدراستها أيضاً علماء المسلمين، على اختلاف مذاهبهم ونحلهم،

¹- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بھادر بدر الدين الزركشي. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة. بيروت. م. 1. ط. 1. 1346هـ - 1957م. ص ص 44-45.

وأفردوا لها عشرات البحوث والرسائل والكتب والمصنفات، وتعمقوا في دراسة القرآن دراسة موضوعية شاملة، لعلهم يصلون إلى تحديد كنه الإعجاز ووجوهه. وأصبح الخطاب الديني الموجه للآخر قائماً على إخراج ورقة الإعجاز كي يُدرك هذا الآخر أن الإسلام هو كتاب القرآن، وأن القرآن الكريم ليس نصّاً محرّفاً ومتقولاً كباقي النصوص الدينية في الديانات الأخرى، و-منطقياً- يبدو هذا السلوك مشروعاً بل ضرورياً لتمييز الحق عن الباطل، بل إن أسلوب القرآن نفسه قائم على الحجة وتبيين الحقائق، ومن ثمّ إلزام المكذّبين والمتعالين على الحق حيّزهم الضيق؛ حيث يقف عقل هؤلاء عاجزاً عن إيجاد مبرّر لتكذيبهم لهذا الكتاب الإلهي الجليل أمام الحجة العقلية والدليل العلمي القاطع. فكل مسلك في طريق الإرشاد إلى الله واجب ما لم يتحول إلى أمر مبالغ فيه، بحيث تصب كل الآيات في باب الإعجاز العلمي، وينسى أصحاب هذا المسلك أن القرآن الكريم ليس كتاباً في البيولوجيا أو الفلك أو التشريح.

إن مباحث الإعجاز القرآني قديمة وتعود بداياتها إلى القرن الثاني الهجري، في حين يُعتبر مبحث الإعجاز "العلمي" حديثاً، ولا يزيد عمره على القرن من الزمان. أما ازدهاره فيعود إلى العقود الأربعة الأخيرة، وهو بمعنى من المعاني جزء من الصحة أو من الإحياء الإسلامي الشامل، الذي لا تزال وقائعه ومشاهدته تتوالى دوغماً توقّف أو تردد أيضاً.

فقد تحدّى القرآن المنكرين من المعاصرين لنزول الوحي أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله. وقد اختلف تفسير المفسّرين في القرنين الثاني والثالث للهجرة حول ما هو معني بذلك: هل المقصود إنشاء سورة مثل السور القرآنية في الأسلوب أو المقصود المحيي بنموذج أو منهج آخر يدين به الناس أو يُعرض عليهم بديلاً لما جاء به رسول الله ﷺ عن ربه؟ ولا نملك من حقبة نزول القرآن ما يشير إلى التحدي أو التجرؤ على المحيي بمثل القرآن، باستثناء بعض العبارات المروية عن مسيلمة أو سجاح.

وتجددت بحوث الإعجاز والنبوة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على وقع الجدالات البائدة بين الإسلام والمسيحية الغربية بشقيها. وقد استعان المسلمون بكتب دلائل النبوة القديمة، وبكتب الرد على النصارى، لإثبات نبوة النبي ﷺ بالدرجة الأولى، وأن القرآن موحى ومعجز بالدرجة الثانية. وانصبّت اهتمامات المسلمين على إثبات تاريخية العهدين القديم والجديد، بخلاف القرآن الكريم المتواتر نصّاً ومعنى. بيد أن تلك الجدالات ما أفادت كثيراً في تقدم البحوث القرآنية لدى المسلمين. بل إن الإصلاحيين المسلمين، وفي نهايات القرن التاسع عشر وإلى الربع الأول من القرن العشرين أدخلوا أمرين اثنين جديدين على الوجوه القديمة لإعجاز القرآن: السنن الكونية والتاريخية والاجتماعية، والرؤى والمشروعات القرآنية المؤدية إلى التقدم الإنساني والإسلامي. لكن الشيخ طنطاوي جوهرى، وفي تفسيره:

الجواهر، في مطلع القرن العشرين، هو الذي طرح للمرة الأولى ما يمكن اعتباره تأسيساً لفكرة الإعجاز العلمي في القرآن، وإن كان قصده من وراء هذا الطرح مختلفاً عن طروحات أهل الصحو الإسلامية.¹ فقد لاحظ العلماء المسلمون والباحثون المهتمون بميدان العلوم الطبيعية في العصر الحاضر، أن أهل العلوم الكونية من العالم الغربي يقضون عشرات السنين في البحث عن تفسير لبعض الظواهر الكونية وعندما يجدها، يكتشف علماءنا أن القرآن الكريم قد أورد في شأنها إشارات وبين أمرها قبل 1400 عام. فوقف عند تلك الإشارات العلمية في القرآن الكريم عدد غير قليل من الباحثين والمؤلفين والعلماء المعاصرين الذين حاولوا التوفيق بين المعنى القرآني وبين المسائل العلمية وكتبوا في ذلك بحثاً وألفوا كتباً عديدة كبيرة وصغيرة ورسائل وأشرطة سمعية ومشاهدة وبثوه في الشبكة الدولية للمعلومات وتحديثوا عنه في الفضائيات والقنوات التلفزيونية وعقدوا له الندوات والمحاضرات والحلقات والمؤتمرات وبدلوا فيه جهوداً كبيرة ونشروه على نطاق واسع وقد عرفت تلك الجهود بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم.

وقد انقسمت الآراء حول الإعجاز العلمي في القرآن الكريم بين مؤيد مستحسن، ورافض مجافٍ لهذه الفكرة، فينطلق التأييد للإعجاز العلمي من قناعات لدى المؤيدين هي باختصار كالآتي:

- 1- الإيمان بالإعجاز المطلق للقرآن الكريم وبوجهيه: البياني والموضوعي وبالإعجاز العلمي المتفرع عنها.
- 2- كل ما جاء بالقرآن الكريم حق وصدق والموجودات والظواهر والسنن الكونية تطابق الإشارات العلمية القرآنية وهي بتلك المطابقة تثبت وتؤكد مصداقية القرآن في حديثه عن الكون وكافة المخلوقات، كما تعطي للإعجاز استمرارية كلما تكشف أمر في الكون وكان مطابقاً للإشارة العلمية بالقرآن الكريم.
- 3- وبجانب الأدلة العقلية التي ذكرناها، توجد الأدلة النقلية من القرآن الكريم ممثلة في جملة من الآيات القرآنية.

أما المعارضون لفكرة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، فهم فئات ثلاث، من حيث الدوافع إلى المعارضة:

- الفئة الأولى: تحشى على مصداقية القرآن إذا ارتبط تفسيره بالعلوم الكونية وما بها من معلومات

¹-انظر رضوان السيد. مسألة الإعجاز والإعجاز العلمي في القرآن. الملتقى. 2006/06/17م. على الرابط:

<http://almultaka.org/site.php?id=191&idC=1&idSC=1>

متغيرة، مما ينعكس على استقرار التفسير العلمي للقرآن الكريم، كما يخشون على تطويع معاني الكلمات ومدلول الآيات بما وصلت إليه العلوم الكونية، وهو ما يعرف عند المعارضين بـ (لي أعناق الآيات القرآنية) فهم يرفضون الإعجاز العلمي والتفسير العلمي إذن من باب الحرص على القرآن الكريم، ونطلق عليهم (فئة المتخوفين)

- **والفئة الثانية:** لا ترى دليلاً على الإعجاز العلمي ولا ترى في كلمة (الكتاب) وكلمة (شيء) الواردتين بالآيات القرآنية دليلاً على عكس ما يراه المؤيدين فعندهم معنى الكتاب هو (اللوح المحفوظ) أو (أم الكتاب) وتكتفي هذه الفئة بالإعجاز اللغوي والبياني... وتقول بأن القرآن كتاب هداية وتشريع... ونطلق عليهم (فئة المعطلين)

- **الفئة الثالثة:** ترفض الإعجاز العلمي بسبب نظرتهم الإلحادية وكفرهم بالقرآن أو بسبب الحسد والحقد على القرآن لتفوقه على سائر الكتب الدينية وانفراده بالإعجاز الشامل ومنه الإعجاز العلمي، ونطلق عليهم (فئة الجاحدين الحاقدين).

فهناك من اعتبر أن نزعة الإعجاز العلمي هي بمثابة تعويض عن التأخر العلمي لدى المسلمين. لكنه تعويض وهمي. فما الذي يستفيد منه المسلمون أو القرآن الكريم إذا كانت "النظرية الذرية" القرآنية قد سبقت بحوث الفيزيائيين والرياضيين الغربيين؟ أما الإنجازات الفلكية والكيميائية والطبية لدى المسلمين في العصور الوسطى فما ذكر واحد من علماء المسلمين أنه استند فيها إلى القرآن الكريم.

وقد اعتبر الشيخ يوسف القرضاوي (وهو الذي يعتبر ممثلاً لفكرة الاعتدال والوسطية)، فكرة المبالغة في الاتكال على الإعجاز العلمي في القرآن الكريم مبالغة في استخدام العلوم؛ الأمر الذي يخلق إشكالات حول فهم السابقين للقرآن قبل نشوء تلك العلوم والمعارف، حيث قال: "إذا بالغنا في استخدام العلوم، يصبح القرآن لا يعرفه إلا علماء الطبيعة وعلماء الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات، وأمثالنا لن يفهموا القرآن، وأحياناً ننتهي إلى أن الأمة لم تفهم القرآن، عبر أربعة عشر قرناً، حين يقول بعضهم: إن هذا هو المعنى المقصود بالقرآن"¹!

ويعتبر كلام القرضاوي رداً على تهافت الذين يلقون ويركضون حول فكرة الإعجاز العلمي، وكأنها هي التي تحقق للقرآن الكريم وجوده، إلا أن تعميم النقد - في الوقت ذاته - يضيع معه الحق، فإعجاز

¹- يوسف القرضاوي. عن مقال بعنوان القرضاوي. حوار عن مشكلات الإعجاز العلمي. "إسلام أون لاين" بتاريخ 2007/2/1. ونشر لاحقاً على موقع القرضاوي على الرابط: <http://www.qaradawi.net/2010-02-23-09-38-15/4/808.html>

القرآن علمياً حقيقة ثابتة ينبغي ألا تُنكر أو أن يقلل من شأنها في خدمة الدين الإسلامي الحنيف إلى جوانب عوامل أخرى، ولا يُنكر دورها في إظهاره على الذين كله، وفي ترشيد التفكير والتدبر في خلق الله - على اعتبار أن القرآن هو كتاب الله المسطور، والكون هو كتاب الله المنظور، وبدهي أن يعضد المنظور المسطور متى أعمل الإنسان نظره وفكره في التدبر، ومتى ربط عظمة الوجود بعظمة الواجد المطلقة. ولا يخفى على أحد أن هذا العصر هو عصر العلم والرقمية، فكيف يُغفل هذا الجانب المتفوق في القرآن الكريم؛ إذ ثبت يوماً بعد يوم ذلك السبق القرآني في مجال الحقائق العلمية والرقمية؟ لقد فهم المغرضون أن تفرد النص القرآني الإلهي العظيم في ما برع فيه العصر ونبع فيه، فأرادوا أن ينكفئ العقل المسلم على نفسه، ويتوقف عن قراءة الكون، أو عن ربط تلك القراءة بكتاب الله المعجز، ليتفق غرضهم في طمس حقائق الدين الإسلامي الحنيف.

يظن الكثير من الناس أن أيًا من التدبر في كلام الله - القرآن الكريم - أو التفكير في خلق الله المحسوس - الكون الفسيح - هو رفاهية فكرية يستمتع بها محبو الفكر في وقت صفائهم الذهني. إن هذا الظن هو من أكبر الأخطاء في فهم دين الإسلام. إن التدبر والتفكير لهما واجبان حتميان على أي مسلم يريد أن يرضي الله تعالى في الدنيا والآخرة. وقد يكون غريباً ألا نسأل، ما المقصود من وجود تلك الحقائق العلمية في القرآن الكريم، هل هو مجرد التبعيد؟ أم أن الغاية من وجودها تفوق ذلك إلى غاية أسمى حددها الله ﷻ في آيات من القرآن الكريم نفسه، كقوله ﷻ: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20) يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ (21) وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (العنكبوت الآيات 20-22).

وقوله: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (آل عمران الآية 191).

إنه إعمال النظر في تلك الحقائق الكونية، والتدبر بغية بلوغ الحقيقة الأسمى، ألا وهي الاطلاع على عظمة قدرته وسعة علمه، وإدراك المحدودية البشرية أمام المطلق الإلهي، ومن ثم تترشد عقيدة العبد وتحسن عبادته. مُصطلح رودولف أوتو وميرتشيا إلياد عن "لاعقلانية الدين" وهو مُصطلح قد يُفهم على غير مُرادده عند القارئ العربي، والمقصود منه أن الدين يتجاوز العقل، ليس تجاوزاً يقدر في الدين، بقدر ما يُثبت محدودية العقل.¹

¹ -انظر: أوتو رودولف. فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني. دار المعارف الحكيمة. 2010م. المقدمة.

المطلب الثاني: النص الحديثي: تحديات المرجعية والقراءة

إن المجادلات الفكرية التي عرفها التاريخ الإسلامي في شأن الحديث النبوي، والتي بدأت في الظهور منذ نهاية القرن التاسع عشر، ومدارها مسألة حجّية السنّة وصلتها بالقرآن وكفاءة الرواة وأمانتهم في النقل، ليست أمراً مستحدثاً، فالحديث النبوي كان ولم يزل نصّاً خلاقيّاً منذ عهد أبي بكر رضي الله عنه، ومنذ أن فكّر في تدوين الحديث، وإلى اليوم. والمجادلات في هذا النص لم تُخبّ، وإتّما توسّعت رقعتها وخرجت من دوائر المجددين.

وقد مرّت هذه المجادلات بمراحل؛ ففي بداية القرن العشرين كان لدى المصلحين هاجس قطع الصلّة بين القرآن والحديث، واعتبر أن لهذا مشروعيته في نطاق الإصلاح الديني، لأن الدافع إليه هو محاولة تنزيه القرآن، وانبثق عن ذلك الدعوة إلى الاقتصار على القرآن وما صح من الحديث، وفي مرحلة ثانية تطوّر هذا الموقف العاطفي إلى موقف نقدي من رواية الحديث ومن كتب الصّحاح، واعتبر أن هذا الموقف النقدي كثيراً ما كان ينزلق بأصحابه إلى أن يلبسوا جبّة نقاد الحديث القدامى.

فقد عرف الحديث بعد ذلك إرباكاً بدأ مع تسرب الحداثة إلى الفكر العربي الإسلامي، فانصبّت ذلك على مدونة الحديث من نقد المحدثين، بعد أن كانت تلك المدونة تمثل مرجعية الفقهاء والمفسرين قديماً، مما أنتج متغيّرات منهجية ومفهومية في التعامل مع النص، صارت تحدّد مواقف التسليم السائدة في الفكر الديني.

فهناك من يرى أن الحديث قد تحوّل من نص إلى خطاب، في ضوء ما يمكن أن يفتح عليه من مسائل جديدة بالمناقشة، ومنها ما يتّصل بالحديث النبوي بصفته نصّاً واقعا في سياقات تاريخية، وهي التي حوّلت الموروث الشّفوي عن النبي صلى الله عليه وآله، والتي وجد بعض الصّحابة من الدوافع الخاصة للاحتفاظ بها سواء في ذاكرتهم أو في بعض التقييدات، حتى تحوّلت إلى نصوص تتمتع بما يشبه الحصانة في كتب الصّحاح، وأن ما حدث من تثبيت سنّة النبي، على التدرّج، حوّل مدوّنة الحديث من نص مفتوح قابل للزيادة والاختلاف، إلى مدوّنة منغلقة أطلقت عليها تسمية الصّحاح، وصارت تتمتع بقانون حصّنها من طائفة النّقد والمساءلة.¹

ولذلك، يصطدم الباحث في موضوع النص الحديثي، بتحديين بارزين، أحدهما متعلق بمرجعية هذا النص، والتي بدورها تنفرع إلى نقطتين مهمتين وهما: تدوين الحديث وظاهرة الوضع (الكذب على

¹ -انظر محمد حمزة. أن يصير الحديث خطاباً. لقاء فكري حوار حول: "الحديث النبوي من النص إلى الخطاب". مؤمنون بلا حدود

للدراسات والأبحاث. 30 يناير 2017م. على الرابط: <http://www.mominoun.com/events/1106>

الرسول ﷺ في الحديث) بدلالاتها الرمزية. والآخر متعلق بإشكالية قراءة الحديث وفهمه.

أولاً: تحديات المرجعية: فالنص الحديثي يختلف عن النص القرآني في قطعية ثبوته، ولكنه يلتقي معه في ظنية الدلالة. وعلى ذلك ظهرت آراء لا تعدد بهذا النص، ولا تجعل منه نصاً مرجعياً فهو بالنسبة لأصحاب هذا الرأي لا يمكن أن صالحاً للتشريع على أي جهة من الجهات، فحتى ما يعتبره البعض حديثاً صحيحاً ووارداً في الصحاح؛ مما يجعله يثبت العلماء المختصين قطعي الثبوت، فهو يبقى لدى أصحاب الرأي المخالف نصاً لا يمكن التأكد من وجوده بما أن الله ﷻ ما تكفل بحفظه كما تكفل بحفظ النص القرآني. وتعود مشكلة ظنية ثبوت هذا النص لعاملين أساسيين جعلاً منه نصاً تختلف الآراء حوله:

أ- التدوين وظهور علم مصطلح الحديث:

تدوين الحديث هو أعمال تدوين وتسجيل ما ورد عن النبي محمد ﷺ، من قول أو فعل أو تقرير. والتي أولهاها المسلمون اهتماماً بالغاً كونها المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي. مرت عملية تدوين الحديث بمراحل عدة، فبدأت فعلياً مع القرن الثاني للهجرة؛ حيث بدأت الخطوات الأولى لتدوين الحديث بكتابته بعد أن كان مقصوراً على المشافهة. تطوّر الأمر مع مرور الوقت، وانتقل من مرحلة الجمع البحث إلى مرحلة التصنيف والترتيب تارة بحسب المواضيع الفقهية، وأخرى بترتيب الأحاديث بحسب الراوي وإن اختلفت موضوعاتها. ثم مع مرور الزمان، تشعبت أنواع كتب الحديث بين موطآت ومصنفات ومسانيد وسنن وجوامع ومستدركات ومستخرجات. وقد توقفت عملية التدوين الفعلي للحديث بحلول القرن الخامس الهجري، ثم انتقل علماء الحديث النبوي إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة نقد الحديث من حيث السند والمتن ليؤسسوا بذلك علم مصطلح الحديث.¹

وقد اختلفت المواقف في عصر التدوين، وهل هو زمن النبوة أم هو بداية القرن الثاني الهجري/التاسع للميلاد؟ وقد ظهر بشأن الكتابة عند العرب في العصر الإسلامي الأول ثلاثة مواقف متباينة:

1- عدم معرفة العرب ما قبل الإسلام بالكتابة، وهو ما أحوج إلى الاعتماد على الذاكرة.

2- معرفة العرب للكتابة قبل الإسلام خاصة في الأوساط الحضريّة.

3- معرفة العرب للكتابة قبل الإسلام هي معرفة نسبيّة.

¹ - انظر يوسف عبد الرحمن المرعشلي. علم فهرسة الحديث نشأته تطوره أشهر مادون فيه. دار المعرفة. بيروت. ط1. 1406 هـ -

أما عن تدوين أحاديث الرسول ﷺ، فقد توسع البعض في الكلام في ما شجر بينهم من اختلافات حول تعيين تاريخ تدوين الحديث النبوي، خاصة في ضوء ما رُوِيَ عن الرسول من أقوال متضاربة حول الأمر بتدوين الحديث أو النهي عن ذلك.

لكن الراجح أنّ المواقف المناصرة لإثبات إذن الرسول بتدوين الحديث تستند إلى عدّة حجج من نحو تأكيد قوّة ذاكرة رواة الحديث في ضوء سيادة ثقافة شفويّة، ومن قبيل بيان فضل الحفظ على الرواية.

وعليه، فمرحلة تدوين السنة من حيث الإذن والمنع من التدوين بالأدلة تنقسم إلى قسمين:

1- مرحلة النهي عن كتابة السنة وردت أحاديث مرفوعة إلى النبي وأخرى موقوفة على الصحابة ومقطوعة وفيها النهي عن كتابة غير القرآن الكريم وأصح ماورد في النهي هو عن أبي سعيد الخدري أن النبي قال: "لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار".¹

2- مرحلة الإذن في كتابة السنة فقد وردت أحاديث مرفوعة وغير مرفوعة في ذلك، ومن أقوى ما استدل به العلماء في جواز كتابة السنة ماروي عن ابن عباس قال: لما اشتد بالنبي وجعه قال: "اتنوني بكتاب اكتبه لكم كتابا لاتضلوا بعده".²

فالقائلون بالمنع يستدلون بالحديث الناهي عن التدوين وبأن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه همّ أن يدون السنة وأن يجمع الصحائف التي كتبت فيها السنة ويدون ذلك تدوينا رسميا وبعد استشارة الصحابة واستخارة الله تعالى رأى ألا يفعل ذلك مخافة أن يشتغل الناس بالسنة عن القرآن الكريم ثم بدأ التدوين في عهد عمر بن عبد العزيز على يد الإمام الزهري.

وقد فُتدت هذه الفكرة على يد الكثير من الباحثين المتأخرين، ممن كتب في الدفاع عن السنة النبوية، أو تاريخ تطور علومها؛ حيث إن كثيرا من العلماء ألفوا أبحاثا لرد هذه الشبهة، وإثبات التدوين

¹ - أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الزهد والرفائق. باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم. الحديث رقم 3004. . حَدَّثَنَا هَدَّابٌ ... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ... مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ". مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. مرجع سابق. ج.4. ص 2298.

² - أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب العلم. باب كتابة العلم. الحديث رقم 114. حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّهُ قَالَ: يَوْمَ الْحَمِيسِ وَمَا يَوْمَ الْحَمِيسِ؟ ثُمَّ بَكَى حَتَّى خَضَبَ دَمْعُهُ الْحُصْبَاءَ، فَقَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَعُهُ يَوْمَ الْحَمِيسِ، فَقَالَ: "تُنْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا" محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. ط.1. 1422هـ. ج 4. ص ص 69-70.

من عهد النبي ﷺ، مفرقين بين التدوين والتصنيف، وأن التصنيف على الأبواب والفصول هو الذي ابتداءً في القرن الثاني لا التدوين مطلقاً.

ولعل أوسع بحث في الموضوع هو: رسالة حافظ المغرب الشيخ عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني المتوفى عام 1382/1962، الموسومة بـ: "ابتداء التدوين في صدر الإسلام"، والتي تعتبر قفزة مهمة في أعمال الدراسات الحديثية. ويستدل كاتبه بالرسائل أو ما يسمى بكتب الرسول ﷺ التي كانت تدل على أن التدوين والجمع وقع في زمنه عليه السلام ومنه. "فقد كتب عليه السلام كتباً لأهل الإسلام في الشرائع والأحكام؛ منها: كتابه عليه السلام في الصدقات، وكان عند أبي بكر. وكتابه عليه السلام في نصاب الزكاة وغيرها الذي كان عند عمر. وكتابه إلى أهل اليمن بأنواع الفقه وأبواب مختلفة في الزكاة والديات والأحكام، وذكر الطلاق والعتاق، وأحكام الصلاة ومس المصحف، وغير ذلك، وهو كتاب جليل، احتج الفقهاء وغيرهم بما فيه من مقادير الديات وغيرها".¹

ويستدل الكتاني على وقوع التدوين زمن الصحابة الأول أيضاً، بالأدلة الآتية²:

أبو بكر الصديق؛ جمع في رق خمسمائة حديث من حديث رسول الله، وكان يرجع إليها إذا روجع. وعمر بن الخطاب؛ استكتب ما روي من شعر الجاهلية والإسلام. وله كتابه المشهور إلى قاضيه على البصرة أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، قال ابن القيم في "إعلام الموقعين": "هو كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه". وسبق الحديث عن ديوانه، وكان له تابوت يجمع فيه كل معاهدة كانت بينه وبين الناس.

وعلي بن أبي طالب ﷺ؛ له كتاب في أفضيته، وكتاب القضاء والقضاة ساقه صاحب "نهج البلاغة". وعبد الله بن عباس؛ كان له كتاب يكتب رواياته عن النبي، فاجتمع منها حمل بعير، وكان يكتب الفتاوى التي يُسأل عنها، وكتب عنه ابن الأزرقي غريب القرآن، بل كانت له كتب يكتب عنها الناس كعكرمة وغيره. وعبد الله بن عمرو بن العاص؛ كان يكتب الحديث زمن النبي بإذنه، وكان يسمى صحيفته: "الصادقة"، واعتبر بعض العلماء إذن النبي له في ذلك نسخاً للنهي المتقدم عنه.

وزيد بن ثابت؛ نسب له كتاب في الفرائض. وجابر بن عبد الله؛ له منسك صغير خرج به الإمام

¹- عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني. ابتداء التدوين في صدر الإسلام. نقلاً عن محمد بن حمزة علي الكتاني. حتمية السنة النبوية وضممان استمرارها. منتدى التوحيد. على الرابط:

<http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?>

²- عبد الحي بن عبد الكبير. نقلاً عن محمد بن حمزة علي الكتاني. حتمية السنة النبوية وضممان استمرارها. المرجع نفسه.

مسلم، ألف فيه ابن المنذر جزءاً كبيراً، استقصى منه نحو مائة ونيف وخمسين نوعاً من الفقه. وله صحيفة فيما رواه عن النبي، حدث عنها مجاهد. وعبد الله بن مسعود؛ كان له كتاب، رواه عنه ابنه عبد الرحمن. وأبو هريرة حافظ الصحابة، كانت لديه كتب كثيرة جمعها من حديث رسول الله. وأنس بن مالك؛ كان له كتاب دون فيه مروياته عن النبي وضبطها وعرضها. ومعاوية بن أبي سفيان؛ استكتب فضائل عثمان بن عفان، ودون رواته وأحوالهم، وكانت تسرد عليه الكتب الكثيرة في التواريخ والكتابات، حتى قيل بأنه أول من جمع مكتبة، والصحيح أن أبا بكر الصديق هو أول من جمع مكتبة حسبما في "تاريخ المكتبات الإسلامية" للشيخ عبد الحي الكتاني، وكثرت في عهد معاوية الدواوين، حتى دون الولادات، والوافدين من الخارج.

بل حدث هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه عروة - كما في طبقات ابن سعد - أنه: "أحرق يوم الحرة - سنة ثلاث وستين للهجرة - كتب فقه كانت له، فكان يقول بعد ذلك: لأن تكون عندي أحبُّ إلي من أن يكون لي مثل أهلي ومالي".¹

فثبت بذلك - حسب القائلين بهذا الرأي - أن كتب الفقه كانت موجودة مدونة في الصدر الأول للإسلام، وكتابة بعض الصحابة فتاواهم ومسموعاتهم وأحكامهم القضائية إنما يدل على كتابة غيرهم من أمثالهم ومن تلامذتهم مثل ذلك.

وهناك من يرى أن كل تلك الجهود التي بذلها علماء الحديث، إنما هي جهود ضخمة في جمع الحديث النبوي من أفواه الرواة، كما أن وضع علم مصطلح الحديث، وظهور الصحاح الكبرى كالبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه والنسائي رغم نهي الرسول ﷺ عن تدوين الحديث، إنما هو لتعويض توقف الاجتهاد والتفكير بنصوص روايات الحديث باعتبارها تشريعاً ملزماً يغني عن التوسع في الاجتهاد الفكري في فهم النص الديني ويقيده في نفس الوقت ثم بالغوا في تقديس هذه الكتب لدرجة تكفير أي بحث عقلي فيما ورد فيها من أحاديث؛ وتحول الفكر الإسلامي إلى محاولة شرح ما كتبه السابقون ومتون على الشروح وشرح للشروح وتوقف الفكر الإبداعي تماماً بل وصل الأمر إلى ظهور شخصيات نالت قداسة عالية بتريدها لأقوال الأقدمين، وتبريرها المزايدة عليها والتشدد في اتباعها

¹ - أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري البغدادي المعروف بابن سعد. الطبقات الكبرى. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ط 1. 1968م. ج 5، ص 179 - 180.

وتكفير من يحاول تنفيذها¹، أو التفكير النقدي فيها؛ بل ومعاقبة وحرق كتب² من يفكر في ذلك.

- بينما يبرر البعض تأخر تدوين الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ وتصنيفها، والتي جمعها الإمام البخاري ومسلم والإمام أحمد بن حنبل وغيرهم، ويعتبرها ظاهرة جديدة نسبياً في الخطاب الإسلامي، فالمعلوم تاريخياً أن اجتهادات كثيرة بدأت قبل أن يضع البخاري كتابه "الصحيح"، وأنها لم تقتصر على أقوال وأفعال النبي ﷺ وحده، فيقول ابن حجر في كتاب "الجامع الصحيح" للإمام البخاري: "اعلم، علمني الله وإياك، أن آثار النبي لم تكن في عصر الصحابة وكبار تابعيهم مدونة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين:

أحدهما: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم؛ حيث نهاهم الرسول ﷺ عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله قال: "لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه" خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

وثانيهما: لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار، بعد أن انتشر العلماء، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض وأصحاب الملل والنحل.³ فأول من جمع ذلك: الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة، وغيرهما، وكانوا يصنفون كل باب على حدة، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة فدونوا الأحكام، فصنف الإمام مالك "الموطأ"، وتوختى فيه القوي من حديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين من بعدهم" إلى أن يقول ابن حجر - دائماً - في هذا الشأن: "فلما رأى البخاري هذه التصانيف ورواها، وانتشق رباها واستجلى محياها، وجدها بحسب الوضع جامعة بين ما يدخل تحت التصحيح والتحسين، والكثير منها يشمله التضعيف، فلا يقال لغتّه ثميناً، فحرّك همته لجمع الحديث الصحيح الذي لا يرتاب فيه أمين" .. إلخ، تنفيذاً لرغبة أستاذه إسحاق بن راهويه الذي قال لتلامذته -

¹- هيام محيي الدين. تجديد الخطاب الديني. مرجع سابق.

²- عرف التاريخ العربي الإسلامي ظاهرة إحراق الكتب، وربما انفراد بها، وهناك عدة أسباب لهذه الظاهرة، فبعضها يأخذ الصبغة الشرعية كإحراق الكتب التي يعتقد أنها تحوي كفراً أو زندقة، وبعضها يجرح حفاظاً عليها من السرقة والاحتيال، وبعضها يجرح لأسباب سياسية؛ حيق يخشى الحكام من الكتب التي تتحدث عن فضائل الآخرين، وبعضها أحرق لأسباب اجتماعية كتلك الكتب التي تتحدث عن أفضلية بعض القبائل أو بعض الأفراد. للمزيد من الإيضاح والمعلومات انظر:

- علي عفيفي علي غازي. حرق الكتب في التراث العربي الإسلامي. مجلة الحياة. 9مايو 2015م. على الرابط:

<http://www.alhayat.com/articles/9086117>

³- انظر صحيح البخاري على الرابط: <https://www.gitbook.com/book/mslm/saheh-bokary/details>

وفيهم البخاري-: "لو جمعتم كتابًا مختصرًا لسنة رسول الله"¹.

ب- ظاهرة الوضع في الحديث:

اعتنى المسلمون، وخصوصاً منهم علماء الحديث، بضبط الحديث الشريف، فقسموه إلى علم رواية وعلم دراية. وبحثوا فيمن أوصله إلينا، بدءاً من الصحابة الكرام، إلى الكتب المتداولة المشهورة، فنظروا في حال كل راوٍ من حيث ولادته، ووفاته، وطلبه العلم، ورحلته، وضبطه، وعدالته، وإتقانه، وشيوخه، والآخذون عنه، ثم عمدوا إلى رواياته ودرسوها فقهياً، وموافقة لغيرهم من الرواة.

ودرسوا علاقة كل راوٍ بمن بعده ومن قبله، من حيث إثبات اللقيا أو عدمها، وكيفية اللقيا، ونوع الرواية هل بقول: حدثنا، وأخبرنا، وقرأت، وقرئ بمحضره وأنا أسمع... أو بالعنعنة: عن فلان عن فلان، أو بالأناة: أن فلانا قال: إن فلانا قال... إلخ، وبمن شاركه في تلك الرواية، وبمن خالفه فيها لفظاً أو معنى.

فمن جُهل حاله أو عينه؛ رُد حديثه، ومن خالف الثقات والجمهور اعتبر حديثه شاذاً، ومن كثر شذوذه رُد حديثه، ومن أغرب في رواياته اتهم بها، واختل ضبطه أو علمه أو عدالته؛ رد حديثه أيضاً.

وقسموا ذلك إلى علوم وأبواب؛ كعلم الرجال والطبقات، والوضاعين، والثقات، وعلم العلل، والجرح والتعديل، والمنفردات والوحدان، والتدليس والمدلسين... إلخ، وأفردوا في ذلك مصنفات كثيرة.

وقسموا الأحاديث بناء على تلك الدراسة إلى: صحيح وضعيف، والصحيح: ما اتصل إسناده إلى النبي، وسلم من الشذوذ والعلة. شذوذ رواية وشذوذ لفظ، وعلة رواية وعلة متن. وأعلاه المتواتر: وهو ما روته الطائفة التي يستحيل اتفاقها على الخطأ عن مثلها إلى النبي، وأدناه: الحسن، الذي هو أدون من الصحيح.

والضعيف: أقل منه الواه، ثم الموضوع، الثابت كذبه عن النبي ﷺ وعلى آله.

وبقدر ما تعكس هذه الجهود من حرص العلماء على تنقية النص الحديثي من شوائب الكذب والتدليس وغيرها، بقدر ما تعكس حقيقة جليلة لا يمكن تجاهلها ولا التغاضي عن دلالتها الرمزية، ألا وهي حقيقة أن الكذب على الرسول ﷺ كان ممكناً؛ الأمر الذي استدعى كل هذه الجهود، وكل تلك القرون للتدوين من جهة، ولإرساء أصول علم مصطلح الحديث، وأساسيات الجرح والتعديل من جهة

¹-أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. هدى الساري في مقدمة فتح الباري في شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد القادر شيبه الحمد. المطبعة العربية الحديثة. القاهرة. ط1. 1421هـ-2001م. مجلد 1. ص 8 وما بعدها.

أخرى. فبالمقارنة مع النص القرآني من حيث تجرأ المتقولين والأدعياء، نجد أن النص الحديثي عرف محنة حقيقية بسبب كثرة التجرؤ والافتراء والكذب على الرسول ﷺ، بينما كانت محاولة الكذب ومحاكاة النص القرآني محصورة في حالتين أو ثلاث.

ومن الآثار الحتمية لظاهرة الوضع في الحديث:

- التشويش على مرجعية السنة والتشكيك فيها، فمن الطبيعي أنه عندما يكثُر الوضع في الحديث تصاب السنّة . بوصفها مصدراً معرفياً دينياً . باضطراب؛ إذ تظهر حالة فقدان الثقة بالأحاديث المنقولة، فلا تعود هناك مصداقية للروايات، الأمر الذي يضعف عملياً من مكانة السنّة الشريفة.

وهذا بالفعل ما قد حصل في بعض الأوساط المسلمة منذ القرن الثاني الهجري، فكثرة الكذب في الحديث إلى جانب عوامل أخرى دعت أمثال الإمام أبي حنيفة النعمان (150هـ) إلى الشك في الروايات، حتى عُرف مذهبه بقلّة الاعتماد نسبياً على الحديث الشريف، وقد ساعد هذا الأمر -فيما يبدو- على شيوع نظرية القياس في المذهب الحنفي، تعويضاً عن خسارة مصدر معرفي ديني هام كالسنّة الشريفة.

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحدّ، بل قد عرف عن المعتزلة الذين هيمنوا على الثقافة الإسلامية فترةً من الزمن، أنهم كانوا شديدي التحقّظ من الروايات، ولهذا قلّمنا نجد عندهم حضوراً للحديث النبوي، وليس هذا إنكاراً منهم لحجية السنّة كما تصوّره بعض الباحثين، بقدر ما هو انعدام لحالة الوثوق بالروايات، نظراً لشيوع ظاهرة الكذب والتقول.

وحتى لو لم يتخذ الفقيه أو المحدث أو العالم المسلم موقفاً متشدّداً من الحديث كحال بعض المعتزلة، إلا أنّ حركة الوضع والدرس لا شك فرضت على العلماء المسلمين بمذاهبهم أن يضاعفوا الجهود النقدية لتصفية الأحاديث من المكذوبات، والمعايير التي وضعها العلماء -مهما كانت قوية- لا تستطيع أن تطيح بالأحاديث الضعيفة فقط وتحتفظ بالأحاديث التي صدرت حقاً عن النبي ﷺ؛ لكثرة الملابس، وهنا من الطبيعي أن تطيح جهود العلماء ببعض الروايات الصحيحة، فإنّ عدم صحّة المتن عندك لا يعني بالضرورة عدم صحته واقعاً، وعدم صحّة السند للإرسال أو جهالة أحد الرواة مثلاً لا يعني كذب رواية السند وعدم صدور الرواية.

- ترسيخ مفاهيم دينية خاطئة:

فهما اجتهد العلماء في تنقية الكتب مما كان مكذوباً عن الرسول ﷺ من الأكاذيب، تبقى بعض النصوص منها موجودة وعالقة بالمخيال الديني والثقافي الإسلامي، ومع مرور الزمن سوف تتحوّل النصوص الموضوعية تلقائياً، بعد استقرارها في بطون الكتب، إلى مفاهيم ومقولات وعقائد، ثم ستصبح في المرحلة اللاحقة فئات اجتماعية وممارسات عملية يسير عليها ملايين المسلمين في العالم. وهكذا تترك الأحاديث الموضوعية ثقافة هجينة غريبة عن الإسلام الحقيقي داخل ثقافتنا الإسلامية، تتسرّب إلى وعينا الديني لتلعب به، ونحن نحسبها قيماً وأحكاماً ومفاهيم دينية.

— التشكيك أو الاستغناء عن مفاهيم أصيلة في الدين:

إنّ جهود العلماء لتنقية الحديث والتثبت فيه، قد توقعهم في تضعيف رواية صدرت واقعاً، الأمر الذي يفقدنا المفهوم الذي تريد هذه الرواية أن تخبرنا عنه، فالعلماء هنا كانوا مضطرين لممارسة هذا النقد والتثبت لعلمهم بوجود الأحاديث الموضوعية، فهذه الأحاديث كانت أحد الأسباب الأساسية لانتهاج العلماء منهج النقد والتمحيص، وما هي اليوم تدفعنا لإلقاء أحاديث صحيحة لنخسر مضمونها.

هذا، بالإضافة إلى جملة من الآثار السلبية التي نجمت عن انتشار الأحاديث الموضوعية، كنشر ثقافة القبليّة والعصبية بسبب اشتغال كثير من النصوص الموضوعية على ذلك، وظهور الوعي السطحي واللاعقلاني، بسبب كثرة المرويّات التي اعتمدها القاصّون في رواية مرويّات الحروب والمغازي، والركون إلى عقيدة الجبر والتعطيل بسبب إفراط الرواة الوضّاعين من تلك المرويّات التي تخدم الحكام بإضعاف وعي الأفراد والمواطنين تجاه أمور الدولة والحكم.

-الوضع الجزئي في المتون وخطورته:

1. إضافة كلامٍ ما في أوّل الحديث، فقد يأتي الحديث معبراً عن قاعدةٍ عامة، فيقوم الواضع بتطبيق هذه القاعدة على موردٍ ما، ثم يقوم بذكر المورد معللاً بالقاعدة.

2. إضافة كلامٍ في وسط الحديث، والمثال الذي يذكره العلامة التستري هنا جيداً.

3. إضافة كلامٍ في آخر الحديث، وهذا أيضاً أمر معقول جداً، حيث ينهي الراوي الحديث، فيضيف إليه مصداقاً أو يطبّقه على مصداقٍ خارجي، أو يرفقه باستثناء أو تخصيص أو ما شابه ذلك.

وهذه الحالات الثلاث تعرف باسم: الإدراج المتعمّد في الحديث؛ فإنّ الحديث المدرج هو الحديث الذي يدرج الراوي فيه كلاماً كالذي قلناه.

4. تغيير ألفاظ الحديث، وهنا لا يزيد الواضع شيئاً، إنما يستبدل كلمة بأخرى تخدمه أو تنفعه، مما يحدث اختلالاً وقلقاً وتحريفًا في المعنى.

5. الإنقاص من المتن، وهذه الظاهرة قد تحدث حتى مع النص القرآني. ولها تأثيرها السلبي والفعال في تحوير معنى النص وتأويله بحسب المراد.

ثانياً: تحديات (إشكالية) القراءة:

قام العلماء في علم الدراية وخارجه بوضع قواعد لنقد متن الحديث تسهّل اكتشاف الحديث الموضوع أو تجعل الناظر قريباً من ذلك، مثل قوانين العرض على الكتاب، أو العرض على روايات الثقات ومدى تشابه الحديث معها، وغير ذلك مما بحثوه في علم نقد المتن. بالإضافة إلى أنه لمتن الحديث معنى يُفهم وتبنى عليه أحكام وتشريعات، فالنصوص كلها تحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير تحكمه ضوابط منهجية لا بد من اتباعها حتى لا يتسلل إليه الهوى أو تغيب عنه البصيرة. وفي التفسير مندوحة عن الكلام الكثير الذي دار بعضه في صدر الإسلام ودار كثير منه خلال السنوات الأخيرة. حول "النص" بأقسامه، ومحاولة تقييده بالإطار التاريخي الذي أحاط "بنتزله" على النبي ﷺ. فعن طريق التفسير، يستجلي المفسر والفقهاء "مقاصد" النصوص، فيتيسر لهما تنزيل حكم النص على الوقائع المتجددة، وهو ما يحقق للنصوص معنى "الخلود" والصلاحية الدائمة من خلال "التجديد".

ولتحري العملية ينبغي طرح الإشكال حول البحث عن الضابط المنهجي الذي يجعلنا نعتبر بعض الأحاديث حياً والبعض الآخر ليس بوحى. فالثابت أن العديد من التنظيرات المعاصرة لا تطرح أداة صارمة لتمييز هذا الفرق، إلا ما توافق مع هوى الكاتب في رده جملة من الأحاديث. خلافاً لما عُرف في الصدر الإسلامي من قيام العلماء بوضع أدوات منهجية موضوعية للتفريق بين الحديث الصحيح والموضوع، وازدهر علم جديد ذو خصوصية إسلامية "علم الحديث". لقد رد المحدثون العديد من الأحاديث الموضوعية التي لا تُخالف النص القرآني أو نصوص أخرى حديثية، وفيها من التمجيد وإظهار قوة الإسلام وقوة النبي ﷺ بالمعجزات والآيات الشيء الكثير، ومع ذلك ردها علماء الحديث، لأنها ببساطة لم تثبت بدليل أنها ترجع للنبي. هذا الضابط الذي وضعه المحدثون، يكاد يكون غائباً بشكل غريب في جل كتابات المعاصرين الذين تصدوا لنقد الأحاديث (الصحيحة)، وليس بعيداً من قول بعضهم أن الحديث النبوي يستحيل إثبات سنده إلى الرسول ﷺ، وهو قول من لم يطلع على جهود المحدثين، ولم ير في مؤلفاتهم غير عنعنة مملّة.

ثم لا بد من التساؤل إن كانت الدراسات الحديثة لا تضع ضابطاً منهجياً، ولا تُريد الاستفادة من ضوابط المحدثين القدماء، فما الفائدة المرجوة إذًا من الحديث عن حُجية السنة، إلا البحث عن إنكارها بـحُجة عدم مُوافقتها العقل. والسؤال القديم الحديث الذي لطالما طُرح للنقاش حول تجديد النص الديني: هل العقل ميزان وضابط لنقد المتن؟ غير أن رد الحديث الذي ثبتت صحته عن طريق السند بـحُجة أنه غير مُتوافق مع العقل، هو طريق ليس لرد متن الحديث فقط، بل رد أي نص ديني يستمد جذوره من الماورائي، وبالتالي هي بداية لعلمنة النص الديني، وإفراغه من مُحتواه القدسي.

ومن باب استشعار خطر الجهل بفقهِ الحديث أو السنة، قول محمد الغزالي: " إن ما عانت منه الأمة الإسلامية على مر التاريخ من الفهم الخاطئ والتأويل الفاسد للحديث والسنة، لم تعانیه من آلاف الأحاديث الموضوعية المختلفة." ¹ إنها محنة حقيقية ابتلي بها الفكر الإسلامي، وتجرّعها الخطاب الإسلامي بسبب نقص الإدراك والاستهانة بموضوع يصنفه العلماء أخطر من الخطر نفسه؛ فعلى الرغم من خطورة الحديث الموضوع على الدين، جعل محمد الغزالي الخطأ في فهم وتأويل الحديث الصحيح أكثر خطورة وأعماق أثرا بسبب الحجية التي تمنح للحديث الصحيح دون سلطة على الفهم والتأويل.

لقد كرس علماء الحديث جُلَّ وقتهم - تقريبا - لمسألة ثبوت وصحة الحديث والسنة، ولم يعيروا مسألة الدلالة (و التي لا تقل أهمية عن الأولى) ما تحتاجه من عناية، وهي مسألة لا تقل عن الأولى أهمية. فلا يمكن القول بأن المحدثين قد أولوا مسألة فهم نص الحديث بشكل صحيح وتأويله، أو لم يضعوا بين أيدينا منهجا يؤدي بنا إلى فهم الحديث والسنة وتأويلهما بشكل صحيح.

ولما لم يتطور منهج مستقل بين علم الحديث أو بين علوم الحديث، لفهم الحديث والسنة وتأويلهما، عُمد إلى نظام الفهم في أصول الفقه، لسد هذه الفجوة. ذلك لأننا إذا ما وضعنا "البرهان" الذي هو أساس الفلاسفة المسلمين، و"العرفان" الذي هو أساس المتصوفة جانبا، فإن العلم الوحيد بين العلوم الإسلامية الذي طور نظاما مستقلا للفهم هو أصول الفقه. فأصول الفقه الذي جمع بين أسس وأنظمة علوم أربعة (اللغة، والمنطق، والكلام، والفقه) سواء من ناحية المادة العلمية والفلسفية أو من ناحية نظام الفهم والتأويل، فهو نظام متكامل في حد ذاته. من أجل هذا اعتمد علم أصول الفقه كمنهج وحيد في فهم الحديث والسنة وتأويلهما، كما اعتمد في فهم النص القرآني أيضا. إذن حتى ندرك فيما إذا كانت هناك مشكلة منهجية لفهم الحديث والسنة وتأويلهما أم لا؟ علينا أن نذكر هنا موضوعا آخر هو: هل نظام الفهم في أصول الفقه كاف لحل المشكلة أم لا؟

¹ -محمد الغزالي. فقه السيرة. المكتب الإسلامي. بيروت. 1989. المقدمة.

لا يمكن اعتماد فكرة أن نظام الفهم في أصول الفقه منهج كاف لفهم الحديث والسنة وتأويلهما بشكل صحيح، لأسباب ترجع بعضها إلى أصول الفقه وبعضها الآخر إلى الأحاديث التي هي المادة المكتوبة من السنة.

ويمكن ترتيب هذه الأسباب على الشكل الذي دقق فيه محمد كورمز وساق تلك الأسباب بالتفصيل في مقال¹ يطرح فيه انشغال العلماء عن دراسة متن الحديث بسنده، فيصوغ اثني عشر سببا لعدم إمكانية اعتماد منهج أصول الفقه والاكتفاء به في دراسة متن الحديث من حيث إرادة استكشاف المعاني، ويمكن إيجاز أهمها فيما يأتي:

1- أن الأصوليين لم يضعوا منهج الفهم والاستنباط من أجل فهم النصوص الدينية كلها. وإنما وضعوا هذا المنهج لاستخراج بعض الأحكام الشرعية والعملية من بعض النصوص. ويستدل بقول البزدوي عندما يحدد مجال أصول الفقه في أصوله، يضع احترازا وقيدا فيقول: "...في المسائل التي تتعلق بالأحكام الشرعية فقط...". ويوضح عبد العزيز البخاري هذا القيد على الشكل الآتي: "ويخرج من اختصاص أصول الفقه بقيد البزدوي هذا ما ورد في النصوص الدينية من قصص وأمثال وحكم. بينما وكما هو معلوم فإن مثل هذه الأقوال تشكل القسم الأعظم من الأحاديث"².

2- أن نظام الفهم في أصول الفقه بشكل عام ليس أسلوب فهم وتأويل. إنما هو أسلوب تأويل قانون وتحليل دليل، لأنه يعتمد على استنباط حكم من أدلة كلية وجزئية. واستنباط حكم وفهم شيء ما ليسا شيئا واحدا.. فالاستنباط موجه لغاية معينة، أي لأنه يتخذ استخراج الحكم أساسا له. فإنه يحمل الألفاظ فوق طاقتها و(فإنه يضايق حدود الألفاظ). من أجل ميزة أصول الفقه هذه، وبدل أن يعمل على توضيح أسلوب الفهم للدين ولنصوصه، عمل على توضيح الدين ونصوصه حسب أسلوب الفهم. وإذا قيل بأن الدين أو بالأحرى نصوص الدين، قد نظمت كل جوانب حياة الإنسان حتى في أدق التفاصيل، فإن الفهم المستخرج من النصوص شيء، أما إذا قيل بأن النصوص قد رسمت الخطوط العريضة للإنسان فقط (قد رسمت الأسس والمبادئ الرئيسية لحياة الإنسان فقط) والتفاصيل قد تركت للإنسان، فسيكون المعنى المستخرج من النص شيئا آخر.

¹- محمد كورمز. إشكالية المنهج في فهم الحديث والسنة وتأويلهما، وخطوات ضرورية في سبيل منهج جديد. على الرابط: www.mehmetgormez.com/dosyalar/1_57632577_8309408.doc

²- علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. دار الكتاب العربي. بيروت. 1994. ج1. ص ص 79-80.

3- كما أن أسلوب فهم أصول الفقه هو منهج تأويل قانون، فقد أولى التأويل اللفظي أيضا اهتماما كبيرا عند تحليل القانون. ويتهم الأصوليون بأنهم لم يلجأوا إلى التأويل المنطقي أبدا عند قيامهم بالتأويل اللفظي؛ ويقال بأن الأصوليين في أسلوب تأويلهم إنما نظروا إلى ألفاظ النصوص ولم يعيروا الروح (المعنى) أي اهتمام، واكتفوا بالعناصر الضرورية (للتحليل القانوني).

4- وعندما كان علم فروع الفقه يسجل تقدما وتطورا، أو بالأحرى عندما كان منجرفا في تيار الحياة مضطرا للتقدم، فإن أصول الفقه لم (يوكب) يتقدم بنفس النسبة والوتيرة، اللهم إلا في بعض الاستثناءات، بل ظل سجين الأنظمة. فأصول الفقه الذي ساهم مساهمات أصيلة في ثقافة القانون العالمي في ظروف العصر التي نشأ فيها بادئ الأمر، أصابه الجمود تماما ببدء عهد التقليد. لهذا فقد بدل الفقه والأصول مكانهما وأخذ كل مكان الآخر.¹

5- الأصل في أصول الفقه أن يعتمد على الأدلة ومفهوم الأحكام. والأصوليون قد اعتبروا السنة والحديث أدلة أكثر من أن يروهما أصلا. وإذا ما اعتبروا السنة نموذجا للحياة، فلن تكون السنة دليلا تشريعا فحسب، بل ستصبح أصلا لمصدر علمي وثقافي وحضاري. أما إذا اعتبروها مسندا شرعيا أو بالأحرى مسندا لحكم عملي فقط، فلن تكون إلا دليلا وحسب. فنظرة أصول الفقه إلى السنة نظرة قاصرة ضيقة تماما؛ فليست السنة بالنسبة لأصول الفقه رافدا علميا، يمد الحياة والثقافة والحضارة بالمراجع. إنما يرى أصول الفقه السنة مصدرا تشريعا يعتمد عليه في استنباط الجانب العملي فقط من جملة الأحكام الشرعية.

6- حتى يكون أسلوب الفهم الذي يتخذه أصول الفقه أساسا للتأويل اللفظي، وحتى تكون طرق الدلالة التي يعتمد عليها أصول الفقه منسجمة فيما بينها ثابتة التقييم؛ فإن الألفاظ التي يعبر عنها بالنص لا بد لها من شرطين كما لا بد أن تحتوي على ميزتين:

أولهما: أن يكون الشارع أي المشرع قد وضع تلك الألفاظ بهدف التشريع والتقنين فقط.

وثانيهما: أن لا تكون هناك أية شبهة في أن تلك الألفاظ منسوبة للمشرع.

ولا يمكن القول: بأن ما يصطلح عليه "بالنص" من قرآن أو حديث ينطبق عليه الشرط الأول. صحيح أن القرآن الكريم والسنة مصدران لجميع جوانب الثقافة والمدنية، إلا أنهما مصدران للفقه أيضا. لكن وكما هو معروف لا القرآن الكريم عبارة عن مجموعة من قوانين ولا السنة عبارة عن تشكيلة من

¹ - محمد عابد الجابري. نحن والتراث المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1986م. ص 18.

أنظمة قانونية خالصة فقط، فليس كل واحد منهما إطار ونص قانوني بحت.

أما الشرط الثاني، فإن القرآن الكريم ينطبق عليه هذا الشرط بلا خلاف. أي أن ألفاظ القرآن الكريم منسوبة بعينها إلى الشارع. ولكن لا يمكن إطلاق الشيء نفسه على نص الحديث. أي لا يمكننا القول بأن كل الأحاديث الصحيحة السند والتي جميع رواتها ثقة، مروية باللفظ. وكل المحدثين مجتمعون على أن الأغلبية الساحقة من الأحاديث مروية بالمعنى وليس باللفظ.

8- الرسول ﷺ لم يستخدم لغة الكتابة بل استخدم لغة المحادثة، ومع ذلك فقد استخدم لغة فصيحة بليغة. ولا يمكن مع ذلك تجريد لغته التي استخدمها عن المحادثة اليومية تماما. وبما أن أقواله يغلب عليها طابع الخطابة فهي أقرب إلى لغة الكتابة منها إلى لغة الكلام. ومع ذلك فمن الخطأ أيضا اعتبار كل من اللغتين ومدلولهما شيئا واحدا¹. بينما لا نجد هذا التقسيم عند بعض الأصوليين والفقهاء الذين يتلقون كل ما قاله الرسول ﷺ مصدرا تشريعا. فبعضهم يقيم كل التعبيرات ضمن إطار واحد. ويراهم وكأنها نوع واحد. فمحاولة فهم نصوص القرآن والحديث كنصوص تشريعية ضمن قواعد وأسس واحدة خطأ، كما أن قبول أن الأحاديث متساوية وذات قيمة واحدة خطأ أيضا. حيث ينبغي الجزم بأن وراء أسلوب الأحاديث أسلوب بشري وشخصية إنسانية. وأن في هذه الشخصية نقاط قوة مع نقاط ضعف. ذلك لأنه ﷺ عندما يفتخر بمدى قوة التزامه بالأمانة وملازمته الحق، نراه من ناحية أخرى يفتخر بضعفه البشري بين يدي الله ﷻ².

9- إن الرسول ﷺ قد استعمل جميع أضراب الأسلوب الديني من تشبيه وتمثيل وتجريد وتصريح والتعبير الرمزي بل وجميع الأساليب البلاغية. فقد خاطب الأمة مباشرة في أحاديثه آمرا لها بشيء، ناهيا لها وبشكل صريح عن شيء. كما استعمل في كل ذلك تعابير حرة وأساليب مرسلة. وابن حبان قد قسم صيغ الأمر والنهي فقط في مقدمة صحيحه من حيث غاياتها إلى مائتي قسم³، بينما نجد أصول الفقه -حسب طريقته في استخراج الأحكام- يكاد يعتبر كل عبارة من تلكم العبارات مصدر حكم وكأنها قانون لا محيد عنه.

¹- إبراهيم محمد. الجانب الإعلامي في خطاب الرسول. المكتب الإسلامي. بيروت. 1986. ص 73.

²- مصطفى أحمد الزرقا. مقارنة بين أسلوب القرآن الكريم والحديث النبوي. ترجمة أمين أشق قوتلو. مجلة كلية الإلهيات. جامعة مرمرة. إسطنبول. العدد 5-6. 1988م. ص ص 303-308.

³- ابن بلبان الفارسي. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1982م.

مما تمخض عن ذلك اختلاف التأويل في الأحاديث التي تحتوي على أساليب بلاغية خاصة بأساليب الاستعارة والتشبيه منها، حتى أن أحاديث الترغيب والترهيب أيضا صنفتم ضمن أحاديث الأحكام. وأوضح مثال _حسب رأي محمد كورمزمز_ على ذلك استخراج حكم إباحة قتل تارك الصلاة من الأحاديث الواردة في ذلك (تارك الصلاة). بينما نجد أن الحديث كما أنه ورد بألفاظ عدة، فإن مئات العبارات وردت في أحاديث أخرى. فإذا ما استخرجنا من كل عبارة حكما حسب تلك العبارة سنجد أنفسنا في متاهة. أو في مأزق لا يمكننا الخروج منه.

10- ويذكر الكاتب أن ما أوضحه عن علاقة الرسول ﷺ بالصحابة هو جانب واحد فقط من علاقته ﷺ بهم وهو جانب التعبير اللفظي للرسول ﷺ فالنقاط المعروضة آنفا تنطبق تماما وربما أكثر على أفعاله. حتى أن أفعاله ﷺ في كتب الأصول تأتي دائما بعد أقواله ﷺ ولا يمكن القول بأن الأصوليين قد وضعوا أو طوّروا طريقة فهم خاصة ومستقلة لفهم أفعاله ﷺ فنحن عادة لا نحاول النظر إلى أفعاله وفهمها بل نحاول النظر إلى ما أوّلت به أفعاله وإلى ما أضيف عليها من معنى. ذلك لأنّ الأفعال تفهم عن طريق المشاهدة والبصر. وليس في وسع أحد مشاهدة أفعاله عن كثب. لهذا علينا أن نلجأ إلى ما رصده الصحابة من أفعاله ﷺ حتى نفهم ونقيّم أفعاله. وبما أن الصحابة قد اختلفت نظرهم وتباين تقيمهم للفعل الواحد من أفعاله، فكثيرا ما تمخض عن ذلك تلكم الأخطاء المهمة التي ذكرناها من قبل.

الواقع أن كثيرا من أفعال الرسول ﷺ وصل إلينا جيلا عن جيل بإجماع سري وهو ما يسمى بالسنن المتواترة. غير أن الأفعال نقلت أحيانا على شكل تصرف حركي بالجسد، وأحيانا نقلت بعد تحويلها إلى تعبير لفظي. والمحافظة على ألفاظ الرسول ﷺ بعينها عند رواية (نقل) تعابيره بمقدار ما هو مهم، فإن نقل أفعاله كما هي ودون إخراجها عن فحواها ومضمونها مهم أيضا.

ويتساءل محمد كورمزمز، ويقول لم يُعمل الفكر في فعل روي عن الرسول ﷺ فيما إذا كان قد فعله أم لا؟ ولم يقدح السند في ذلك الفعل نفسه. بل ولم يشترط ذلك. أكثر مما عمل الفكر في ما استعمله الصحابي عندما روى لنا هذا الفعل من عبارة في أول روايته. فإذا ما قال الصحابي: "رأيت رسول الله يفعل كذا..". فلا ينظر هل فعل الرسول ذلك الفعل أم لا؟ ولا شبهة في أن الرسول فعل ذلك الفعل لأنّ الصحابة عدول. بل يكفي فقط أن تصلنا رواية الصحابي عن طريق العدول الثقة. ولو نقل لنا الصحابي فعلا عن الرسول وقال: "فعل الرسول كذا..". فإذا ما كان هذا الخبر صحيحا يقطع بأن الرسول قد فعل هذا الفعل. غير أن القطع بالثاني أقل منه في الأول وليس بمستوى حكمه. ذلك لأن

مثل هذه الأخبار كما يجوز أن تكون مرسلة، فيمكن أيضاً أن يكون الصحابي قد قبل وافترض أن يكون الرسول قد فعل هذا الفعل اعتماداً على تصرفات الرسول العامة وحركاته.

مما سبق يتضح أن القضايا المنهجية التي واجهت فهم التعبير اللفظي هي القضايا نفسها التي واجهت الأفعال أيضاً. وأفعال الرسول ﷺ مع أهميتها الكبيرة بالنسبة لأقواله، لم يقف الأصوليون على أفعاله كما وقفوا على أقواله وبمقدار ما اهتموا بها. ورغم أن الأفعال من حيث طريقة الفهم والتأويل تختلف عن التعبير اللفظي، فإن الأصوليون لم يطوروا فرعاً أصولياً مستقلاً لفهم الأفعال.

أما نقل الأفعال عن طريق الألفاظ وأكثر نقل الأفعال من هذا القبيل، فإنها تحمل في طياتها جميع سلبيات رواية الألفاظ بمعانيها. فعلى سبيل المثال: "إذا قال راو: "كان رسول الله يفعل كذا..." فإن الراوي بدل من أن يقيم الفعل بنفسه، فإنه كان يلجأ إلى صيغ من عنده فمثلاً "كان يستعمل صيغة الفعل الماضي الناقص (كان) مع الفعل المضارع (يفعل) وهذا التعبير يفيد الاستمرار. وتكرار الرسول ﷺ لفعل ما يفيد الإلزام والوجوب". بينما وكما يبين ابن دقيق العيد¹ فإن هذه العبارة كما أنها تستعمل لفعل حدث مرة واحدة، فإن الصحابي لم يختار هذه العبارة ليفيد أن الرسول ﷺ كان يفعل ذلك دائماً. ناهيك عن أن التكرار بحد ذاته لفعل ما لا يزيد في قيمة ذلك الفعل، فأكثر ما يقوم به الإنسان ويكرره هو العادات التافهة. وطبيعي أن إصرار الرسول ﷺ على سلوك ما من سلوكه لترسيخه وتكراره لفعل ما لتثبيته في الأذهان (وهذا موجود ضمن علم فقه السنة) ضروري بالنسبة لنا. ولكن هذا الإصرار لا يقتصر على لفظ الراوي.

وخلص محمد كورمز إلى أنه، لم يتكون بعد بين علوم الحديث منهج مستقل لفهم الحديث والسنة وتأويلهما، ناهيك عن أن الاختصار في ذلك على نظام استنباط الفهم في منهج أصول الفقه كمنهج ليس كافياً.

المطلب الثالث: النص الحاف (الشارح) والعصمة المكتسبة:

اتسع مفهوم "النص" حتى شمل "كلام الفقيه" بالإضافة إلى "نص الشارع"، فصارت أقوال الفقيه تُسمى نصوصاً. وكما يقول الزركشي: "نص الشافعي، فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه

¹ -تقي الدين بن دقيق العيد. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تحقيق عمر عبد السلام. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1403هـ - 1983م. ج1. ص 90.

قاطبة"¹، ويقول النووي: "وحيث أقول النص، فهو نص الشافعي رحمه الله"²، ويعلل الشارح تلك التسمية بأنه مرفوع القدر أو مرفوع إلى الإمام.

هكذا بدأ نصّ الفقيه يكتسب قدسية موازية للنص القرآني أو النبوي، الأمر الذي سيتسع فيما بعد ويصل إلى التصريحات الواضحة والتطبيقات العملية، إلى درجة طُبِّقت فيها آليات "النص" (الوحي) على نصّ الفقيه، إثباتاً واستدلالاً، وتحولت السلطة من النص الأول (الوحي) إلى النص الثاني (الفقيه). وبلغ التمحور حول كلام إمام المذهب والبحث والتوثيق من ثبوته عن الإمام نفسه مبلغاً يكاد يوازي بعض وسائل إثبات السنة نفسها. الأمر الذي يَعُدُّه البعض مفخرةً، وهو في واقع الأمر هدر للجهود البشرية وإمكانات العقل من جهة، ووقوعٌ في أسر سلطة الفقيه من جهة أخرى.

ولعل نقد الشروح والتأويلات في بعض الأحيان كان أكثر جدوى من النص الأصلي؛ بمعنى أنه من المحتمل أن يكون النص الديني الأصلي، أكثر تحملاً ومناسبة للتطبيق الفعلي، لكن مع مرور الوقت تتراكم الشروح والتأويلات لهذا النص، والتي تتخيل من قريب أو من بعيد وجود مبدأ تحريري لجزء ما أو حتى من خلال رؤى خاصة، قد يكون لها هدف سياسي أو نخبوي يتم من خلالها تأويل النص بشكل بعيد عن الحقيقة، ومن هنا تظهر الأفكار المتطرفة أو الأفكار غير الحقيقية عن نص ما في وقت ما سواء كان دينياً أو تاريخياً أو حتى أدبياً.³

يذكر باسم توفيق حقيقة يتلمسها كل متأمل لحركة النصوص الدينية وفعاليتها من حيث الاحتكام إليها وتوظيفها التوظيف الذي يكفل لها تواجداً حقيقياً وناجعاً، فيبين أن النصوص الشارحة قد تأخذ السبق والصدارة والشرعية في الاستدلال على حساب النصوص الدينية الأصلية، "فالنص الديني قد يفقد بريقه بعد عدة تأويلات متلاحقة ويكتسب التأويل المصادقية والكهنوت، في حين يتحول النص الديني إلى نص تابع ضعيف القيمة، وهذا ما حدث مع النصوص الدينية في الكثير من العصور وخاصة النص الديني العبراني. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن النص الديني العبراني ضاع في زخم التأويلات والشروح النخبوية، والتي كانت في أغلب حالاتها يتم اختراعها، لتخدم موقفاً ما أو طائفة بعينها أو حتى

¹- بدر الدين محمد بن عبد الله بن محادر بدر الدين الزركشي. البحر المحيط. تحقيق الشيخ عبد القادر العاني. وزارة الأوقاف. الكويت. ط2. 1992م. ج1. ص462.

²- النووي. المنهاج. مع شرحه (مغني المحتاج). مطبعة الباي الحلبي. مصر. 1958م، ج1، ص12. - وانظر النووي. المجموع شرح المهذب. دار الفكر. بيروت. ج1. ص5.

³- باسم توفيق. وعورة نقد الخطاب الديني. الوطن صوت المواطن العربي. على الرابط:

شخصاً بعينه ومن هنا أصبحت النصوص الدينية لا معنى لها بل أصبحت بلا قيمة في ظل تبعيتها للتأويل".¹

ويوضح باسم توفيق ذلك بتقديم المثال الحي على تقدم النص الشارح أو التأويل على النص الديني الأصيل؛ حيث ليس أصدق على ذلك من أن 90% من اليهود سواء من يرون أنه من يكفر بتوراة موسى أو "البناتيك" أي الأسفار الخمسة الأسفار الشرعية ليس كافراً ولا يخرج ذلك عن الملة، بينما التوراة هي أصل الديانة، لكن من يكفر بالتمود فقد كفر وخرج عن الملة بالرغم أن التلمود في مجمله والذي يحمل في متنه شروحا قديمة مثل الجاماراه والمشنا ما هو إلا مجموعة من الشروح التراكمية والتأويل للتوراة.

ورغم أن النص القرآني لم يعمل ولم يساهم مطلقاً في تقديس شخص بعينه، حتى النبي ﷺ الذي وصفه أنه مجرد بشر يوحى إليه، إلا أن العقل البشري حال تعاطيه مع الفكر الديني، قرر أن يُلبس عبادة التقديس لجملة من الأشخاص، سواء أئمة الشيعة من جانب، أو الصحابة والخلفاء من آخر، ومع زوال الأئمة أو غيابهم، وهدم دولة الخلافة بشكلها التاريخي الشهير، كان لزاماً أن تستمر البنية نفسها المتحكمة في آليات التفكير الإسلامي، فأصبح الفقيه هو المقدس الجديد.

فهل شكلت التفاسير التي ظهرت على مدار التاريخ الإسلامي، مجتمعة، نصاً موازياً أصبح أكثر سلطة وسلطاناً على نفوس العباد، من القرآن ذاته. وبالتالي، هل خضع فهم الفقهاء والمفسرين للظرف التاريخي الذي كان سبباً في حدوث النص الموزاي وخلقه؟ وإلى أي مدى أثرت الأحداث والرؤى السياسية المتناحرة، في صياغة النصوص المفسره للنص الأول؟ وبالتأكيد صنعت الأحداث نفسها، حالة من القداسة، لذلك الفقيه، وذلك العالم، لنصل في النهاية إلى عالم من الفقهاء المقدسين، والعلماء ذوي اللحوم المسمومة، فلا يجوز نقدهم، أو حتى مناقشة أفكارهم. حالة من التابوهية، غلفت الفقهاء على مدار التاريخ الإسلامي، أوصلتنا إلى ما نحن فيه من صراع وتفتت ومذهبية.

تعتبر مرحلة عصمة النص هي التتمة المركزية لعصمة الفرد، فالنص والفرد كلاهما وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن منح قداسة أو عصمة ما، لشخصية تاريخية إلا بالاعتماد على تأويل فقهي للنص المقدس، ولكي يظل هذا التأويل هو الصالح دائماً، لا بد أن يتحول هو في ذاته إلى نص مقدس آخر، يُمنع معه الاقتراب أو المناقشة، وبالتالي تنتقل القداسة من الإمام إلى الفقيه، ومن القرآن إلى النص الشارح.

¹- باسم توفيق. وعورة نقد الخطاب الديني. المرجع السابق.

ثم نأتي إلى الآية المثيرة للجدل على مدار التاريخ الإسلامي، والتي تُستخدم في كلا المذهبين بما يخدم مصالح كل فرقة أو جماعة وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59)، يرى المفسرون الشيعة إجمالاً، أن المقصود بالآية هنا هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنه هو ولي أمر المؤمنين، وهو المشار إلى إمامته صراحة بحديث غدِير خم "من كنت مولاه فعلي مولاه"¹. وهو من الأحاديث المتواترة، والتي أوردتها شمس الدين الذهبي السني الحنبلي المتعصب. فالإمام علي عليه السلام هو إمام الزمان وبالتالي هو المشار إليه بولي الأمر في الآية السابقة. بل ذهب البعض وهذا هو الأخطر في مجال تأويل الآية، أن ولي الأمر كذلك هو الإمام (محمد المهدي). الغائب المنتظر، فهو من نأخذ عنه الأحكام وله الطاعة.² ومكمن الخطورة أن الإمام غائب، ويعو أمر الهداية والعلم لنواب الإمام، ثم في الفقهاء العالمين، مما يعني أن الآية قد تم تأويلها في السياق الشيعي لتصب في المنتهى لصالح الفقهاء ذوي السلطة الدينية، وكذلك السياسية في الحاضر.

ولهذه الآية نفسها تفسيرها في السياق السني، فأغلب المفسرين السنيين (مثل ابن كثير) ساقوا المعنى لصالح ولي الأمر في كل زمان ومكان، طالما لم يخالف شرع الله في شيء، ومخالفة شرع الله يتم تأويلها هي الأخرى لصالح السلطان حسب المصالح، وقد أضاف الشافعي إلى التفسير الأشهر للآية، أن المقصود كذلك هم العلماء.³

¹ -أخرجه المباركفوري في تحفة الأحوذى. كتاب المناقب. باب مناقب علي. الحديث رقم 3713. حدثنا محمد بن بشار... عن النبي صلى الله عليه وآله قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه" قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب وقد روى شعبة هذا الحديث عن ميمون أبي عبد الله عن زيد بن أرقم عن النبي صلى الله عليه وآله نحوه وأبو سريحة هو حذيفة بن أسيد الغفاري صاحب النبي صلى الله عليه وآله. محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري. تحفة الأحوذى في سنن الترمذي. بيروت. لبنان. دار الكتب العلمية. ص 148.

² -ولقد جاء عن أهل البيت مدح العلماء من المؤمنين في عصر الغيبة وتقديسهم كما في الرواية التالية. عن علي بن محمد الهادي قال: "لولا من يبقى بعد غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء الداعين إليه والدالين عليه والذابين عن دينه بحجج الله، والمنقذين لضعفاء عباد الله من شبك إبليس ومردته ومن فحاح النواصب، لما بقي أحد إلا ارتد عن دين الله، ولكنهم الذين يمسون أزمة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسون أصحاب السفينة سكانها، أولئك هم الأفضلون عند الله عز وجل".

-انظر أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي. الاحتجاج. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ط 1981. ج 1. ص 18.

³ -تفسير وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: "وأولي الأمر منكم" يعني: أهل الفقه والدين. وكذا قال مجاهد، وعطاء، والحسن البصري، وأبو العالية: "وأولي الأمر منكم" يعني: العلماء. والظاهر -والله أعلم- أن الآية في جميع أولي الأمر من الأمراء والعلماء، كما تقدم. وقد قال تعالى: "لولا ينهائم الريانيون والأخبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت" [المائدة: 63] وقال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: 43]

- انظر على سبيل المثال: إسماعيل بن عمر بن كثير. تفسير القرآن. دار طيبة. 1422هـ-2002م. ج 2. ص 344. وجاء في تفسير ابن عاشور: ولما أمر الله بطاعة أولي الأمر علمنا أن أولي الأمر في نظر الشريعة طائفة معينة، وهم قدوة الأمة وأمناءها، فعلمنا أن تلك الصفة تثبت لهم بطرق شرعية إذ أمور الإسلام لا تخرج عن الدائرة الشرعية .

ومجمل القول أن النص القرآني والنص الحديثي، لم يبقيا وحدهما هما النصان الوحيدان المقدسان على مدار التاريخ الإسلامي، وإنما ظهر جملة من الشروح والتفاسير في مختلف المذاهب الإسلامية، اكتسبت هي الأخرى قداسة تراكمية ومكتسبة من سلطان الفقهاء، فأصبح لها سلطان النص الأول نفسه، وبالتالي انعكس ذلك تاريخياً وسياسياً على مختلف أوجه التاريخ الحديث. فلكي تكتمل الجماعة الدينية لا بد لها من شخص ونص، كلاهما يستمد قداسته من الآخر.

غير أنه من باب ترشيد الطرح والتحليل، ينبغي الالتفات إلى واقع الأشياء، ففهم النص وقراءته يفرضان حتمية أخذ هذه القراءة وذلك الفهم من مواردها المتوسم فيها القدرة العلمية والعقلية على التعامل مع النصوص؛ الأمر الذي يمنح تلك السلطة للفهم ضمناً، شريطة ألا تتحول تلك السلطة للأشخاص، ويتحول الولاء لهم والتعصب لرأيهم تعصباً يذهب إلى أغراض سياسية ومذهبية فيتعقد الأمر وينحرف عن مساره الطبيعي.

فلا بد من إنصاف العلماء من أهل الاختصاصات والكفاءات الشرعية، باعتبارهم المرجع القادر على الاجتهاد مقارنة وموازنة بين النصوص الواردة. فهم المرجع كذلك في استنباط الجزئيات والفروع من النص، كما أنهم القادرون على تبيان أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية؛ ذلك أن غير المتخصصين بالفقه وأصوله وعلوم الشريعة الأخرى قد ينتجون فقهاً مبتوراً عن المقاصد المتوخاة من النصوص الشرعية وبعيداً عن اتباع حكم الله تعالى.

كما أن فهم النصوص على ضوء المصالح والمقاصد ضرورة؛ وأن يكون على بينة تامة من فقه الشريعة وفقه النوازل والواقع حتى لا يكون وجوده عنصراً فتنه وفساداً ويحسب على الإسلام والمسلمين. مع إحاطة المشتغل على النصوص بأخلاقيات وأدب الاختلاف، والتمكن من أدوات الاجتهاد والتي يبدو منطقياً توافرها في العالم والمفكر في مسائل الدين والفتيا، وحتى وإن كان بعضها مختلفاً فيه، وهي:

أ- المعرفة بلغة نصوص الوحي.

وطريق ثبوت هذه الصفة لهم إما الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان، وإما صفات الكمال التي تجعلهم محل اقتداء الأمة بهم وهي الإسلام والعلم والعدالة، فأهل العلم العدول: من أولي الأمر بذاتهم لأن صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم. قال مالك: أولو الأمر: أهل القرآن والعلم. يعني أهل العلم بالقرآن والاجتهاد.

فأولو الأمر هنا هم من عدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة، ومن قواد الجيوش ومن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخرة، وأولو الأمر هم الذين يطلق عليهم أيضاً أهل الحل والعقد.

-انظر: محمد الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير. دار سحنون. دط. دت. ج. 5. ص 98.

- ب- مسأيرة نصوص الوحي كتاباً وسنة.
- ج - معرفة أصول الحديث وعلوم مصطلحه وعلم دراية الحديث.
- د- معرفة أصول الفقه وهي مجموع القواعد الأصولية التي يتوصل بها إلى حسن فهم المعاني المرادة للشارع أحكاماً أم مقاصد.
- هـ- معرفة علم المقاصد وعلم الخلاف.
- و- معرفة العلوم الإنسانية المعاصرة إضافة إلى ما يلزم من علوم أخرى في التكنولوجيا واللغات.

المبحث الرابع: تجديد الخطاب الديني بين الضرورة والافتعال

تكثر الخطابات الدينية وتنوع وتتفاوت؛ فللدعاة الدينيين الإعلاميين خطاباتهم. وللحركات المتطرفة الإرهابية خطاباتها. ولبعض الكتاب ذوي الثقافة العاملة خطاباتهم أيضاً. والشأن نفسه حاصل بالنسبة إلى أصحاب التدين الشعبي أو أصحاب التدين المؤسسي الرسمي. والأمر على ما هو عليه لا يسعنا إلا أن ننطلق من كل هذه الخطابات التي بالإمكان اعتبارها، من الناحية المنهجية العلمية، حالات جزئية صالحة لأن تُستقرأ ونستخلص منها ما هو كلي. فلا يوجد هناك خطاب ديني واحد ليتم تجديده، فهناك خطابات متعددة منها الخطاب الديني السلفي، والمحافظ، والمتحرر وما يسمى بالمعتدل وغيرها. بالإضافة إلى ذلك فهناك خطابات للمؤسسات الدينية وخطابات تنتجها مجموعات دينية خارج أطار المؤسسات الدينية ليس لأحد السيطرة عليها كالخطاب السلفي الجهادي والخطاب الديني المتحرر الذي يتماهى مع القيم الغربية، ثم الخطاب الوافد من خارج بيئة الخطاب الديني في بيئته الإسلامية. إذن، نحن أمام مجموعة كبيرة من الخطابات الدينية التي لا يمكن تجديدها مرة واحدة. وأمام هذا التنوع في الخطابات الإسلامية، لا بد من تنوع فكرة التجديد، وهنا يصبح التساؤل مشروعاً حول صدقية مشاريع التجديد، وعلاقتها بالواقع وبالمقصودية المفترض وجودها في كل مشروع.

المطلب الأول: موقع الخطاب الديني من الدين

كيف يتجدد الخطاب الديني دون أن يتجدد الفكر الديني نفسه؟ وما المقصود بهذا التجديد؟ مصطلح "تجديد الخطاب الديني" أو "تطوير الخطاب الديني" المستعملان في وسائل الإعلام، وعلى ألسنة كثير من الكتاب والمتحدثين، من المصطلحات التي اختلط فيها الحق بالباطل، وقد يختلف المراد بها حسب المستعمل لها، فأدعياء التنوير والتقدم من الليبراليين والعلمانيين والتغريبيين، وغيرهم من منتهجي الفكر الغربي، يريدون بمصطلح "تجديد الخطاب الديني" تغيير ثوابت الدين الإسلامي وأصوله، ويهدفون إلى هدم قيمه ومبادئه الإسلامية، وأن يستبدلوا بها أخرى محرفة ومبدلة، وهم في الحقيقة - حسب تقدير الإسلاميين ورأيهم - يقصدون جعل دين الإسلام متوافقاً مع النظرة الغربية للدين، بحجة جعل الإسلام متلائماً مع ظروف العصر. وأما دعاة الإسلام وعلماءه وفقهاؤه، فمنهم من يقصد بمصطلح "تجديد الخطاب الديني" تحديث وسائل الدعوة إلى الإسلام، والتجديد فيها، ومنهم من يقصد بيان حكم الإسلام في النوازل المستجدة، ومنهم من يقصد تنزيل الحكم الشرعي على الواقع المعيش، ومراجعة التراث الفقهي مراجعة استفادة وتمحيص، وتقريب الفقه للناس وتيسيره، ونحو ذلك من المعاني - التي يراها أصحاب التيار الإسلامي - شرعية. ومنهم من يعتقد أن إعادة قراءة النص القرآني تحديداً

بوسائل جديدة، لا مكان فيها للترادف ولا للناسخ والمنسوخ، وقراءة لا ينسخ الحديث النبوي فيها الآية القرآنية.

وعليه، فالبعض يعني بالتجديد استحداث أدوات جديدة لقراءة النص الديني، والاستفادة من النظريات الجديدة في حقل علم المعرفة، وهو ما قد يقود إلى نتاج جديد على صعيد الرؤى والفتيا. والبعض يعني به إحداث تغيير في الخطاب الديني ليكون أقرب إلى حاجات الناس وأفهامهم. بينما يرى بعض آخر أن التجديد هو تبديل بعض القوانين والأحكام الشرعية التي لا تتوافق من وجهة نظرهم مع العصر بأخرى أكثر ملاءمة؛ إما بحجة تعارضها مع بعض مقررات حقوق الإنسان ذات المرجعية الغربية، والمعتزف بها عالمياً، أو بحجة عدم صلاحيتها باعتبارها أحكاماً تاريخية كانت تخاطب مجتمعا وحاجات مختلفة، كما يقولون. ويرى البعض بأن التجديد مساوق لمخالفة السائد، فكل نتاج يتوفر على عنصر المخالفة يعتبر تجديدا بغض النظر عن مدى نفعية المخالفة وعلميتها.

فالتجديد في حقيقته ليس مجرد معالجات جزئية وموسمية للإجابة على قضايا طارئة، ولكنه استنباط منهج ضمن رؤية كلية لفهم الدين، وبالضرورة ممارسته وتطبيقه بطريقة لا تتعارض مع العصر، وفي الوقت نفسه لا تنفي خصوصيته الحقيقية لا المصطنعة.

وقد أثارت الأحداث الأخيرة وبالتحديد تنامي خطر "تنظيم الدولة الإسلامية، بالتجديد الديني بقصد الدفاع عن صورة الإسلام الصحيحة أمام العالم. ولكن من المستهل ظهر الخلاف حول المفهوم الواجب تبنيه، فالبعض يفضل استخدام مصطلح "الإحياء الديني" أو "الإصلاح الديني" أو المطالبة بالاجتهاد فقط.

ويرى هذا الفريق أن الدعوات الحالية للتجديد ليست بريئة تماما، ولذلك تلبس أقنعة تخفي نواياها الحقيقية. والتسميات السائدة حاليا مختلفة ومتنوعة فعلا. ويستخدم دعاة التجديد الديني لأسباب مختلفة مفاهيم "تجديد الفكر الديني" أو "تجديد الخطاب الديني"، وهذا حذر خفي من قبل المجددين لتجنب اتهامات المحافظين والمتشددين بأنهم يستهدفون الدين نفسه. ولم ينفذ هذا الحذر، فقد اعتبر خصومهم أن استخدام كلمات "خطاب" و"فكر" هي حيل خبيثة للاختباء خلفها ومهاجمة الدين.¹

وهذه الخلافات منذ البداية تُفقد عملية التجديد، الأرضية المشتركة التي تُمكن كل الأطراف من التعبير والانطلاق نحو تحقيق تجديد ديني أصبح ضرورة وليس اختيارا .

¹ -انظر حيدر براهيم علي. استعصاء التجديد الديني. مجلة أضواء. الإثني 30 تشرين/2 نوفمبر 2015. على الرابط:

وهناك من يرى أن التيار المحافظ يقوم بالخلط المقصود بين التجديد والتغريب، وبأن التجديد هدفه النيل من الإسلام، وفرض أجندة، مثل فصل الدين عن الدولة، أو نشر إباحة سفور المرأة، أو الإقرار بالربا في معاملات المصارف. ومن ناحية يقول آخرون إن التجديد يراد به التبديد، أي تبديد التراث الديني من خلال دعوى تجديده. كما أن التجديد عند قطاعات كبيرة من الإسلاميين ليس بعيدا عن "المؤامرة" التي تحاك ضد الإسلام. لذلك فهم يتبنون التجديد مكرهين، ولذلك لم يصبح مطلب التجديد جزءا أصيلا واستراتيجيا في الفكر الإسلامي المعاصر. ويقف الحديث عن التجديد عند عتبة البراغماتية وتنوع أدوات الدفاع عن العقيدة. وقد برز في الفترة الأخيرة -وبالضبط بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م- تيار الوسطية¹، وهي محاولة توفيقية أو تلفيقية في التجديد. وهي تقوم على تفكير مثالي أقرب إلى الهندسة؛ إذ من الصعب إن لم يكن من المستحيل تحديد النقطة الوسطى الفاصلة في خط التفكير بين التفريط والإفراط كما يقولون، أو الغلو والتسامح. وحتى الإسلاميين الأكثر تحمرا يخشون من مفهوم التجديد ويرون أنه "سيء السمعة" لأنه أصبح يثير القلق والريبة والتوجس في نفوس المسلمين، لأن تيارات العلمانية استطاعت احتلاله وتعبئته بمضامين وتوجهات جعلته رمزا على تجاوز الشريعة وتخريب الدين. ويرى بعضهم في انتشار مصطلح التجديد، بوادر انتصار التوجهات والمنهجية العلمانية في العالم الإسلامي علي التوجهات الإسلامية. فقد طُردت -حسب هؤلاء الإسلاميين- المصطلحات الإسلامية العربية التراثية، مثال ذلك وحسب رأيهم، انتشر مصطلح (ثقافة) وغاب مصطلح (الفقه) أو حوصر في مجالات دينية ضيقة، وظهر مصطلح (المثقف) و(المفكر) وغاب مصطلح (العالم) و(المتعلم)، وغاب مصطلح الاجتهاد وظهر مصطلح التجديد .

المطلب الثاني: نقد الإسلاميين للخطاب الديني الراهن وتشخيص الأزمة

انتقد المفكر مالك بن نبي كثيرا الأوضاع التي تعيشها الأمة في راهنها الاستعماري وبعده، وفي معالجاته لمشكلات الحضارة، ركّز على انتقاد الفكر العربي والديني الإسلامي على العموم، فتحدث عن فكرة " القابلية للاستعمار"، وكيف أن الأفكار الميتة تستدعي الأفكار الميتة وتجذبها فيصبح الخطر من الذات المعتلة أكبر من أي خطر خارجي وأنه عندما تغيب الفكرة يبرز الصنم²، والعكس صحيح أحيانا؛ بمعنى أن المجتمعات عندما تفقد مشروعها الحضاري، وتنسى أهدافها تهتم بالشكل الظاهري بدون المضمون النافع من المذهب. كما أنه عبّر عن فكرة التجديد بـ " التغيير" الذي رآه مسألة ذاتية

¹ - انظر محمد شحرور. السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة. دار الساقي. بيروت. ط1. 2012. ص9.

² -انظر مالك بن نبي. شروط النهضة. دار الفكر. سوريا. 1979. ص 28

ولا علاقة لها بالفساد الخارجي، فالتغيير يأتي من داخل الذات واستدل بقول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11)، ويرى مالك بن نبي، أن الحضارة لا تنبعث إلا بالعتيدة الدينية والفكرة الدينية، ويؤكد أيضا أننا ينبغي أن نبحت في كل حضارة من الحضارات عن أصلها الديني.¹

لقد انتقد مالك بن نبي فكر "الديني" ومن ثمَّ الخطاب الديني أيضا متمثلا في رموزه حين قال: "فرأى رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني: أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العتيدة والوعظ.. إلخ. على حين أن كل التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض، بل يتحدث عن أعراضه"².

إن الأمم - في نظره - إما أن تكون مجموعة بشرية وأكواما من الناس لا ينتظمون في نظام، ولا يعملون لمقصد إنساني. وإما أن تجتمع على روابط ترصها في العمل الذي ترومه وتكدح من أجله. ولا يمكن بحال أن تنشأ حضارة في غياب الدين. إن الدين هو الذي يجعل الوقت والتراب والإنسان، العناصر الثلاثة كشروط للنهضة عند ابن نبي. لا يمكن لمجموعة بشرية أن تكون لها حضارة في غياب هذا الأصل الأساس الذي يلحم ما تفرق، ويجمع ما تناثر. يقول وهو مطمئن إلى قوله: "فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان"³. وعليه فإن لم تنتظم تلك العلاقة مع الله، فما من سبيل لتنظيم حياة الأفراد والأمة، وهذا أيضا يصب في تغيير الذات وعدم الركون إلى الوثنية التي تأخذ - حسب رأيه - أشكالا عديدة. ومن هنا يتضح أن منهج لن يتفق مع الطروحات العلمانية التي ارى المخرج في المناهج الغربية الحديثة.

وبعد فهمي جدعان أحد الأصوات المتميزة في الثقافة العربية المعاصرة بالنظر إلى القضايا التي يطرحها في كتابات ودراسات متعددة المنابع والمصادر. وقد عرفت كتاباته بالتحليل العلمي الرصين للأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية في الوطن العربي، وبنقده المزدوج للعرب والغرب على السواء في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، فهو من دعاة إعادة قراءة التاريخ الإسلامي برمته بروح نقدية.

يعيب المؤلف على التيار الإسلامي بشكل عام، (التيار الإخواني أو السلفي) ذلك التعلق الشديد بمنظور ظاهري حربي في مقارنة وفهم النصوص الدينية المتشابهة وفي تمثل القضايا الاجتماعية والكونية

¹-مالك بن نبي. شروط النهضة. المرجع السابق. ص 50.

²-مالك بن نبي. شروط النهضة. المرجع نفسه. ص 41.

³-مالك بن نبي. ميلاد مجتمع. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر. الجزائر. دار الفكر. دمشق. 1974م. ص 52.

الخطيرة لا يمكن أن يحمل إلى دين الإسلام وأهله إلا أسباب الضعف والعجز والإساءة والتخلف، وهذا ما نعاينه بشكل صادم في السياق الحضاري الراهن، ويكفي تأمل تفاعل الرأي العام العالمي مع الظاهرة الداعشية. ولتعرية مآزق هذه القراءة الحرفية/ النصية لفهم النصوص الدينية، يجزم فهمي جدعان أنه لن يتقدم الإسلام في الأزمنة الحديثة إلا بالتححرر من الرؤية الاتباعية الحرفية للنصوص المتشابهة، وباختيار قراءة لها معززة بالتأويل والفهم العقلي الموافق لأحكام الزمن وطبائعه ومتطلباته المصلحية، مستشهداً بتعامل أدبيات المدونة الفقهية مع قضية المرأة، وتحديداً المقتضيات المؤرقة، بل والخطيرة برأي المؤلف، تلك المتعلقة بشعار "سد الذرائع"، الخاص بتوظيف الشعار لحرمان المرأة من التعليم والعمل، وهذا شعار ينبغي - في هذه الحالة أمودجاً - لا يحتاج إلى النقد والمراجعة والتطوير فحسب، وإنما أيضاً إلى أن يتم "دججه" في القوانين العقلية، وذلك بعدة إخضاع المسائل المتشابهة فيه إلى الاجتهاد التأويلي الموافق لمتطلبات التطور والأزمنة الحديثة.¹

وقد كان مشروع قراءة التراث وتقومه حاضراً في "تحرير الإسلام"، ليس من خلال الإتيان بمشروع جديد، على غرار المشاريع التي تعج بها الساحة العربية والإسلامية، وإنما من خلال تقييم وتقوم هذه المشاريع؛ حيث لخصها فهمي جدعان في اتجاهات ثلاث: "إحياء التراث"، "استلهام التراث"، و"إعادة قراءة التراث"، مؤاخذاً عليها السقوط في المزالق الآتية²:

أ - مع جماعة إحياء التراث (وتعتبر صورة من صور تجسيد الفهم السلفي للتراث)، يخلص جدعان إلى أن من يظن أن التراث سيقدم له مفتاح جميع الأبواب المغلقة هو بكل تأكيد إنسان حالم. لكن من المؤكد أن أنه سيكون هناك تراث حي يتبلور بعملية التنقف ويمكن أن إدماجه في منظومة الحاضر وعيشه على نحو غير قسري.

ب - مع جماعة استلهام التراث (أي إن الموقف من التراث ينبغي أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة)، يُلخصها فهمي جدعان في ما يُشبه تسويق لقيم الحاضر، بإسقاط غطاء التراث عليها، والعملية هنا هي عملية صورية أو تسويقية يلجأ إليها هؤلاء ذراً للرماد في العيون وإيهاماً للمتعبين من التراثيين بأننا نوفر التراث ونأخذ منه، أي نستلهمه.

ج - مع جماعة إعادة قراءة التراث (وهو النهج السائد بقوة في دعاوى العصر، وتقوم عبر إعادة قراءة التراث بحسب هذا المنهج أو بذلك)، فإنه على هذه الجماعة أن تتفطن لجزئية دقيقة، مفادها أن

¹ - انظر فهمي جدعان. تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط1. 2014. ص38.

² - انظر فهمي جدعان. تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. المرجع نفسه. ص70.

مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث وإنما أيضاً، وربما بقدر أكبر، في إبداع التراث.

وإجمالاً، يدعو المؤلف كل الراغبين في ولوج بحر قراءة التراث والتفاعل معه بما يخدم حاضر ومستقبل الأمة، بأن يستحضروا مقتضى الامتدادات الثلاثة لهذا التراث: امتداد ديني في الأزل، وامتداد قومي في التاريخ، وامتداد إنساني في الكوني المباشر، وكل واحد من هذه الامتدادات يُمثّل التزاماً مُحدداً: التزاماً بالحقيقة، والتزاماً بالأمة، والتزاماً بالإنسان. وقضية التراث مدعوة إلى أن تتحدد في ضوء هذه الامتدادات وما يلزم منها.

أما عن فكرة التجديد التي تعد نقطة مفصلية في التناول الفكري ونقد الخطاب الديني، فإن فهمي جدعان ينفي في كتابه "تحرير الإسلام" أن يكون المقصد من وراء عنوان كتابه هو الدعوة إلى تحرير دين الإسلام من مقدماته الكبرى ومن عقائده الأساسية، أو تقديم إسلام جديد يشجب التجربة الإسلامية التاريخية ويتنكر لها ويعوضها بإسلام آخر جديد، إن ما يقصده على وجه التحديد كما يقول هو "الدفاع عن صورة للإسلام (...) متحررة من الاختلاطات والاختلافات والتجاوزات والتأثيرات الزمنية، التاريخية، والبشرية"¹.

ففهمي جدعان قام في كتابه بتمثيل شخصي عقلي ووجداني، لإيمانه، ولنصوص الوحي وروحها وغايتها. في اجتهاد نقدي في مسائل الوجود والمجتمع وحياة هذا الدين وأهله في العالم. فهو يعتقد أن دين الإسلام في ذاته، دين يستحق أن يعاش، وأن يكون خياراً إنسانياً عاقلاً لإنسان يريد أن يحيا حياة أخلاقية، طيبة، مطمئنة، سعيدة، عادلة، رحيمة، وكريمة.

وتجدر الإشارة إلى أن الكاتب في جملة مقارنته للمسألة، ليس داعية، ولا واعظاً دينياً ولا إسلامياً سياسياً أو غير سياسي، إنما هو مفكر يقيم بحثه على منهج عقلائي تكاملي، واقعي ونقدي وحرّ. لقد "أنهم (الإسلاميون التقدميون) بكونهم يخلطون بين الإسلام والتراث، ويعتبرون القرآن والحديث النبوي جزءاً من التراث الإسلامي."² في حين هناك من يعتبر أن هذا افتراء محمّل بظلال الصراع السياسي والحزبي الذي حف بولادة التيار الذي ميز بوضوح بين النصوص المرجعية من جهة، ومجموع المفاهيم والقرارات التي أسفرت عنها عمليات التفاعل مع تلك النصوص منذ لحظة وجودها وحتى قيام الساعة.³

¹ - فهمي جدعان. تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. المرجع السابق. ص 17.

² - صلاح الدين الجورشي. الإسلاميون التقدميون التفكيك وإعادة التأسيس. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط 1. 2010م. ص 223

³ - انظر صلاح الدين الجورشي. الإسلاميون التقدميون التفكيك وإعادة التأسيس. المرجع نفسه. ص نفسها.

ويرجع محمد عمارة السبب في ذلك إلى: "القداسة التي أضفها المنهج السلفي¹ على النصوص، امتدت هذه القداسة إلى العصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد التعظيم كلما ازداد هذا الماضي إيغالا في القدم واقتربا من عصر صحابة رسول الله ﷺ".² لكن لا يمكن إنكار تلك القداسة التي يصبغها الكثيرون على مجموع المفاهيم والقراءات التي أسفرت عنها عمليات التفاعل مع تلك النصوص المرجعية (الكتاب والسنة)، بل إن بعض الفتاوى والآراء تحولت إلى عقائد يقرن الخروج عنها بالخروج من الدين. وهكذا غاب الوعي النقدي الاجتهادي لتحل محله آلية الاتباع والجمود وتغييب مقتضيات الواقع؛ مما دفع بالبعض إلى اتباع التسلسل التاريخي الأوربي، بالدعوة إلى القيام بنوع من القطيعة الإستمولوجية مع المنظومة التراثية لاعتقادهم بأن "الاهتمام بما يؤدي حتما إلى الوقوع في حالة اغتراب في الماضي بتبني أولوياته والانخراط في صراعاته، وما يترتب عن ذلك من انقطاع عن الواقع والانشغال بالمسائل الغيبية"³

كما يرى أصحاب الاتجاه الإسلامي أن أزمة الفكر المنتج للخطاب الديني (الإسلامي)، هي - بالدرجة الأولى - أزمة تحديد الأولويات والقضايا، فهناك فريق يطرح إشكاليات الماضي ويطرح خطابا تقليديا يقف خارج التاريخ ولا ينسجم مع مستجدات العصر الحالي، وهو الفريق الذي أشار إليه محمد الغزالي بقوله: "مازال بعض الدعاة يُهمل قضايا عصرية ملحة، وينشغل بقضايا تدخل في فقه الفروع التي طالما اختلف حولها الفقهاء في شتى المذاهب"⁴. وطبقا لمحمد الغزالي فإن غلو بعضهم في فقه الفروع أنتج خللا في ميزان الدين، ومزق شمل الأمة؛ حيث أدى الانشغال بقضايا مثل (حكم الصلاة في النعال وجواز دخول المساجد بها.. إلخ) يعبر عن إغماء عقلي وهوس ديني.⁵

أما الفريق الثاني فيحاول فرض إشكاليات خارجة عن السياق الاجتماعي، ويدّعي أنها قضايا حاسمة تعبر عن هموم الأمة، ولذلك نجد أن هذا الفريق يفسح مساحة واسعة لقضية هامشية، كما يؤكد في خطابه على أولويات تعبر عن اهتمامات غريبة في الأساس. ويقدم رؤية دينية موالية للغرب، تركز

¹ ويرى محمد عمارة أن كل حركات الإحياء ودعوات التجديد هي سلفية، ودعاتها وفلاسفتها هم سلفيون في جانب من جوانب إحيائهم وتجديدهم، لأنهم يستلهمون "المنابع" لتجديد الواقع واستشراف المستقبل.

- انظر محمد عمارة. السلف والسلفية. وزارة الأوقاف المصرية. القاهرة. 1429هـ - 2008م.

² محمد عمارة. التراث في ضوء العقل. دار الوحدة. بيروت. 1980. ص 213.

³ صلاح الدين الجورشي. الإسلاميون التقدميون التفكير وإعادة التأسيس. مرجع سابق. ص 224.

⁴ محمد الغزالي. فلنجهت في ترشيد صحوتنا. مقال في مقالات الدعوة والإعلام الإسلامي. كتاب الأمة. الدوحة. ط 1. 1991م.

ص 151.

⁵ انظر محمد الغزالي. فلنجهت في ترشيد صحوتنا. المرجع نفسه.

على إشكاليات يصفها محمد قطب بأنها موضوعات مقطوعة من سياقها تمّ تجزيئها من الفكر الإسلامي حسب الرؤية الغربية، ومن هذه الموضوعات (الجهاد، والمرأة، والحرية، والتسامح، والإرهاب والعنف، وخلافه).¹

ومن الأخطاء المهلكة لأي فكر وأي خطاب، الشعور بامتلاك الحقيقة الكاملة، فكثير من النخب في فكرنا العربي والإسلامي على اختلاف مشاربها، يحكمها وإلى الآن - بالرغم من محاولات المراجعة والتصحيح - منطلق واحد أسماه البعض بـ "غرور امتلاك الحقيقة والصواب" الذي يضحّم "الأنا" في الإنسان فيصم أذنيه عن سماع أو قبول الرأي الآخر الناقد والمخالف. يصح هذا على الثقافة الإسلامية حيث هيمن منطلق "النخبة" على كثير من فروعها بعد الصدر الإسلامي الأول بقرونه الثلاثة الأولى الخيرة، عصر الأئمة المؤسسين من الصحابة والتابعين وأتباعهم. ويكفي أن تعطيل الاجتهاد بما هو آلة للتربية والتكوين والتأهيل، وسيادة التقليد بما هو نياحة في استعمال العقل وخلود هذا الأخير إلى الراحة، إنما يعبر وبوضوح عن المعنى المتقدم.²

كما أن الخطاب السلفي (الذي يعد مهيمنا وبارزا في الخطاب الديني)، يتميز بتمجيد الماضي والسخط على الحاضر، وهو خطاب يحاول أن يأخذ سمة الخطاب التجديدي، إلا أنه يميل في الغالب إلى إعادة إنتاج ما خلفه السلف باستمرار باستعارة أفكار الماضي دون فحص لأدلتها، أو تدقيق في مدى توافقها مع ظروف العصر، ويعرضها كأنها نصوص مقدسة، لذلك يقدم تشخيصا سطحيا لظروف الواقع الاجتماعي، وحلولا تقليدية غير فاعلة للمشكلات الراهنة.

ويطرح الخطاب الديني الجديد بشكل عام، مفهومي الإصلاح والتغيير بتبسيط مفرط، يفتقد التعمق العلمي والمعرفي، فخطاب النهضة يغيب عنه وضوح المقاصد والأهداف، ويعتمد على رؤية تقليدية تقيس التقدم بمعايير النمو الاقتصادي، وهي رؤية لا تسهم بشكل جاد في تشكيل صيغة إسلامية عصرية لتغيير الإنسان المسلم وما يحيط به من أوضاع اجتماعية واقتصادية منافية لمبادئ وأحكام الإسلام، وهذا لا يتفق مع كثير من الثوابت الدينية التي تميز الرؤية الإسلامية. أما الخطاب السلفي حول التغيير الاجتماعي، فيبدو شديد العمومية وغير مكتمل العناصر، يميل غالبا إلى تفسير أحادي العامل (الدين) لظاهرة التغيير الاجتماعي. كما يميل إلى شرح مظاهر وأسباب التخلف دون أن

¹ - جمال قطب. خرائط الخطاب الديني. ورقة عمل في الخطاب الديني في ظل المتغيرات الدولية. الملتقى العلمي الثامن 25-

2006/04/26م. جامعة الجزائر. كلية العلوم الإنسانية. ص 10.

² - سعيد شبار. في مفهوم "النخبة". ودور الوسيط أو المصادر الثقافي. على الرابط:

[http://www.aljabriabed.net/n27_02chbar.\(2\).htm](http://www.aljabriabed.net/n27_02chbar.(2).htm)

يقدم رؤية تغييرية واقعية وعملية.

كما يهتم الخطاب الديني لدى بعض الدعاة الجدد بشكل عام بمجموعة من الإشكاليات التي تمثل اهتمامات كافة التيارات الفكرية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، إلا أننا نلاحظ اختلافا واضحا في معالجة الإشكالية الواحدة بما يتناسب مع رؤية كل خطاب، فعندما يعالج خطاب النهضة قضية التغيير الاجتماعي يستعير بعض المفاهيم الغربية ويحاول تعزيزها، وعلى رأس هذه المفاهيم يبرز مفهوم التعايش مع الآخر، والمواطنة، والديمقراطية، والشراكة مع الغرب، وثقافة السلام، وقبول الآخر، ويسعى من خلال مناقشة أفكار النهضة إلى التركيز على قضايا بعينها مثل قضية المرأة وقضية البطالة، كما يتجه إلى تحسين صورة الغرب في ذهن الشباب المسلم، ويميل إلى اختزال عناصر النهضة مما يجعل نموذج الإصلاح الذي يقدمه أقرب إلى التنمية التابعة، حيث يربط مسار التقدم في العالم الإسلامي بالشراكة الاقتصادية مع الغرب وبناء الجسور بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية.

المطلب الثالث: نقد الحدائين للخطاب الديني

ينطلق الحدائون في تحليلهم للخطاب الديني، من منطلق أن الخطاب الديني، هو ما يقابل خطاب الفكر والحرية والانفتاح والنقد والعقل، فهو خطاب يقع على الطرف المناقض كليا لهذه الخصائص التي ولا بد -حسب هذا التحليل أو الموقف أو الرأي- أن تجعله خطاب الاكتمال الذي يُفضي إلى الماضوية والانغلاق والتقليد؛ حيث إنه مجرد ترديد وتكرار للآراء، وعلى ذلك الأساس يُعتبر خطاب رأي، مع العلم أن نعتة بكونه خطاب رأي لا يُجمل إلى مجال الحرية فيه أو التفكير، بل يجمل هذا النعت لديهم إلى كونه خطابا بعيدا عن الموضوعية، وخاضعا للذاتية المتنافية -عادة- مع عقلانية الطرح. كما أن الخطاب الديني -في رأيهم- هو خطاب تقبل واقتناع، بما أنه مبني على العقيدة والإيمان، فهو في الأصل خطاب نقل، والنقل -معلوم- هو ما يقابل العقل، فيُحدثون ذلك الفصل الهائل بين النقل الذي هو مجال الخطاب الديني، والعقل الذي هو -عن طريق وضع اليد والاحتكار- مجال الخطاب الحدائي وما بعد الحدائي. ثم يحددون نعتا أخرى تزيد من رجعية الخطاب الديني وتحلفه حين يرونه خطاب اقتباسات بعيدة عن النقد والتمحيص؛ بل هي اقتباسات (الهو المجهول) أين تُعزى الآراء إلى جهة مجهولة يُبنى فيها الفعل للمجهول، وتكثر مع تلك الاقتباسات، الشعارات والعبارات المكرورة، ويكثر التدوين وتهيمن الذاكرة على العقل، بينما يتحرر الخطاب الفكري -حسب رأيهم وتحليلهم- من رقة الاقتباسات، فهي نادرة فيه، وإن أحال إلى مرجع، فلأجل نقده والاختلاف معه، لأنه خطاب حركة وترحال ويتحرك داخل الأفكار وبينها، ولا يتفوق داخل مواقف بعينها ويستقر بها كما يحدث مع

الخطاب الديني، فهذا الأخير خطاب مؤسسة؛ إذ ينتهي ويؤسس لتيارات عقدية. فيما يكون خطاب الفكر، خطابُ اليتم والغربة، فهو ليس مستقرا ولا مألوفا ولا ينتمي لأي مؤسسة عقدية.

وعليه، فتمَّ مقابلة بين خطاب رأي متمثل في الخطاب الديني، وخطاب فكر متمثل في الفكر الحدائثي.¹

وفي هذا السياق يندرج نقد محمد أركون الذي يستعمل مصطلح "الخطاب التيولوجي" كبديل لمصطلح "الخطاب الديني"، حتى يشمل هذا المصطلح ديانات أخرى كالمسيحية واليهودية. وفي نقده للتأريخ الإسلامي يرى أنه رغم محاولة (مسكويه وابن خلدون) إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ الإسلامي والعربي، إلا أنهما لم يستطيعا كسر البنية المعرفية المرسخة عن طريق ممارسة معيارية للغة والقانون والتاريخ والتيولوجيا من نحو ولغة وأخبار وفقه وحديث وتأريخ وكلام. فحسب رأيه، كل هذه العلوم تمثل علوما دينية تقليدية يهيمن فيها العقل الأرثوذكسي ويؤكد على ذاته على هيئة العقل المؤسس (الراسخ) والمؤسس والمنتج والمنتوج.

ولعل المفارقة تكمن في كون هذا التحليل نفسه يُذكر ويتبناه كاتب آخر لكن بنظرة مغايرة أو هي مناقضة تماما لنظرة محمد أركون، ففي كتاب "حفريات المعرفة العربية الإسلامية التعليل الفقهي"، يتطرق سالم يفوت إلى هذه النقطة فيعتبرها مميزة.²

ويعتبر محمد أركون الخطاب التيولوجي خطابَ سيطرة بما أنه ينتشر ويفرض ضرورته ونتائجه وأحكامه ضمن الحدود المعرفية التي يثبتها ناقلو القرآن والحديث، وهم في ذلك -حسب رأيه- يستخدمون وسيلتين إحداهما أولية والثانية ثانوية.

فأما الأولى فهي: محاجات المشروعية والسيادة، ويستخدم أركون عبارة "الدليل القاطع" للبرهنة على رأيه عندما يستخدم الآيات والأحاديث كأدلة قاطعة من شأنها إسكات الخصم وإفحامه.³

وأما الثانية فهي: الأساليب والعمليات المنطقية المعنوية والديالكتيكية والبلاغية، ويحيل أركون القارئ على الكتاب الذي أخذ منه هذا التحليل ألا وهو "العقل الكتابي" لجاك غودي. والحقيقة أن إطلاق جاك غودي تسميته "المحاكمة التيولوجية"، أو "طريقة التفكير التيولوجية"، وتحليله ذاك يُعد أقل قسوة

¹ -عبد السلام بنعيد العالي. ثقافة الأذن العين ثقافة العين. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب. ط2. 2008م. ص ص 36-37.

² -انظر سالم يفوت. حفريات المعرفة العربية الإسلامية التعليل الفقهي. دار الطليعة. بيروت. ط1. شباط. فبراير 1990م. ص 12.

³ -انظر محمد أركون. تاريخية الفكر العربي المعاصر. مرجع سابق. ص 85

من تحليل أركون وتسفيته لتلك العلوم والمناهج الدينية حسب رأي أركون نفسه. فقد عبّر بما أسماه بالتلاعب المبطن أو الضمني لما يقوم به أصحاب الحديث والمؤرخون حين استشهادهم بآية من القرآن أو الحديث.¹

ويعرض محمد أركون فكرة التأويل الأنثروبولوجي للخطاب الديني؛ ويخصص حيزاً معرفياً كبيراً في قراءته للتراث الإسلامي، وبالأخص في قراءته للنص الديني ممثلاً في القرآن، وقد أمكنه داخل هذا الحيز (المتضمن على مناهج وآليات العلوم المعاصرة وخاصة منها العلوم الإنسانية)، الوقوف في مواجهة الخطاب الديني (الأصولي) المغلق والمسيح بالدوغمائية - بتعبير أركون- والرافض لكل قراءات للتراث منفتحة على مناهج الآخر، وأمام مواجهة خارجية يتبناها خطاب الاستشراق، ينكر على أصحاب الخطاب الديني، أحقية قراءة دينهم (الإسلام) وفق مناهج علمية صارمة.

ويعتقد أركون أن أية قراءة تنويرية للخطاب الديني ينبغي أن تتبنى تساؤلات للأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية، لتتمكن من التعرف على المفهومات أو المفاهيم والتصورات وبطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية:

ما حقيقة النفع الذي يمكن للأنثروبولوجيا تحقيقه من خلال قراءة التراث؟

- إن العلم الأنثروبولوجي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع وأشمل، أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان، وفي أي مكان.
- إن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة ومتفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة والهيمنة، أو السلطة والخضوع، والمعرفة المنيرة عن جهل مؤسس. - إن علم الأنثروبولوجيا المعاصر يمارس عمله ضمن ممارسة نقدية تفكيكية، وعلى صعيد معرفي وهو يمارس هذا بعيداً عن التاريخانية المؤدجلة.²

وحسب أركون -دائماً- فإن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات التي يقدمها الإسلام عنها؛ لذا فإنه يقر بضرورة الفصل بين الإسلاميات الكلاسيكية التي تهدف إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي، والإسلاميات التطبيقية التي -و على العكس من الأولى- تدرس الإسلام من منظورين متكاملين:

¹ - انظر محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. المرجع السابق. ص نفسها

² - محمد أركون. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط1. 2001م. ص 6-7.

أ- كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي.

ب- كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، ذلك لأنها (أي الإسلاميات التطبيقية) تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية.

وضمن هاتين الرؤيتين بلور أركون نظريته في قراءة القرآن، معلناً أن الرغبة في ذلك تكمن في إضافة ما تم تقديمه من قبل قراء وشرح ومفسرين للقرآن، وإخضاعه مع النص القرآني للمناهج المعاصرة، بغية تجديد الفكر الديني بمستوياته جميعها: "و بعلمنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي (والتفكيك عند أركون يأخذ دلالة سلبية في كثير من المرات التي يتحدث فيها عنه؛ حيث يقترنه بممارسة هدمية تدميرية وعدمية قصد قيام فكر آخر بديل عنه....). وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته، وإننا نأمل في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"¹.

ونجاح أي قراءة تأويلية مرتبط لدى أركون بما يسميه أرخنة الخطاب القرآني، ويرى أنه ثم ضرورة لمثل هذه الإجراءات باعتبارها نقطة انطلاق لكل محاولة إعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنثروبولوجية واحتمالات اللاهوتية للوحي، وهذه العملية دقيقة جدا وتطبق المناهج المستخدمة بوعي وحذر. ويكمن الحرج في كونها تتعامل مع القرآن كنص مادي مجسد والذي يدعو اللاهوتيون بالوحي. ومنه نكون مع أركون مدعووين لدراسة الوحي باعتباره دلالة دينية يمكن أن تمارس عليها آليات القراءة التأويلية.

فالظاهرة القرآنية (الوحي) المتولدة أساسا في التاريخ، تعيد إنتاج دلالات أكثر دواما وتلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية بالنظر إلى القرآن نظرة كلية، وبعبارة أخرى: إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال مطلق ثم تعيد توليد التسامي وتصفيته على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. فيكون -حسب رأيه - من البديهي أن يحدث ذلك بفعل دائرة التأويل، ودائرة التأويل تلك، هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية، هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة. وفي تعبير أركون ما يلمح لجعل القرآن منتجا بشريا تاريخيا، شأنه في ذلك شأن نظرية التاريخانية التي يجوبون إسقاطها عن قصد على القرآن الكريم.

¹ - محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط3. 1998م. ص 56

المطلب الرابع: دواعي التجديد الديني:

ويمكننا أن نرصد في هذا الصدد لدى الداعين إلى التجديد إجابات متعددة ومتنوعة ينطلق كل منها من دواعٍ مختلف، وقد رصد منها بدر شبيب الشبيب في مقال له جملة من الدواعي، ما يبدو واقعياً ودقيقاً¹:

— الحاجة الملحة للإجابة على الأسئلة المستجدة الناشئة عن تطور العصر والتي لم تكن في الماضي. فما دامت الحياة في تطور دائم وتغير مستمر، فإن موضوعات جديدة تُستحدث، أو يطرأ على أخرى قديمة بعض التغيير في أحوالها وظروفها، مما يستدعي تقديم إجابات جديدة لها، بعد التسليم بشمولية الدين لكافة مناحي الحياة الإنسانية واستيعاب تشريعاته لها. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً كمسائل بيع الأعضاء وبيع الدم، والاستنساخ، والصلاة في الجو أو في الكواكب الأخرى، ومسائل حقوق التأليف والاختراع والنشر، ومسائل الإعلام والإنترنت وحرية التعبير، ومسائل التجارة الإلكترونية وغيرها.

— مواجهة التحدي الحضاري المتمثل في منظومة الحضارة الغربية الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية وأسسها الفلسفية. فهذه الحضارة التي تتفاعل مع منتجاتها طوعاً أو كرهاً تدخل في تفاصيل حياتنا، وتعيد صياغة عقولنا وترتيب أولوياتنا، وتُطعمنا الكثير من المفاهيم، وتعلمنا ما تشاء من القيم. وحتى نأخذ من الاستلاب الحضاري أو نمنعه ينبغي القيام بعملية تجديد في الفكر الديني في مختلف الحقول وإنتاج نظريات مستنبطة من الأدلة الدينية تقدم البديل الموازي، سواء في حقل الفكر أو التربية أو الاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد أو غيرها.

— الحاجة إلى إبداع أنموذج حضاري منافس في الساحة الدولية، يتمتع بالإغراء والجاذبية للمسلمين وغير المسلمين. والفرق بين هذا والذي قبله أن الثاني يتأسس على رد الفعل، بينما يتأسس هذا على الفعل والمبادرة. كما أنه قد يكون أكثر قدرة على قراءة نتاج الآخر بإنصاف وموضوعية. وهذا ما كانت تطمح لتحقيقه الحركات الإسلامية بشكل عام، وإن لم تنجح في فعله على أرض الواقع، ولكن أدبياتها تبشر بمثل ذلك دائماً، وتحاول رسم بعض ملامحه ومعالجه.

— الحاجة إلى إنجاح مشاريع الحوار والتقريب مع الآخر الديني أو المذهبي. ففي رأي من يطرحون هذا الرأي أو بعضهم -على الأقل- أن نجاح تلك المشاريع يتطلب تجديداً في فقه العلاقات البينية، وربما كما يرى البعض، غريزة التراث وتنقيحه من كل ما قد يتسبب في تعكير أجواء الحوار وإحباط جهود التقريب.

¹ - بدر شبيب الشبيب. في تجديد الفكر الديني. شبكة النبا المعلوماتية. 1359. 2015/01/18. على الرابط:

-الاستجابة لمتطلبات ضرورة الواقع، كما حدث مع التجربة الإيرانية بعد سقوط نظام الشاه. فقد واجهت تلك التجربة منذ انتصار الثورة عام 1979 حاجة ملحة لإنتاج قوانين جديدة في فقه الدولة لسد الاحتياجات الواسعة التي لم تكن محل ابتلاء في الماضي، مما جعلها خارج متن المدونة الفقهية قبل ذلك¹.

-الاستفادة من النظريات الحديثة في حقل المعرفة واللسانيات وقراءة النصوص للوصول إلى فهم جديد للدين يتناسب وعصرنا الراهن. فهذه النظريات يمكنها بحسب الداعين لها تطوير أصول فهم النص الديني، مما سينتج عنه معرفة دينية جديدة.

-الاقتراب من أفهام الناس وواقعهم من ناحية، وليكون أقرب إلى لغة العصر من ناحية أخرى. فالرسائل العلمية مثلا التي هي فتاوى المراجع والمفروض أن يرجع لها عامة الناس ليأخذوا منها أحكامهم الفقهية ينبغي من وجهة نظر الداعين لهذا تبسيطها وتخليتها من التعقيد اللفظي والمعنوي ومن المصطلحات العلمية البحتة، كي تحقق أهدافها بسهولة. فلا بد من طرق مجالات وطرح عناوين جديدة مستقلة كفقهاء الطب والمرور والأسرة والبيئة وغيرها.

وبعد الجهود التي بذلها رموز النهضة من أجل ربط تغيير واقع المجتمعات الإسلامية بتجديد² الفكر الديني، تعددت المحاولات والتيارات الفكرية والسياسية التي تعمدت الفصل بين البعدين (الدين والواقع)، وربما عملت على تهميش العامل الديني والتقليل من أهميته، مستعيضة عن ذلك بالمراهنة على إيديولوجيات ذات منطلقات علمانية صرفة. وقد اعتبر الإسلاميون التقدميون ذلك إسقاطا للدين من مناهج التغيير الاجتماعي، ومنحى للتقليل من أزمة الهوية، من طرف المثقفين العرب الذين يرون أنها إشكالية مغلوطة قصدها التورية على المشكلات الحقيقية الكامنة في الاقتصاد وأنظمة الحكم، أو هي حسب رأيهم -دائما- تكتيكا (تخطيطا واستراتيجية) من قبل التيارات المحافظة للتهرب من مقتضيات الحداثة³.

¹- بدر شبيب الشبيب. في تجديد الفكر الديني. المرجع السابق.

²- للتجديد دلالاته المعروفة في الفكر الإسلامي، لكن دلالة هذا المفهوم تحولت إلى حركة قصدت التجديد لهذا التراث في لحظة انبهار بالحضارة الغربية، فانطلقت بعض الدعوات الساعية إلى التجديد لحاقاً بالنموذج الغربي، ووفقاً لمنطلقاته في التجديد. للاطلاع على مفهوم التجديد انظر: محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي. تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره. دار كنوز إشبيلية. الرياض. ط1. 1410هـ.

³- انظر صلاح الدين الجورشي. الإسلاميون التقدميون التفكيك وإعادة التأسيس. مرجع سابق. ص222.

وبما أن خطاب الدين مازوم، فمن الطبيعي أن يعاد النظر في كل ما يتعلق به من أجل إحداث التغيير المرجو، وقد أخذ هذا التغيير اسم "التجديد"، على أساس تقادم الطرح الذي وصل به إلى انسداد خطير. وطبقاً للمرجعية الإسلامية المعتدلة يمكن تحديد عدة ضوابط ينبغي الالتزام بها في عملية تجديد الخطاب الديني، من أهمها¹:

- التسليم بأن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما ميزان النقد والتجديد والإصلاح.
- ألا يؤدي تجديد الخطاب الإسلامي بدعوى مواكبة التطورات والمتطلبات والمعطيات العصرية، إلى تغيير الثوابت أو التخلي عن أي مبدأ من مبادئ الإسلام أو الأحكام الشرعية المقررة.
- أن ينطلق تجديد الخطاب الديني من مبدأ الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، عملاً بقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125). أي مخاطبة العقل بالدليل العلمي، واستمالة العواطف وتحريك القلوب.
- أن يكون الهدف من تجديد الخطاب الديني تحقيق الإصلاح الاجتماعي والسياسي بما يتفق مع الثوابت الإسلامية والأحكام الشرعية.
- تفعيل مرجعية الواقع؛ إذ لا بد من إضافة "الواقع" كمتغير خطير ومهم ينبغي أن يلتفت إليه، فمن أساليب التجديد والإحياء للخطاب الإسلامي، مراعاته واقع الحياة التي يعيشها الناس. فلا بد من الاستعانة قبل صدور الفتوى بأهل الخبرة في علوم الاجتماع والإحصاء والسياسة والاقتصاد، وبذلك تصبح الفتوى صائبة لأنها حققت التلاؤم بين التشريع والواقع².

فالخطاب الديني إنما ينصرف إلى أشكال الدعوة والإرشاد على وجه الإجمال، التي هي ليست خطاباً ومواعظ ودروساً يرددها كل من ينهض بهذه المهمة، بل هي في عمقها رسالة تنويرية تهدف إلى بناء العقول وترشيد السلوك، بفكر مستنير ومنفتح على ثقافة وفكر الآخر، واعٍ بخطورة التحديات التي تواجه الإسلام كدين عالمي ورسالي. ويفترض أن يتصدى لهذه المهمة وينهض بها من يملك مؤهلات وقدرات وإمكانات تجعله عارفاً بمقاصد الإسلام السمحة، ومؤثراً في محيطه، ومنفتحاً، في الوقت ذاته، على المتغيرات التي يشهدها العالم، حتى لا يبقى منعزلاً، منكفئاً على ذاته، يخاطب نفسه، أو يوجه

¹ - مجموعة من العلماء. موسوعة التنشئة السياسية الإسلامية: التأصيل والممارسات المعاصرة. تقديم عبد الحميد أحمد أبي سليمان. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ط1. 2013م. المجلد 2. ص 705.

² - محمد زكي. أولويات العمل الدعوي كالمهرم المقلوب.. والتجديد واجب شرعي لمواجهة الإرهاب. صحيفة الأهرام. العدد 47011. بتاريخ 8 ذو القعدة 1436هـ - 23 أغسطس 2015 السنة 140.

خطاباً رجعيًا وزائفاً يمثل نظرة أصحابه الخاصة ومن منطلقاتهم الذاتية التي قد تكون مرتبطة بمصالح خاصة أو اتجاهات فكرية هدامة ومعتلة.

وللتجديد، ضوابط تحكمه، تنبع من طبيعة الغايات التي يسعى إليها، سواء أكان للخطاب الديني أم للفكر الإسلامي. وما دام التجديد في هذا السياق، يتناول الخطاب الديني عموماً وفي جميع حقوله، فإن الغاية منه هي تجويد هذا الخطاب شكلاً ومضموناً، والارتقاء به، وإكسابه مقومات التكيف مع العصر، من أجل أن يكون أداة لتبليغ الرسالة الإسلامية، ووسيلة لبناء الإنسان الذي يعرف دينه، ويفتح على عصره، ويندمج في محيطه، ويحترم من يخالفه في المعتقد والرأي والموقف وأسلوب الحياة، ويتحاور معه، ولا ينأى بنفسه عنه، أو يتخذ منه عدواً له مجرداً لأنه يختلف معه. يتفق دعاة التجديد بداهة على ضرورة التجديد، ولكنهم يختلفون حول طبيعة هذا التجديد ومجاله، ولقد أدى ذلك الاختلاف في الفهم والمقصد لهذه الضرورة إلى نشوء تيارات فكرية قائمة بذاتها، لها رؤيتها ومنهجها الخاص.

المطلب الخامس: الخلفية الغربية لتجديد الخطاب الديني (البعد الجيو سياسي)

تساءل فهمي هويدي في مقال له¹ وكتب بشأن إعلان باريس الذي نظمه مركز القاهرة لحقوق الإنسان (بتاريخ 11-12/08/2003م)، عن دعاة التجديد وسبل تجديد الخطاب الديني الإسلامي، فقال: "حين ألقيت نظرة على المشاركين في اللقاء وجدتهم 29 شخصاً دُعوا من ثمانية أقطار عربية، وجدت 85% منهم من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين، أحدهم اعترض ذات مرة على ذكر اسم الله في مستهل بيان صدر عن مؤتمر عقد في صنعاء، والثاني ألقى محاضرة قبل أشهر في جامعة برلين الحرة بألمانيا شكك فيها في أن الوحي مصدر للقرآن".

ويذكر فهمي هويدي أن تقديره الثابت أن يكون الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني له شروط، أهمها أن يكون للمشاركين في الحوار "شرعيتهم"، والحد الأدنى لتلك الشرعية أن يكون هؤلاء على صلة بالموضوع أو انتساب له من أي باب. وكان من العبث الذي يرقى إلى مستوى العجب - بالنسبة إليه - أن يتحول غير ذوى الصلة أو الصفة، فغريب أن يصبح المشتبكون مع الخطاب الديني، متحدثين رئيسيين في أمر تجديده.² وأعتقد أن رأيه صائب إلى حد بعيد؛ حيث إن من أرادوا تجديد الخطاب الديني من اتجاهات معاكسة، أرادوا سلخه عن مقاصده وغاياته، لكن مع ذلك فليس بالضرورة

¹- فهمي هويدي. نقطة نظام. مقال في جريدة الأهرام. بتاريخ 30/09/2003م.

²- فهمي هويدي. نقطة نظام. المرجع نفسه.

وليست قاعدة -على الإطلاق- أن يكون المشتغل بالنقد والتحليل والتقويم من داخل الاتجاه نفسه. إنما تراعى الموضوعية والقصد الحضاري والرسالي في مسألة حساسة كهذه.

لقد تزعمت أمريكا فكرة تجديد الخطاب الديني الإسلامي بعد الغارة التي شنتها على العالم الإسلامي، متحججة بأحداث 11 سبتمبر 2001م؛ حيث تعد منعطفًا سياسيًا وتحولًا جذريًا خطيرًا في نوعية الخطاب والممارسة السياسية الخارجية الأمريكية، واعتبرت هذه الأحداث إرهابًا وتحديًا لأمريكا العظمى، الأمر الذي منحها الحق في شن ما يسمى بـ "الحرب على الإرهاب". ويمكن أن ينظر إلى تلك الحرب على الإرهاب في فضائها المتعددة، من الفضاء العسكري (الاستعمار) والسياسي (تغيير الأنظمة ونشر الديمقراطية)، إلى الديني (المحافظون الجدد يطالبون بالتجديد الإسلامي)، والثقافي (تغييرًا لمناهج التعليم ومفرداته).¹

لكن حديث أمريكا عن تجديد الخطاب الديني وتغيير مناهج التعليم تزامن مع احتلالها لأفغانستان والعراق؛ الأمر الذي يجيل على الاعتقاد بأنها حرب على الإسلام، ويذكر بالحروب الصليبية، وتتحول الديمقراطية المزعومة إلى قهر وإرغام خارجيين. وبالإضافة إلى خطاب القاعدة وتهديداته يطفو على السطح حلم الإمبراطورية "المزدوج المقاصد في الشرق الأوسط: بيسط السيطرة على أرضه (باعتبارها قلب العالم من بداية التاريخ وحتى حاضره) ويمد يده إلى مكامن البترول تحتها (باعتبارها محرك التقدم المضمون حتى هذه اللحظة)".²

وحتى يتساقط سلوك أمريكا السياسي مع ذلك الحلم، تسعى هذه الأخيرة لتحقيقه معنية بكل ما يكفل ذلك من تغيير مناهج التعليم وحض على تأويل وعصرنة الدين في البلدان الإسلامية، ونشر لمنتوج أمريكا الثقافي، وفضلا عن كل ذلك تكريس عقيدة أمن إسرائيل التي تشكل ثابتة من ثوابت السياسة الأمريكية والإدارة الحاكمة في البيت الأبيض.³

وعليه، تكون الحرب على الإرهاب إنما هي حرب أفكار، وتقضي هذه الحرب أن يتسع مفهومها، لينخرج من مفهومه التقليدي كما صرح بذلك دونالد رامسفيلد قائلاً: "الحرب على الإرهاب

¹ -انظر معتز الخطيب. المشروع الأمريكي: تحديث الإسلام. مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية. أيلول 2006م. المتابع الاستراتيجي (12-6). القسم السادس. ص 18-23.

² -محمد حسنين هيكل. قراءة في أوراق إدارة "بوش" وعقلها. مجلة وجهات نظر. العدد 53. يونيو 2003م. ص 4.

³ -انظر فواز جرجس. السياسة الأمريكية تجاه العرب: كيف تصنع؟ ومن يصنعها؟ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 2. 2000م. ص 159.

بالمعنى التقليدي لها مواصفات لا تخدم مطلبنا إلى النهاية¹، ويمكن استخلاص نقاط مهمة وساخنة من هذه الجملة القصيرة لرامسفيلد:

- 1- أن أمريكا تجدد المفاهيم والمبادئ بما يخدم مصالحها ومطالبها البراغماتية.
- 2- أن الديمقراطية التي تأتي على متن دبابة إنما هي ديمقراطية زائفة، بل هي بالأحرى احتلال.
- 3- أن الديمقراطية الأمريكية خدعة كبيرة، وهي كل ما يخدم مصالحها السياسية والاقتصادية والعسكرية.
- 4- أن إستراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة تدعو للريبة والشك، خاصة فيما يتعلق بسيناريو أحداث 11 سبتمبر، وسناريوهات قصص الإرهاب على العموم.

5- أن أمريكا حين بدأت حرب الأفكار لا تنوي توقيفها حتى تحرز النصر الساحق والكلي.

6- أن حديث أمريكا عن تحديث الإسلام، هو -في الحقيقة- حديث تهديدي يدعو للتوقف.

لأجل ذلك كله، يصبح تبني خطاب تجديد الإسلام بمفهوم أمريكا وأتباعها، هو في -الحقيقة- حديث عن إسلام جديد تحدده أمريكا بمناهج تعليم جديدة، هو إسلام جديد تبشر به أمريكا عنوانه الحداثة والعلمانية والتعددية والديمقراطية والتنمية الاقتصادية الشاملة. وقد صرّح بذلك "فوكوياما"، بلهجة تهديدية لا مجال معها للمفاوضات حول تبني فكرة تحديث الإسلام حين قال: "والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة، وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني"². وهكذا تجد غالبية من الأقاليم العربية والإسلامية في الفكر والصحافة نفسها مجبرة على تبجيل ديمقراطية أمريكا، وعلى ترديد مقولات جاهزة عن التجديد والإصلاح والتغيير وافدة من الخارج، وأصبح موضوع تجديد الخطاب الديني موضوع الساعة مقابل الإرهاب والإسلاموفوبيا.

في المقابل وجد التحديثيون ومناهضو الإسلاميين في الأحداث فرصة لتصفية الحسابات مع الإسلاميين على مستويين، الأول: "تجديد الخطاب الديني"، والثاني: تغيير المناهج. فعلى المستوى الأول، أعلنوها صراحة: "نطلب خطابًا دينيًا يقف دون موارد في صف العلمانية"، وخرج بيان باريس حول "سبل تجديد الخطاب الديني" "بضرورة التعريف بالفكر الصوفي وأنماط التدين الشعبي"، وب"تعريف الرأي العام بالعلمانية"، وحقوق الإنسان، و"بؤر الاستنارة" التي اشتملت على المشاريع العلمانية

¹ -نقلا عن محمد حسنين هيكل. قراءة في أوراق إدراة "بوش" وعقلها. مرجع سابق. ص 13.

² -فرانسيس فوكوياما. هدفهم: العالم المعاصر. مجلة النيوزويك. العدد 81. 25 ديسمبر 2001م. ص 12.

والماركسية كشملي شملي وحسين مروة مثلاً!. وكذلك الحديث عن تاريخية النص الديني. والمجدد هنا -بحسب البيان- يشمل الجميع حتى الفنانين والأدباء والمجتمع كله!. كل هذا تحت عنوان "التجديد الديني".

فتجديد الخطاب الديني بذلك المفهوم مرفوض لدى الكثير من أصحاب الطروحات الإسلامية؛ حيث تنتقد إحسان الفقيه ذلك المفهوم مؤكدة بأن المقصود منه هو علمنة بلاد الإسلام، وفصل الدين عن شؤون الحياة، بحيث يكون الدين عبارة عن مجموعة من القيم الروحية وعلاقة بين العبد وربه في المسجد. وأنهم لا يريدون للإسلام أن يكون كما أنزله الله منهاجاً للحياة، يسوس الدنيا، ويهيمن على مناحيها.¹

وبحكم اهتمام فهمي هويدي الكبير بمسألة تصحيح المسار، والتغيير الكامن في الإحياء والتجديد عبر مقالاته العديدة؛ بحثاً عن الحل لأفق بات يبدو مسدوداً، لتلك الجدلية بين الدين كنصوص والواقع المرير للأمة الإسلامية، حاول بعد استقرائه للعمل الإسلامي والطروحات المتعددة لفكرة الخلاص، فبحسب الرؤية التي ينطلق منها الباحثون عن الحل، تكون مقترحاتهم، وقد أوجزها فهمي هويدي، وصنفهم إلى فصائل على النحو الآتي²:

— مستوى حضاري، يتعامل مع الحل الإسلامي بحسبانه الصيغة الوحيدة التي تكفل للأمة استقلالها في وعاء حضاري متميز، يثبت خصوصية الأمة ويرد إليها ذاتها واعتبارها، ويعتقها من أسار الانسحاق والتقليد. ونحن نجد في دعوة السيد جمال الدين الأفغاني إلى الثورة والتمرد على سلطان الآخر، صدى لهذه الفكرة. غير أن المفكر الجزائري مالك بن نبي يعد أبرز رواد هذا التيار، الذي بدأ يتبلور في ستينيات وسبعينيات القرن الحالي (مرحلة الاستقلال الوطني). وتنعكس كتاباته اهتماماً واضحاً بقضية الخلاص من التبعية وانشغالاً دائماً بمسألة البعث الحضاري. كما ظهر ذلك في كتبه: كشرط النهضة، بين الرشاد والتهيه، مشكلة الثقافة وفي مهب المعركة.

وقد أصبحت هذه الدعوة تشمل عدداً لا بأس به من المثقفين حتى تبدو بصماتها واضحة في كتابات عدد من الباحثين المصريين، من أمثال طارق البشري ومحمد عمارة وعادل حسين، وسيد دسوقي حسن.

¹ -إحسان الفقيه. تجديد الخطاب الديني بين الوهم والحقيقة. ملتقى شذرات. بتاريخ 2015/08/03م. على الرابط:

www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=31076

² -فهمي هويدي. كيف يكون الحل الإسلامي؟. مقالات للكاتب فهمي هويدي. على الموقع الإلكتروني Radio Islam والرابط: <https://radioslam.org/Houidi/index.htm>

وربما كانت إحدى ميزات هذا الطرح الحضاري للحل الإسلامي أنه يمكن أن يشكل نقطة التقاء بين المسلمين والمسيحيين، بحيث يتعامل معه المسلمون من منطلق عقيدي ويتعامل معه غير المسلمين.

- مستوى (أصولي)، يرى في الحل الإسلامي إحياء لحقيقة الدين، واستدعاء للتعالم لتحتل مكانها الحاكم في المجتمع، بحيث تظل علاقات الناس بالله، وعلاقات الناس بالناس. الأمر الذي يؤذن برفع الحصار المضروب على الدين لإبقائه محبوساً في المساجد والمولد. وإطلاق سراحه ليؤدي دوره الفاعل في حاضر الناس ومستقبلهم. فيترجم إلى مواقف وسلوكيات ونظم تضبط إيقاع الحياة الانسانية.

وكتابات حسن البناء، ومدرسة الإخوان المسلمين بعامه، هي التي تبنت هذا الطرح للحل الإسلامي، منذ تأسيسها في سنة 1928. فالأساس الذي وضعه حسن البناء ما يزال يؤدي دوره الفاعل إلى الآن. وبناء عليه صاغ يوسف القرضاوي رؤيته فيما يسميه (تيار الوسطية الإسلامية)، وانطلق محمد الغزالي يشير بفكرة الإحياء الواعي للدين في طول العالم العربي وعرضه، ومضى آخرون بجهود فردية خارج الإطار الحركي للجماعة. يدعون إلى رؤى عصرية ومستقبلية للحل الإسلامي، تنطلق من المفهوم ذاته الشامل للتعالم، ككمال أبو الجمد، وجمال عطية، وفتحي عثمان الذي نقل نشاطه الفكري إلى خارج مصر منذ عشرين عاماً، والأستاذ عبدالحليم أبو شقة الذي حاول بث أفكاره وتحديد الدم في شرايين العمل الإسلامي.

— مستوى اعتقادي، يرى أن الحل الإسلامي ينبغي أن يركز أولاً على سلامة الاعتقاد وأنه لا سبيل ولا مجال الآن لأي حديث عن إقامة نظام أو نظم إسلامية، أو حلول من أي نوع، لأن الاعتقاد ذاته لم يثبت بعد، وبالتالي فإن الأساس الذي يبنى عليه الحل مصاب بالخلل والضعف.

— مستوى تشريعي، يتصور الحل الإسلامي دعوة للالتزام بالنظم القانونية التي جاء بها الإسلام، سواء في المجالات المدنية أو الجنائية أو الأحوال الشخصية، فضلاً عن الميدان الاقتصادي. أي إنها رؤية فوقية للحل، تعني بإقامة النظام الإسلامي على سطح المجتمع وهيكله الخارجي، وتعتبر الشريعة مرادفاً للقانون، وليس مجموعة النظم التي شرعها الله وأنزلها ليلتزم بها الإنسان في مختلف ميادين الحياة. ويؤكد فهمي هويدي على أنه لا مبالغة إذا قلنا إن هذا هو المفهوم الأكثر شيوعاً لفكرة الحل الإسلامي، ربما لأنه الأسهل.

— مستوى عبادي أو أخلاقي، يتصور الحل الإسلامي صيغة لتوثيق الصلة بالله وحصناً يحمي الأخلاق والفضائل، وسبيلاً إلى مقاومة البدع وتطهير الاعتقاد من الانحرافات ومختلف صور الضلال.

ويتعلق بهذا الحل مختلف الفصائل الإسلامية التي تتعامل مع التدين في حدوده القلبية والمسجدية، إذا جاز الوصف، من أمثال جماعة التبليغ والدعوة، والجمعية الشرعية، والطرق الصوفية، وبعض التيارات السلفية. ويلتقي على هذا المفهوم الذي يربط بين (الحل) وبين القلب والضمير جماعات العالمانيين الذين ينادون بشعار فصل الدين عن السياسة، ويرفعون لافتة (الدين لله)، ولا تستوعب مداركهم سوى المفهوم الكنسي للتدين، والتاريخ السيئ للسلطة الدينية في أوروبا.

ويرى فهمي هويدي بأن المستويين الأصولي أولاً والحضاري ثانياً، في فهم الحل الإسلامي هما الأقرب إلى التعبير الصحيح عن رسالة الإسلام وروحه، وإن كان تيار (الحل التشريعي) هو الأكبر، وربما تساوي معه في الحجم تيار التصور العبادي والأخلاقي لمفهوم الحل، في حين نحسب أن القائلين بجاهلية المجتمع، الداعين إلى حل عقيدي له أولاً. وهم أقلية لا تكاد تذكر في خريطة الواقع الإسلامي المعاصر.

المبحث الخامس: إسقاطات المناهج الحديثة على النص الديني

حين كان الفقهاء وعلماء الأصول والتفسير، يؤولون النصوص لدواعٍ اجتهادية شرعية ولغوية، يحرصون بها على الاقتراب أكثر من مطلوب النص، فإن المحدثين يندفعون في الغالب بدوافع من خارج النص، أفرزتها معطيات الثقافة المعاصرة، وأثرت فيهم عوامل خارجية من قبيل الفجوة الحضارية التي تعاني منها البلاد العربية والهزائم العسكرية التي تُوجِّحت بوقوع كثير من البلاد العربية تحت الاستعمار المباشر، فالتبعية نتيجة واضحة المعالم للاقتراب من مناهج الغرب، والخضوع لها أحياناً، والإسقاط هو العرض الأهم في هذه التبعية؛ حيث تصبح المرجعية هي فقط ما لدى الآخر، كنوع من الافتتان بالغالب¹، وكتعبير يلبس لباس التقدم بمناهج مستقدمة من بيئة ذلك الغالب.

وإذا حصرنا الحديث في المنهج، فالمنطق يقتضينا أن ننظر إليه نظرة معتدلة، فنعيد قراءة التراث برؤية جديدة قائمة على أسس علمية، تأخذ بعين الاعتبار أن في تراثنا صفحات مشرقة ومضيئة في مجالات عديدة لتكون منطلقاً ومرجعاً نستأنس به في مقارنة ما نتلقاه من الآخر الذي يبهنا بثقافته منذ الحملة النابليونية وإلى الآن، وليس التلقي عن الآخر عيباً وإنما العيب أن نفقد خصوصيتنا، لقد أفاد العلماء العرب القدامى من النقد الإغريقي القديم، ولكنهم ظلوا يحتفظون بخصوصيتهم الحضارية وبهويتهم؛ فعكست مؤلفاتهم لغتهم ولغة إبداعهم وجسدت خصوصيتهم القومية والحضارية، كما أن في تراثنا ركاباً ثقافياً قد يكون الاشتغال به ضرباً من الترف الفكري. فالواجب أن نعيد تشكيل استراتيجيتنا في تلقي ثقافة الآخر حتى لا نقع في فخ التبعية والاستلاب، وكلما تسلحنا بهذا الوعي كلما كان تلقينا للمناهج مفيداً ونافعاً.

ولأن الإسلام كدين وككل بما فيه من معتقد وتشريع ورؤى وقيم، قائم على القصد، وتوجيه الأفعال نحو غايات معلومة، تحقق مبدأ العبودية لله واستخلافه في الأرض، فإن "المنهج المقاصدي"² يعد المنهج

¹ - "و السبب في ذلك أن النفس أبدأ تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس لم إنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدأ بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله".

- عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. دار الكتاب اللبناني. بيروت. 1982م. الفصل 23. ص 258.

² - المنهج المقاصدي: بحيث يكون قصد صاحب الخطاب الديني هو السلطة المفروضة، ولا يمكن معرفة المقصد من الخطاب إلا بوجود صاحب الخطاب، أما إذا لم يوجد، فعلينا أن نبحث عن مقاصده من خلال تأويل النص الديني بهدف الوصول لقصد صاحب الخطاب، وفقاً لظروف معينة أنتج فيها الخطاب الديني.

الأول الذي ينبغي أن يواكب كل تحليل وكل تجديد؛ إذ لا مجال لعبثية الأشياء أو عقلنتها بما يخدم فكرة الإنسان المبتور عن الله وعالم الغيب، والمنغمس في عالم الشهادة والمنقطع له.

والجدير بالذكر أن ما سيعرض في هذا المبحث، لم يوضع في الأصل لقراءة النص الديني الإسلامي، ولا لتحليل الخطاب الإسلامي على العموم (عدا منهج القرآنيين)؛ بل جله وضع - في الأصل - لقراءة النص الأدبي، أو لنقد النص الكتابي المسيحي، ولكن ذلك لم يمنع من محاولات إسقاطه على النص القرآني والموروث الديني الإسلامي بحذافيره؛ الأمر الذي يشكل في - العمق - خلا منهجيا كبيرا، خاصة فيما يتعلق بالنص القرآني، فالتساؤل الوجيه يفرض نفسه: هل ينتقد الحدود البشري، المطلق الإلهي؟ فالنص القرآني نص معجز في تراكيبه ومضامينه، ومن ثمَّ من حقه أن يتعالى على مناهج وُضعت بدءاً لكشف المثالب والنقائص التي اعتوت نصوصا مقدسة كانت محرفة. ومن هذا الباب أُلحَّت فكرة إدراج بعض من تلك المناهج والنظريات التي استهدفت تجديد قراءة النص الديني، وبالتالي نقد الخطاب الديني الإسلامي والدعوة إلى تغييره.

المطلب الأول: القرآنيون:

لعل منهج القرآنيين لم يسلك المسلك المؤنسن أو التغريبي نفسه الذي تسلكه المناهج الحديثة، لكنه زعزع ثوابت خطيرة بمنهجه الأحادي المرجعية، فهم ينتقدون قراءات الأولين والأحيرين المعتمدة على تفسير القرآن بالقرآن، دون الاحتكام لأي مصدر آخر؛ الأمر الذي يضعهم في مكان الخصم والعدو لأنصار السنة النبوية المطهرة.

أولاً: من هم القرآنيون؟

هو اسم أطلق على تيار إسلامي ظهر في مصر، ولقي استجابة محدودة داخل مصر وخارجها. ومسمى "قرآنيون" أطلقه عليهم في الأصل أعداء القرآنيين، لكن القرآنيين يرون أنه لا ضير في نسبتهم للقرآن بل إنه تشريف لهم، ويطلقون على أنفسهم "أهل القرآن". ويعد الاختلاف في فكر التيار القرآني، هو عدم الأخذ بالأحاديث والروايات المنسوبة لمحمد ﷺ نبي الإسلام، أو ما يعرف بالسنة النبوية، فالقرآنيون يكتفون بالقرآن كمصدر للتشريع لاعتقادهم أن الله قد وعد بحفظ القرآن فقال:

- انظر النص الديني والتراث الإسلامي - قراءة نقدية. ص 152. - احمده النيفر. ندوة بعنوان: القرآن بين التفسيرات العلمية والشطحات الذاتية. المركز الثقافي والاجتماعي. قراءة علمية للقراءات المعاصرة. شوقي أبو خليل. ص 13 وما بعدها. - قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. كمال عبداللطيف. ص 80.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9). ويستدلون على ذلك بأن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي اجتمع كافة المسلمين على صحته، بينما الأحاديث فيها اختلاف كثير على صحتها بين الفرق الإسلامية المتعددة، بل في كل الفرقة الواحدة يوجد اختلاف بين علمائها. كما لا يعتد القرآنيون بأقوال السلف أو إجماع العلماء أو القياس وغيرها من مصادر التشريع الإسلامي، السننية أو الشيعية أو غيرهما من الفرق التي يطلق عليها القرآنيون مسمى الأديان الأرضية، ومن هذا المنطلق فإنهم يخالفون الفكر الإسلامي السائد منذ عصر الإمام محمد بن إدريس الشافعي وهو فكر يعتبره القرآنيون حرفياً متطرفاً ومخالفاً للإسلام الصحيح.¹

ويعرّف محمد يوسف الشرجي القرآنيين فيقول: "القرآنيون - كما يجب أن يسمّوا - فرقة تدعي أن الإسلام هو القرآن وحده، وأن السنة النبوية إنما هي مرحلة تاريخية خاصة بمن كان في عصر الرسول ﷺ وفي الحقيقة أنهم أبعد الناس عن هذا المصطلح..²

ويجمل محمد يوسف الشرجي، إلى كتاب محمد شحرور (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)؛ لينقل رأيه في هذا الموضوع على اعتباره واحداً من أهم كتاب ومنظري هذا التيار الفكري، ليخلص إلى أن القرآنيين ينكرون السنة النبوية، ويعتبرونها مرحلة تاريخية لأن النبي ﷺ لم يأمر بجمعها، وأن النبي ﷺ إنما هو إنسان عادي عاش في شبه الجزيرة العربية، وأنا نحن أفهم من الصحابة لأننا - كما يقول - أقدر منهم في حل مشاكلنا في هذه الأيام لأنهم ليسوا معنا ولم يعيشوا بيننا.³ وأن محمد شحرور - دائماً - يرفض تعريف السنة بأنها " كل ما أثر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير...⁴، ويقول: " ليس صحيحاً، لأنه ليس من وضع الرسول ﷺ ولا الصحابة..⁵

ثانياً: القرآنيون النشأة والمنطلقات

يعتبر بعض الباحثين أن إنكار السنة ظهر لأول مرة على يد الخوارج، الذين رفضوا إقامة حد رجم الزاني ومسح الحفنين وغيرها من التشريعات المنقولة عبر الرواية عن الرسول ﷺ، والتي غير موجودة في القرآن. أما أتباع هذا المنهج فيعتقدون أنهم على النهج الصحيح والأصيل الذي كان عليه خاتم النبيين

¹ - موسوعة ويكيبيديا <http://ar.wikipedia.org/wiki>

² - محمد يوسف الشرجي. القرآنيون والسنة النبوية الدكتور محمد شحرور نموذجاً. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية. المجلد 23. ع1. 2007.

³ - انظر محمد يوسف الشرجي. القرآنيون والسنة النبوية الدكتور محمد شحرور نموذجاً. المرجع نفسه.

⁴ - محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. دار سينا للنشر. القاهرة. ط1. 1992م. ص548

⁵ - محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. المرجع نفسه. ص549.

فهو متبع لما أنزله الله عليه ودليلهم في هذا الآية ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48).

ويستدلون بآيات كثيرة أخرى ومنها: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: 3).

ويستدل بعض نشطاء الفقه القرآني، ويتحججون بروايات جاءت في كتب أهل السنة والجماعة عن كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رفضوا الحديث ومنعوا تداوله بين المسلمين.

أما في العصر الحديث، فقد ظهرت فكرة إنكار السنة على يد أحمد خان، بمنهج عقلي حيث وضع شروطا تعجيزية لقبول الحديث مما جعله ينكر أغلب الأحاديث. ثم تلاه عبد الله جكرالوي في باكستان، الذي كان يشتغل بدراسة الحديث، ومن ثم اصطدم بالعديد من الشبهات حوله، فتوصل في نهاية الأمر لإنكار كافة الحديث، وأن القرآن هو ما أنزله الله على الرسول محمد ﷺ. وأسس جماعة تسمى "أهل الذكر والقرآن"، وتبني أحمد الدين الأمرتسري مؤسس جماعة أمة مسلمة التي كان يدعو فيها لأفكاره. ثم غلام أحمد برويز الذي كان تفسير آية سببا في تحوله لفكر القرآنيين.¹ ثم بدأ يدعو لأفكاره من خلال مجلة "طلوع الإسلام" التي أسسها لهذا الغرض. ولا تزال أفكار هذه الحركات متواجدة في شبه القارة الهندية إلى الآن.

ومنذ قرابة قرن من الزمن، وفي عام 1906م، أفصح توفيق صدقي (أفندي) عن آرائه وأفكاره حول السنة النبوية في مقال نشره بعنوان (الإسلام هو القرآن وحده)²، ويمكن تلخيص رأيه في أمرين اثنين، وهما:

1- أنه ليس كل ما أمر الرسول ﷺ به مما تواترت به الأحاديث يعد واجبا.

2- أن السنة النبوية خاصة بمن في عصر الرسول ﷺ أو أنها خاصة بالعرب.

¹ يقصد الآية 69 من سورة الأحزاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾، فقد ذكر القرآن تفصيل هذا الإيذاء من عناد بني إسرائيل لموسى - وطلبهم ما لا يحتاجون إليه... حيث يذكر غير أبي وجدت في تفسير هذه الآية حديث أبي هريرة الذي رواه البخاري والترمذي من اتهام بني إسرائيل موسى بالبرص، وفرار الحجر بشيابه، وضرب موسى الحجر بعصاه، فارتعدت فرائصي، واستغرقني التفكير، وتوالت عليَّ الشبهات واحدة تلو الأخرى.

² -انظر توفيق صدقي. الإسلام هو القرآن. مجلة المنار. ج 7. السنة التاسعة. 1906م.

وقد رد عليه طه البشري حينها فلم يقتنع، ورد بمقال آخر، وهو مصر على رأيه، فجاءه بعد ذلك رد مصطفى السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي"، وخصّ هذا الموضوع بفصل "السنة مع منكري حجيتها حديثاً"؛ حيث قال عنه: "إنه لا إمام له بهذا الفن".¹

أما في مصر والعالم العربي، يعد أحمد صبحي منصور، الزعيم الروحي للقرآنيين، وهو يعتقد أن جذور هذا التيار قد بدأت مع حركة محمد عبده الإصلاحية عام 1905م. فيقول إن: "محمد عبده رفض الحديث والتصوف وانتقد البخاري وأنكر الشفاعة، ولكن تلميذه محمد رشيد رضا خالف مبادئه وتعاون مع السلفية وهو أستاذ لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين"². ولكنه اصطدم بعلماء الدين من الصوفية والسلفية لما امتهن التدريس بالأزهر، وتمّ سجنه مدة شهرين بعد فصله عام 1887م.

يركز القرآنيون في مقالاتهم وحواراتهم على اعتبار القرآن الكريم هو الحجة في دين الله، ولا حاجة للمسلمين إلى مصادر أخرى معه، لكنهم ينقسمون إلى اتجاهات مختلفة، فمنهم من يأخذ بالتواتر العملي الذي تناقله المسلمون عبر أجيالهم (مثل الصلاة) كاتجاه أحمد صبحي منصور، واتجاه آخر يرفض ذلك مكتفياً بالقرآن وحده، كاتجاه المغربي بنور صالح الذي يرى أن الصلاة المفروضة هي ثلاث صلوات فقط بحسب فهم أتباع هذا الاتجاه لآيات الكتاب العزيز، وإسقاطهم للسنة النبوية بالكلية.

وتعتبر دعاوى القرآنيين صادمة لعامة المسلمين، الذين تشكّل وعيهم على اعتبار السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، ما يحملهم على رفض دعاوى القرآنيين واستنكارها بشدة، والمسارة إلى رميهم بالكفر لإنكارهم أمراً معلوماً من الدين بالضرورة. لكن على الرغم من غرابة مقولات القرآنيين، ومصادمتها لما عليه جماهير المسلمين، فإنّ تمّ تمددا لحالتهم في أوساط الشباب الجامعي والمثقفين، وأفكارهم تلقى رواجاً.

ثالثاً: المنهج القرآني للقرآنيين

منهج القرآنيين في تدبر القرآن منهج عقلي يعتمد على فهم القرآن بالقرآن؛ حيث يكون التفسير للشيء الغامض أو المعقد بينما القرآن ميسر للفهم والتدبر كما هو مذكور في القرآن ذاته. كما يرفض القرآنيون روايات وأسباب النزول أو التفسيرات المذكورة في كتب التراث، فهم يرون أن عامة المسلمين يقدسون تفسيرات التراث وروايات أسباب النزول حتى وإن تعارضت مع القرآن؛ فيقدمون كلام البشر المشكوك بصحته وسنده على كلام الله المقطوع بصحته. وحول فهم القرآن بالقرآن، فإنهم (أي

¹ - مصطفى السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. المكتب الإسلامي. دمشق. ط4. 1985م. ص 135.

² - عن موسوعة ويكيبيديا. <http://ar.wikipedia.org/wiki/> قرآنيون

القرآنيين) يعملون على فهم مصطلحات القرآن في المواضع المختلفة منه وتدبر ما تشابه منه. يقول محمد شحرور بأن العالمية للإسلام أو للقرآن تتطلب بأن يكون هذا النص، كونه هو الخاتم وهو عالمي، مصاغاً بطريقة يتجاوب مع السقوف المعرفية للناس، يعني السقف المعرفي لعهد الصحابة والسقف المعرفي في القرن السادس والسابع والآن، مختلفة، فكل إنسان يقرأ هذا المصحف في سقفه المعرفي يستطيع أن ينسجم معه، "لكن أنا ضمن السقف المعرفي للقرن الثاني الهجري لا أنسجم، يعني أنا قرأت كتب التفسير، هي غير مقنعة، على الأقل بالنسبة لي، غير مقنعة".¹

ويقول بأننا خضعنا لنوع من الخديعة، في الاعتقاد أن الرسول الأعظم ﷺ شرح القرآن، لا يمكن أن يكون شرح القرآن، لا يمكن لأنه لو كان القرآن صالحاً لأهل القرن السابع فقط، زمن البعثة النبوية، كان عليه أن يشرحه، ولكن بما أنه جاء لأهل القرن السابع ولأهل القرن الأربعين ولأهل القرن الثمانين؟ لذا هو كان حريصاً وكان واع لهذه العملية، فالرسول ﷺ لم يشرح القرآن، ويتحدى من يجد في كل كتب التفسير شرحاً له، لأنه -بالنسبة له- هو نبي، وهذه ناحية مهمة جداً، فشرح القرآن هو على الناس، وصلاحيته الرسالة المحمدية كلما ابتعدت عن الرسول الأعظم زماناً كلما ظهرت صلاحيتها أكثر، يعني العملية معاكسة تماماً.

رابعاً: مرتكزات منهج القرآنيين

ويقوم هذا المنهج في التعامل من النص الديني المقتصر على النص القرآني على:

1- لا وجود للنسخ في القرآن الكريم:

فعلى خلاف الاعتقاد السائد عند بقية المسلمين، فإنه لا وجود لآيات عرفت بكونها منسوخة، ولا مجال عندهم أن تلغي آية إحدى الآيات الأخرى، وأما الآية ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة: 106)، فالمقصود بالآية فيها المعجزة وفقاً لفهمهم وحتجتهم في ذلك أن النسخ لغة يعني يعني التدوين والإثبات وليس الإلغاء. وعدت هذه الحجة مقبولة لدى الكثيرين من علماء اللغة والمفسرين.

¹ -محمد شحرور في برنامج روافد. تقديم أحمد علي الزين. قناة العربية. تاريخ 2013/03/20م. أعيد تحديثه بتاريخ:

2013/04/11م. على الرابط: <https://iqbal.hypotheses.org/754>

2- الحديث ليس مصدرا للتشريع:

يفرق القرآنيون بين نوعين من السنة، ألا وهما: سنة الرسالة، وسنة النبوة.

فالنبوة- بالنسبة لهم - علوم والرسالة أحكام وتعليمات؛ حيث إن الطاعة جاءت للرسالة ولم تأت للنبوة. يقول محمد شحرور: " ليس في الكتاب أي آية تقول وأطيعوا النبي، بل هناك آيات تقول: "وأطيعوا الرسول". علما بأن المدح العظيم جاء لمقام النبوة. في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: 56)¹.

وبنبه محمد شحرور على ضرورة التمييز بين الحدود والعبادات والأخلاق والتعليمات في سنة الرسالة، فهناك بعض الأوامر والتنبيهات -حسب رأيه- جاءت إلى النبي ﷺ تخاطبه بعبارة (يا أيها النبي) ففي هذه الآيات تعليمات وإرشادات أو حالات خاصة بالنبي حصرا وليس لها علاقة بالحلال والحرام، فالطاعة في رأيه جاءت في مقام الرسالة بقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران: 132)، وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21). فلقد قال "رسول الله" ولم يقل "نبي الله".²

ويرى محمد شحرور أن ما اصطلح عليه بالسنة النبوية، إنما هو: "حياة النبي ﷺ كني وكائن إنساني عاش حياته في الواقع، بل في الصميم منه وليس في عالم الوهم. فهو ﷺ إلى جانب عنصر الوحي الذي كرمه الله به، عاش حياته في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية بكل ما كان يحيط بها من ظروف جغرافية وتاريخية وثقافية وسياسية."³

ولقد رجع محمد أبو القاسم حاج حمد، إلى كتاب بدران أبو العينين⁴، ليسند إليه مهمة التدليل على رأي القرآنيين في الاكتفاء بالنص القرآني ب:

- ما روي عن قرظة بن كعب أنه قال: "قال عمر إنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تبدونهم بالأحاديث فيشغلونكم جردوا القرآن وأقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ وامضوا وأنا

¹-محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. الأهالي للطباعة والنشر. الأهالي للتوزيع. سورية. دمشق. ص. 549

²-محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. المرجع نفسه. ص 550.

³-محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. المرجع نفسه. ص 546.

⁴-أستاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالسعودية.

شريككم فلما قدم قرظة قالوا : حدثنا -أي بحديث رسول الله ﷺ قال نھانا ابن الخطاب".¹
- وما ورد في "تذكرة الحفاظ" للحافظ الذهبي:

"ومن مراسيل ابن أبي مليكة أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال إنكم تحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافاً فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً. فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه".²

-وما رواه أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا أبو بكر بن شيبة، حدثنا يحيى بن يعلى التميمي، عن محمد بن إسحاق، عن معبد بن كعب، عن أبي قتادة، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول على هذا المنبر: إياكم وكثرة الحديث عني، فمن قال علي، فليقل حقاً أو صدقاً، ومن تقول علي ما لم أقل، فليتبوأ مقعده من النار.³

- ماروي عن زيد بن ثابت.

3- علمنة الدولة أو فصل الدين عن الدولة:

يؤمن القرآنيون بأن الإسلام يدعو لدولة علمانية لا تفرق بين المواطنين على أساس عرقي أو ديني أو غيره، كما أنها دولة ديمقراطية يحكم فيها الشعب نفسه بنفسه، والدولة الإسلامية في نظر القرآنيين تضمن حرية الرأي والتعبير وتراعي حقوق الإنسان والحريات الشخصية. وهي ليست مسؤولة عن إدخال المواطنين الجنة مثلما هي الحال مع بعض الدول التي تزعم أنها إسلامية. فالقرآن لم يذكر أي عقوبات دنيوية ضد من يرتكب معاصي لا تضر الآخرين في نطاق الحرية الشخصية، كما لا يذكر عقوبة ضد من يعبر عن رأيه أياً كان، أو من يغير عقيدته أو يبدل دينه، فقد دعا حسب تصورهم إلى حرية

¹-أخرجه البيهقي. مقدمة المصنف. باب انتقاد الرواية وما يستدل به على خطأ الحديث. الحديث رقم 183. وَقَدْ قَالَ الشَّافِعِيُّ فِي كِتَابِ حَزْمَلَةَ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ قَالَ.. فَقَالَ: إِنَّكُمْ تَأْتُونَ أَهْلَ قَرْيَةٍ هُمْ بِالْقُرْآنِ دَوِيٌّ كَدَوِيٍّ النَّحْلِ... أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي. معرفة السنن والآثار. تحقيق عبد المعطي أمين قلعي. دار الوعي. حلب. ط1. 1412هـ - 1991م. المجلد 1. ص 146.

²-شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قيس الأديبي. تذكرة الحفاظ. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط1. 1419هـ-1998م. ج1. ص ص 2-3.

³-أخرجه ابن ماجه. كتاب افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم. باب التغليظ في تعمد الكذب على رسول الله ﷺ. الحديث رقم 35. ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا أبو بكر بن شيبة، حدثنا يحيى بن يعلى التميمي، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول على هذا المنبر: إياكم وكثرة الحديث عني... ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية. ط 4. 1952م. ج 1. ص 14.

الاعتقاد وحرية التعبير واحترام الرأي المخالف. وضمن هذا السياق يطرق محمد شحرور أطروحة فصل الدين عن الدولة كما يسميها، فيرى بأن هذه الأطروحة ظهرت ابتداء مع عصر النهضة في أوروبا نظرا لتناقض مكتشفات العلم مع التفسير التوراتي للكون، ونظرا لجمود شريعة موسى عليه السلام؛ حيث إن طرح التوراة كان مرحليا، وشريعة موسى وعيسى عليه السلام كانت زمانية مكانية حدية، فكانت هذه المطالبة مبررة ومنسجمة مع فطرة الإنسان؛ لذا تم فصل الدين عن الدولة، فالديانتان أصبحتا في المعابد فقط، وكان الابتعاد عنهما ينسجم مع الفطرة الإنسانية الحنيفية.¹ أما بالنسبة للإسلام، فإنه دين حنيفي منسجم مع الفطرة الإنسانية، ويعتمد على التشريع الإنساني ضمن حدود الله وعلى البيئات المادية وإجماع أكثرية الناس على التشريع. ولكنه يعطي شرحا مختلفا للعلمانية في الإسلام ويقرنها بعدم الإكراه على العبادات وعدم استعمال السلطة في ذلك، فيقر بأنه لا يمكن فصل الدين الحق عن الدولة فيما يتعلق بما يأتي²:

أ- بالبحث العلمي وتطوير مناهج التعليم والجامعات وربط منجزات العلم مع الحياة، وإلا لما اهتمت الدولة للبيانات المادية والإحصائية في رسم سياياتها المختلفة، وبالتالي تترك الدولة للمشعوذين والدجالين.

ب- وبالتشريع، فلو يحدث الفصل يصبح التشريع حدّيا غير متطور، ولا اعتبار فيه لتطور المعارف ولا مراعاة فيه للزمان والمكان فيقع الظلم على الناس.

ج- بالوصايا "الفرقان"، ولو فصل الدين عن الدولة، انتشرت شهادة الزور وقتل النفس وإشاعة الفاحشة وضاع الأيتام... إلخ

د- وبمفاهيم الجمال والآداب من شعر ونثر ورسم ونحت وتصوير ورياضة وغيرها مما يصبح لا شأن للدولة به لو فصل عنها الدين الحق.

وقد خلص إلى هذه الاستنتاجات بناءً على التمييز بين النبوة والرسالة، وبناءً على تعريفه للدين والإسلام. وينتهي بعد ذلك إلى القول: "قد يقول البعض إن ما نعيه بفصل الدين عن الدولة هو العبادات فقط. أقول: لقد كفاكم النبي صلى الله عليه وسلم مؤونة هذا الفصل حيث فصلها بنفسه. فهل مارس النبي الإكراه في العبادات في الصلاة والصوم والحج؟ وهل كلف أحدا بمراقبة من يصلي ومن لا يصلي، أو من يصوم ومن لا يصوم..."³

¹ -انظر محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. مرجع سابق. ص 720.

² -انظر محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. المرجع نفسه. ص نفسها.

³ - محمد شحرور. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. المرجع نفسه. ص 720-721.

أما محمد أبو القاسم حاج حمد، فيرى أن علمانية الدولة تشكل أهم مرتكز إسلامي لضمان الحريات التي يؤكد عليها القرآن في سورة النحل، فحسب رأيه، تكفل مؤسسات الدولة المعلمنة من فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية دستوريا دور المواطن والشعب بمعزل عن منطق "الحاكمية الإلهية" و"حاكمية الاستخلاف" الخاصتين بالدين اليهودي وبالإسرائيليين لإطلاق "حاكمية البشر". ويرى محمد أبو القاسم حاج حمد أن "حاكمية البشر ينادي بها القرآن بعد ختم النبوة والرسالة، وحيث يكون دور الكتاب/ القرآن" ضمن السلطة التشريعية تأكيدا للنهج الكوني بما يسد الطريق على تحول العلمنة السياسية للدولة إلى فلسفة وضعية للمجتمع، وبما يحرق قاعدة (السلم كافة) ويقنن الصراعات باسم الديمقراطية، ويهدد قيم المجتمع باسم الليبرالية الفردانية".¹

فالاتجاه النوعي في المجتمع، رهين - حسب رأي محمد أبو القاسم حاج حمد - بالعلمانية السياسية؛ بما تكفله من حرية الرأي و"حيادية السلطة" تجاه مختلف الآراء والاجتهادات والأديان، وضمانة لتطبيق ما جاء في "سورة النحل"؛ حيث يوضح محمد أبو القاسم حاج حمد، أن السورة تحدد الفارق بين مجتمعات العبودية والاستلاب الطبقي والعبودية لله أين يكون الإنسان حرا كالطير في السماء، وأنها تبين الحرية المطلقة من جبلة التكوين التخليقي إلى الإلهي للمطلق الإنساني، ثم يتوجه بالنقد للفقهاء القائلين بمنطق الحاكمية لله، قد جردوا الإنسان من مطلق حرته وجعلوه عبدا مملوكا وبما يتطابق مع مملوكيته للبشر في المجتمع البدائي العبودي. ذلك ما رفضه الله رفضا قاطعا وجازما في سورة النحل - حسب تحليله دائما - حين ماثل بين العبودية له والعبودية للإنسان، ووصف عبده بأنه حر متصرف في قدراته، وحر التعبير، غير مستلب إلهيا، حين زوده بقوة" الوعي الثلاثي: السمع والبصر والفؤاد"، ومآله بالطير الحر في عنان السماء.²

ومن كل هذا يخلص محمد أبو القاسم حاج حمد إلى أن "علمانية الدولة السياسية ضرورة إسلامية وبالذات في عصرنا الراهن مع صعود الأصولية المغالية وهيمنة الأنظمة الاستبدادية، علما بأن الإسلام دين مجتمع وليس دين دولة. والذين يجمعون بين الدين والدولة إنما هم ثيوقراطيون من دعاة (الحاكمية الإلهية) الذين ينصبون أنفسهم (خلفاء) لله عنها في الأرض وهذا نقيض إسلامية المعرفة".³

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية الإسلامية المعرفة والمنهج (مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد). ط1. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. بيروت. 1425هـ-2004م. ص108.

² - انظر محمد أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية الإسلامية المعرفة والمنهج. المرجع نفسه. ص109.

³ - محمد أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية الإسلامية المعرفة والمنهج. المرجع نفسه. ص نفسها.

ويفرّق محمد أبو القاسم حاج حمد بين "العلمانية" و"العلمنة"، فالعلمنة - برأيه - هي برنامج فلسفي، قد لا تكون الدول والحكومات العلمانية في بلاد المسلمين تبنته بالضرورة، وهي "تعني حتما تجريد عالم الطبيعة من المعنى الروحي، وإبعاد السياسة عن الدين، وعزل الدين عن كل شؤون الحياة ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسة من تفكير الإنسان وسلوكه"¹، بينما "العلمانية" ليست بالضرورة معادية للحقيقة الدينية ولا تجرد الطبيعة من معناها الروحي، وهي أفق ينبغي أن يبقى مفتوحاً باستمرار، ويستند في ذلك إلى رأي محمد أركون، كما يستند إلى رأي علي حرب الذي يقول بعدم كون العلمانية مذهباً جامداً.²

كما يرى محمد أبو القاسم حاج حمد أن أصل المشروعية يبدو غير كاف لتحديد العلمانية، فدائماً هناك ما يتهدد حرية الفرد وحقوقه، بسبب ومن خلال الميل إلى احتكار السلطة، سواء أكانت دينية أو غير دينية، وإلى مصادرة المشروعية من خلال المجتمع أو من داخله، وستكون ثمة حجج وذرائع تحيل في الغالب إلى مبادئ غيبية كالمصلحة العليا وسيادة الأمة والحرص على الهوية، ولا يبقى حينها سوى الضامن الأساسي للحرية والحقوق متمثلاً تعدد مصادر المشروعية والسلطة، وذلك ما يراه محمد أبو القاسم حاج حمد مفهوماً ومعنى للعلمانية.³ وربما ذلك جانب يفسر إلى حد كبير مقولته: "إن فقهاء السلطة هم (الأخطر) من الأصوليين أنفسهم لأنهم بحكم سيطرتهم ومرجعيتهم لدى الأجهزة الرقابية يمنعون (رسمياً) كافة الكتابات التجديدية والتي من شأنها دك البنية التحتية فكرياً للتطرف الأصولي. والإغلاق على أي مناهج فكرية بديلة..."⁴

4- عدم وجود الترادف في القرآن:

وحسب محمد شحرور فالترادف غير موجود، ولكن العقل الفقهي أقرّ الترادف، لأنهم يعلمون - حسب رأيه - أنهم لو ألغوا الترادف لسقط الحديث النبوي كله. فالحديث النبوي ورد على المعنى وليس على اللفظ، كونه ورد على المعنى فيقولون لهم أنتم لا تؤمنون بالترادف، اعطونا اللفظ، الرسول الأعظم لفظ المصحف لفظاً وكما لفظه وصلنا، إذأً أعطونا كيف لفظ الرسول الأعظم هذا الكلام، لا يوجد، كونه جاء على المعنى وليس على اللفظ، فالعقل الترادفي عقل غير دقيق.

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج. المرجع السابق. ص 110.

² - انظر علي حرب. نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط 1. 1993م. ص ص 70-71.

³ - انظر محمد أبو القاسم حاج حمد. إبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج. المرجع السابق. ص 111.

⁴ - محمد أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج. المرجع نفسه. ص 133.

المطلب الثاني: الحداثة المفهوم والمرتكزات

لعله ليس بالمجدي تكرر ماهو موجود في الكثير من المؤلفات على حساب الإشكالات الحقيقية الجديدة بالدراسة والبحث، لكن بما أن الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، فلا بد من التعرّيج على المعنى اللغوي والاصطلاحي ل "الحداثة" كاتجاه أفرز خطابا بأكمله في مقابل الخطاب الديني، وشعر بأنه ملزم بالتصدي له وللدين على العموم بالبحث والتحليل ومن ثمّ بالنقد.

أولاً: مفهوم الحداثة لغة

يتحدد معنى الحداثة لغةً في قولهم: حدث الشيء يحدث حدثاً وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث. وكذلك استحدثه.. فالحديث هو إيجاد شيء لم يكن وابتدعه. والحديث والحدوث نقيض القديم والقديمة، وكون الشيء لم يكن. وما ابتدع، والمحدث هو الأمر المبتدع، واستحدثتُ خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحديث الجديد من الأشياء. والحدث هو الشباب أو الأمر المنكر الذي ليس معتاداً ولا معروفاً، العالم محدث أي له صانع وليس بأزلي، فالحداثة هي الجدة، وأول الأمر وابتدأؤه¹.

إن أول ما يجب أن نتناوله هو المصطلح نفسه وعلاقته بالمصطلح الأجنبي الذي هو الأساس، لأن مصطلح الحداثة مصطلح غربي ففي اللغتين الإنجليزية والفرنسية انتشرت لفظتان هما Modernisme et Modernité واختلقت الترجمة العربية بين الحداثة، والعصرية، والمعاصرة أما في المعاجم الإنجليزية فيكاد الفرق يكون ضيقاً بين (العصرانية والعصرية)².

ثانياً: اصطلاحاً

أما المفهوم الاصطلاحي لكلمة الحداثة، فهو ذو حمولة فلسفية وإيديولوجية، ترتكز على أحداث ووقائع تميزت بما حقبة تاريخية معينة، في حيز جغرافي محدد، ويتعلق الأمر بالتحويلات السياسية والفكرية والعلمية والاقتصادية والحضارية التي عرفتها أوروبا الغربية، في مرحلة زمانية لا تتفق الآراء على تحديدها بالضبط، وتمتد على الأرجح بين بداية القرن السادس عشر والقرن العشرين.

¹-الخليل بن أحمد الفراهيدي. كتاب العين. تحقيق عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية. ط1. 1424هـ-2003م. مادة حدث. ص 354.

²-منير البعلبكي. قاموس المورد. ص 586.

وحسب القاموس الدولي للمصطلحات الأدبية، فإن وصف حديث moderne بدأ يستعمل في الحداثة الفرنسية في القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهد الإغريقي والروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت إلى القرن الثامن عشر، ويعتبر Marshall Berman أن الحداثة استنادا للتجربة الأوربية تشمل الفترة الزمنية من أوائل القرن السادس عشر، حتى القرن العشرين، ويقسمها إلى ثلاث مراحل، الأولى من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث بدأ الناس يجربون الحياة الحديثة؛ والثانية تبدأ في تسعينيات القرن الثامن عشر، مع الثورة الفرنسية، وجمهورها الثوري الذي تعمق إحساسه في القرن التاسع عشر بأنه يعيش في عالم حديث، يختلف تماما عن عوالم سابقة، ليست حديثة إطلاقا، والمرحلة الثالثة تبدأ في القرن العشرين، حيث تبدأ عملية التحديث تتسع لتشمل العالم كله¹.

ويقول هشام جعيط إن الحداثة بنية جديدة دخلت فيها الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة، في رقعة معينة، ويقصد أوروبا الغربية، وأخذت منذ قرن ونصف في الانبساط على كل المعمورة²، ويعتبر المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي أن الحداثة بدأت عام 1875م، وشهدت الفترة المتراوحة بين عامي 1910م و1950م ذروة الحداثة، لتبدأ بعد ذلك حقبة أخرى هي ما بعد الحداثة³، ويرى هشام شرابي أن الحداثة تشير إلى الفترة المعروفة بعصر الحداثة والتنوير في أوروبا، بدءًا من نهاية القرن الثامن عشر، إلى منتصف القرن العشرين، لتأتي بعد ذلك مرحلة ما بعد الحداثة، من منتصف القرن العشرين، وخاصة منذ السبعينيات، ويرى محمد سبيلا أن الدلالة التاريخية للحداثة تشير إلى فترة مرجعية في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر⁴.

وإلى جانب البعدين التاريخي والجغرافي للمفهوم الاصطلاحي للحداثة، هناك البعد الفلسفي والثقافي والحضاري، الذي يوجد أيضا خلاف بين المفكرين والباحثين في تحديده، بل إنه يتعذر العثور ضمن المراجع التي تتناول موضوع الحداثة على تعريف كنهها بشكل واضح وشامل، وإن كان هناك تركيز على التعارض مع التقليد، وإضفاء نزعة عقلانية على حياة الإنسان، واعتماد العلمانية؛ فيقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر Jean Budrillard إن الحداثة "صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة

¹ - مارشال بيرمان. الحداثة أمس اليوم وغدا. ترجمة جابر عصفور. إبداع. 4، 9 أبريل 1991. ص 29.

² - هشام جعيط. الحداثة المنقوصة ما توصيفها؟ جريدة الزمان. لندن. ع 1407. 3 يناير 2003.

³ - إبراهيم غربية. الحداثة الغربية مطلب أم تحد؟ وجهات نظر. موقع الجزيرة. بتاريخ 13 سبتمبر 2005م. على الرابط:

<http://www.aljazeera.net/knowledge/opinions>

⁴ - محمد سبيلا. دفاعا عن العقل والحداثة. سلسلة كتاب الجيب. منشورات الزمن. رقم 39. الرباط. 2003. ص 22.

التقليد، وجميع الثقافات السابقة، أو التقليدية¹. ويرى Habermas أن الحداثة لا يمكنها ولا تقبل استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، فهي تستخرج بالضرورة معياريتها من ذاتها، وبالتالي تكون الحداثة بمثابة انبثاق وضع جديد، شبّهه Hegel بالشروق الرائع للشمس، المقترن بفلسفة الأنوار، وبالثورة الفرنسية، وهو ما يميز عصرها وزمانها عن العصور والأزمات السابقة لها، ومن ناحية أخرى ترتبط الحداثة بوعي ذاتي بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير واستشراف آفاق مستقبلية واعدة². ويقول محمد سبيلا أن مصطلح الحداثة " يشير إلى بنية فلسفية وفكرية تمثلت في الغرب في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي، التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتية صارمة في مجال المعرفة والعمل معا، حيث نشأت العلوم التقنية الحديثة، والعلوم الإنسانية الحديثة، والنزوعات الحديثة على أساس معايير عقلانية صارمة"³ ويركز الحبيب الجنحاني على النزعتين العلمانية والإنسانية؛ حيث يلخص الأهداف والأسس النظرية للحداثة، "التي لا تتغير ولو تغيرت التطبيقات في عالم الممارسة، بأنها: الانتقال من التمرکز حول الكنيسة والسلطان، إلى التمرکز حول الإنسان والدستور"⁴.

وقد أورد طه عبد الرحمان عدة تعاريف وُضعت للحداثة من طرف مفكرين غربيين، "فمنهم من قال إنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قال إنها ممارسة السيادة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الإنسان، وهناك من يرى أنها قطع الصلة بالتراث، أو يقول إنها طلب الجديد، أو يقول إنها محو القداسة من العالم، أو يصفها بالتعقيل والعقلنة، أو يقول إنها الديمقراطية أو حقوق الإنسان، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية"، ويضيف طه عبد الرحمان "أن هذه التعاريف بما فيها من تناقض، ونظرتها للحداثة بطرف ناقص، تقع في تهويل الحداثة، وتجعلها في تناقض مع ما قامت عليه لأول الأمر؛" ويضيف أنه لو وُضع تعريف جامع للحداثة لقليل إنها الإبداع الذي يعني الابتكار والاجتهاد والاختراع⁵.

وصاغ فتحي التريكي تعريفا واسعا للحداثة؛ حيث يقول بأنها " مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده، وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية

¹ -أحمد الحذيري. الحداثة بين الاتباع والإبداع. الفكر العربي المعاصر. ع 72 - 73. يناير - فبراير. 1990. ص 123.

عز الدين الخطابي. الحداثة كأفق وكمصير. مجلة مقدمات. ع 31. 2004. ص 69.²

³ -محمد سبيلا. دفاعا عن العقل والحداثة. مرجع سابق. ص 22.

⁴ - الحبيب الجنحاني. لا بديل عن الحداثة. مجلة العربي. يونيو 2006م.

⁵ -طه عبد الرحمان. في محاضرة حول روح الحداثة وحق الإبداع. مجلة النور الجديد. ع 151. دجنبر 2003. ص 63.

العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر، متجاوزة التقاليد المكبلة، ومحررة الأنا من الإنمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة، مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل"¹.

ثالثا: مقومات الحداثة

إذا كانت معظم التعاريف المتعلقة بالمضمون الاصطلاحي للحداثة، وفق ما تقدم، غير دقيقة، ويقتصر كل منها على الإشارة لجانب أو جوانب معينة، فإنه يمكن استجلاء هذا المضمون بكيفية أشمل من خلال بيان أهم المقومات والعناصر التي تتركز عليها الحداثة، والتي يمكن إجمالها فيما يأتي:

(1) العلمانية: في الغرب، أصبحت الثورة المعلنة على الكنيسة ورجال الكهنوت، ثورة على الدين نفسه، ومن هنا جاءت مقولة (نيتشه) الشهيرة: "قد مات الإله" وأضحى تنظيم شؤون المجتمع وأفراده لا علاقة له بالدين، وراح شعار "الإنسان يصنع تاريخه".

ولعل أفضل تعريف لها أفضلها وأشهره، للفرنسي جان بوبورو الذي شبه العلمانية بمثلث: "الضلع الأول فيه -وهو يتعلق بخاصية العلمانية- هو عدم تسلط الدين أو أي نوع آخر من المعتقدات على الدولة، ومؤسسات المجتمع والأمة والفرد، والضلعان الآخران من المثلث هما: حرية الضمير والعبادة والدين والعقيدة، وذلك في التطبيق المجتمعي وليس كمجرد حرية شخصية باطنية. والمساواة في الحقوق بين الأديان والمعتقدات؛ مع ضرورة تطبيق هذه المساواة واقعا ومجتمعيا". ويوجد هذا التعريف كنصوص في كثير من دساتير العالم، كما يوجد أيضا في لوائح وقوانين حقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية.²

(2) العقلانية: ويقصد بالعقلانية احتكام الإنسان إلى العقل، في كل ما يحيط به، وفي وجوده وحياته وعلاقاته، فلا يقبل إلا ما يقبله عقله، ويرفض ما لا يقبله، ولا بد من الإشارة إلى DESCARTES René الذي يعد مؤسسا للعقلانية الحديثة، التي ترمي إلى تحرير العقل من كل حكم مسبق، ومن أي سلطة مرجعية، ويؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية.³

ويلجئ (Touraine Alain) على الارتباط الوثيق بين الحداثة والعقلانية؛ إذ يقول إن المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على تاريخ تقدم العقل، الذي هو أيضا تقدم الحرية والسعادة، وتاريخ هدم

¹ - فتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. دمشق. 2003. ص 313.

² - صادق محمد عبد الكريم الدبش. الدولة المدنية العلمانية هي الحل. الحوار المتمدن. 2015/05/16. على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/print.art.asp?t=0&aid=480792&ac=2>

³ - انظر ريني ديكرت. مقالة الطريقة. ترجمة جميل صليبا. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع. ص ص 30-35.

المعتقدات، والانتماءات والثقافات التقليدية، وإنما أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية، إلى فكرة أوسع، هي فكرة مجتمع عقلائي، يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر، وإدارة الأشياء¹.

(3) اعتماد العلم ومناهجه: ويعني ذلك بصفة خاصة الابتعاد عن الغيبيات، والأخذ بالمنطق العلمي الذي لا يُقر إلا بما تُثبتته التجارب العلمية، وبذلك أصبح الإنسان سيد مصيره، وصانع تاريخه، وسادت العقلانية المادية والعلمانية، إلا أن الدلالة المقصودة، هي الاعتماد الكلي على التكنولوجيا والعلم.

(4) الإيمان بفكرة التقدم: ويعني ذلك التسليم بجذلية التغير والتحول، وسير الإنسانية المتواصل إلى الأمام، وانتقالها المتواتر من عصر إلى آخر أكثر تقدماً من سابقه، مما يجعل الحاضر دائماً أفضل من الماضي، والمستقبل أفضل من الحاضر، على خلاف النظرة التي كانت سائدة في زمن ما قبل الحداثة، حيث كان الناس يمجّدون الماضي لدرجة التقديس، ويجنون إلى الأيام التي تُصورها مخيلتهم على أنها كانت سعيدة (Good old days).

ولفكرة التقدم ارتباط وثيق بفكرة التطور، فبعد أن كان عقل الإنسان ينظر إلى بعض الأفكار والمبادئ والإيديولوجيا على أنها حقائق أزلية ثابتة لا تتغير، وسماها بعض الفلاسفة بالجواهر، وجاء بعد ذلك تصور عقلي جديد يؤمن بالتطور، وتم الانتقال من مرحلة التفكير المطلق، إلى مرحلة التفكير النسبي، الذي ينظر إلى كل شيء على أنه متغير ونسبي².

(5) الحرية الفردية: وتعني تحرر الفرد من كل القيود التي تعطل قدراته الذاتية في البحث عن أنجع السبل لتحقيق ما يطمح إليه من تطور، أو تحول دون تلبية لرغباته، أو تمنعه من الوصول إلى السعادة وفق تصوره الخاص، ويمتزج هذا المفهوم بمقاصد المذهب الليبرالي الذي يعتبر الحرية هي الغاية الأولى والرئيسية التي يتطلع إليها الفرد بطبيعته، والليبرالية كما يقول عبد الله العروي "تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه"³.

¹ -انظر رضوان جودت زيادة. صدى الحداثة، مابعد الحداثة في زمنها القادم. ط1. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ص35.

¹ -انظر فادي إسماعيل. مقالة في جريدة الحياة. بتاريخ 1998/07/27م. ص13.

³ -عبد الله العروي. مفهوم الحرية. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط6. 2006م. ص37.

وقد قام الفكر والنظام السياسي والاجتماعي الغربي، خاصة بعد الثورة الفرنسية، (1789م) على أساس مفهوم تقديس الفردية (Individualisme) وذلك بضمان حرية الفرد في سعيه لتحقيق مصالحه بغض النظر عن الوسائل التي يعتمدها من أجل ذلك.

6) الديمقراطية الليبرالية: وتتجلى الحداثة السياسية في اعتماد النظام الديمقراطي الليبرالي، الذي يقوم على التعددية الحزبية، وحرية الانتماء السياسي والنقابي، وحرية الصحافة، وتداول الحكم من طرف التيارات السياسية التي تخضع للمراقبة والمساءلة الشعبية من خلال المؤسسات التمثيلية، ومن خلال وسائل الإعلام الحرة.

7) احترام حقوق الإنسان: والمقصود بذلك احترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية الكرامة الإنسانية المتأصلة في طبيعة الكائن البشري، وفق المعايير الكونية التي أقرتها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

رابعاً: دعاة الحداثة والتراث

لقد استأثر دعاة الحداثة بكل الألقاب ذات القيم الإيجابية، فكانت الحداثة بمفهومها الإيجابي القائم على التقدم والتطور والتجديد حيازة لهم، في مقابل التقليد والرجعية والماضوية في حق غيرهم، لكن رغم ذلك توجد تيارات كثيرة تسعى للمضي في مسارها الفكري الذي اختارته وتبنته.

وإذا كان الانخراط في عالم الحداثة يقتضي الارتكاز على مرجعية فكرية حديثة، فإن الساحة الثقافية العربية عموماً تشهد تناقضات عميقة، تثير الكثير من الالتباس، أكثر مما تفرز رؤية واضحة، مما يجعل التيارات المحافظة أكثر حظاً في تصريف خطابها، وترسيخ مواقعها، بتقمص دور الدفاع عن التراث، فيما تبقى الحداثة بالنسبة إلى البعض مجرد شعار للتباهي الثقافي، أو ربما للتمويه، وهذا ما يمكن ملاحظته بصفة خاصة في المجال السياسي؛ حيث يشكل التعامل مع التراث محورا أساسيا في الجدل الفكري العربي حول الحداثة. ويمكن تقسيم التيارات الفكرية في الوطن العربي، إلى مجموعتين كبيرتين: مجموعة ترفض الحداثة بشكل مطلق أو تحفظ منها من منظور منغلق ومتشدد، وهي التيار الديني الوحيد في العالم العربي والإسلامي.

المطلب الثالث: الخطاب ما بعد الحداثي

أولاً: سياق نشأة ما بعد الحداثة

إذا كانت إشكالية الإسلام والحداثة قد انطلقت تاريخياً، في عالمنا العربي، في سنوات الثمانين من

القرن العشرين، وامتدت مع سنوات التسعين، فإن إشكالية الإسلام وما بعد الحداثة قد تأخرت كثيرا مقارنة بالحقل الثقافي الغربي، الذي عرف ما بعد الحداثة في سنوات الستين من القرن الماضي في ميادين معرفية شتى. أما في الحقل الثقافي العربي، فقد ظهرت الكتابات الأولى التي تتناول إشكالية الإسلام وما بعد الحداثة في أواخر التسعينيات وبدايات الألفية الثالثة، بوتيرة أقل مقارنة بالكتابات التي تناولت علاقة الإسلام بالحداثة وموقفه منها. وربما يعود هذا إلى أن المسلمين -حسب رأي محمد أركون- ما يزالون إلى يومنا هذا في صراع مع الحداثة المادية والمعنوية، ولم ينتهوا بعد من أسئلتها المؤرقة.¹

وقد ارتبطت ما بعد الحداثة في بعدها التاريخي والمرجعي والسياقي، بتطور الرأسمالية الغربية ما بعد الحداثية اجتماعيا، واقتصاديا، وسياسيا، وثقافيا. كما ارتبطت ارتباطا وثيقا بتطور وسائل الإعلام. وجاءت كرد فعل على البنيوية اللسانية، والمقولات المركزية الغربية التي تحيل على الهيمنة والسيطرة والاستغلال والاستلاب. كما استهدفت ما بعد الحداثة تقويض الفلسفة الغربية، وتعرية المؤسسات الرأسمالية التي تتحكم في العالم، وتحتكر وسائل الإنتاج، وتمتلك المعرفة العلمية. كما عملت ما بعد الحداثة على انتقاد والمنطق عبر آليات التشكيك والتشتيت والتشريح والتفكيك.

هذا، وقد ظهرت ما بعد الحداثة في ظروف سياسية معقدة، وذلك بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وخاصة في سياق الحرب الباردة، وانتشار التسليح النووي، وإعلان ميلاد حقوق الإنسان، وظهور مسرح اللامعقول (صمويل بيكيت، وأداموف، ويونيسكو، وأرابال...)، وظهور الفلسفات اللاعقلانية كالسريرية، والوجودية، والفرويدية، والعبثية، والعدمية... وقد كانت التفكيكية معبرا رئيسا للانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة. ومن ثم، فقد كانت ما بعد الحداثة مفهوما مناقضا ومدلولا مضادا للحداثة. ولذلك، احتفلت ما بعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللاتقريبية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها، وزعزعت الثقة بالأنموذج الكوني، وبالخطية التقدمية، وبعلاقة النتيجة بأسبابها، حاربت العقل والعقلانية، ودعت إلى خلق أساطير جديدة تتناسب مع مفاهيمها التي ترفض النماذج المتعالية، وتضع محلها الضرورات الروحية، وضرورة قبول التغيير المستمر، وتبجيل اللحظة الحاضرة المعيشة. كما رفضت الفصل بين الحياة والفن، حتى أدب ما بعد الحداثة ونظرياتها تأبى التأويل، وتحارب المعاني الثابتة.²

مع تكشف ملامح وأفكار ومعالم ثورة معلوماتية اتصالية معرفية صاغ عديد المفكرين خطابات

¹-جميل حمدوي. الإسلام وما بعد الحداثة. مؤسسة بابل للثقافة والإعلام. 2013/11/12. على الرابط:

<http://www.babylon-center.net/?articles=topic&topic=6638&highlight>

²-انظر سعد البازعي وميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. المركز العربي الثقافي. بيروت. لبنان. ط2. سنة 2000م. ص 142.

التبشير الما بعد حدثي مدخلاً لمجتمع المعرفة وما أطلق عليه بعضهم المجتمع الرقمي، مجتمع الموجة الثالثة (الحضارة الرقمية، مجتمع الشبكات، القرية الكونية، ما بعد الصناعي..). وهذه التكتشفات والانتقالية المابعد حدثية تطل أشكال وأفكار وأمط ومعتقدات ومفاهيم الحياة المجتمعية المعاصرة وترصد أفقها المستقبلي وكأننا مع يورغن هابرماس نجزي المشكلة الواحدة ونفككها إلى وحدات أولية تشكّل البداية الضرورية لصياغة وبلورة منهجيات نقدية لنظرية المعرفة المعاصرة (الما بعد حدثية). ويجد خطاب أو مفهوم الفعل التواصلي حضوره العميق والجوهري في المكوّن الأخلاقي المعرفي ويحضر كنفّي لأي استلاب أو إرهاب فكري مهيمن.¹ وفي سياقات أخرى فإن الذات الناطقة وانقطاعها مع الماضي وتجاوزها لطور حضاري جديد أكثر تعقيداً.

وتوجد مجموعة من النظريات الأدبية والنقدية والثقافية التي رافقت مرحلة مابعد الحدث، وذلك ما بين سنوات الستين والتسعين من القرن العشرين. وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة إلى التأويلية، ونظرية التلقي، والنظرية التفكيكية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ونظرية النقد الثقافي، والنظرية الجنسية، والنظرية النسوية، والنظرية التاريخية الجديدة، وغيرها.

هذا، وقد ظهرت النظرية الإسلامية² في الحقل الثقافي العربي في الفترة نفسها التي ظهرت فيها نظريات مابعد الحدث، وذلك في مجالات: النقد والأدب والفن، لكن حدثتها تكمن في دعوتها إلى النظام والانسجام والاعتدال والوضوح، والانطلاق من الثقافة الربانية، واستلهاً التصور الإسلامي في الأدب والنقد وجوداً ومعرفة وقيمة. وبالتالي، فهي نظرية أخلاقية متوازنة تهدف إلى البناء، والتأسيس، والتنوير، وتحرير الإنسان من الأوهام الأيديولوجية وإنقاذه من الضلالة والوثنية والعبيثية، كما أنها نظرية لا تؤمن بفلسفات التقويض والتشتيت والاختلاف، وتسعى جاهدة للتعمير، والتغيير، وتخليق الإنسان على أسس أخلاقية صحيحة، تلك الأسس المستمدة من المصدر الرباني اليقيني.

¹ -ديفيد كارتر. النظرية الأدبية. ترجمة باسل المسلمة. دار التكوين. دمشق. سوريا. ط1. 2010م. ص130.

² -النظرية الإسلامية: إن القيم الإسلامية تعتمد بدورها على هذه النظرية؛ فالإسلام يقرر أن هناك قيمة ثابتة لا يمكن أن تتغير، تتمثل في وجود الخالق - سبحانه - الذي هو باق أبدي سرمدي، وأن كل ما يتصل به - تعالى - هو أيضاً ثابت، وكل ما اتصل بالخلق فهو متغير. فكل شيء هالك إلا وجهه. إن الطبيعة في حالة تغير مستمر، ونظرية التغير والضرورة في العالم هي نظرية إسلامية أصيلة؛ وعلى سبيل المثال فإن القرآن الكريم يقرر أن كل شيء متغير حتى الجمادات. فالإنسان يعتقد أن الجبال بضخامتها وبصخورها الهائلة ثابتة، في حين أن القرآن يقول: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (النمل: 88)، وكأنه يريد أن يفهمنا أن نظرتنا إلى الحياة، والطبيعة، والمجتمع، وإلى أي حقل من حقول الحياة يجب أن تنبع من مبدأ التغير في الطبيعة.

ثانياً: مرتكزات مابعد الحداثة

تستند مابعد الحداثة في الثقافة الغربية إلى مجموعة من المكونات والمرتكزات الفكرية والذهنية والفنية والجمالية والأدبية والنقدية، ويمكن حصرها في العناصر والمبادئ الآتية:

– **التقويض:** تهدف نظرية مابعد الحداثة إلى تقويض الفكر الغربي، وتحطيم أقاليمه المركزية، وذلك عن طريق التشتيت والتأجيل والتفكيك. بمعنى أن مابعد الحداثة قد تسلحت بمحاول الهدم والتشريح لتعرية الخطابات الرسمية، وفضح الإيديولوجيات السائدة المتأكلة، وذلك باستعمال لغة الاختلاف والتضاد والتناقض.

– **التشكيك:** أهم ما تتميز به مابعد الحداثة هو التشكيك في المعارف اليقينية، وانتقاد المؤسسات الثقافية المألوفة للخطاب والقوة والمعرفة والسلطة. ومن ثم، أصبح التشكيك آلية للطعن في الفلسفة الغربية المبنية على العقل والحضور والبدال الصوتي. ومن هنا، فتفكيكية جاك ديريدا هي في الحقيقة تشكيك في الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى فترة الفلسفة الحديثة.

– **الفلسفة العدمية:** من يتأمل جوهر فلسفات مابعد الحداثة، فإنه سيجدها فلسفات عدمية وفوضوية، تقوم على تغييب المعنى، وتقويض العقل والمنطق والنظام والانسجام. بمعنى أن فلسفات مابعد الحداثة هي فلسفات لا تقدم بدائل عملية واقعية وبراجماتية، بل هي فلسفات عبثية لا معقولة، تنشر اليأس والشكوى والفوضى في المجتمع.

– **التفكك واللا انسجام:** إذا كانت فلسفة الحداثة أو تيارات البنيوية والسيميائية تبحث عن النظام والانسجام، وتهدف إلى توحيد النصوص والخطابات، وتجميعها في بنيات كونية، وتجريدها في قواعد صورية عامة، من أجل خلق الانسجام والتشاكل، وتحقيق الكلية والعضوية الكونية، فإن فلسفات مابعد الحداثة هي ضد النظام والانسجام، بل هي تعارض فكرة الكلية. وفي المقابل، تدعو إلى التعددية والاختلاف واللا نظام، وتفكيك ما هو منظم ومتعارف عليه.

– **هيمنة الصورة:** رافقت ما بعد الحداثة تطور وسائل الإعلام، فأصبحت الصورة البصرية علامة سيميائية تشهد على تطور مابعد الحداثة، ولم تعد اللغة هي المنظم الوحيد للحياة الإنسانية، بل أصبحت الصورة هي المحرك الأساس للتحصيل المعرفي، ومعرفة الحقيقة.

– **الغربة والغموض:** تتميز مابعد الحداثة بالغربة، والشذوذ، وغموض الآراء والأفكار والمواقف، فتفكيكية جاك ديريدا – مثلاً – مازالت مبهمة وغامضة، من الصعب فهمها واستيعابها.

- **التناص:** يعني التناص استلهاً من نصوص الآخرين بطريقة واعية أو غير واعية. بمعنى أن أي نص يتفاعل ويتداخل نصياً مع النصوص الأخرى امتصاصاً وتقليداً وحواراً. ويدل التناص في معانيه القريبة والبعيدة على التعددية، والتنوع، والمعرفة الخلفية، وترسبات الذاكرة.

- **تفكيك المقولات المركزية الكبرى:** استهدفت ما بعد الحداثة تقويض المقولات المركزية الغربية الكبرى كالمدال والمدول، واللسان والكلام، والحضور والغياب، إلى جانب انتقاد مفاهيم أخرى كالجوهر، والحقيقة، والعقل، والوجود، والهوية... وذلك عن طريق التشریح، والتفكيك، والتقويض، والتشتيت، والتأجيل.

- **الانفتاح:** إذا كانت البنيوية الحداثية قد آمنت بفلسفة البنية والانغلاق الداخلي، وعدم الانفتاح على المعنى، والسياق الخارجي والمرجعي، فإن ما بعد الحداثة قد اتخذت لنفسها الانفتاح وسيلة للتفاعل والتفاهم والتعايش والتسامح. ويعد التناص آلية لهذا الانفتاح، كما أن الاهتمام بالسياق الخارجي هو دليل آخر على هذا الانفتاح الإيجابي التعددي.

- **قوة التحرر:** تعمل فلسفات ما بعد الحداثة على تحرير الإنسان من قهر المؤسسات المالكة للخطاب والمعرفة والسلطة، وتحريره أيضاً من أوهام الإيديولوجيا والميثولوجيا البيضاء، وتحريره كذلك من فلسفة المركز، وتنويره بفلسفات الهامش والعرضي واليومي والشعبي.

- **إعادة الاعتبار للسياق والنص الموازي:** إذا كانت البنيوية والسيمياء قد أقصت من حسابها السياق الخارجي والمرجعي، وقتلت الإنسان والتاريخ والمجتمع، فإن فلسفات ما بعد الحداثة، قد أعادت الاعتبار للمؤلف والقارئ والإحالة والمرجع التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

- **تخطيم الحدود بين الأجناس الأدبية:** إذا كانت الشعرية البنيوية تحترم الأجناس الأدبية، حيث تضع كل جنس على حدة تصنيفاً وتنوعاً وتنميماً، فتحدد لها قواعدها وأدبيتها التجنيسية، فإن ما بعد الحداثة لا تعترف بالحدود الأجناسية.

- **الدلالات العائمة:** تتميز نصوص وخطابات ما بعد الحداثة عن سابقتها الحداثية بخاصية الغموض والإبهام والالتباس.

- **ما فوق الحقيقة:** تنكر فلسفات ما بعد الحداثة وجود حقيقة يقينية ثابتة، بينما يربط بودريار الحقيقة بالإعلام الذي يمارس لغة الخداع والتضليل والتوهيم والتفخيم.

- التلخص من التعابير والقواعد: ما يعرف عن نظريات ما بعد الحداثة في مجال النقد والأدب تخلصها من النظريات والقواعد المنهجية؛ حيث لا يوجد المعنى أصلاً مادام مقوضاً ومفككاً ومشتتاً.

ثالثاً: ما بعد الحداثة والدين

تقوم ما بعد الحداثة على إنكار المعتقدات الموروثة والثورة عليها، وكما وصفها جان فرانسوا ليوتار، فإن دورها الأساسي هو التشكيك في القصص العظيمة، والسرديات الكبرى، التي طالما ملأت العقل، وشغلت الوعي الإنساني حتى اعتبرت وكأنها من مسلماته التي لا يمكن التفكير سوى انطلاقاً منها، كما لا يمكن عبور حدودها¹. وهنا يكشف جاك دريدا، التفكيكي الشهير، الذي أكمل عمل ليوتار من داخل التقليد الفرنسي، عن شكوكه العميقة إزاء الانقسامات الحادة التي تأخذ شكل الاستقطاب بين ثنائيات جامدة طالما ميّزت الفكر الحديث على منوال الانقسام بين الملحد والمؤمن، والذي يرى فيه تبسيطاً مخلاً. فالملحدون اختزلوا الدين، تلك الظاهرة المعقدة، في صيغ وعبارات تبسيطية تناسب أيديولوجيتهم، كما فعل ماركس عندما وصف الدين بأنه أفيون الشعوب المقهورة، الذي يكرّس استغلالهم ويؤدي إلى اغترابهم. أو فرويد الذي رآه مصدراً للرعب النابع من عقدة أوديب، أو إميل دوركايم الذي رآه انعكاساً لعقدة قتل الأب البدائية وهكذا.

يقول دريدا بوصفه فيلسوفاً يهودياً: "نحن اليهود هذه الـ(نحن) المؤرقة إلى حد بعيد موجودة في صميم ما يشغلي أكثر من سواه في فكري"² ويضيف: "إن الأمر يتعلق بيهودية ما متحلية كميلاد وكعشق للكتابة.. حب ومكابرة للحرف.. حين لا ندرى إذا ما كان الموضوع هو اليهودي أو الحرف ذاته لربما تعلق الأمر بجذر مشترك بين شعب وبين الكتابة قدر لا يمكن تقديره بأية حال لكنه يلج تاريخ "سلالة منبثقة من الكتاب"... ماضي يمتزج ماضيه واستمراريته بماضي واستمرارية الكتابة"³

إن دريدا شهادة حية على تحيز استراتيجية التفكيك، فالأطروحات التي تعتمدها ليست سوى رؤية يهودية للعالم. إذ يؤكد العديد من النقاد أن دريدا يعتقد بقصة برج بابل المذكورة في التراث اليهودي. ففكرة انعدام المعنى وأن الناس لا يفهمون بعضهم البعض هو ما يقوله الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين عينه، وهو أن الرب يهوه قد غضب من تناول البشر ببنائهم برج بابل فكان العقاب أن بلبل

¹-انظر جيمس وليامز. ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة. ترجمة إيمان عبد العزيز. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ط1. 2003م.

²-جاك دريدا. جاك دريدا في حوار أخير: إني في حرب على نفسي. جريدة لوموند. 19 أوت 2004. نقلا عن موقع حكمة. ترجمة

محمد ميلاد. على الرابط: <http://www.bsnt.net/hekmah/?p=494>

³-جاك دريدا. جاك دريدا في حوار أخير: إني في حرب على نفسي. المرجع نفسه.

ألسنتهم وشتتها فلم يعد الناس على الأرض يفهمون بعضهم البعض. يقول الإصحاح: "بليل هناك لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض". التكوين 7:11

كما تعتبر أطروحة التفكيك أيضا محصلة فلسفية للتراث التفسيري للتوراة والتراث القبالي، الذي يعتمد على المرطقة التأويلية الصوفية للنصوص لضمان استمراريتها في الزمان، وفي ذلك تقول سوزان هاندلمان وهي باحثة أمريكية يهودية: "إن دريدا والمرطقة التأويلية في الفقه اليهودي لا يفعلان شيئا آخر غير تأكيد استمرارية التوراة في الزمان وفقا لمذاهبهم التحريفية متعددة الأوجه"¹ وتذهب هاندلمان إلى أبعد من ذلك فهي ترى أن التعددية عند دريدا هي محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة وأن تعدد المعنى يحل محل تعدد الآلهة وهي نوع من التعددية المفرطة المنزقة التي تقوض المدلول المتجاوز (الإله/اللغوس) الذي يمنح الواقع تماسكه ومعناه.

ويطرح صلاح سالم فكرة التغييب المقصود لاختلاف الديانات التي تدان في مجملها دون التفات للفروق الجوهرية فيما بينها، ويتساءل كيف أن هذا التيار (ما بعد الحدائي) لم يسائل نفسه أبداً أو حتى بالقدر الكافي: ألا توجد وسيلة لتوكيد الحضور الإنساني من دون تغييب للحضور الإلهي في الوجود؟²

ويلاحظ أن نظرية ما بعد الحداثة تقوض نفسها بنفسها؛ نظرا لطابعها الفوضوي والعدمي والعبثي. بيد أن ما يهم الإنسان في واقعه العملي هو التأسيس والتأصيل، وليس التفكيك والتقويض، مع السعي الجاد إلى البناء الهادف بدلا من الانغماس في عوالم افتراضية عبثية وعدمية وفوضوية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبالنظر إلى ما ورد ذكره عن جاك دريدا، فإن انتفاء نية تضليل العالم من خلال بث معتقدات معاكسة لما يؤمن به أصحابها، تصبح ملححة في فرض نفسها وتدعو للتساؤل.

¹ -نقلا عن أحمد عبد الحليم عطية. جاك دريدا والتفكيك. دار الفارابي. بيروت. لبنان. ط1. 2010م. ص323.

² -انظر صلاح سالم. الدين في ما بعد الحداثة. الحياة. بتاريخ السبت 1 أغسطس/آب 2015م. على الرابط:

المبحث السادس: أهم النظريات التي أثرت في قراءة الحداثيين للنص الديني (القرآني)

مرَّ عصر طويل زاخر بدراسات أدبية تمارس الدوران حول النص متسلحة بإسقاطات ومسلّمات مسبقة بأجوبتها الجاهزة، وكأن النص هو حصيلة لإثبات هذه الفرضية أو تلك، وبقي المؤلف وحياته العنصر الأول والمهم في العملية الإبداعية، وأحد العناصر الكثيرة التي غلفتها الميتافيزيقيا كذات متسلطة وحضور متعالٍ، وظل المتلقي مهمشاً وإن كنا نجد لنظرية التلقي جذوراً في التراث النقدي عند بعض الكتاب، أمثال ابن قتيبة وحازم القرطاجني وغيرهما. ولعل أهم النظريات التي شكلت منهاجاً جديداً في التعامل مع النص كانت نظرية "موت المؤلف" لرولان بارت.

المطلب الأول: موت المؤلف

أولاً: مفهوم نظرية موت المؤلف

كانت النظرة الكلاسيكية السائدة إلى العمل الأدبي أنه ابن شرعي لمؤلفه، وانعكاس لحياته وثقافته ونفسيته، وأن إضاعة النص بهذه المعطيات يساعد القارئ على التماهي مع أفكار المؤلف ومقاربة تجربته الشعورية، ثم ظهر اتجاه نقدي متزامن مع ظهور البنيوية يدعو إلى التركيز على لغة النص وعزل مؤلفه الذي لم يعد سلطة تهيمن على معاني النص ودلالاته.

اعتبر رولان بارت التأليف سلطة تهيمن على النص، وتحول دون حرية التحليل اللغوي واستكشاف الدلالات وترتد فكرة موت المؤلف إلى جذور فلسفية وفكرية ترتبط بالظروف الموضوعية التي عاشتها أوروبا بعد ثورتها على الكنيسة، فقد أعلن الفيلسوف الوجودي "نيتشه" مقولة "موت الإله" ووجدت هذه المقولة صدى واسعاً في أوساط النقاد الأوروبيين الذين يتوقون إلى تدمير الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص، وإفساح الطريق أمام ظهور الإنسان بكل مقدراته البشرية التي يدركها العقل وما عدا ذلك فهو ميت. ثم انتقلت مقولة "موت الإله" إلى النقد الأدبي فأعلن النقاد الغربيون وعلى رأسهم "رولان بارت" عن "موت المؤلف".

ويؤكد رولان بارت أن عدداً من النقاد الأوروبيين قد سبقوه إلى مقولة "موت المؤلف" مثل الأديب الفرنسي "مالارمييه" الذي كان من أوائل المنتسبين بضرورة إحلال اللغة ذاتها محل من كان مالكا لها، فاللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف، وكذلك أشار "بارت" إلى جهود "بول فاليري" التي جاءت مكتملة لآراء "مالارمييه"، حيث كان "فاليري" يضع المؤلف موضع سخرية، وأن اللجوء إلى دواخله خرافة، ولا

بد من التركيز على البنية اللغوية لعمل المؤلف وإقصائه عنها¹.

وقد ذكر "بارت" في مقاله: النقد والحقيقة الذي صدر عام 1966م أن نمط النقد البيوغرافي الذي يؤكد العلاقة بين النص والمؤلف قد انتهى، وقد حظرت السيكلوجيات الجديدة هذا النوع من التحليل². ثم يوضح "بارت" مبررات مقولته "موت المؤلف" بقوله "إن نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائياً، إنها إغلاق الكتابة ...

وعندما يأبى الأدب النظر إلى النص كما لو كان ينطوي على سر أي معنى نهائي، فإن ذلك يولد فعالية يمكن أن نصفها بأنها ضد اللاهوت، وأنها ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك أن الامتناع عن حصر المعنى وإيقافه معناه في النهاية رفض اللاهوت ودعائه³.

كما يقول في الكتاب ذاته في ترجمة أخرى لكتابه "نقد وحقيقة": "الكتابة هدم لكل صوت ولكل أصل، فالكتابة هي هذا الحياد، وهذا المركب، وهذا الانحراف الذي نهرب فيه ذواتنا. الكتابة هي السواد والبياض الذي تتيه فيه كل هوية. بدءاً بهوية الجسد الذي يكتب"⁴

وقد كانت الشكلائية الروسية التي مهدت للبنىوية أوائل القرن العشرين السبابة إلى إقصاء المؤلف وعزله والتركيز على البنية اللغوية والدلالات الكامنة تحت السطح النصي "فللقبض على شعيرة النص لا مجال للاعتماد على حياة المؤلف ونفسيته ولا لدراسة بيئته وجنسه ولا للذاتية وأحكام القيمة، ولا لتقمص الناقد بأحكام المعيارية تحسبنا أو تقيحها دور شخصية الرقيب وصاحب السلطة الجمالية المتحكمة في المبدع والملقى لأن نقداً من هذا القبيل لا يمكنه أن يحل محل تحليل علمي موضوعي لفن اللغة ووصفها"⁵

وأعطى نقاد البنىوية وما بعدها للقارئ السلطة الكاملة في تأويل النصوص بما يتجاوز في بعض الأحيان البنية الدلالية الواضحة للنص، بمعنى أن موت المؤلف هو الشرط الوحيد لولادة القراءة أو على حد تعبير بارت "ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"⁶

¹-انظر رولان بارت. موت المؤلف. ترجمة عبد السلام العالي. مجلة المهدي. ع7. السنة2. عمان.1985. صص10-12.

²-رولان بارت. النقد والحقيقة. ترجمة إبراهيم الخطيب. الرباط. الشركة المغربية للناشرين المتحدين. 1985. صص103.

³-رولان بارت. موت المؤلف. المرجع السابق. صص13.

⁴-رولان بارت. النقد والحقيقة. ترجمة منذر عياشي. مركز النماء الحضاري. ط1. 1994م. صص15.

⁵-محمد الهادي المطوي. التعالي النصي. المجلة العربية للثقافة. ع32. السنة16. 1997. صص187.

⁶-رولان بارت. النقد والحقيقة. المرجع السابق. صص87.

ثم اقتربت الشكلانية من البنيوية عندما ازدهرت مدرسة براغ على يد رومان جاكسون الذين دعا إلى تحليل النصوص من خلال بنيتها اللغوية والتنظيم الصوتي المستقل لدوالها من خلال العلامات الدالة. إن عزل الخطاب الأدبي عن السياق التاريخي والثقافي للنصوص أدى إلى قصور في النقد البنيوي، ولذلك نظر "ميشيل فوكو" من نقاد ما بعد البنيوية إلى الخطاب الأدبي بوصفه نشاطا إنسانيا إبداعيا مركزيا، ولا يراه نصا عاما يزخر بالدلالات بمعزل عن السياق التاريخي الذي يقتضي تغيرا في الخطاب¹، ويعد الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد من أهم أتباع فوكو لأن هذه الصيغة المنطقية المتوازنة الواقعية تتيح له وهو صاحب قضية ربط نظرية الخطاب بالصراع السياسي على مستوى الفكر والممارسة.

ثم طور التفكيكيون وعلى رأسهم "جاك دريدا" مبدأ انتفاء القصدية من المؤلف وظلال السياق إلى فوضى التفسير المتمرد على فضاء التأويل "فقصد المؤلف غير موجود في النص والنص نفسه لا وجود، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيدة لا يوجد نص مغلق ولا قراءة نهائية، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصا جديدا مبدعا"²

لاشك أن الومضات التاريخية الموجزة لا تفي بغرض عرض تلك العلاقة بين النقد الأدبي والنقد الفكري الذي كان يفسر مرجعية هذه النظرية الأدبية وغيرها في تعامل أنصار الحداثة مع النص الديني على العموم، ولعل النعوت التي أطلقها الناقد الفرنسي "ريمون بيكار" في كتابه "نقد جديد أم تدجيل جديد" الذي صدر عام 1965 عن رولان بارت ومقولته عن موت المؤلف مسميا هذه الرؤى بالمخاتلات الفكرية والسخافات والاستدلالات الزائفة فيها ما يدل على سقوط هذه المقولة منهجيا وفلسفيا ومنطقيا.

ثانيا: موقف الحداثة العربية من "موت المؤلف"

يزعم الحداثيون أن البنيوية ليست فلسفة أو فكريا، ولكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود فنيا، وآلية في التحليل النقدي.

والمواقع أن البنيوية -على العموم- انزلت من المنهجية العلمية المستقاة من لسانيات سوسير إلى مجال الأيديولوجيا والمواقف العقديّة وذلك عند طرح رولان بارت رؤيته عن النص وإعلانه موت المؤلف

¹ - انظر رامان سلدن. النظرية الأدبية المعاصرة. ترجمة جابر عصفور. الهيئة المصرية لقصور الثقافة. القاهرة. 1996. ص 186.

² - عبد العزيز حمودة. المرايا الحداثة من البنيوية إلى التفكيك. عالم المعرفة. الكويت. 1998. ص 59.

مشيرا بذلك إلى موت الإله الذي أعلنه قبله الفيلسوف الألماني الوجودي "نيتشه".

وإذا كان الوجوديون قد تخلصوا من الإله، والبنويون قد تخلصوا من الإنسان، فأى قيمة للوجود وأي قداسة مزعومة للنص اللغوي المجرد المنقطع عن الحياة والمعرفة. يقول كمال أبو ديب: "الحدائث انقطاع معرفي ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي، الحدائث انقطاع لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني"¹.

وقد قدّم عبد الملك مرتاض رؤية متوازنة لم تشكل له فيها مقولة موت المؤلف إغواء، ورغم رفضه للقراءات السياقية المحضنة التي أبعدت النص عن عناصره الجمالية الكامنة في تراكيبه اللغوية، إلا أنه أعطى للمؤلف مكانته في العملية الإبداعية إدراكاً منه لخطورة الانسياق وراء أطروحات النقد البنيوي التي لا تجد لها مبررات فكرية في ثقافتنا العربية والإسلامية، وإدراكاً لخصوصية الثقافة العربية والتراث النقدي القديم كمرجعية في إعطاء المؤلف حقه في الإبداع والنقد على السواء يقول: "المبدع سيد إبداعه وصاحبه لا ينازعه فيه مجتمع ولا زمان ولا بشر على الرغم من إيماننا بفكرة التناص"².

وهذا تأكيد على انتماء النص لمؤلفه وأن مقولة موت المؤلف هي مغالطة نقدية تخالف المنطق السوي في الصلة بين المبدعين وأعمالهم.

ويرى عبد العزيز حمودة بأن خطأ هذه النظريات النقدية الحدائثية يكمن في التصور بأن هذه البديهيات هي مشكلات حقيقية، وأن تقلب بارت المزاجي وسعيه وراء الموضحة والمخالفة جعله يعلن موت المؤلف ثم يعود للاعتراف بوجوده وأنه لا جدوى من إقصائه عن نتاجه الإبداعي في حديثه عن سيميولوجيا القراءة³.

إن أعلى ما يطمح إليه الشاعر الحدائثي هو أن ينتج "لاشيء" كما يقول "فلوبير": "كل ما أريد أن أفعله هو أن أنتج كتاباً جميلاً حول لا شيء وغير مترابط إلا مع نفسه وليس مع عوالم خارجية"⁴، انفصال وانفصام وانقطاع عن كل قيمة حضارية وإنسانية ورسالية. وإن الغاية القصوى للحدائثي فكراً

¹ - كمال أبو ديب. مقال بمجلة فصول. المجلد 4. ع 3. 1984. ص 37

² - انظر عبد الملك مرتاض. في نظرية النص الأدبي. مجلة الموقف الأدبي. دمشق. 1989. ص 201.

³ - عبد العزيز حمودة. الخروج من التيه دراسة في بلطة النص. جريدة الرياض. ع 289. نوفمبر 2003. ص 38.

⁴ نقلًا عن مالكوم براد بيري. وجيمس مالكون. الحدائث 1890-1930. ترجمة مؤيد حسن فوزي. بغداد. دار المأمون للترجمة والنشر. 1987. ص 25.

ومنهجها هي إلغاء كل ما هو مقدس وغيبى تقول خالدة السعيد: "إذا كانت الحداثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية قيمة، فإن واحدا من أهم الانزياحات وأبلغها هو نقل حقل المقدس والأسراري في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش"¹.

لذلك لا يمكن فصل التدايعات الفكرية للمنهج البنيوي عن إجراءاته التحليلية، وإلا كانت نوعا من العبث والفوضى والآليات المجردة التي لا تفضى إلى المعاني والدلالات والقيم الإنسانية.

"وحين ينقل الحداثيون العرب المصطلح النقدي الجديد في عزل النص عن خلفيته الفكرية والفلسفية فإنه يفرغ من دلالاته، ويصبح النشاط الفكري في البنيوية والتفكيك ضربا من العبث أو درسا في الفوضى الثقافية، وكلاهما نوع من الترف الفكري الذي لا يتقبله واقعنا الثقافي، وخاصة ما يتعلق بأنسنة الدين وتطبيق المبادئ النقدية الوافدة على النصوص المقدسة"².

وقد تبني الناقد "عبد الله الغدامي" النصوصية في رؤيته النقدية منطلقا من الدراسات الألسنية وتدايعات البنيوية وما بعدها، ومن ثم وجب إبعاد العوامل الخارجية عن النص، فالسياق الخارجي لا يمكن أن يحدد علاقات النص ودلالاته، لأن النص قد تجاوز هذا الخارجي وتحرر عنه واستقل عنه جديد بوجوده، ينبني عليه جديد عالم³.

إن تجاهل عالم القيم يقضي على فاعلية النقد البنيوي، باستبعاد كل المضامين الأخلاقية التي لا يخلو منها عمل فني رفيع، والمؤلف ينشأ في عالم القيم ويتأثر به، ومن هنا كان لا بد من تكوين موقف نقدي واضح يتصدى للمناهج التي بقدر ما أفادت النص فهي قد أمعنت فيه خرابا وتمزيقا، بإقصائها للمؤلف المبدع الذي لولاه لما ظهرت الأعمال الكبيرة الخالدة للوجود⁴.

لقد أوضح بارت أن المعنى لا يأتي من خارج اللغة؛ الأمر الذي يعني انتفاء القصد وإقصاء المؤلف، لأنه يمثل قييدا على تفسير النص، إن موت المؤلف يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سري أو مقدس للنص، بل رفض وجود الإله ذاته. وقد أحدث طلبته ضجة عام 1968 م في فرنسا بدعوتهم إلى سقوط البنيوية، كونها تقتل الإنسان وتقصى التاريخ ناهيك عن الأوهام التي وقعت فيها البنيوية لما حصرت عملها في تععيد استكشاف الدلالة من البنية اللغوية الداخلية للنص.

¹ - خالدة سعيد. الحداثة وعقدة جلعامش. مجلة قضايا وشهادات. نيقوسيا. شتاء 1991. ص 273.

² - عبد العزيز حمودة. المرايا المحدبة. مرجع سابق. ص 64.

³ - انظر عبد الله الغدامي. تشريح النص. مقاربات تشريحية لنصوص معاصرة. دار الطليعة. لبنان. 1987. ص 79.

⁴ - محمد علي الكردي. النقد البنيوي بين الأيديولوجيا والنظرية. مجلة فصول. ع 1. القاهرة. 1983. ص 270.

وعليه يصبح من الضروري طرح التساؤل: هل جاءت نظرية موت المؤلف لتحل مشكلة النص ودلالاته، أم أنها جاءت استجابة للرؤى الفلسفية السائدة، أم خطاباً مزاجياً للمعهود، بل وللمنطق العقلي، فالإنسان هو الذي اخترع اللغة، فكيف تزيجها؟

يعترض الناقد فاضل ثامر على إجراءات البنيوية التي تمنح النص والقراءة سلطة تامة وتلغي فعل المؤلف والإنسان؛ حيث تظل هناك علاقة جدلية عميقة بين المكونات الجمالية والأدبية والشعرية من جهة وبين المكونات الأيديولوجية والمعرفية والرؤيوية من جهة أخرى داخل النص الأدبي، وأن أي محاولة لإقامة تعارض بين الجانبين محاولة مصطنعة محكوم عليها بالفشل¹.

وقد اقترح بعض النقاد أن نقوم بعملية إزاحة مؤقتة لسلطان المؤلف على النص، ثم نعيده ضيفاً عليه، يقول عبدالله الغدامي: "إن مفهوم الموت لا يعني الإزالة والإفناء، ولكنه يعني تمرحل القراءة موضوعياً من حال الاستقبال إلى التذوق، ثم إلى التفاعل وإنتاج النص وهذا يتحقق موضوعياً بغياب المؤلف، فإذا ما تم إنتاج النص بواسطة القارئ فإنه من الممكن حينئذ أن يعود المؤلف إلى النص ضيفاً عليه"². والحقيقة إن في هذا الأمر شيء من العيشة واللعب عوض الجدية في التحليل.

يمكن تنفيذ هذا الإجراء الآلي، لكن روح المؤلف ستظل تحوم في المكان وهو صاحب (النص) الذي يأوي إليه القراء كضيوف للتماهي معه واستكشاف جمالياته.

ثالثاً: "موت المؤلف" والنص الديني (الإسلامي):

يثير مصطلح "موت المؤلف" إشكالات عقديّة في الفكر الإسلامي؛ إذ يتعلق الأمر في بعده النقدي المجرد، بالنص القرآني المقدس المعجز والذي يتجاوز كونه فضاء دلاليًا خصباً، وخطاباً لغوياً وبيانياً ثرياً ومتعدد التأويلات؛ كونه كلام الله تعالى، وقد بين الله ﷻ مصدر النص القرآني المحكم والمفصل ﴿الر كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1)، ومن مقتضيات الحكمة والخبرة أن يتسم الخطاب القرآني بأعلى درجات القداسة والحق اليقيني دون انحراف قيمي يستلزم نقداً موضوعياً ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: 42). ودون انحراف لغوي يقتضي نقداً شكلياً ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ (الكهف: 1). فالنص القرآني له كينونته المقدسة وقوانينه الإلهية الخاصة التي تغاير كل الأشكال الإبداعية التراثية التي عرفها العرب شعراً أو نثراً، وذلك أحد أسرار إعجازها.

¹ - انظر فاضل ثامر. اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1994. ص 135.

² - عبد الله الغدامي. ثقافة الأسئلة. دار سعاد الصباح. الكويت. 1993. ص 205.

بدأ الإشكال في دراسة النقاد والحداثيين للنص القرآني مع بداية ظهور مناهج النقد، التي تحاول تطبيق نظرياتها على نص القرآن الكريم، بادعاء أنه نص لغوي وفق الرؤية البنيوية المجردة، وأن "خطاظة جاكبسون"¹ لرومان جاكبسون، في أطراف العملية الإبداعية تنطبق عليه، وأن كلام الشكلايين عن عزل النص عن مؤلفه ومقولة بارت عن موت المؤلف، ورؤية كريستفيا عن التناص²، كل ذلك ينطبق على النص القرآني، وهو بذلك يخرج عن الإلهي إلى البشري، ويفقد قدسيته وإعجازه، وكونه متعبدا بتلاوته ويخضع لعمليات التفكيك والتحليل اللغويين، وقد وقع بعض الحداثيين العرب في هذا المنزلق الخطير، أمثال أدونيس، ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، ومحمد أركون وغيرهم.

وقد أبرز عبد الجليل سالم، أن الحضارة الإسلامية برمتها ليست إلا صنعة النص القرآني الذي لم يكن نصا عاديا في تصور المسلمين وغيرهم، لأنه كلام الله تعالى المنزل بواسطة جبريل عليه السلام، ومن ثم اكتسب مشروعية لا ينازعه فيها مصدر آخر. إلا أنه كان كتابا، قابلا لتعدد القراءات، وتعدد المعاني، نظرا لأن لغته وطبيعتها تستحث الذهن على اقتحام مغامرة التفسير والتأويل. وأضاف الباحث نفسه قائلا: "فالقرآن نص لغوي ذو بعد غيبي يختلط فيه القدسي بالثقافي.. صيغت معانيه بلغة مخصوصة دقيقة اصطلاح عليها العرب، لذلك كان المعنى الغيبي المفارق يفيض على اللفظ اللغوي المتعارف عليه في لسان العرب، بمعنى أن المدلول كان أوسع من الدال، أي كان المعنى فيه أوسع من الكلمات"³.

¹- يستند التواصل اللساني - حسب رومان جاكوبسون - إلى ستة عناصر أساسية وهي: المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والقناة، والمرجع، واللغة. حيث يرسل المرسل رسالة إلى المرسل إليه، فتتضمن هذه الرسالة موضوعا أو مرجعا معينا، وتكتب هذه الرسالة بلغة يفهمها كل من المرسل والمتلقي. ولكل رسالة قناة حافظة، كالطرف بالنسبة للرسالة الورقية، والأسلاك الموصلة بالنسبة للهاتف والكهرباء، واللغة بالنسبة للنص الإبداعي.. ويعني هذا أن اللغة ذات بعد لساني وظيفي، وأن لها ستة عناصر وست وظائف: المرسل ووظيفته تعبيرية وانفعالية، والمرسل إليه ووظيفته تأثيرية وانتباهية، والرسالة ووظيفتها جمالية، والمرجع ووظيفته مرجعية، والقناة ووظيفتها حفاظية، واللغة ووظيفتها وصفية وتفسيرية. وقد انطلق جاكوبسون من مسلمة أن التواصل هو الوظيفة الأساسية للغة.

- Voir Jakobson R. Essais de linguistique générale. Editions de minuit. . Paris. 1963.

²- يعتبر التناص، جينية الفكر النقدي المعاصر الذي حملته الستينيات، فهو من مبادئ وأدوات المقاربة النقدية، بواسطتها يمكن قراءة النص في ضوء استنطاق التأويلات من علاماته، التي تقوم بطرح إشكالية الإنتاجية، فمن خلالها يفرز العمل الفني في علاقته بالأعمال الأخرى، نتيجة تحويل النص إلى مجموعة نصوص سابقة، فهو الدخول في علاقة مع النصوص، يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى.

- انظر محمد عزام. النقد والدلالة نحو تحليل سيميائي للأدب. منشورات وزارة الثقافة. 1996م. ص 148

³- انظر عبد الجليل سالم. ندوة الحضارة الإسلامية حضارة نص قرآني. مجلة الشرق الاوسط. الثلاثاء 27 جمادى الأولى 1431هـ/ 11 مايو 2010م. ع 11487.

وأمام كل هذا التفرد والتميز لهذا النص المقدس، واجه العقل إشكالية القراءة والتفسير، فكيف يقرأ العقل البشري المحدود، النص الإلهي المطلق؟

إن الحاجة لقراءة النص القرآني لا تتوقف عند زمان أو مكان، فهو "مبين وميسر للذكر، ومعد للتدبر والتفكير، وإدراك بيانه يحتاج إلى جهود في القراءة والتدبر والتفكير، وبقدر الجهد المبذول يكون الاكتشاف المرتقب"¹.

لقد تجرأ العقل الحدائي كثيراً على النص القرآني وقديسيته، ولا بد من الإشارة إلى أن البداية كانت مع أمين خولي عندما رأى أن تأويل النص القرآني يرتكز على كونه نصاً أدبياً محضاً غير متأثر بأي اعتبار بعد ذلك.²

وتبنى هذا الرأي بشكل مطلق "طه حسين"، الذي دعا إلى المدارس الفنية للنص القرآني، وتذوق جماله الفني والأدبي، والتعبير عن نتائج هذا التذوق بغض النظر عن مكانته الدينية، واعتبار القصص القرآني، أساطير ملفقة فنياً للتأثير في المتلقى العربي، وهذا ما ذكره محمد أحمد خلف الله في رسالته الأكاديمية "الفن القصصي في القرآن الكريم"³، من أن القصص القرآني نمط من أنماط القصة الفنية التي ليس من الضرورة أن تكون حقيقية أو صادقة وإنما فيها تبديل وتغيير واختراع.

وبما أن نظرية "موت المؤلف" ترفض فكرة المقصد، فكيف لها أن تستوعب النص القرآني الذي يقوم في الأصل على المقصد، وبما أن الحداثة لا تعبأ بذلك، فإنه يحق للقارئ -وفق هذه الرؤية- أن يتأول المعاني بامتك الحدود اللغوية والتماهي مع التناص في نوع من الحلول الصوفي، يقول أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول": "الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان، التصوف ذوّب الألوهية وجعلها حركة في النفس في أغوارها، أذاب الحاجز بينه وبين الله وبهذا المعنى قتل الله، وأعطى للإنسان طاقاته"⁴.

وإلى تفكيك النص القرآني، دعا محمد أركون، على أساس أنه بنية لغوية أسطورية، فيقول: "إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية تتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن

¹ -مصطفى بوهندي. نحن والقرآن. مقدمات في أصول التدبر دراسة منهجية نقدية في علم التفسير. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. ط1. 1423-2002م. ص23

² -انظر أمين الخولي. التفسير نشأته تدرجه تطوره. دار الكتاب اللبناني. بيروت. 1982. ص75.

³ -محمد أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1951.

⁴ -أدونيس. الثابت والمتحول. بيروت. دار العودة. 1974. ص 83.

مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي واللغوي أن يعرفها ويكشفها"¹.

لقد نظر المشركون زمن الرسالة إلى النص القرآني النظرة ذاتها، فهي ليست جديدة، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: 25).

وظل نصر حامد أبو زيد يؤمن أن قراءة النص القرآني يجب أن تكون ناسوتية وليست لاهوتية، وأنه يجب إغفال كل ما هو غيبي ميتافيزيقي مقدس عند التعرض لمقارنته أو نقده، فيقول: "إن النص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود ليطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكس من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"²

ثم ينقل نصر حامد أبو زيد في كتابه "نقد الفكر الديني" مقولة لأدونيس فيها تزييف لطبيعة الخطاب القرآني الذي يسره الله تعالى للتدبر والتفكير ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القمر: 17)، حيث يقول أدونيس: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر ينزويون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية لوهب البشر طاقات خاصة من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي، وتصبح شفرة إلهية لا تفهمها إلا قوة خاصة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته"³.

لكن حيوية ووضوح النص القرآني الذي تكفل الله بحفظه، وتفاعل المسلمين معه تعبدًا وتعلمًا وقراءة ومنهج حياة، ينفي هذا الادعاء الباطل باستغلاقه على الفهم واحتياجه إلى معجزة أو كرامة لفهم آياته، وذلك ما يشكك فيه أدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة" يقول: "منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، ومنذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت

¹- محمد أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1998م. ص 191.

²- نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. ط4. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1998. ص24.

³- نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. مرجع سابق. ص202.

اللغة هي الذات المتكلمة¹، وجعل أدونيس بنية النص القرآني اللغوية هي الذات المتكلمة بعد كتابته². وتعد دعوة أدونيس إلى إعادة كتابة النص القرآني الذي أصبح إنسانياً بعد الكتابة والتأويل، أعلى درجات الجرأة على عالم الغيب؛ ثمّ مافائدة هذه العملية التزييفية والتحويرية للنص القرآني، إنّها نزعة تأليهية للإنسان وجعله أسمى موجود منتج للنص.

وفي هذا السياق يدّعي نصر حامد أبو زيد أن الثقافة العربية لم تخترق حدود الثبات والتقليد إلى التحول والتجديد، إلا على يد أصحاب المذاهب الباطنية³ التي تحررت من سلطة النص القرآني النقلية، والسبب من وجهة نظره أن النصوص القرآنية قد تأسست منذ أن تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد⁴.

المطلب الثاني: التاريخية و(التاريخانية)

أولاً: مفهوم التاريخانية

تتميز "التاريخية" عن مصطلح حدائثي آخر وهو "التاريخانية" فالتاريخانية مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بمصطلح التاريخية، فالتاريخانية مصطلح يرجع أول استعمال له إلى سنة (1937)، وتدل على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعتبرها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة. ويميز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "انية" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري⁵.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه، يميز أركون بين المصطلحين على أن "التاريخية" تسمح لنا

¹ - أدونيس. النص القرآني وآفاق الكتابة. دار الآداب. بيروت. 1993. ص42.

² - كلام يفتقر إلى دليل، ويخالف العقيدة القارة في الفكر الإسلامي أن القرآن كلام الله تعالى، هذا المعتقد الذي صمد في وجه فتنة خلق القرآن في القرن الثالث الهجري، التي بنها أهل الاعتزال بادعائهم أن القرآن مخلوق، ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل وجزاه عن المسلمين خيراً فقد بذل فائق الجهد وذاق أقسى ألوان العذاب للإبقاء على هذا الاعتقاد حياً في نفوس المسلمين إلى يوم القيامة.

³ - الباطنية: ولقبوا به لدعواهم أن لظواهر القرآن وأخبار النبي ﷺ بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللب من القشر، وتلك البواطن رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعس عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار والبواطن، ابتلي بالأغلال والآصار التي يعنون بها التكليفات الشرعية، التي تنحل عن ارتقى إلى علم الباطن فيستريح من أعبائه. للاطلاع على المزيد من أفكارهم انظر:

- الباطنية أصولهم وعقائدهم. موقع مقالات islamweb. Net بتاريخ 2005/01/24م. على الرابط: articles.islamweb.net/media/index.php?id=67939&lang=A&page=article

⁴ - نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. مرجع سابق. ص119.

⁵ - مرزوق العمري. إشكالية تاريخية النص الديني. مرجع سابق. ص24.

بالبقاء في صعيد التساؤل في حين توهم التاريخانية بوجود معنى معروف للتاريخ. وهو تمييز وصفي لم يبن على تحليل لغوي، ولذا كان مركزاً على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. فمثلاً في معجم أكسفورد نجد التمييز بينهما على النحو التالي:

فالتاريخية (Historicism) هي الرأي القائل إن الحتمية التاريخية تعني أن أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما التاريخانية (Historicité) فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة تاريخاني، التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية. من خلال هذا يتجلى الفرق بين الكلمتين في كون التاريخية مذهب أو نزعة، أما التاريخانية فهي صفة، وأهم المحاولات للتمييز بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون فله إشارات في هذا¹ منها:

تحدث التاريخانية إذن عن المنجز من أعمال البشر، عن ماضي الإنسان لذلك فهي تؤسس لنسق مفهومي مبني على أحداث تاريخية أكيدة، بل ومقتنعة بوحدة التاريخ البشري وبالعقلنة كخاصية ملازمة لكل عصرنة ممكنة.² وتؤمن بأن التاريخ هو المؤثر في أحوال البشر. وهذا الاستحضار في الفكر التاريخاني يتبعه موقف فكري آخر هو التجاوز: "تجاوز القديم وإحداث قطيعة منهجية مع أشكال ثقافية أنجزت سلفاً لصالح أنماط بديلة ترسم طريق التحرر، وتمنح من حقل التاريخ."³

تعرض التاريخانية إلى الاتهام بأنها تقدر الأبطال وتعطيهم المشروعية للاستبداد، وهو اتهام ألقى بها بعد وصول أنظمة شمولية إلى الحكم بعد الحرب العالمية الأولى. والتاريخانية كنزعة فكرية تؤمن بأن إطلاق حرية الفرد تؤدي إلى الإرهاب؛ إذ كانت تؤمن - أصلاً - بدور الأبطال التاريخيين، وهذا ليس دليلاً على خندقها في إيديولوجية جامدة.

ثانياً: موقف الحداثيين العرب من التاريخانية

دعا العروي إلى طرح السؤال المهم: "كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب منجزات الليبرالية قبل (ودون) أن يعيش مرحلة الليبرالية؟ فالشعوب التي تداركت حالة التأخر، كالشعب الألماني مثلاً، جعلت أوروبا الليبرالية أفقا لهدفها السياسي."⁴

ويصير العروي على البقاء وقيماً لانتمائه الأصلي "للتاريخانية"، بالرغم مما تعرض له هذا التيار الفكري

¹-انظر مزروق العمري. إشكالية تاريخية النص الديني. المرجع السابق. ص نفسها.

²-كمال عبد اللطيف. درس العروي. سلسلة المعرفة للجميع. ع 11 2009م. ص 117.

³-ج هرنشو. علم التاريخ. ترجمة عبد الحميد عبادي. دار الحداثة للطباعة والنشر. ط 1. 1988م. ص 66.

⁴-عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط 5. 2006م. ص 45.

من انتقادات عنيفة، وبالرغم من مخاطر العدمية التي تحف بها. من يقرأ كتابه " السنة والإصلاح"، لا بد أن يلحظ بين السطور وجود طيف من العدمية، التي هي قدر الحداثة، لاسيما في شعوره الخفي بالمرارة جرّاء الفشل الذريع الذي أصاب جلّ المشاريع الوطنية والقومية والاشتراكية، بما تحمله من وعود الحرية والعقلانية والعلمانية، وهذا ما أضفى على هذا الكتاب طابعا تراجيديا يائسا، تمت ترجمته بضرب من الحنين نحو الماضي السحيق. أمام هذا الجو المحيط، لم يبق أمامه سوى أن يقوم بتجربة ذاتية ذات طابع شبه صوفي، تتمثل في قراءة القرآن. إنه لا يخفي فشله الذي تمثل في العودة إلى الفردانية بعد أن تخلّى عنها زمن التآجج اليساري؛ لكنه مع ذلك لم يركن إلى اليأس، لم يفقد الأمل في إصلاح ما سيأتي. ولعل هجومه المدمن على الفلسفة هو ضرب من الاعتراف بهذا الفشل؛ فيقول عن الطابع المطلق للفشل: " تجربة الإنسان تجربة فشل وأمل ضائع، تجربة الحضارة وتجربة الملك".¹

أما محمد أركون فإنه يشير -في معرض حديثه عن الظاهرة القرآنية- إلى أن أول من استخدم هذا المصطلح هو مالك بن نبي، ولكن "ضمن منظور تقديسي تبجيلي"²، وذلك المنظور هو ما يريد أركون تجاوزه من أجل تحقيق تاريخية النص الديني.

ويقصد أركون بالظاهرة القرآنية³، القرآن كحدث يحصل أول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما، أما الزمان، هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية⁴؛ أي إن الحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في زمان ومكان محددين. أما الظاهرة الإسلامية ف-حسب زعمه- لا تتفرع عن الظاهرة القرآنية كما يتوهم جمهور المسلمين، أو كما يعتقد التراث الإسلامي التبجيلي السائد، فهذا التراث لا يهتم بالنقد التاريخي؛ أي بالتأكد من صحة الأمور والوقائع تاريخيا، وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة والنموذج الصالح.⁵

¹ -عبد الله العروي. السنة والإصلاح. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2008م. ص 41.

² -محمد أركون. قضايا نقد العقل العربي. كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط2. 2001م. ص186.

³ -يقول محمد أركون: "هوجمت لأسباب متضادة تماما من قبل المسلمين التقليديين، ومن قبل المستشرقين الوضعيين في آن معا. فالأولون يتهموني بمعاملة القرآن كأى كتاب أو وثيقة تاريخية، والثانون يتهموني بنزع كل صبغة تاريخية عن القرآن أو بمحاولة حمايته ووضعه بمنأى عن التاريخية.. لم يحاول أحد أن يفهم ما أريد قوله".

- محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟. المرجع نفسه. ص186

⁴ -محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟. المرجع نفسه. ص نفسها.

⁵ -محمد أركون. الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. ط2. 2001م. ص12

المطلب الثالث: التأويلية (الهرمنيوطيقا)

وتبحث المناهج الحديثة من خلال "التأويلية" عن النظرية المعاصرة التي طرحت في مجال تفسير النص وفهمه أو تأويله، وهي الهرمنيوطيقا أو التأويلية وقد كان لها تأثيرها في الكثير من البحوث الجديدة حول المعرفة الدينية وتفسير النص الديني، وربما كانت الأكثر تأثيراً في هذا المجال من غيرها من النظريات. ومفادها أنه لا أهمية لقصد المؤلف، أو أي قارئ أو مفسر آخر، وإنما المهم ما يفهمه المفسر حسب خلفياته وتطوره ثقافياً وحضارياً، وربما توصل لفهم أفضل وأكثر تطوراً من فهم مؤلفه، نتيجة لما يطرأ عليها من تطور، وأنه ليس هناك تفسير ومعنى واحد للنصوص، بل تتعدد وتختلف التفسيرات حسب تغير العلوم والظروف وخلفيات المفسرين، في كل زمان ومكان، وربما خضع المفسر جبرياً لخلفياته، في التفسير، ولا يمكنه التجرد عنها في عملية الفهم، بل حتى لو أمكنه التجرد عنها، فلا يحسن ذلك؛ بل التفسير الصحيح، هو ما يخضع فيه المفسر لخلفياته وتطوره ثقافياً وعلمياً.¹

أولاً: مفهوم الهرمنيوطيقا

كلمة "هرمنيوطيقا" كلمة يونانية مشتقة من كلمة "هرمس hermes" اليونانية، رسول الآلهة الذي يتولى نقل التعاليم الإلهية للبشر فمهمته هي التقريب بين العالمين، الإلهي والبشري (المفسر أو الشارح) كما تتضمن كلمة hermeneutike في اشتقاقها اللغوي كلمة techne التي تحيل إلى الفن، بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية، وبما أن الفن كآلية لا ينفك عن الغائية فإن الهدف الذي لأجله تجند هذه الوسائل والآليات هو الكشف عن حقيقة شيء ما، وتنطبق جملة هذه الوسائل على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم التي تحتزنها والمعايير والغايات التي تحيل إليها، وعليه تعني الهرمنيوطيقا فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص.²

ترتبط الهرمنيوطيقا عند أرسطو "peri hermenias" بفن القواعد المنطقية الذي يبحث البنيات المنطقية للوغوس "logos" أما في نظر أفلاطون فترتبط بفن تفسير إرادة الآلهة؛ إذ يصف الشعراء بأنهم "مفسري الله"، ومن هنا فالهرمنيوطيقا عند اليونان تدل على: المفسر والمؤول والمترجم.

والهرمنيوطيقا وإن ظهرت في بداياتها (في القرن السابع عشر) كعلم واتجاه مستقل في الفكر البشري بصورة (علم التفسير) أو (فن تفسير النصوص)، فإن هذا العلم لم تتوسع بحوثه بشكل كبير إلا في

¹ - السيد هاشم الهاشمي. آراء في تجديد الفكر الإسلامي عرض ونقد. على الرابط:

www.aldhiaa.com/arabic/articles/alkalam.../arafe_tajded_alfeker_alaslame.doc

² - منى طلبة. الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم. مجلة أوراق فلسفية. ع 10. ص ص 129 - 137.

أواخر القرن التاسع عشر والقرن؛ بحيث لا يمكن لهذا التعبير (علم التفسير، أو فن تفسير النصوص) أن يكون معبراً بدقة عن الجهود والبحوث الكثيرة التي دخلت عالم الهرمنيوطيقا في عصرنا.

وقد تجاوز هذا المصطلح في نظرياته الحديثة مجال النص الديني، بل تجاوز حتى النص إلى تفسير سائر المواقف والسلوك الإنساني، فكان للهرمنيوطيقا تأثيرها الأساس والخاص في الكثير من العلوم ومجالات المعرفة، وخاصة العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والتاريخ، وعلم الاجتماع والنقد الأدبي، وغيرها.

ثانياً: علاقتها بالنص الديني

بعض آراء وبحوث الهرمنيوطيقا أو التأويلية وإن لم تطرح لتفسير النص الديني، بل لمطلق النص عامة، أو للنصوص الأدبية أو لفهم النصوص في العلوم الإنسانية بخاصة أو للنص الديني غير الإسلامي، ولكن لا شك بتأثيرها في مجال الدين والقضايا والنصوص الدينية، فإنها إما أن تبحث عن وضع منهج وقواعد للتفسير وفهم النص، أو الأعم من النص والسلوك والمواقف بصورة عامة، أو تبحث عن تفسير حقيقة الفهم والرؤية الفلسفية له، ومعالمة العامة، ولا تبحث عن منهج معين للتفسير، كما في النظرية المعاصرة وهي الهرمنيوطيقا الفلسفية، لذلك فإن آراءها ومعطياتها سوف تؤثر في القضايا والنصوص الدينية، وخاصة أن أكثر الأديان الإلهية تعتمد على النص الديني المستمد من الوحي. بالإضافة إلى الاعتماد على أقوال الأنبياء، أو سنة الرسول ﷺ ومفكري الدين وأقوالهم، لذلك فالنظريات التي تطرح حول النص أو مطلق السلوك وتفسيراته سوف تؤثر في مجال القضايا والنصوص الدينية. ومن هنا ارتبطت هذه النظرية بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدينية، بل كان لها تأثيرها بالفعل في هذه القضايا، كالبحث عن إمكان أو مشروعية القراءات المختلفة للدين أو النص الديني والإسلامي، وتاريخية الفهم، وحصر كل فهم وتفسير بزمانه، والتغير المستمر والدائم لعملية الفهم، على اعتبار أنها ترى أن كل فهم يتأثر بظروفه وخلفيات المفسر وهي متغيرة دائماً، فالتفسيرات متغيرة ومتعددة، وتاريخية النص وتأثره بثقافة عصره، وبالوعي التاريخي لمؤلفه، والاهتمام بدور المفسر ومحوريته في تفسير النص بدلاً من الاهتمام بالمؤلف والنص ومحوريته، أو بالعكس والتأكيد على التأثير الدائم والجبري لوعي المفسر وخلفياته وظروفه ومعلوماته وميوله وأحكامه المسبقة في تفسير النص، وغيرها من البحوث والمجالات التي لا شك بتأثيرها في الفكر الديني والإسلامي.

وقد عرف الفضاء الإسلامي نشأة التأويل في سياق نشأة الفرق السياسية-الدينية، فيما عرف بحقبة الفتنة، فظهر في أول الأمر الخلاف في تحديد معنى التفسير والتأويل؛ إذ من الثابت تاريخياً أن هذا الأخير ارتبط بالدلالة المتعلقة بشرح وتفسير القرآن في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً، والجدير

بالذكر أن كلمة التفسير لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة التأويل أكثر من عشر مرات. بالإضافة إلى أن هناك خلاف حول الجذر اللغوي لكلمة التفسير: هل هي من الفسر؟ أم من السفر؟ أما أول كتاب في شرح القرآن فهو كتاب محمد بن جرير الطبري الذي ضم داخله كل ما سبقه في مجال شرح النص القرآني.

وقد أطلق عليه اسم "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" وقد بدأ كل آية بالشرح قائلاً: "تأويل قوله تعالى"، ولكن رغم هذه الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح التأويل مقابل مصطلح التفسير، درج العلماء المسلمون منذ القرن الهجري الرابع (أي العاشر الميلادي) باستثناء الشيعة والمتصوفة على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل¹.

في تحديده للمفهومين يؤكد صاحب الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي على الاختلاف الحاصل بينهما مؤكداً على ما يلي: "التفسير من الفسر وهو البيان والكشف، ويقال هو مقلوب السفر، نقول: أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل هو مأخوذ من التفسرة؛ وهي اسم لما يعرف الطبيب به المريض. والتأويل أصله من الأول، وهو الرجوع، فكأنه صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة، وهي السياسة، كأن المؤول للكلام ساس الكلام والمعنى فيه موضعه"². إن التفسير كما يبدو من خلال تحديد السيوطي مرتبط بانجاس المعنى شريطة أن يتعلق الأمر بما هو مكتوب أي الكتابة والكتاب، ويغدو لحظتها مدخلا إلى النص إلى الوجود، كنص معقول قابل للقراءة والفهم ومنه يكون التفسير مقترنا بما عرف في التأويلية بفن الفهم، إنه يتصل بعنصرين أساسيين: طبيعة النص القرآني ووجود الفهم الإنساني³ ولقد جاء استعمال كلمة التفسير في القرآن بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾. (الفرقان: 33)

وقد استخدم "سيد قطب" مفردة التأويل في "ظلال القرآن" دون أن يقتضي ذلك إنكاراً لعالم الغيب، يقول: "لم يجلب بخاطري قط أن الفني بالقياس إلى القرآن معناه الملفق أو المخترع أو القائم على مجرد الخيال، وذلك أن دراستي الطويلة للقرآن الكريم لم يكن فيها ما يلجئني إلى هذا الفهم أو هذا التأويل"⁴.

¹- نصر حامد أبوزيد. الخطاب والتأويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2000م. صص 175-176.

²- جلال الدين السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. المكتبة الثقافية. بيروت. 1973م. ج 2. ص 173.

³- فريد الزاهي. الجسد والتأويل. إفريقيا الشرق. ط 1. 2003م. ص 76.

⁴- سيد قطب. مشاهد القيامة في القرآن. القاهرة. دار الشروق. ط 14. 2002م. ص 229.

وقد يكون لهذا الموقف من سيد قطب أبعاده وتبعاته التي يستغلها أصحاب المصالح المبنية على سلطة النص بينما هي في الحقيقة سلطة القراءة. وقد تبّه رضوان جودت زيادة، على استغلال سلطة النص، حين تحدث عن استغلال الجماعات السلفية لرأي سيد قطب، من أجل اكتساب حق الوصول إلى النص والتصرف فيه لصالح اتجاههم وأفكارهم، فيقول: "...غير أن ما يجب ذكره، أن قطب لم يكن "فقيه" هذه الجماعات أو مفتيها كما تصور ذلك جميع الباحثين والدارسين لكتاباتة، بقدر ما كان مجرد "مدخل" أو بالأصح حلقة ضرورية لا بد منها من أجل التعامل والتعاطي المباشر مع النص، فالجماعة السلفية والجهادية لم تتكئ في كتاباتها على سيد قطب الذي لا نلاحظ حضوره في نصوصها بقدر ما كان خطوة لازمة في إزاحة التراث الفقهي الكلاسيكي لخلق علاقة مباشرة من أجل تأويل النص القرآني، وهذا ما أسميه (الجرأة على النص) بمعنى أن سيد قطب تمكن من تحرير العلاقة مع النص بحيث أصبحت مباشرة...."¹

كما يتحدث الكاتب عن فتح سيد قطب - أمام الجماعات الإسلامية - أفق قراءة النص القرآني بشكل استدلالي مختلف؛ بحيث تعمل على توظيف المخزون التاريخي والإرث الكامن في المتخيل الشعبي.²

ويبقى ما يستنتج من هذه المعطيات أن التأويل حقيقة عرفها الفكر الإسلامي، وتعامل من خلالها مع النص القرآني، لكن في إطار ما تسمح به المعايير الإسلامية ذاتها، من احترام لمكانة النص القرآني واحترام لخصوصيته التي عبر عنها سيد قطب بعدم أنكار لعالم الغيب، والذي تنبني عليه فكرة الاختلاف مع التأويلية الحدائية المستمدة من التأويلية الغربية.

هكذا، قرر النقاد والدارسون المتبنون لهذه النظريات والمناهج، تمييز خصوصية النص الديني (والقرآني) على وجه الخصوص. فمصدر النص - بالنسبة لهم - مؤلف يتأثر بظروف الزمان والمكان، وبالتالي من حق القارئ أن يفتك منه سلطة القراءة، ويرقص بعد قتله على جثته، فهو - في نظرهم - الذي ظل لأزمان مديدة، يعبث بأفكار ومصائر وعقول البشر، حين يرفع شعار الدين، فيكتمم الأفواه ويعصب العينين ويقمع الآخر ويقمع فيه كل مكنات التميز والإبداع والمغايرة. وفي خضم الانتشاء، نصّب أصحاب هذه المناهج والطروحات صنما وإلها آخر، فقدّموا فروض الولاء والطاعة للنص ووضعوه قبل القيم الإنسانية كلها، مما أفضى إلى فلسفات الهيمنة والعبثية والعدمية والفوضى وانتفى - لديهم - المقصد الرباني الرشيد على جميع مستويات الحياة الإنسانية.

¹ -رضوان جودت زيادة. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر. المدار الإسلامي. بيروت. ط1. 2004م. ص112.

² -رضوان جودت زيادة. المرجع نفسه. ص113.

الخلاصة:

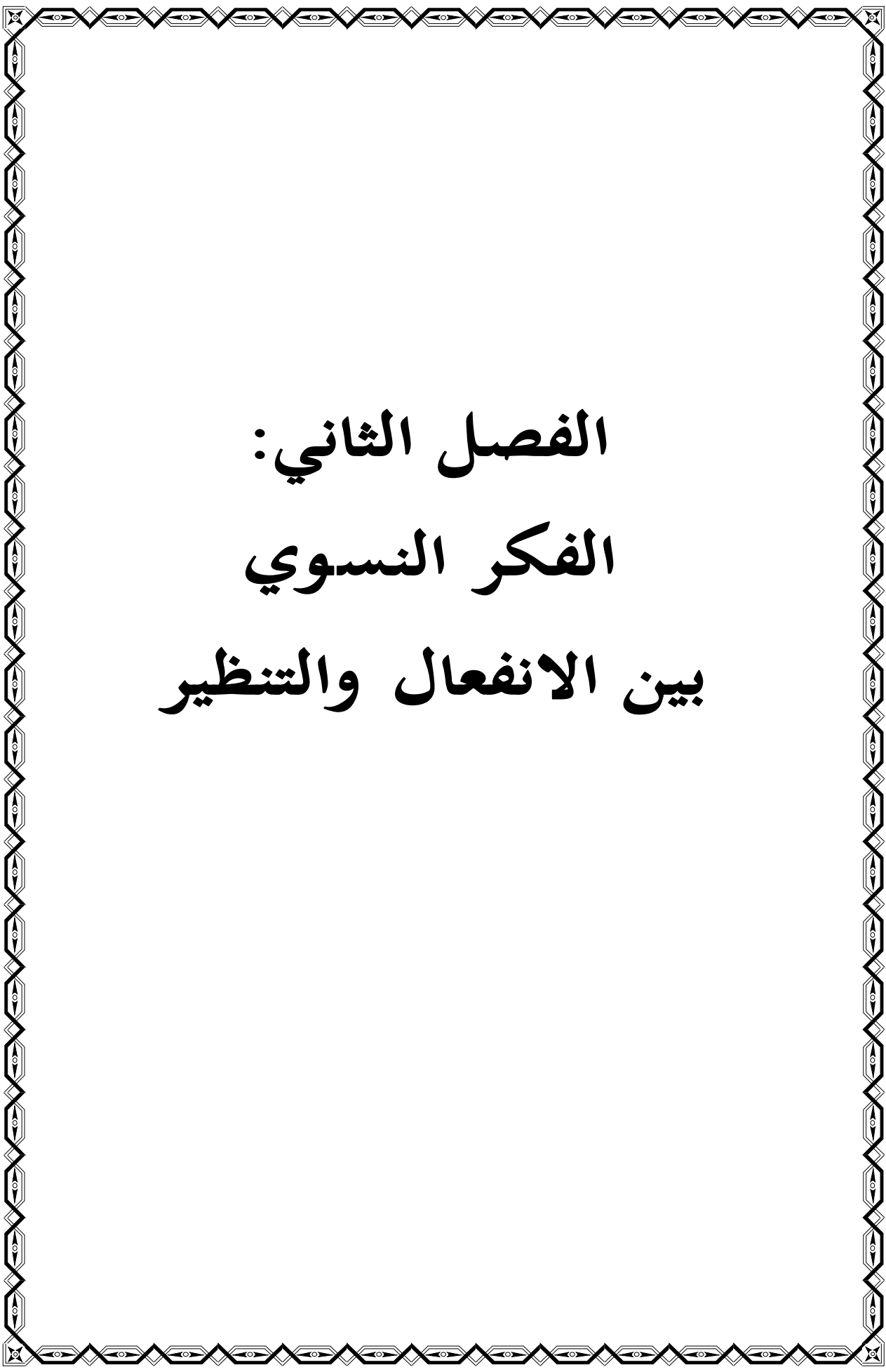
بعد محاولة عرض بعض الإشكاليات المتعلقة بالخطاب الديني وتأزمه، اتضح أن أهم إشكال يواجه الخطاب الديني، هو أولاً تلك الثنائية التي ظلت تطوق موضوعات النهضة على العموم؛ ألا وهي ثنائية "الأنا والآخر"، ف"الأنا" بكل ما يحمله من معاني الأصالة والتأصيل، ومعاني الهوية المرتبطة بالثوابت التي تشكل نسبة كبيرة من تلك الهوية، يمكن أن يكون منجرها في ذاته، ومع ذاته، وفي علاقته بكل تفصلات وجوده، فيكون الصراع بين قديمه وجديده، وسليمه وسقيمه، وثابته ومتغيره. كما يمكن لهذا "الأنا" أن يكون مقابلاً وعلى طرف مناقض لمعادلة "الآخر"، هذا الأخير الذي قد يكون "آخر" بحكم تواجده خارج حدود "الأنا"، وعلى جميع المستويات كما هو الشأن مع الغرب بالنسبة للمسلم، وقد يكون "آخر" لأنه اختار أن يتحزب مع "الآخر"، مع أنه في الأصل جزء من "الأنا"، كما اختار أن يتبنى قيمه وطروحاته، ويصبح - في كثير من الأحيان - أشد اغتراباً، وأعنف نقداً، وأشرس مخالفة ل"الأنا"، كما هو الشأن مع أصحاب الطروحات التغريبية، والمتبنين لمذاهب كثيرة ورؤى مستنسخة عن الطروحات الغربية ومحملة بإسقاطات مرضية.

لقد ثبت أن الإشكال الضمني لثنائية "الأنا" و"الآخر" في صناعة الخطاب الديني، يكمن في قراءة النصوص الدينية بمستوياتها المختلفة، فالنص القرآني يواجه إشكال القراءة والتأويل بأدوات لا تفرق بين الإلهي المطلق والبشري المحدود. والنص الحديثي يواجه إشكال المرجعية حيث تطرح فكرة التثبيت من صحة المرويات، ثم يطاله إشكال قراءة المتن ونقده. كما أن النص الشارح والحاف يواجه إشكال العصمة التي يكتسبها أصحابه، والتي يعود أثرها على الخطاب الديني بأكمله؛ حيث تختلط الحقائق ويكتسب الأشخاص القداسة التي عمل الإسلام على منحها للأفكار.

وبعد عرض تحليلي لبعض النظريات والأفكار وبعض المقولات النقدية المتعلقة بالخطاب الحديث والخطاب الديني، تبين أن الفروق بين المناهج هي فروق رؤيوية وقيمية؛ بحيث ما يراه البعض حقاً من حقوق النقد، يراه البعض الآخر تجاوزاً وتجاوزاً على المقدسات.

لقد عمّم هؤلاء، عن قصد أحياناً، وعن تمامٍ مع حرية التفكير تارة أخرى، أحكاماً لا يمكن لها بحال من الأحوال أن تكون واحدة ومتماثلة إزاء مصدر النص الديني. فالنص الإنجيلي مختلف عن النص القرآني في الصميم؛ إذ ثبت تحريفه وانتحاله وكونه نصاً من إبداع المتألمين المتعطين للسلطة أيا كان نوعها، فيما ظل النص القرآني راقٍ ومتسامٍ عن كل محاولة للتحريف.

ونخلص إلى أن أزمة الخطاب الديني الإسلامي هي أزمة قراءة وتفسير وتأويل من جهة، كما أنها أزمة انتماء وهوية، لمن يرون أنفسهم أبناء أوفياء لبيئة أخرى مغايرة، ولها منطلقاتها الفكرية والتاريخية والدينية المختلفة. بالإضافة إلى أزمة التمدد والتحزب والانتصار لأسماء اكتسبت العصمة والقداسة بمنطق تعسفي لا علاقة له بالإسلام الحق. وبالتالي فالفرق كبير وجوهري بين الدين والتدين الذي هو قراءات لنصوص الدين، وإعادة صياغة نصوص شارحة على حافتها، وحين يلتبس هذا الواقع تكبير الأزمة.



الفصل الثاني:
الفكر النسوي
بين الانفعال والتنظير

تمهيد:

بعد أن قطعت الثقافة لسان المرأة لقرون طويلة وأجيال متعاقبة¹، وبعد أن صوّرتنا هذه الثقافة صامتة؛ إذ هي المعشوقة المتغزل بها أو المعبودة كآلهة يحكم الرجال بسلطتها، أو الموءودة التي لا تُمنح فرصة اكتساب ملكة الكلام، أو الملكة - في مفارقة المقدس والمدنس - تحكم بما يريده ويخطط له الرجال²، وبعد أن كانت المرأة تعاقب وقد تصل العقوبة لحد القتل بسبب ثرثرتها أو حتى رغبتها في الكلام³، وبعد أن كانت الكلمات تطرق باب المرأة وهي وراء أسبحة العادات والتقاليد، بعد كل هذه الصور الثقافية المنحازة والقامعة لصوتها، أصبحت تُصدّر وترسل كلماتها لطرق أبواب "الآخرين"، وما زالت تفاصيل هذه الكلمات تُلامس جوهر حصار الماضي المتعب لها.. هي الآن، تمارس في فوضى الدلالات ترتيباً لأجدية الذكورة، تكتب في فوضى الدلالات، ما يحقق للهامش قوة الانطلاق .. وياغت المركز بوضع الاهتزازات تحت سِماطه.

إن المرأة كوجود أبحر التذكير فاستأنس به (حواء)، أو كعقل حرّك المغايرة والمنافسة في التفكير فأرعب عقل المذكر وفلسفته (هيئاتيا)⁴، أو كموضوع منكتب لرحى الفكر والأدب (كل مؤنث يعوّل عليه)، أو كشاعرة داهمت قصيدة الشطرين بالتفجير (نازك الملائكة)، أو كساردة تحررت بالدهاء من كلّ السُلْط؛ فطال عمر حكيها وتربّع على عرش "كان يا ما كان" (شهرزاد).. إنها بكل هذه الوجودات تشاكس الافتراضات اللامحدودة، لمداهمة المؤلف حين لا يتفهم اختلافها، والمقدّس حين يبني مجده على أشلائها.. فقد كُتمّ فمها حيناً من الدهر، وقُيِّدت يدها كي تصبح لامرئية، فانبجست قرائحها وفاضت ثوراً وغضباً، آن لهما أن يتنجّيا في حضرة الوعي الحقيقي لا الزائف، ليعود الصوت لحنجرة تعبر

¹ -ماريا سي. لوغونيس واليزابيث في سبيلمان. هل لدينا نظرية لك! النظرية النسوية، والإمبريالية الثقافية، والمطالبة "بصوت المرأة". ضمن كتاب ويندي كيه. كولمار وفرنسيس بارتكوفيسكي. النظرية النسوية مقتطفات مختارة. ترجمة عماد إبراهيم. مراجعة وتدقيق: عماد عمر. الأهلية للنشر والتوزيع. عمان. ط1. 2010م. الأردن ج1. ص44.

² -انظر الغدامي عبد الله محمد. المرأة واللغة 2. ثقافة الوهم "مقارنة حول المرأة والجسد واللغة". ط1. بيروت. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. ص38.

³ -انظر الغدامي عبد الله محمد. المرأة واللغة 2. ثقافة الوهم "مقارنة حول المرأة والجسد واللغة". المرجع نفسه. ص39.

⁴ -عالمة الفلك والرياضيات الفيلسوفة "هيئاتيا ثيون السكندرية" (350م-370م) تلك المرأة التي يعتبرونها أما روحية للعلوم الطبيعية الحديثة، قتلت بوحشية وتم التمثيل بجثتها من تمزيق للجسد وحرق أشلاء. حرص المتطرفون من الكنيسة على قتل هيئاتيا لوأد أفكارها التي عارضت تطرفهم وسعت إلى تنوير البشرية ودعم الإنسانية. انظر:

-Rachel Bouvet. Femmes d'Orient, entre paganisme et christianisme: Hypatie selon Jean Marcel 1. Figures et contre-figures de l'orientalisme. Université du Québec à Montréal. Volume 31. No 1. Automne2005. P 42.

عن نصف الوجود الإنساني أو يزيد، وليسطر القلم ما يكفل الحديث عن هوية ترفض جمع التكسير، وتؤسس لجمع الذات بالآخر على طاولة الرقي لا الابتذال، والتنوع لا التضاد.

هي إذن حين تكتب، وكيفما تكتب، وفي أي قالب تصب كتابتها، فهي تعبر عن وجودها، وعن قيمها، وعن تصوراتها، وعن مواقفها، وفي ذلك كله تعبر عن فكرها، وعن إنسانيتها. ولها حينئذ أن تنظر كيف تريد لصورتها أن تكون، وهي المتمردة على السائد والراهن والمألوف.

وليس غريبا أن تكون الكتابة الأدبية هي المتاحة نقديا أكثر من غيرها من أنواع الكتابة، فالأدب فكر وتأسيس، وأن تستفيد هذه الدراسة في هذا البحث مما نظر فيه النقاد والمحللون على مستوى الكتابة في النسوية (والنسائية ضمينا).

ولئن كان الدين - في مؤلفات النساء وآرائهن - متهما بالتحيز ضد المرأة، فإن المرأة متهمة بالوقوف على خط النار ضد الدين. حتى إنه يمكن القول إن نضالها الحقيقي - حسب رأيها - كان ضد الأطر الدينية على اختلاف نحلها ومشاربها. وأن المركزية الذكورية ليست - حسب رأيها - سوى تجسيد لثقافة دينية منحازة للرجل. ليصل الفضول إلى طرح السؤال: هل يفكر المؤنث ويكتب كمؤنث أم يكتب بهويات متعددة يريد من خلالها تطويق الذكورة والانتصار عليها من منطلق وعي حقيقي أم وهم وزائف؟ وهل اندملت جراح هذا المؤنث أم مازالت تنزف وتذرف دمعا وحنقا على الورق؟

وبناء على كل هذه المعطيات، فإن هذا الفصل يسعى لتحديد مرجعية المرأة الكاتبة في صناعة فكرها، ضمن إطار نظرية نسوية مرجوة وقائمة على محددات معرفية متعددة المعالم، ودون التركيز على الجانب الحركي للنسوية. فوجبت الإطالة على الفكر النسوي بجملة من حيثياته التاريخية والتأسيسية والمعرفية. كما يرجو هذا الفصل أن يطلّ إطلالة رمزية لاقتفاء أثر علاقة المؤنث فكرا ووجدانا بالدين (الإسلام)؟ وإلى أي درجة يصل الوفاق أو النفور بين هذين الطرفين الذين يشكلان متغيرين كبيرين وخطيرين في تكوين الوجود والحياة.

المبحث الأول: نحو نظرية نسوية

من مركزية "هو" إلى مركزية "هي"

المطلب الأول: النسوية: المصطلح والتشكيل

لا ينفك الباحث في الشأن النسوي أن يلاحظ أزمة المصطلح النسويّ وغياب الدور المعجمي الدقيق فيه؛ حيث يسود اضطراب المصطلح وغياب مفاهيمه المؤسّسة للخطاب، وتورّط المعجم بالعربية بالفكر الجنسويّ الذي يُقصي المرأة/ الأنوثة/ التأنيث. تأخذ هذه المفردات الثلاث حيّزها الدلالي والتداولي في كل شؤون المرأة، ولعلّ ذلك التداول الفوضوي، والعشوائي لمن لا يلتفت لحساسية وخطورة الاصطلاح، هو الذي يسفر عن اضطراب مفهومي واصطلاحي كبيرين. ولعلّ تأخر طرح وتناول المصطلحات المتعلقة بمسائل "النسوية" عن المعاجم العربية القديمة زمنياً، أسهم في هذا الإشكال، وأفضى إلى ذلك التعدد الذي يصعب الحسم فيه؛ فالمعاجم العربية القديمة أقرب زمنياً إلى عصر اللغة الذهبي، من المعاجم المعاصرة. ودقّتها وحصافتها تعوز أيّ دراسة حديثة. وقد تعمّق الإشكال الاصطلاحي المعجمي حتى بلغ مداه في مسألة "تأنيث الوظائف"¹، الذي طرّح في الغرب والذي كان يرتبط بطروحات فلسفية واجتماعية متعلقة بـ "فلسفة النوع". كما يطرح إشكال اضطراب المصطلح في أرض النسوية الأم.

فموضوع التعدد المصطلحي - على العموم- إلى درجة غير معقولة أو إلى حد الفوضى، وما يمكن أن يطرحه - الموضوع- من أسئلة وإشكالات معرفية ومنهجية ومفهومية واستعملية وضعا وتوليدا وترجمة وتقييسا للمصطلح بعامة والنقدي واللسانياتي بخاصة، يخلق لدى الباحث والقارئ على حد سواء، نوعاً من الإحساس بالارتباك واللبس المصحوبين بالحيرة والتساؤل عن أي المصطلحات أحق وأجدر بالاصطفاء والاستعمال والتوظيف. ومن ثمة الاطمئنان إليها شيوعاً وتداولاً، وهو ما يفرز حتماً ضرورة البحث عن مخارج لهذه الإشكالية إن لم نقل الأزمة التي ترتب عنها تعقيدات والتباسات انعكست على الجهاز المفهومي للمصطلح المنقول عن الأصول الأجنبية وكذا توظيفه في البحوث والنظريات الأدبية.²

¹-Voir Eliane Viennot. L'Accadémie contre la langue française. Le dossier « féminisation ». Editions Ixe. 2016. P p 79-103.

²-انظر عبد القادر عوّاد. إشكالية هوية المصطلح بين التأنيل والتوحد والتعدد. المصطلح النقدي واللساني نموذجاً. مجلة جامعة ورقلة. العدد 092015. على الرابط:

— مفهوم النسوية: التوتر المفهومي والتداولي

— أولاً: النسوية لغة

أ- اسم مؤنث منسوب إلى نُسْوَة / نِسْوَة. ب- مصدر صناعي من نُسْوَة / نِسْوَة.

ج- نِسْوِي: (ن س و). (منسوب إلى النسوة، النسائي)

وقد جاء في لسان العرب: نسا ينسو، انسئ، فهو ناسٍ، والمفعول منسؤٌ - نسا الشيء تركه: نسا الشاب اللهو.

النسوة والنسوة، بالكسر وبالضم، والنساء والنسوان والنسوان: جمع المرأة من غير لفظه، كما يقال حلفة ومخاض. قال ابن سيده والنساء جمع نسوة إذا كثرن، ولذلك، قال سيبويه في الإضافة إلى نساء نسوي، فردّه إلى واحد.¹

أما مصطلح "أنثوي"، فهو يستعمل لدى البعض، استعمال النسوي رجوعاً إلى معطى النوع (المؤنث) في نسبة النشاط والحركة، مثلما ينسب النسوي إلى النساء.

الأنثى: خلاف الذكر من كل شيء، والجمع إناث؛ وأنث: جمع إناث، كحمار وحمر.

وفي التنزيل العزيز: إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا؛ وقرئ: إِلَّا أَنْثًا، جمع إناث، مثل تمارٍ وتُمَرٍ؛ وَمَنْ قَرَأَ إِلَّا إِنَاثًا، قيل: أراد إلاماً مواتاً مثل الحَجَرِ والحَشَبِ والشجر والموات، كلها يجبر عنها كما يجبر عن المؤنث؛ ويقال للموات الذي هو خلاف الحيوان: الإناث.

الفراء: تقول العرب: اللآث والعزى وأشباهها من الآلهة المؤنثة؛ وقرأ ابن عباس: إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَنْثًا؛ قال الفراء: هو جمع الوثن فضم الواو وهمزها.

كما، قالوا: وإذا الرسل أقتت. والمؤنث: ذَكَرَ فِي خَلْقِ أَنْثَى؛ والإناث: جماعة الأنثى ويجيء في الشعر أنثى.

وإذا قلت للشيء توثته، فالنعتُ بالهاء، مثل المرأة، فإذا قلت يُؤنث، فالنعت مثل الرجل بغير هاء، كقولك مؤنثة ومؤنث. ويقال للرجل: أَنْثَتْ تَأْنِيثًا أَي لِنْتِ لَهُ، ولم تتشدد. وبعضهم يقول: تَأْنَتْ فِي أَمْرِهِ وَتَحْنَتْ. والأنيث من الرجال: الميخنث، شبه المرأة؛ وقال الكميت في الرجل الأنيث: وشدبت عنهم شوكة كل فتادة بفارس، يخشاها الأنيث المعمر والتأنيث: خلاف التذكير، وهي الأنثاء.

¹ - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور). لسان العرب. دار صادر. بيروت. 2003م. ج 14. حرف النون. ص 251.

ويقال: هذه امرأة أُنْثِي إذا مُدِحَتْ بِأَنَّهَا كَامِلَةٌ مِنَ النِّسَاءِ، كما يقال: رَجُلٌ ذَكَرٌ إِذَا وُصِفَ بِالْكَامِلِ. ابن السكيت: يقال هذا طائرٌ وَأُنْثَاهُ، ولا يقال: وَأُنْثَاؤُهُ. وتَأْنِيثُ الاسْمِ: خِلَافُ تَذْكِيرِهِ؛ وَقَدْ أَنْثَيْتُهُ، فَتَأْنَيْتٌ.¹

إن الألفاظ: المؤنث والمذكر، والتأنيث والتذكير، مفردات لغوية اصطلاح عليها المجتمع اللغوي العربي للدلالة على النوع لا أكثر، ونتج عن ذلك ما هو معروف لغوياً من فروق نوعية، حددها علي بن محمد الجرجاني في (تعريفاته) في ثلاثة أقسام: المؤنث اللفظي: ما فيه علامة التأنيث نحو: ضاربة - حبل - حمراء، والمؤنث الحقيقي ما يباذره ذكر، نحو: امرأة وناقاة، وغير الحقيقي: ما لم يكن كذلك نتيجة للوضع والاصطلاح، نحو: الظلمة والأرض.²

واللافت أن ابن منظور أضاف للمؤنث معنى آخر يكاد يمزج بين الجنسين، قال: "المؤنث: رجلٌ في خلق أُنْثِي"، ويؤكد الزمخشري هذه الدلالة بقوله: "ومن المجاز: رجلٌ مَحْنَثٌ مؤنث". ويشير الثعالبي في كتابه (فقه اللغة) إلى أنه "من سنن العرب: تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، قال عَجَلِي: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ﴾ (يوسف: 30). وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ (الحجرات: 14).³

معنى هذا أن التذكير والتأنيث من الصفات اللغوية التي اصطلاح عليها العلماء، ومن ثم يتضح لنا عقم كثير من الجدل الذي دار في الواقع الثقافي حول: "نسوي ونسائي"، و"أنثوي ومؤنث"؛ ذلك أن معظم هذا الجدل لا يخرج عن كونه اجتهادات لم تتوقر لها شروط الاجتهاد الصحيح، فضلاً عن أن الاجتهاد استند إلى الوافد الغربي، الذي كان حضوره إلى الواقع العربي محاطاً بكم كبير من التحفظ الذي يصل أحياناً إلى درجة الرفض، لأن حضوره كان مصاحباً لظواهر التمرد والتحدي الصادم للأعراف والتقاليد العربية، والمنافي للركائز الثقافية والاجتماعية، مما دعا بعض الدارسين إلى محاولة تخرج كل ذلك في إطار من الاعتدال الذي يراعي التطور العالمي والعربي، ويراعي الركائز الثقافية والاجتماعية.⁴

¹ - أبو الفضل (ابن منظور). لسان العرب. المرجع السابق. ج 1. ص 169.

² - انظر علي بن محمد الجرجاني. التعريفات. دار الكتاب المصري اللبناني. 1991. ص 248.

³ - انظر الثعالبي. فقه اللغة. تحقيق مصطفى السقا وآخرين. مطبعة البابي الحلبي. 1974. ص: 331، وانظر محمد عبد المطلب. بلاغة السرد النسوي. سلسلة كتابات نقدية. الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة. 2007م. ص 18 وما بعدها.

⁴ - انظر رشا ناصر العلي. الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي (1990-2005). رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب. إشراف محمد عبد المطلب وثناء أنس الوجود. جامعة عين شمس كلية الآداب. قسم اللغة العربية وآدابها. 2009م. ص 28.

ثانيا: النسوية اصطلاحا:

فإن أول من استخدم مصطلح "النسوية" شارل فوربيه؛ حيث تم استخدام اللفظ "النسوي" في نص طبي باللغة الفرنسية سنة 1871م، كان ذلك لتفسير نوع من وقفة لنمو الأعضاء والخصائص الجنسية للمرضى، الذين يعانون من صفات الأنوثة في جسدهم، ثم استخدم الكاتب الجمهوري الفرنسي "ألكساندر دوما الابن" هذا اللفظ في مؤلف تحت عنوان "الرجل المرأة" سنة 1872م؛ لشرح فكرة النساء اللاتي يعاملن كالرجال، وإن كان قد استعلمه المعجم الطبي لتعريف صفات الأنوثة للرجال ولكن في المصطلح السياسي، استخدم للنساء اللاتي لهن صفات الرجولة.¹ وهي -على العموم- "كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية، الذي يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان والمرأة جنسا ثانيا أو (آخر) في منزلة أدنى".²

وتذهب سارة جامبل إلى أن النسوية تعني "الاعتقاد بأن المرأة لا تعامل على قدم المساواة لا لأي سبب سوى كونها امرأة في المجتمع الذي ينظم شؤونه ويحدد أولوياته حسب رؤية الرجل واهتماماته"³

فالنسوية هي مجموعة من التصورات الفكرية والفلسفية التي تسعى لفهم جذور وأسباب التفرقة بين الرجال والنساء، وذلك بهدف تحسين أوضاع النساء وزيادة فرصهن في كافة المجالات. وهي ليست مجرد أفكار نظرية وتصورات في الفراغ، بل هي تقوم على حقائق وإحصائيات حول أوضاع النساء في العالم، وترصد التمييز الواقع عليهن سواء من حيث توزيع الثروة أو المناصب أو الفرص وأحيانا حتى احتياجات الحياة الأساسية من مآكل وتعليم ومسكن وغيره. فالنسوية، هي إذن وعي مؤسس على حقائق مادية وليست مجرد هوية.⁴

وتجدر الإشارة إلى أن فلسفة النسوية الغربية قائمة على "التمركز حول الأنثى"، ومقتضاها ولازمها من الناحية الفلسفية المعبرة عن الوجود أن (الأنثى) مجرد شيء كأى شيء في هذا الوجود، ومن الناحية التوصيفية لطبيعتها هي مساوية للذكر في كل شيء تماما ومتمركزة على ذاتها مثله، وعليه فهي ليست

¹-خديجة قلي زاده. النسوية مصطلح النسوية. مقال على موقع ديوان العرب. بتاريخ السبت 4 كانون الأول ديسمبر 2010م. على

الرابط: <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article26021>

²- المجلس الأعلى للثقافة. النسوية وما بعد النسوية. تعريب أحمد الشامي. القاهرة. ط.1. 2002م. ص 13.

³- سارة جامبل. نقلا عن المجلس الأعلى للثقافة. النسوية وما بعد النسوية. المرجع نفسه. ص نفسها.

⁴- مجموعة من الكتاب. نظرة للدراسات النسوية (دليل للمبادرات النسوية النسائية الشابة). إصدارات 2016م. ويمكن تصفحه على

الرابط: <file:///C:/Users/acer/Downloads/-pdf>

بالضرورة أما ولا زوجة ولا مجال لتأطيرها بأي شكل داخل الأسرة والمجتمع، كما أن ثنائية الذكر والأنثى تصبح لاغية تماما.

وموضوع النسوية ذو شقين¹: - شق فلسفي عام، متعلق بطبيعة الفلسفة المادية في أواخر مراحلها المتطرفة، والتي تجعل من الإنسان عموما مجرد شيء كأى شيء في الطبيعة، وأن الأنثى هي الأخرى مجرد شيء كأى شيء مادي في الوجود لا أكثر.

- وشق فلسفي اجتماعي يصنف الأنثى بناء على التصور الفلسفي العام، على أنها متمحورة ومتمركزة على ذاتها ولا مجال لتصنيفها ضمن أي مجموعة أو ثنائية، وذلك لتصبح متميزة عن أي شكل من أشكال الوجود الإنساني الآخر.

أما "النسائية" فهي لا ترادف "النسوية" بأي حال من الأحوال، وتعريفها المبسط قد يساعد على توضيح اختلافها عن النسوية فهي "مفهوم يرتكز بسهولة في مضمونه على نشاطات المرأة على صعد متعددة، حقوقية وسياسية وخدمية وغيرها، فهي لا تكتسي ذاك البعد الفلسفي الفكري ولا تمثله بالضرورة، مهما كانت طبيعة الجهة التي تتبناه، إنها مجرد توصيف لطبيعة لنشاط المرأة في ميادين تخصصها لا أكثر. لكن وفي غياب الوعي بالنسوية وأبعادها، أصبح الخلط بين المفهومين (النسوية والنسائية) حاضرا في الخطاب الثقافي والحقوقى والسياسي عموما"².

وهناك مصطلح "الأنثوية"، بل وحتى مصطلح "المرأوية". وتثار هنا مشكلة المصطلح من جديد. فلقد أضحت هذه الإشكالية تمطروحة بجدة في الثقافة العربية المعاصرة، في مختلف مجالاتها واهتماماتها، لاسيما في الحقلين النقدي واللساني؛ إذ بات من الصعب أن يجد القارئ نصا لغويا أو نقديا خلوا من علة اصطلاحية لعل أساسها الترادف المصطلحي، الذي يبلغ في بعض الحالات العديد من المرادفات لمصطلح أجنبي واحد، مما جعل منه عبئا ثقيلا على القارئ والباحث، ومن ثم على البحث المعرفي على حد سواء، وذلك بدل أن يكون عامل توحيد، وقاسما مشتركا بين الباحثين والنقاد والدارسين العرب.

وهو ما يمكن وسمه بالفوضى المصطلحية، إلى درجة قد نلفي فيها خلافا مصطلحيا قائما ليس بين دارسي بلدان عديدة فحسب وإنما بين دارسي بلد واحد إن لم نقل عند باحث واحد، حيث

¹- انظر نزهة قرواني. فروق مصطلحية(1) النسوية والنسائية، مالفرق؟. لها أونلاين. بتاريخ 14 صفر 1438هـ- 14 نوفمبر 2016م.

على الرابط: www.lahaonline.com/articles/view51627.

²- نزهة قرواني. فروق مصطلحية(1) النسوية والنسائية، مالفرق؟. المرجع نفسه.

يبتدئ مشواره النقدي في مؤلف بمصطلح ثم يعدل عنه إلى مصطلح آخر في دراسة ثانية ثم يغيره في دراسة ثالثة.¹

إن معظم تعريفات النسوية انطلقت من بيئة غير عربية، دون بذل الجهد الكافي لإعطائها نوعاً من الصلاحية العربية، فما يعنيه مصطلح نسوي في الغرب، لا يحمل - بالضرورة - الدلالة نفسها عندنا، يوثق ذلك: "أن الحركة النسوية ذات طابع متغير، انعكس على مصطلحاتها التي لم تعرف الثبات، والتي تنتمي إلى السياسة وعلم الاجتماع، أكثر مما تنتمي إلى الأدب والنقد" كما يقول محمد عناني في مصطلحاته الأدبية الحديثة.²

أما على مستوى الفعل والحركة، فإن لويز توبان Louise Toupin، تؤكد على المراحل المختلفة والضرورية لتجنيد النساء. هذا التجنيد يبدأ بتوعية فردية باللامساواة بين الرجال والنساء، عيشت بشكل أو بآخر شخصياً، ولوحظت وأفقت - بالنسبة للبعض رجالاً ونساء - إلى توعية جماعية، فيما يتعلّق بجمعية نعت هذا الظلم، وإيجاد الأسباب لهذه الوضعية من أجل تغيير الأشياء، ووتطير العلاقات الاجتماعية للجنس (الذكورة والأنوثة). وأنه من هذه الحتمية للتحرك والفعل الجماعي تولد حركة النساء. الانتفاضة التي تتبع التوعية الفردية تظهر هنا كشأن لا مفر منه للنسوية أو النسويات.³

وهناك تعريف آخر تقترحه أوت جيرهارد Ute Gerhard، تؤكد من خلاله أوت على الحركة المزدوجة للتحرير الفردي وتغيير المجتمع، فتقول إن: "النسوية هي مجموعة المحاولات التي تقوم بها النساء من أجل الاعتراف بهن، وتقرير مصيرهن، ومشاركتهن السياسية واحترام حقوقهن. هدف مزدوج تلاحقه النسوية: من جهة، التحرير أو حرية القرار لكل امرأة كفرد، ومن جهة أخرى التحويل الأساسي للمجتمع ونظامه للأنواع"⁴.

فهذان التعريفان يجعلان على المفهوم السياسي للنسوية، وبأنها لا تتعلق فقط بما يدور بين

¹-انظر يحي يعطيش. نحو مقارنة لتفسير إشكالية الغموض في النص النقدي العربي المعاصر. مجلة الجسرة الثقافية. العدد 8. قطر. 2011. (نسخة إلكترونية).

²-محمد عناني. معجم المصطلحات الأدبية الحديثة. لوجمان. 1996. ص 181.

³-Nicole Van Enis. Les termes du débat Féministe. Une étude Barricade avec le soutien de la communauté française en Belgique et de la région Wallonne. Wallonne. Belgique. 2010. P5.

⁴-Ute Gerhard. Concepts et controverses. Article paru dans l'ouvrage de Gubin Eliane. Le siècle des féminismes. Les éditons de l'atelier. Paris. 2004. P 48.

الأزواج والعلاقات الشخصية، وأنها تتقاطع مع كل النضالات الاجتماعية. أما معجم ويستر فيعرفها كالاتي: "النسوية هي النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة".¹

الرجل، إلى مفهوم أعم وأوسع، يحاول إعادة صياغة كل شيء: المفاهيم، والتاريخ واللغة والرموز والفن والفلسفة والأدب - استنادا إلى رؤية أنثوية تتم في إطار الفكر النسوي، وتستفيد من فرضياته وتصوراتها، وكان أبرز ما قام به الفكر النسوي في هذا الإطار هو محاولة ترسيخ عدد من المفاهيم والمصطلحات الجديدة، في محاولة لإعادة تشكيل الرؤية والثقافة السائدة في مجتمعاتنا وسماتنا النفسية والاجتماعية وخصائصنا الأخلاقية.²

أما عبد الوهاب المسيري ففي محاضرة تحت عنوان (التحيز وإشكالية المصطلح)³؛ قال إن مصطلح النسوية الذي يُروَّج له من الغرب، يهدف في الأساس إلى محاولة تعليم المرأة الصراع مع الرجل بهدف تحطيم مفهوم الأسرة.

وقارن بين هذا المصطلح الذي يقول إنه يجب أن يفهم بمعناه الذي يقترحه وهو (التمركز حول الأنثى)، وبين تحرير المرأة الذي يؤيده وذكر أن المشكلة في وجود خلط بينهما.

وأشار أيضا إلى أن دور المرأة في المجتمع الحديث غير متحقق، وقد أحدث لديها اغترابا نتيجة ازدواجية عملها داخل الأسرة وفرص عملها التي أنتجها العصر الحديث، وأكد على أنه من الخطأ عدم اعتبار عملها في البيت عملا ذا قيمة مشيرا إلى أنه يفوق في الأهمية مهامها الأخرى.

وقد تطرقت المحاضرة إلى تفسير إشكالية التحيز في المصطلح، وضرورة عدم الركون للمصطلحات المستوردة، التي تحمل في غالبها مفاهيم متحيزة مثل مصطلحات الصهيونية والاستعمار والمستوطنات أو مفاهيم مختلفة حول الأسرة والأمة، كما ذكر كيفية تجاوز التحيز بإدراكه أولا، ومن ثم اختباره وأشار إلى أهمية صياغة مصطلحات جديدة وتصديرها للغرب ومثل لذلك بمصطلح "الانتفاضة".

¹-Merriam Webster. Webster Dictionary. Feminism. Sur le lien :

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/feminism>

²-بسام حسن المسلماني. مصطلحات نسوية: الحقوق الإنجابية. لها أون لاين 16 رجب 1436هـ - 05 مايو 2015م. على

الرابط: <http://www.lahaonline.com/articles/view/47980.htm>

³-عبد الوهاب المسيري. مصطلح النسوية يهدف إلى تحطيم الأسرة. لها أون لاين. 28 محرم 1429هـ - 06 فبراير 2008م. على

الرابط: <http://www.lahaonline.com/articles/view/13352.htm>

ونظرا للعديد من المعطيات الفاعلة في صياغة مفهوم النسوية، أو صياغة تعريف لها، كانت المحاولات المتعجلة لتأطير مصطلح (النسوية) في حاجة إلى مراجعة؛ ذلك أن كلمة (نسوي) أو أي مفردة موازية لها لا تحمل معناها من مجرد مردودها المعجمي، وإنما يتحدد معناها من السياق الذي يحتويها، فهناك (حركة نسوية) وهناك (سرد نسوي) وهناك (فكر نسوي)... إلخ، أي إن مصطلح (نسوي) يتحدد دلالاته بالنظر فيما يسبقه أو يلحقه من دوال، وهو ما يزيد الأمر تعقيداً، إذ تتكاثر الاحتمالات الإنتاجية للمصطلح.¹

ثالثاً: الاستخدامات المركزية لمصطلح "النسوية"

تؤكد منظرات النسوية على مركزية مصطلح "النسوية"، وعلى كون مصطلح "النوع" الذي تقوم عليه هذه النظرية، والمتعلق أساسياً بالهوية، متغيراً ضرورياً لفهم مجالات الحياة الاجتماعية بأكملها. كما هو الشأن بالنسبة للدراسات الاجتماعية كلها؛ حيث تكون فئات النوع هي التي تسمح بفهم "بماذا نفهم ونصنف العالم اجتماعياً"²

ففي منتصف القرن التاسع عشر، لم يتجاوز مصطلح النسوية الإشارة إلى "الصفات الأنثوية"، وظل كذلك حتى عام 1892م، الذي شهد عقد المؤتمر الدولي الأول للمرأة بباريس، والذي تجلت أهم إسهاماته في توجيه المصطلح، على غرار مصطلح (Féminisme) في الفرنسية، نحو الإيمان بوجود حقوق مكافئة للمرأة، وضرورة الدفاع عنها انطلاقاً من المساواة بين الجنسين.

وبالرغم من تجذر المصطلح في الإنجليزية في حركة التبعية التي شهدتها نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، من أجل نيل حق المرأة في الاقتراع، إلا أن الجهود المبذولة للمطالبة بتحقيق العدالة للمرأة لم تقتصر على تلك الفترة. ومن ثم، يرى البعض أنه من المناسب التأطير لحركة المرأة في الولايات المتحدة الأمريكية في شكل "موجات"³؛ حيث تمثل الموجة الأولى حركات الكفاح للحصول على الحقوق السياسية الأساسية أثناء الفترة من منتصف القرن التاسع حتى صدور التعديل التاسع عشر عام 1920م.

وإذا كانت الحركة النسوية قد شهدت تراجعاً ملحوظاً في الفترة ما بين الحربين العالميتين، إلا أنها

¹-انظر رشا ناصر العلي. الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة... مرجع سابق. ص 29.

²-Eric Neveu et Christine Guionnet. Féminins/Masculins. Sociologie du genre. Armand colin. Armand Colin. Coolection U. 2nd édition. 2009. P 430.

³-للاطلاع والتوسع في موضوع موجات النسوية الثلاث، انظر:

-Nicole Van Enis. Les termes du débat Féministe. Op.cit. p p 13-21.

عادت لتسجل صحوة جديدة أو "موجة ثانية"، مع نهاية ستينيات القرن المنصرم وبداية السبعينيات، والتي كانت من أهم تجلياتها تلك الطفرة في الأجندة النسوية التي تحولت من مجرد المطالبة بالحقوق السياسية إلى المطالبة بالمساواة على صُعد مختلفة كالتعليم والعمل والحرية الفردية والجنسية، وأخيرا تأتي "الموجة الثالثة"، لتؤكد على مركزية "الهوية" كساحة للصراع بين الجنسين، ولتحمل من ثم، سهام النقد اللاذع ضد سابقتها لعدم التفاتها إلى الفروق الجوهرية بين النساء على خلفيات الدين والقومية والإثنية والطبقة، والتي سجلت تراجعاً كبيراً بالنسبة لمسيرة النسوية مقارنة بالانتشار الواسع والتمكن خلال الموجة الثانية.

ويبقى أن نشير إلى رفض بعض منظري النسوية لهذه التأطيرات الضيقة للحركة، والتي تحصرها في إطار النشاط السياسي، وتخرجها عن امتداداتها الطبيعية في مقاومة الهيمنة الذكورية بطول التاريخ وعرض الثقافات، والتي تعد- بحسبهم- جزءاً أصيلاً من الحركة النسوية؛ فالنسوية ليست حكراً على حفنة من النساء البيض الغريبات خلال سنين القرن الماضي.

تعتقد النسويات أن التأطير للحركة من خلال جهود مقاومة الهيمنة الذكورية التي شهدتها مؤخرًا الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا عبر الموجتين النسويتين الأولى والثانية يتجاهل ويتجاوز تلك المقاومة المستمرة والمتصلة في حقبة ما بين الحربين العالميتين. فضلاً عن المقاومة المتجاوزة للفضاء السياسي، لاسيما تلك التي قامت فيها النساء الملونات ونساء الطبقة العاملة بأدوار البطولة.

إن إحدى مقاربات تجاوز هذه الإشكالية هي تعريف النسوية على أنها نسق من الأفكار والمعتقدات أكثر من كونها - بالنسبة للنسويات- الاشتراك في حركات سياسية بعينها؛ مما يسمح بإدراج عدد من النسويات اللائي عانين الإقصاء، ولم تحظ أعمالهن بالفهم والتقدير في أزماهن.¹

كما تعترض النسويات على إدراج "النساء"، من قبل علماء الاجتماع والمحللين، ضمن فئات الشعب الأخرى كفئة الشباب والبطالين والمعوقين والتجار والعمل وغير ذلك من الفئات، وينتقدن ذلك بأنه تجاهل كون فئة النساء موجودة في كل تلك الفئات وأنه لا يمكن إفرادهن في فئة خاصة مع أنهن موجودات كالرجال في كل فئات المجتمع، وأن ذلك الحصر غير منطقي وغير مؤسس، بما أنهن يشكلن أكثر من نصف العالم.²

¹-Voir Majo Hansotte. Féminisme: comment dire le juste et l'injuste ? pour une éducation populaire féministe. 2003. P3 d'un document élaboré suite au séminaire de janvier à juin 2003. Suivre le lien : <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/15cf369797296ced?projector=1>

²-Voir Suzanne Van Rokeghem. Jeanne Vercheva-Vervoort et Jacqueline Aubenas. Des femmes dans l'histoire en Belgique. depuis 1830. Editions Luc pire. Bruxelles. 2006. P 263.

المطلب الثاني: الفضاء الفلسفي والفكري للنسوية

أولاً: البعد الفلسفي الفكري للنسوية: إنّ تشييء المرأة وإحاقها بالطبيعة من منطلق نسبة الجسد الأنثوي للطبيعة، كان كنتيجة تابعة لعدم الاعتراف بكون النساء موضوعاً للمعرفة العلمية والمشروعة؛ فضعفهن الجسدي -وفقاً لهذه النظرة- مؤشّر لضعفهن العقلي والفكري¹.

هكذا يبدو الإشكال منذ البدء عميقاً ومؤسّساً، ستقول كل النساء إنّها قسمة طيزي، مادمن يتحسّن رؤوسهن وأجسادهن فلا يجدن أشجاراً ولا أحجاراً.. إنّ الخليفة واحدة، فعلى أيّ مُعطى يقيني تمّ هذا الفرز لعالمي الرجال والنساء؟

1- العقل حيازة ذكورية: نجحت الثقافة الذكورية على مدى قرون، في إقناع النساء عامة بأنّ طموحن الفكري يُعدّ "انحرافاً عن طبيعتهن، أو نشاطاً ذكورياً في طبيعة الأنثى ويجب أن يستأصل"²، لأنّه يعد عيباً بالنسبة للمرأة المكتملة الأنوثة.

وقد حاولت لوس إريغاري³ Luce Irigaray تأويل نظرية الكهف عند أفلاطون⁴، فهي تعتقد أنّ فكرة قدرة العقل الذكوري على معرفة الحقيقة، تمتد جذورها من فلسفة أفلاطون، وأنّ تعريفه الذكوري لمفهومي الحقيقة والعقلانية هما أساس نظرية المعرفة عنده، وترى أنّه ربط بين المعرفة والضوء الذي يوجد خارج الكهف، فيرمز الضوء إلى المعرفة التي يتوق إليها الذكر، أما الكهف ف-حسب هذا التأويل- يرمز إلى رحم الأم التي يرتبط بها كل ما هو أرضي ومظلم وغير معرفي.⁵ ومن هنا تعتقد لوس إريغاري، أنّ هذا ما رسّخ العلاقة بين الضوء والمعرفة في الفكر الغربي، فالمعرفة المؤكدة والرؤية -أيضاً- مرتبطتان بالضوء، وبالأحرى بعقل الذكر، بينما ارتبط الجهل والظلمة بالمرأة في هذا الفكر.

وقد أيدتها إيفلين كيلر Evelyn Keller، وانتقدت هي الأخرى الفلسفة التقليدية عاتبة عليها

¹-Voir. Claire Grino. Corps et genre et nouvelles technologies Biomédicales: Reconfigurations antinaturalistes au sein des théories féministes. Thèse en clotutelle pour l'obtention du grade de docteur de l'Université. Paris 1. Philosophie doctor (Ph.D) de l'Université Laval. Université Paris 1 Panthéon- Sorbonne. 2cole Doctorale de Philosophie. Soutenue le 09 novembre 2015. P 105.

²-نوال السعداوي. الأنثى هي الأصل. ط 4. القاهرة. دار المستقبل العربي للنشر. 1990م. ص 149.

³-خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع نفسه. دار بيسان. بيروت. ط 1. 2005م. ص 93.

⁴-انظر أفلاطون. الجمهورية. ترجمة فؤاد زكريا. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. 1968م. ص ص 246-250.

وانظر: حسن حسن كامل إبراهيم. العالم: حدوته وطبيعته عند أفلاطون. المجلة العلمية. كلية البنات. جامعة عين شمس. 2000م. ص ص 3-4.

⁵-انظر خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع السابق. ص نفسها.

إعلاءها من قيمة حاسة البصر على حساب اللمس والحواس الأخرى؛ ذلك لأنه - حسب هذه الفلسفة- فإن حاسة البصر تتعلق بالانفصال والبعد وعدم التدخل وتتسم بالروحانية، وهي سمات الذكور؛ إذ إن الفلسفة التقليدية تعتبر الرؤية حساً ذكورياً، بينما تعتبر باقي الحواس التي ترتبط بالتفاعل مع الطبيعة حساً أنثوياً.¹ ثم أتت فلسفة المذهب الليبرالي وكرست مفهوم رجل العقل؛ حيث تشير إلى الشخص الجيد، والذي لا يمكن أن تكونه المرأة باعتبارها شخصية غير كاملة، وإنساناً غير كامل الأهلية بما أنها أقصيت عن مجال العقلانية، وقد انتقد هذا الرأي بأنه لم يقدم أدلة تثبته.²

وتعتقد مفكرات المذهب النسوي أن إقصاء النساء عن العقلانية، أدى إلى إقصائهن عن مجال العلوم، وذلك ما يتماثل مع منظور ميشال فوكو Michèl Foucault ، الذي كشف عن الآلية التي بواسطتها وجد خطاب عقلانية العلوم مبرراً لإقصاء النساء عن مجال العلم، وكان مؤدّى هذا الخطاب أن المرأة غير قادرة على اكتساب المعرفة التي تمكن من السيطرة على الطبيعة، وهذا ما يتمركز عليه المشروع العلمي.

وكما كشفت مفكرات المذهب النسوي عن ثنائية العقلانية/اللاعقلانية، كشفن أيضاً عن ثنائية الثقافة/الطبيعة³ المنبثقة في العصر الحديث، والتي انتقدتها لدى جون جاك روسو.⁴

2- الثقافة صناعة ذكورية: يتحدث بيبكون عن أن الطبيعة تدرك أيضاً في العبارات التي تشير إلى الآلة الميكانيكية، وليس فقط في عبارات تشير إلى الأم التي تنشئ وتربي، فالطبيعة مؤنثة - كما يقول- ويديرها العالم الذكر⁵، بل ورأى أن العلاقة بين الطبيعة والعالم زيجة مباركة، واستخدم عبارات مجازية يشير فيها إلى وحدة جنسية، بين العالم الذكر والطبيعة المؤنثة، ولكن ينبغي أن تشد الطبيعة وتؤخذ من ناصيتها حتى يسهل انقيادها للعالم.

لكن مفكرات المذهب النسوي اعتبرن آراءه وعباراته المجازية، أصلاً لثنائية الثقافة/الطبيعة المنبثقة من ثنائية العقلانية/اللاعقلانية، والتي أبعد النساء بموجبها عن مجال العلم.

وهناك منهن من أقرت فكرة صلة المرأة بالطبيعة، ولكنها رفضت طبيعة الرجل التي قادته إلى

¹-انظر خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع السابق. ص نفسها.

²-انظر خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع نفسه. ص نفسها.

³-Teresa Lopez Pardina. Féminisme et Laïcité. Cairn.info. Eres/ Chimères. 2007/3. No 65. P 141.

⁴- Jean-Jacques Rousseau. Emile ou de l'éducation. Paris. G F Flammarion. 1966. P 466.

⁵-نقلا عن خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع السابق. ص94.

المهيمنة على النساء¹؛ حيث تقول سوزان غريفن Susan Griffin :

"إن إقصاء النساء عن مجال العلوم بدأ منذ عصر فلاسفة اليونان، وظهر هذا الإقصاء واضحاً في أسطورة الكهف عند أفلاطون، فقد دفع أفلاطون النساء بعيداً عن المعرفة بسبب طبيعتهن البيولوجية وخص الذكور بها"².

ويُوحى من الروح العلمية في حقبة ما بعد الحداثة، وفي إطار هذا الوعي المتجدد بضرورة نقد الصيغ المنهجية التقليدية في العلوم الاجتماعية، ظهرت محاولات (راديكالية) عملت على إعادة قراءة تاريخ العلم الحديث من منظور يعالج العلم بوصفه مؤسسة اجتماعية وطريقة في اكتساب المعرفة تؤثر فيها توجهات عقول الذين أسهموا في تشييدها. فظهرت ضمن هذا الاتجاه النقدي المدرسة النسوية التي تستند عليها نظرياً قضية المرأة في الفكر الغربي المعاصر.

إن استخدم الاتجاه النسوي في فلسفة العلم آليات نقدية صارمة من أجل إعادة النظر في تاريخ وفلسفة العلم، من خلال زعزعة المفاهيم والتصورات والاتجاهات المعرفية الذكورية، التي سادت الفكر الغربي الحديث، يعدّ موقفاً رافضاً للمهيمنة الذكورية، فالعلم الذي تناوله عبر الدوائر الأكاديمية والصناعية قد تحدد وفقاً لاتجاهات الرجل المعرفية والمنهجية، الذي وضع بدوره الأسس النظرية للتفسيرات العلمية، فأصبحت البنية النظرية المفهومية والمنهجية بنية ذكورية تسيطر على تاريخ العلم، وانحصر دور المرأة في هذا التاريخ في دور المستهلك فقط لمنتجات هذا العلم الذكوري دون المشاركة فيه.

لهذا رفض الاتجاه النسوي كل أشكال السلطة التي تضيي الشرعية العقلانية على قواعد وأهداف ومناهج بعينها على كل إنجاز علمي، كما رفض هذا الاتجاه إمكانية وجود صدق أو صحة للخطاب العلمي ذاته، وتفوقه على الأنواع الأخرى من الخطاب، أي رفض الأيديولوجيا العلمية التي تسود الخطاب العلمي السائد وتفرضه على التاريخ والعالم كله باسم الموضوعية والعقلانية، وتدعي أن هذا الخطاب هو الخطاب العلمي الحقيقي³.

¹- يوضح بيار بوغديو كيف تمت تلك الهيمنة وكيف تحدد "النوع" كمجموعة معقدة ومحكمة من علاقات الهيمنة التاريخية المبنية، وكيف أن إعادة إنتاج النوع تتم عن طريق ثلاث مؤسسات اجتماعية تتمثل في الأسرة والكنيسة والمدرسة؛ فكلها تركز فوقية الجنس المذكور على الجنس المؤنث، في ظل قيم أبوية تؤثر في هياكل اللاوعي برمزية وقداصة النصوص للتمييز بين الجنسين.

-Voir Pierre Bourdieu. La domination masculine. Seuil Edition: Ed.aug. d'une préface. Paris. 5 sept 2002. P 176.

²- انظر خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. مرجع سابق. ص 95

³- خالد قطب. فلسفة العلم التطبيقية. المكتبة الأكاديمية. القاهرة. ط 1. 2011م. ص 102.

وتحاول المقاربات النسوية أن تعيد قراءة تاريخ العلم، لتعبر التحيزات التي تنسبها هذه المدرسة للنوع/ الجندر. حيث تُبرز - على سبيل المثال - سيادة النزعة الموضوعية في العلم الحديث، واستخدام المنطق والعقل لاستنباط علل الظواهر على أنهما يعكسان رغبة رجل العلم في الاستمسك بنظرة (جافة) منفصلة أحادية للعالم، غير متأثرة برغبات العالم/ الباحث الشخصية، التي تعرقل - من وجهة النظر السائدة - انتظام التفكير، أو بحب الباحث لآرائه الخاصة التي تفقد العلم كفاءته، فالنتيجة في هذه الحالة هي "عزل العلم عن اللاوعي الذي يبدو لا عقلانياً".¹

3- النسوية رؤى متعددة: سئلت خديجة العزيمي ما إذا يمكن أن تكون هناك مدرسة فلسفية واحدة تنتمي إليها جميع الحركات النسوية في العالم؟ فأجابت بأنه في الواقع لا توجد مدرسة فلسفية واحدة، أو اتجاه فلسفي واحد تتبناه جميع الحركات النسوية، لكن توجد مبادئ فلسفية بالنسبة لهذه الحركات تعتبر نقاط التقاء أو نقاط تقاطع. لقد انطلق المذهب النسوي أول الأمر من مبادئ الفلسفة الليبرالية وتناغمت آراء مفكراته معها لكن وبعد العام 1960، وتحت تأثير فكر اليسار الذي نشط في أميركا، تعددت الحركات النسوية وصار لكل واحدة منها مبادئها ومناهجها ودوافعها واستراتيجياتها، وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين بدا واضحاً تأثير كثير من مفكرات هذه الحركات بآراء فلاسفة ما بعد الحداثة.²

وعن إلى أي حد يمكن اعتبار ما تقدمه الحركات النسوية فلسفة، أوضحت بأنه إذا أردنا أن نقيم تلك الرؤى وفقاً لمعنى الفلسفة التقليدي أو الوضعي؛ نقول يستحيل أن يتزواج هذا الفكر مع الفلسفة، لكن إذا قيمناها من وجهة نظر فلسفية معاصرة لا ترفض الخوض في القضايا السياسية والأخلاقية، وترى أن الفلسفة ليست حكراً على فلاسفة كبار أبداعوا مذاهب فلسفية شاملة، وإنما هي نشاط معياري تحليلي تركيبى يبدأ حين يتخذ الإنسان موقفاً مسؤولاً تجاه قضايا العالم؛ مثل قضايا المعرفة والوجود والأخلاق، فإنه يمكن القول إن بعض ما قدمته مفكرات الحركات النسوية يعد فلسفة.

فقد استطاعت المفكرات تقديم نظرية معرفية، ورغم أن نظريتهن لا تخلو من مآزق إلا أننا لا نستطيع أن ننفي كونها نظرية فلسفية. ومن الواضح أن المفكرات استخدمن، في محاولتهن تسوية مطالبهن، مبادئ وحجج فلسفية. وأثرن أسئلة فلسفية، مثل السؤال عن تعريف الفلسفة لنفسها،

¹ - ليندا جين جيفري. أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية. تعريف بمعى طريف الخولي. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد 305. أغسطس 2004م. ص ص 47-48.

² - انظر خديجة العزيمي. النظرية النسوية ما يزال أمامها مهمة صعبة. صحيفة الغد الأردني. بتاريخ الثلاثاء 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2005م. على الرابط: <http://www.alghad.com/articles/780858>

وأعدن قراءة الإنسان ومسؤولياته وناقشن مفاهيم الحرية، والمساواة، والحقوق، والرعاية، والعلاقات باعتبارها أسسا متميزة في خبرات النساء. ثم ان هنالك آراء نسوية جديدة تمهد لنظرية تساعد على جعل الفكر النسوي قابلا للتعميم، وتطالب بعدم فصل الكفاح النسوي عن أنواع الكفاح الأخرى وتناقش مسائل تتعلق بالقمع والقهر الناتج عن سيطرة النظام البطريركي وعن الإمبريالية وسيادة الرأسمالية، وكل ما ينتج أساليب متنوعة من قهر الشعوب. لكن رغم وجود كل هذه الأعمال الفكرية التي لا يمكن تجريدتها من الصبغة الفلسفية، فإنه لا يصح القول بأن كل ما صدر من آراء نسوية يعد فلسفة. لذلك أرى أنه يتعين علينا عند قراءة هذه الأعمال أن لا نقرأها من زاوية فلسفية فقط بل من عدة زوايا اجتماعية وإيديولوجية وسياسية.¹

إذن، فالنسوية -حسب مفكراتها- تمثل التزاما عقلايا وحركة سياسية، تنافح عن حقوق المرأة، وتطالب بالعدالة ووضع حد لكافة أشكال التحيز والتمييز التي عانت منها المرأة على مدى التاريخ. غير أن النظرية النسوية تبقى متعددة الأبعاد؛ فهي لا تركز على طرح واحد أو رؤية أحادية، بل تضم صيغا مختلفة وأشكالا متباينة؛ فالنسويات يختلفن فيما بينهن حول مفهوم التحيز ضد المرأة، وكيفية مواجهته، كما يختلفن بشأن ماهية المرأة وماهية الرجل، والآثار السياسية والاجتماعية المترتبة على النوع. وعلى الرغم من هذه التباينات، فإن البحث النسوي، في انطلاقه من مركزية البحث عن العدالة الاجتماعية، يقدم طيفا متنوعا من الأطروحات والرؤى المتعلقة بالظواهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، من خلال التطرق إلى العديد من القضايا والموضوعات من شاكله: الجسد، والطبقة، والعمل، والعجز، والأسرة، والعولمة، وحقوق الإنسان، والثقافة الشعبية، والعرق والتمييز العنصري، والإنجاب، والعلم، والمتاجرة بالبشر، والنشاط الجنسي، وغيرها.² وتعمد النسوية كثيرا إلى توسيع الفضاء الفلسفي، وإدخال أمور عديدة تحت مظلته، ولا يقتصر ذلك على المطالب السياسية والأخلاقية المتنوعة فحسب؛ بل يتجاوزها ليشمل أساليب طرح الأسئلة والإجابات، والحوار البناء والنقدي حول الآراء الفلسفية السائدة، وإضافة طرق بحثية وأساليب استقصائية جديدة. ففلاسفة النسوية يعملون داخل إطار التقاليد الرئيسة للفلسفة، بما في ذلك الفلسفة التحليلية والفلسفة البرجماتية الأمريكية وفلسفة العفة. وبرغم وجود مقاربات متباينة، عند فلاسفة النسوية.

¹-انظر خديجة العزيمي. النظرية النسوية ما يزال أمامها مهمة صعبة. المرجع السابق.

²-Voir Lewin Rebecca. Truth-Telling Through Feminist Fiction Connection. Woman news . October. 1983. P13.

ثانياً: البعد السياسي-الاجتماعي للنسوية

1- الطابع الحركي للنسوية:

ورغم تعدد المداخل والنظريات الدارسة للواقع الاجتماعي، إلا أن هذه النظريات والاتجاهات مازالت تتوالى وتتوالد من النظريات العظمى، خاصة في ظل عدم مقدرة النظريات السابقة على تفسير كل الحقائق الاجتماعية، أو ما يكون أحياناً من نشوء نظريات هدفها سياسي أكثر منه اجتماعي كما هو في نظرية "هنتنغتون" في صدام الحضارات¹، ولعل النظرية النسوية رغم وجود العديد من المعارضين لأفكارها خاصة في المجتمعات الإسلامية؛ حيث يرون فيها النزعة لتغيير التركيبة الاجتماعية بما لا ينفع المجتمع بل سيتسبب في دمار أعضائه كما يقولون، إلا أنها ربما الأكثر تأثيراً حالياً في صدور القوانين والتشريعات، كما حدث في مصر حيث وافقت مشيرة خطاب وزيرة الدولة لشئون الأسرة والسكان في مصر على التوقيع على اتفاقية "سيداو"² التي تمنح المرأة الحق في إقامة علاقات جنسية خارج إطار الزوجية، رغم اعتراض الأزهر لما تتضمنه من بنود تخالف الشريعة الإسلامية.

ومن ضمن بنود الاتفاقية التي أثارت الكثير من اللغط حولها، أنها تجهز لإعداد ميثاق عالمي ضد "انتهاكات" الأديان لحقوق المرأة، وتحديد المرأة المسلمة، وترفض فكرة حجاب المرأة، وتراه نوعاً من التمييز السلبى. ضدها.³

¹ -تهدف نظرية صامويل هنتنغتون في صدام الحضارات وما تضمنه من ادعاءات مغرضة، إلى تحقيق المصالح الغربية وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فقد بنى هذه النظرية على الأكاذيب والفروض المصطنعة والنتائج التعسفية من أجل تحقيق أغراض الغرب وتحقيق أهدافه، ولها اتصال مباشر بالإسلام وتشويهه. وأطروحته تقوم على فكرة أن اللاعبين السياسيين المركزيين في القرن الحادي والعشرين ستكون الحضارات وليس الدول القومية. - للاستزادة انظر : صامويل هنتنغتون. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب وتقدم صلاح قنصوة. هيئة الكتاب المصرية. القاهرة. ط2. 1999م.

² -The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW): هي معاهدة دولية اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 1979، ووصفتها بأنها مشروع قانون دولي لحقوق المرأة، ودخلت حيز التنفيذ في 3 أيلول/سبتمبر 1981، وصادقت عليها 188 دولة. وصادقت أكثر من خمسين بلداً على الاتفاقية و38 بلداً رفضت المادة 29 من الإنفاذ التي تتناول سبل تسوية المنازعات المتعلقة بتفسير الاتفاقية أو تطبيقها. وأشار إعلان أستراليا إلى القيود المفروضة على سلطة الحكومة المركزية الناجمة عن نظامها الدستوري الاتحادي. ووقعت الولايات المتحدة وبالاول، ولكن لم تصادق بعد على المعاهدة. كما أن إيران والصومال وجنوب السودان وتونغا ليسوا من الموقعين على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

³ -مصر توقع اتفاقية "سيداو" والأزهر يعترض. شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي. بتاريخ 2009/12/22م على الرابط:

كما تم إقرار قانون الطفل¹ الجديد المثير للجدل، على الرغم من اعتراض المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية على كثير من بنوده لمخالفتها الصارخة والصريحة للشريعة الإسلامية. من خلال ما سبق يتضح مدى تأثير هذه النظرية وهذه الأفكار الراديكالية على العديد من المجتمعات، وما أصبح هناك من مجتمع بمنأى عن تأثير هذه الأفكار خاصة أنها تعمل تحت غطاء رسمي وهو الاتفاقيات الدولية والتي تجبر أحياناً بعض الدول على توقيعها وربطها بالمصالح الاقتصادية لهذه الدولة لأجل الضغط عليها من أجل الموافقة على ما يأتي في هذه الاتفاقيات من قبيل. اتفاقية. السيداو.

تعود الكتابات النسائية النقدية في المجتمعات الغربية إلى نحو 400 عام مضت، وكانت هناك حركة نسائية. منظمة. بواسطة. النساء. و. من. أجلهن. منذ. ما. يزيد. عن. 150. عاماً. مضت. وتنطلق. الكتابات. النسوية. امن. عدة. أسس، هي:

- أ- النساء فئة لا يمكن تجاهلها وحماية حقوق الإنسان تمثل قاعدة لنسوية تركز على المرأة.
- ب- التركيز. على. الدين. والعرق. والثقافة. يشكل. تهديداً. لوحدة. النساء. في. العالم.
- ج- الليبرالية. هي. اللغة. السياسية. المثالية.
- د- ترسيخ الهوية وتأكيد مكانة ودور المرأة في المنظومة الثقافية، فاللغة هي أهم وسيلة للمقاومة السياسية.
- هـ- ترفض. النظرية. النسوية. أن. تكون. نتاجاً. لتطورات. تاريخية. وسياسية.

و- النسوية هي وعي فكري ومعرفي وحضاري، وهي تختلف عن النسائية التي هي وعي بالجنس وبالبيولوجيا؛ حيث عرفت "إلين ميسر" النسوية Feminism، بأنها "لغة جديدة لفهم وشرح العلاقة بين المرأة والثقافة"².

¹-ومن أهم بنود هذا القانون الجديد:

أ-تحريم ختان الإناث وتحريمه.

ب-رفع سن الزواج للفتيات إلى سن 18 سنة.

ج-تحريم معاقبة الأطفال.

د- نسب الطفل لأمه عند الطلب، وتسجيل ابنها بنفسها دون حاجة لوثيقة الزواج.

وقد أثار هذا البند الرابع العديد من الآراء الجدلية حوله لما فيه من تصديع للمجتمع، كما يرى البعض بأن في هذا البند مخالفة للشريعة الإسلامية.

²-Davdow Ellen Messer. Disciplining Feminism: From Social Activism to Academic discourse. Duke University. 2002. P26

2- أهم أسباب ظهور الحركة النسوية:

تُعرّف الحركة النسوية على أنّها حركة تسعى إلى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة بين الجنسين (ذكر/أنثى) في جميع العلاقات الإنسانية؛ أنّها حركة ترفض كل تمييز على أساس الجنس، وتلغي جميع الامتيازات والأعباء الجنسية، وتسعى جاهدة لإقامة اعتراف بالإنسانية المشتركة للمرأة والرجل باعتبارها أساس القانون والعرف.¹

وتشطح النسويات المنظرات بعيدا في التنظير لهذه الحركة النسوية، وتتمادين في الأخذ بمعطى الحرية المتطرف ليأتي تعريفهن لحركتهن على النحو اللا أخلاقي والهادم لقيم المجتمع الآتي: "الحركة النسوية هي شكوى ضخمة. المثلية الجنسية هي الحل... إلى أن تصبح جميع النساء مثليات، لن يكون هناك ثورة سياسية حقيقية. لم تقم ناشطة نسوية في حد ذاتها بطرح حل خارج التأقلم مع الرجل".²

فمن أهم أسباب ظهور الحركة النسوية في الغرب:

-صورة المرأة في المصادر الثقافية الدينية الغربية أي في التراث اليهودي والمسيحي، باعتبار أن الحركة هي نتاج المجتمع الغربي وثقافته وليست نتاج المجتمعات الأخرى، سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية فقد نشأت فيه وانبعثت منه، فمن أهم أسباب وجودها صورة المرأة في التراث اليهودي والمسيحي، فالمرأة في هذا التراث هي أصل الخطيئة؛ لأنها هي التي أغرت آدم بالخطيئة عندما أكلت من الشجرة كما هو منصوص عليه في كتبهم الدينية المحرفة، فقد حكم الرب عليها عندما اقتربت هذا الفعل، بسيادة الرجل عليها نهائياً، وقد ترتب على هذا الموقف - فيما بعد - أحكام وأوصاف أخرى للمرأة في هذا التراث فهي شيطانة، وملعوننة، وليس لها روح تستحق من خلال هذا الروح أن تدخل الجنة، بل الأغلب أنّها تدخل النار، ولا توجد امرأة لديها أفضيلة يمكن أن تدخلها إلى الجنة.

ومن هنا يمكن أن ينشأ الصراع بين احترام الثقافات وتقاليد الأقليات من جهة، وحماية حقوق الأفراد من ناحية أخرى، وبين طلب النسوية للمساواة بين المرأة والرجل، ونهج التعددية الثقافية للحقوق الجماعية لحماية الثقافة أو التقليد³، فحسب بعض الانتقادات لموضوع "الشريعة الإسلامية" في كندا وما يتعلق بالجالية المسلمة هناك، فإن الشريعة ضد مبدأ "المساواة" بين الرجال والنساء، كما هو منصوص

¹-Voir Billington-Greig Teresa. Feminism and Politics. The Contemporary Review. November 1911. P p 693 -703.

²-Johnson Jill. Lesbian Nation : The Feminist Solution. New York. Simon & Schuster. 1973. P166.

³-Gily Coene et Chia Longman. Les paradoxes du débat : Féminisme et multiculturalisme. Editions scientifiques internationales Bruxelles. Bruxelles. Belgique. 2010. P 29.

عليه في القانون الكندي، وأنه ليس قابلاً للتسوية مع الثقافات المتعددة.¹

-الموجب الآخر لهذه الحركة المتطرفة في بعض اتجاهاتها، هو موقف العديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين تجاه المرأة، من (أفلاطون) الفيلسوف اليوناني المشهور الذي يصنف المرأة في عدد من كتبه ومحاوراته مع العبيد والأشرار، ومع المحبولين والمرضى، إلى الفلاسفة المتأخرين مثل (ديكارت) من خلال فلسفته الثنائية التي تقوم على العقل والمادة؛ حيث يربط العقل بالذكر ويربط المادة بالمرأة.

أما الفيلسوف (كانط) أحد آباء الفلسفة الغربية فيصنف المرأة بأنها ضعيفة في كافة الاتجاهات وبالذات في قدراتها العقلية، وكذلك فيلسوف الثورة الفرنسية (جان جاك روسو) الذي يقول إن المرأة وجدت من أجل الجنس ومن أجل الإنجاب فقط. وكذا (فرويد) رائد مدرسة التحليل النفسي وموقفه المعروف من نقصان المرأة وأنها لا يمكن أن تصل إلى الرجل أو أن يكون قريبة فيزيولوجيا منه².

فالموقف التراثي الديني المنبعث من التحريف الموجود في العهدين القديم والجديد³، مع موقف هؤلاء المفكرين والفلاسفة هما الموجبان الرئيسان لهذه الحركة النسوية، وقد ترتب على هذه الأفكار أو الموقف التراثي الديني عدة نتائج حسب رؤية النسويين، أهمها:

- نشوء جماعات ذكورية متطرفة في نظرتها إلى المرأة مسيطرة عليها لا تعطي لها فرصة إثبات وجودها، مما تسبب في نشوء تمييز على أساس الجنس أي تمييز ضد المرأة؛ ولذلك أصبح الحل في نظر الحركة النسوية الغربية، هو التخلي عن المنطلقات التي كونت هذه النظرة وهي العقائد والأعراف الدينية والشرائع السماوية باعتبار أن هذا الوضع للمرأة هو إفراز لتلك النظرة في التراث الديني.

- ثم بروز فكرة الصراع بين الرجل والمرأة من أجل أن تنتزع المرأة الحقوق التي سلبها الرجل منها؛ أي إن العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة صراع حقوقي، لذا كان من أهم الحلول التي طرحتها الحركة

¹-Gily Coene et Chia Longman. Les paradoxes du débat : Féminisme et multiculturalisme. Op.cit. P18.

²-انظر سيغموند فرويد. الحياة الجنسية. ترجمة جورج طرايشي. ط1. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. 1982. ص25.

³-هناك شواهد كثيرة على ذلك الانحراف: -في إنجيل متى (19 : 9) "وأقول لكم إن من طلق امرأته لا بسبب الزنا وتزوج بأخرى يزني، والذي تزوج بمطلقة يزني". ومتى (5: 32)، وفي إنجيل لوقا (16 : 18) "كل من يطلق امرأته ويتزوج بأخرى يزني، وكل من يتزوج بمطلقة رجل يزني".

-لأن الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولأن الرجل لم يُخلَق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل كورنثوس الأولى 11: 8-9 (وَلَكِنْ لَسْتُ أَذُنُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعَلَّمَ وَلَا تَتَسَلَّطَ عَلَى الرَّجُلِ، بَلْ تَكُونُ فِي سُكُوتٍ، 13 لِأَنَّ آدَمَ جِبِلٌ أَوَّلًا ثُمَّ حَوَاءُ، 14 وَآدَمُ لَمْ يُعَوِّ لَكِنَّ الْمَرْأَةَ أُعْوِيَتْ فَحَصَلَتْ فِي التَّعَدِّيِّ،) تيموثاوس الأولى 2: 9-14 فيتهمونها بأنها هي التي أخطأت في أكل الشجرة وليس آدم: 12 فَقَالَ آدَمُ : «الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَيْتَنِي مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ». تكوين 3: 12

النسوية الغربية، هو التخلي عن العقائد ورفض الدين؛ فالفكر النسوي قائم على أساس فكري علماني صرف وهذه حقيقة لا بد أن ندركها¹؛ فقد تأثرت معظم المجتمعات الإسلامية بهذا هذا الفكر. اللاديني.

3- الخلفية الليبرالية اللادينية للحركة النسوية:

وفي أثناء مسيرة هذا الفكر الغاضب والمنفعل، نشأ تياران داخل الفكر النسوي في المجتمعات الغربية:

- التيار الأول: التيار النسوي الليبرالي المعروف بحركة تحرير المرأة²، وهو الذي بدأ في العالم الغربي منذ قرن ونصف القرن، ويقوم على مبدأين أساسيين: 1- المساواة (التماثلية بين الجنسين). 2- والحرية (شبه المطلقة).

فهذان المبدأان الرئيسان، هما اللذان قامت على أساسهما الحداثة الغربية، وقد تم تكريس هذا الفكر على مراحل. كانت كالاتي:

1- قامت ثورتان في المجتمع الغربي ترفعان هذين المبدأين، وهي الثورة الأمريكية عام 1779م، والثورة الفرنسية عام 1789م، ومبادئ هاتين الثورتين ضمنتا في الدساتير التي قامت عليها الدولتان الأمريكية والفرنسية، ثم ترسخت هذه المبادئ في الفكر الغربي المعاصر.

2- قام التنظيم الدولي المعاصر على هذا الأساس، فمبادئ الأمم المتحدة عندما نشأت عام 1945م، ضمنت في وثيقتها رفض التمييز على أساس الجنس وتحقيق المساواة التماثلية بالمفهوم الغربي الذي يقوم على فكرة الصراع والتنافس بين الرجل والمرأة، من أجل الحقوق التي يسيطر عليها الرجل.

3- صيغت الصكوك والاتفاقات الدولية على أساس هذه المبادئ، وأهم وثيقتين في هذا الصدد هما:

أ- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م)، وهو ينص على وجوب الالتزام بهذه المبادئ، ويؤكد على عدم التمييز على أساس الجنس وعلى تحقيق المساواة التماثلية بين الرجل والمرأة وعلى حرية الزواج خاصة في المادة السابعة. والمادة السادسة عشر.

وفي فترة الستينيات من القرن الماضي، دبَّ النشاط في الحركة النسوية وقد كانت هناك ثلاثة عوامل أسهمت في وجود الموجة الجديدة لنشاط الحركة النسائية وهي: المناخ العام للفكر النقدي الذي

¹-Teresa Lopez Pardina. Feminisme et Laicité. Op. cit. P138.

²-Nicole Van Enis. Les termes du débat Féministe. Op.cit. P 22.

ميز تلك الفترة، وغضب القيادات النسائية النشطة اللائحة احتشدن لتأييد الحركات المناوئة للحرب وحركة حقوق المدنية والحركات الطلابية ومعايشة النساء للتعصب والتفرقة مع دخولهن بأعداد كبيرة إلى مجالي العمل المأجور والتعليم العالي. ولهذا الأسباب استمرت الحركة النسائية الجديدة في الاتساع خلال السبعينات وحتى الثمانينات وأخذت بعدها الدولي.¹

ب- أما الوثيقة الثانية فهي اتفاقية (سيداو) أو "اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة" عام 1979م، وهي اتفاقية مكونة من 30 مادة، وموادها الست عشر الأولى تؤكد على عدم التمييز وتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة وتشجيع الاختلاط بين الجنسين والمساواة بين الزواج والطلاق.

4- مرحلة عوامة هذا الفكر من خلال الصكوك والوثائق الدولية وترويجها من خلال المؤتمرات الأهمية التي تعقد بين الفينة والأخرى في القضايا الاجتماعية، مثل: مؤتمر السكان في القاهرة عام 1994م ومؤتمر المرأة في بكين عام 1995م، وقد اعتبرت وثيقته مرجعية في مصاف اتفاقية (سيداو) من حيث الأهمية والمتابعة، ثم انعقد عام 2000م في نيويورك اجتماع دولي سمي بيكين خمسة لمتابعة تنفيذ ما في هذه الوثيقة وفي فبراير هذا العام 2005م انعقد في نيويورك مؤتمر بكين عشره لمتابعة تنفيذ توصيات الوثيقة نفسها. وفي كل هذه الاجتماعات يطلب من الدول تقديم تقارير مفصلة بشأن تلك التوصيات، من أجل توضيح مدى التقدم الحاصل في تنفيذ هذه التوصيات.

- التيار الثاني: هو عبارة عن تيار نسوي متطرف أفرزه الفكر النسوي الغربي؛ يطالب بتغيير البنى الاجتماعية والثقافية والعلمية واللغوية والتاريخية باعتبار أنها متحيزة للذكر، وفي داخل هذا التيار نشأت عدة أفكار تدعو إلى دين جديد (الوثنية النسوية) أو العهد الجديد²، أو دين المرأة الجديد الذي يقوم على أساس تأليه المرأة مقابل الأديان الذكورية التي تجعل الإله ذكراً، ولا بد من جعل المرأة آلهة في الدين الجديد. فالوثنية تشهد نمواً كبيراً في جنوب أفريقيا منذ عام 1996.

ويُبرَّر ذلك بأن الوثنية تثبت المرأة ضد الرجل، وتقدرها، وتعطيها دور الزعامة الروحي. هذا الدين غير العقيدي يتحدى العديد من الصور النمطية والمواقف السائدة بما في ذلك الجنس والحياة الجنسية لدرجة عكسها. ويظهر لنا الباحثون أن عقيدة النيو الوثنية نفسها، و(الويكا Wicca) على

¹ -انظر مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. مراجعة وتقديم محمد الجوهري. مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. القاهرة. 2002م. ص ص 296-297.

² -Voir Delphine Roth. Directeur du mémoire M Philippe Mary. New age, Néo- paganisme, Wicca : Vision du genre et perspectives des femmes au sein de ces nouveaux mouvements religieux. Institut d'Etudes Politiques de Toulouse. 2013. P39.

وجه الخصوص هما مضادان تماما للأبوية. فتبجيل "المرأة الإله" الذي يمكن أن ترى المرأة نفسها من خلاله، هو ذروة تقديس المؤنث، لاهوت على خلاف مع الأديان التقليدية.¹ وتقوم الوثنية الجديدة على معتقدين:²

1- مركزية الأرض والطبيعة والتسليم بكونها مشتركة مع المقدس بكونها ماثلة في العالم المادي.

2- المؤنث المقدس جوهرى لرؤية عالم الوثنيين.

- مبادئ هذا التيار:

لعل أهم مبادئ هذا التيار، والتي تعد حجر الأساس في تشكيل فلسفته ورؤاه الثورية الخطيرة، هما:

- التحلي عن الأفكار التي أخذت صفة القدسية، ويعنون بها نصوص الوحي والتراث الديني، وهذا موقف يتضح من خلاله الالتقاء مع التيار الأول؛ إذ تعد محاربة الأديان قاسما مشتركا بين التيارين.

- التحلي عن الأنوثة باعتبار أن الأنوثة هي سبب ضعف المرأة وسبب هيمنة الرجل عليها، فالأنوثة تقود إلى الزواج، والزواج يقود إلى الأمومة، والأمومة تقود إلى تكوين الأسرة.

ففي كل هذه المراحل تكون المرأة الطرف الأضعف، والرجل يكون الطرف المهيمن. ويبدو أنه من الأهمية بمكان معرفة كيف يمكن التحلي عن الأنوثة. في نظر هذا التيار، ليكون الجواب بالآتي:

أ- تغيير النظام الأسري الذي يصنع نظاماً طبقياً ذكورياً يقهر المرأة، وهذا لا يتم إلا بتقويض مفهوم الأسرة المعروف وإحلال الأسرة الديمقراطية محلها.³

ب- حق المرأة في الإجهاض بحرية حسب الطلب، وتسهيل ذلك.⁴

ج- صياغة نظرية نسوية لتحقيق المساواة التماثلية بين الجنسين، ولا يتم ذلك إلا بخلخلة الثنائية السيكولوجية والاجتماعية التقليدية بين الذكر والأنثى، وإيجاد بديل عنها وهو مصطلح (الجندر) أو الجنوسة. وهو النوع الاجتماعي بدلاً عن مصطلح الجنس.

د- ممارسة الجنس المثلي¹ (السدومية والسحاق)، وهذا يعطي المرأة الحرية في أن تمارس حقها

¹-Delphine Roth. New age, Néo- paganisme. Op.cit. P39.

²-Delphine Roth. New age, Néo- paganisme... Idem. p 37.

³-مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. مرجع سابق. ص 238.

⁴-Delphine Roth. New age, Néo- paganisme... Op.cit. p 11.

الجنسي بحرية. فلا تبقى. بحاجة. إلى. ذكر. في. المسألة. الجنسية.

وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف، تم إدخال العديد من المفاهيم كمفهوم "الجندر"، وتمت بعد ذلك محاولة تجديدها وتقديمها وكأنها ذات أسس علمية صحيحة لا بد من الأخذ بها، فهي السبيل نحو حياة أفضل لجنس البشرية حسب هذا المعتقد الوثني.

ثالثاً: البعد النفسي والمركزية النسوية: "الأنثى هي الكل"

تنطلق الحركات النسائية في الكثير من اتجاهاتها وخاصة المتطرفة منها، من منطلق رد الفعل والانفعال، وتعمل على تنصيب مركزية جديدة مكان المركزية البطريركية التي تريد مناهضتها والحال أنّ الأمر لا يتعلق بإلغاء وجود الرجل من طرف المرأة، أو إلغاء وجود المرأة من طرف الرجل، أي لا يتعلق الأمر بخلق التبعية والهيمنة وأشكال السطو والمركزية؛ بل بإدراك ثقافة الاختلاف وقيم المغايرة.

وكما لاحظ العديد من المتتبعين للفكر النسوي المعاصر، فإنّ فكرة القول إنّ المرأة هي الأصل كما تقول نوال السعداوي لا تختلف كثيراً عن الطرح البطريركي الذي يقول إنّ الرجل هو الأصل.²

ويتبين ذلك -أيضاً- في مطالبة الاتجاه الراديكالي للمرأة ليس فقط بمكانة متساوية مع الرجل، بل ينظر للمرأة باعتبارها تمثل إحدى الأولويات السامية، وبالتالي المطالبة بإذعان الرجل للمرأة، بل باستبعاد الرجال جميعاً من عالم النساء.³

إنّ الحل الذي تناادي به هذه الحركات هو "الجندر"⁴، وهو مفهوم ينطلق من ضرورة إلغاء

¹- بالتزامن مع حركة حقوق مثلي الجنس، ما كان إنجازاً كبيراً من الحركة النسوية في الموجة الثانية هو طريقة خروج الجنس من الخزانة، إذا جاز التعبير، وحصل على صفة دور رئيسي في بناء الجنسين وصيانة وإدامة علاقات غير متكافئة من ناحية الجنس. التنظير النسوي المثلي في الموجة الثانية في سنوات 1970 و1980 قدم تحليلاً لأداء المؤسسات من العلاقة مع الجنس الآخر والزاميته. و"المناقشات حول الحياة الجنسية" من هذه العقود قد ركزت على السياسة الجنسية، مع التركيز على قضايا مثل المواد الإباحية والجنس والعمل والسياسة المرتبطة بالمتعة وخطر الدور الذي تلعبه في الممارسات الجنسية مثل السادية-المازوخية.

المناقشات نفسها كانت معقدة، ونشأت مجموعة من المواقف النسوية المؤكدة؛ فقد كان هناك موضوعاً مستمر الظهور وهو التوتر بين ما كان يعتبر مواقف تحررية، وما اعتبر في وقت لاحق كموقف نسوي صحيح سياسياً - انظر:

- Jenny Coleman. An introduction to feminisms in a post-feminist age. Women's Studies Journal. Volume 23 Number 2. November 2009. Women's Studies Association of New Zealand. P 7.

²- انظر كتابها: نوال السعداوي. الأنثى هي الأصل. مرجع سابق.

³- فاتن أحمد على. عرض تحليلي للاتجاهات الحديثة في دراسة المرأة، في: علياء شكري وآخرون. مكتب زهراء الشرق. القاهرة. 2011م. ص 6.

⁴- يذكر سلطان العربي، في مقال له، جملة من الأخطار والحقائق عن فكرة الجندر، وهي:

الاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة، وتقديم الكائن البشري كما لو أنه كائن مجرد، كائن محايد على استعداد لأن يؤدي الدور الذي تتطلبه الظروف دون ارتباط بالخصائص التشريحية الجسدية. بطريقة بسيطة - حسب هذا التيار - إذا ما وجدت المرأة نفسها أمام ظروف تتطلب منها أن تكون رجلاً، وأن تلعب الوظائف الاجتماعية التي تلعبها، فهي تقوم بذلك دون انتباه إلى خصوصية جسدها، والعكس صحيح أيضاً إذا وجد الرجل نفسه أمام سياقات تتطلب منه أن يلعب وظائف المرأة، فعليه أن يقوم بذلك بصدر رحب ودون تدمير كما تقول تنظيرات هذا المفهوم. يرفض "الجندر" إذن الاعتراف بالاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة، أو هو بالأحرى يقول إنه علينا أن لا نستند إلى ما هو بيولوجي من أجل تعريف هويتنا. هذا معناه أن هذا المفهوم لا يعترف بخصوصية الأمومة أو الأنثوية أو الأبوية أو غير ذلك من المشاعر الطبيعية المألوفة.

كتاب "جنس الدماغ"¹، وهو من الكتب الجادة التي ناقشت باستفاضة أثر الفروقات البيولوجية على الأفكار والميول والسلوك، وهو من تأليف كل من آن موير *Anne Moir* الحاصلة على دكتوراه

• أن مؤتمرات "الجندر" هذه، تهدف إلى إزالة الفوارق بين الذكور والإناث، وأتھام الدول الإسلامية بالتخلف الجنسي، واضطهاد المرأة فيها • واجه مصطلح "الجندر" رفضاً عاماً من المسلمين؛ فلجأ دُعائه إلى إعادة طرحه من جديد ولكن باسم آخر مقبول إلى حد ما هو: النوع الاجتماعي؟ • المقصود بـ "النوع الاجتماعي" أن الرجل يقوم بجميع أدوار المرأة الاجتماعية، والمرأة تقوم بجميع أدوار الرجل الاجتماعية دون استثناء • كان من أهم أسباب رفض فكرة "الجندر" في المجتمعات الإسلامية هو جمعه بين النوع البيولوجي والاجتماعي في دعوى المساواة بين الرجل والمرأة في وقت واحد. • عمل الغرب على تسويق فكرة "الجندر" مرة أخرى بين المسلمين تحت ستار "النوع الاجتماعي"؛ فالمرأة شريكة الرجل في الحياة دون أي فريقي • يقصد "الجندر" بالنوع البيولوجي أن الرجل والمرأة يشتركان في الخصائص الخلقية معاً؛ فبإمكان الرجل أن يحمل ويولد كالمراة؛ ومن هنا كان الرفض. • تحت ستار "النوع الاجتماعي" تحاك فصول المكر الليبرالي؛ فللمراة حق العمل المختلط، ونزع القوامة، وحرية التنقل والعلاقات الشخصية!! • في ثقافة "الجندر" كلا النوعين "البيولوجي والاجتماعي" قرينان لا يمكن بحال الفصل بينهما؛ لكن طبيعة المرحلة تستلزم تقديم النوع الاجتماعي أولاً • استغل "الجندريون" سذاجة عوام المسلمين فخدعوهم بشعارات "النوع الاجتماعي" في التعليم والصحة والإعلام تحقيقاً لمبدأ المساواة •!! المجتمعات الأوروبية طبّقوا فيها ثقافة "الجندر" عبر النوع الاجتماعي أولاً إبان الثورة الصناعية؛ ثم مارسوا النوع البيولوجي في المثلية • بعض دول الخليج قطعت شوطاً كبيراً في تطبيع ثقافة "الجندر" بنوعيه "البيولوجي والاجتماعي"؛ فانتشرت المثلية والجنس الثالث فيها بشكل ملحوظ. • مجتمعاتنا الإسلامية كانت وما زالت في غنية عن التبعية الفكرية والأخلاقية للغرب حتى ابتليت بأحجار الشطرنج في لعبة الجندر الغربي!! • رياضة البنات، العمل المختلط، نبد المحرمية عبر بطاقات الهوية، الابتعاث، سكن الفنادق دون محرّم، كلها مظاهر للثقافة الجندرية. • ينبغي الحذر من مسوّقات ثقافة "الجندر" في مجتمعاتنا، وكشف حقيقته الإفسادية، وتوعية المجتمع بمآلاته المصادمة للفطرة والدين والأخلاق .. • أخيراً؛ فإن من استبانة سبيل المجرمين أن نعي مُصطلحات المفسدين وأبعادها الفكرية والخلقية؛ حتى يكون تذكيرنا وتحذيرنا على بينة - انظر سلطان العربي. أبعاد ثقافة الجندر. تويت ميل. على الرابط:

<http://www.twitmail.com/email/482648302/119/false>

¹ Anne Moir & David Jessel. BRAINSEX. The Real Difference Between Men and Women. Translated by Bader Al-manyes. 1993.

في علم الوراثة، وديفيد جيسيل *David Jessel* وهو كاتب ومقدم برامج تلفزيونية في تلفزيون هيئة الإذاعة البريطانية.

وقد جاء في هذا الكتاب ما يرد على مقولة الجندر في دراسة استغرقت سنوات لتفند في النهاية ما كان يعتقد من طرف النسويات عن ذلك المفهوم الذي يلغي الفروق البيولوجية بين الجنسين، فيأى عهد قريب كان يتم تفسير الاختلافات السلوكية بين الجنسين من خلال عملية التكيف الاجتماعي، مثل توقعات الوالدين اللذين تعكس مواقفهما بدورها توقعات المجتمع ككل؛ فيطلب من الأولاد الصغار عدم البكاء وإن الطريق إلى القمة يعتمد على الإصرار والعدوانية، وبهذا لم يعط أي اعتبار لوجهة النظر البيولوجية التي تقول بأننا قد نكون ما نحن عليه بسبب الطريقة التي خلقنا عليها، وهناك اليوم الكثير من الدلائل البيولوجية الجديدة التي تُهيئ الطريق كي تسود فيه حجة التفسير الاجتماعي للفروق، ولكن البرهان البيولوجي وفر لنا أخيراً إطاراً علمياً وشاملاً وقابلاً للإثبات بالدليل، والذي من خلاله نستطيع أن نبدأ في فهم لماذا نحن على ما نحن عليه.

وإذا كان التفسير الاجتماعي قاصراً، فإن الحجة البيوكيميائية (biochemical) تبدو وكأنها أكثر معقولة بأن الهرمونات هي التي تجعلنا نتصرف بطريقة معينة وغطية ولكن، نجد أنّ الهرمونات وحدها لا تزود بالإجابة الشاملة عن السؤال، حيث أنّ الذي يؤدي إلى هذا الاختلاف هو التفاعل بين تلك الهرمونات وأدمغة الذكور أو الإناث التي أعدت سلفاً من أجل أن تتفاعل معها بطرق خاصة.

فمن بين ماجاء في هذا الكتاب العلمي أن الرجال مختلفون عن النساء، وهم لا يتساوون إلا في عضويتهم المشتركة في الجنس البشري، والادعاءات بأنهم متماثلون في القدرات والمهارات أو السلوك تعني بأننا نقوم ببناء مجتمع يركز على كذبة بيولوجية وعلمية. كما جاء فيه إنّ الشعارات لا تغير من الحقيقة شيئاً، علينا أن نضع نهاية لتلك الاهتمامات العقيمة المرتكزة على المساواة الاصطناعية، والتخلي عن عمليات الإنكار المضنية وغير الطبيعية، وأن نحقق بدلاً من ذلك الاستمتاع بذواتنا، وأن نعرس علاقة جديدة بين الرجال والنساء.¹

إن الخوف من غياب التكافؤ والمساواة بين الجنسين أدى بالحركات النسائية إلى التنكر نهائياً لمسألة الاختلاف ورفض تجنيس قضاياها، ويدكرنا ذلك بأسطورة الأمازونيّات² اليونانيات اللواتي ذهبن

¹-Anne Moir & David Jessel, BRAINSEX. Op.cit p p 215-234.

²-ما يُعرّف عن الأمازونيّات اللواتي تواجدن في بحر إيجه قليل جداً، وتمّ غموض منذ الأزمنة السحيقة وحتى العصر الراهن يحيط بحكاية النساء المحاربات اللواتي حكمن في العصر البرونزي. رغم محدودية الأبحاث وتناقضها أحياناً، فإن روايات عديدة تجمع بدرجة كبيرة على

إلى جزيرة نائية، فقمنا بتغيير خلقتهن رغبة منهن في أن يصبحن رجالاً، فطمسنا معالم أنوثتهن. إن المرأة / المحاربة، والمرأة / الأمازونية، والمرأة / الجندر، كلها أنماط جديدة ظهرت إلى الوجود نتيجة العمل الطويل الذي قامت به الحركات النسوية من أجل تفكيك البنيات التاريخية للمركزية الذكورية، فكانت النتيجة هي تثبيت مركزية جديدة لا تختلف في شيء عن المركزية السابقة عليها، وذلك مادام أن النسوية المعاصرة ما هي إلا "ذكورية خفية"، لأنها لا تقوم بشيء آخر سوى تكرار القيم الأساسية التي قام عليها النظام البطريكي، ففي المجال السياسي لم تستطع المرأة أن تغير أي شيء من القيم الذكورية الممارسة للسياسة، بل انعمت انغماساً كلياً في تلك المفاهيم كما أوجدتها الثقافة الذكورية، فأنتجت أسماءً سياسية مؤنثة، ولكنها تمارس السلطة بمفهوم ذكوري محض.

وإن أسماء مثل غولدا مائير أو مارغريت تاتشر أو كونداليسا رايس... وغيرهن كثيرات لم يقمن سوى بتكرار قيم القوة والسلطة والإقصاء والحلول، واستنساخ الدكتاتورية الذكورية العسكرية المباشرة، وهذه كلها قيم بطبيعة الحال لم تستطع أن تضيف أي جديد للحقل السياسي الرجالي الذي عرف على هذا النحو عبر التاريخ، والأمر لا ينطبق فقط على المجال السياسي بل هو يحضر في الاقتصاد والإدارة والصناعة وفي غيرها من مناحي الحياة؛ إذ تبرز سلطة المرأة على أنها لا تختلف في شيء عن سلطة الرجل. وهذا ما أسمته الباحثة هبة رؤوف بـ "تأنيث الاستبداد"، وصاغته لوصف بعض محاولات الدفع بنساء للصفوف الأولى وتخصيص مقاعد لمن في المجالس النيابية، أو تعيينهن في مراكز قيادية دون أن يرتبط هذا بالتحول للحكم الصالح أو قبول الثقافة والنظام الديمقراطي التعددي، وهو مفهوم يمكن مقارنته بمفهوم تأنيث الفقر حيث يرتبطان بالتحول لاقتصاد السوق المفتوح. وتتوسع شرائح النساء محل التحليل من ناحية المشاركة والدور والتمكين وتوجد علاقة تزامنية في الاتجاه العكسي وهو ما يجعل الحديث عن "المرأة" كوحدة تحليل محل نظر.¹

لقد صاغت الحدائث _ حسب تحليل النسويات _ العلاقات الاجتماعية والمؤسسية والرمزية بشكل تجعل فيه التفوق دائماً للرجل، غير أنّ الحدائث بما هي مجاوزة مستمرة لذاتها ولمشاريعها الخاصة،

أن أصول الأمازونيات تعود إلى منطقة البحر الأسود حيث وجدت مملكتهم. وتختلف النظريات حول مدى اتساع سيطرتهم، فيذكر البعض أن سيطرة الأمازونيات لم تتجاوز حدود البحر الأسود، فيما تذكر بعض المصادر أنهم وصلوا بعيداً نحو ليبيا في الجنوب، وتذكر مصادر أخرى أن مملكتهم امتدت إلى شبه جزيرة الأناضول.

-انظر محاربات الأمازون. مدونة الأساطير الإغريقية. بتاريخ الجمعة 3 يونيو 2011م. على الرابط:

<http://mythpedia.blogspot.com/2011/06/amazons.html>

¹-انظر هبة رؤوف عزت. من تأنيث الاستبداد إلى تمكين الديمقراطية: نظرات في حال المرأة العربية. مجلة وجهات نظر. عدد 81

تجد نفسها اليوم أمام ذوبان هذه العلاقات التي أنتجتها، فالثقافة الأنثوية أصبحت تتقدم حثيثا وببطء من أجل فرض ذاتها ضد القيم الذكورية البائدة في نظر النسويات. ويبدو أنّ هناك أصوات جديدة تريد أن تترك بصماتها في ميادين مثل الإيكولوجيا والعلم والأدب.

فكلّ تلك الاعتبارات تدفع المحللين - اليوم - إلى الحديث عن حادثة أنثوية، أو عن حادثة ناعمة ضد الحادثة الذكورية الأنوارية، أو عليها أن تسير في إطار التفكير في اتجاه الحادثة الناعمة، وهي حادثة لا تتأسس على منطق القوة والسلطة والرغبة في تمثيل العالم،¹ بل تتأسس على منطق الاختلاف والغيرية والتسبيّة والتسامح وثقافة الاعتراف بغية الاقتراب من طبيعة الخطاب النسائي لمساءلته عن منطلقاته وأهدافه، وأن تكشف في الآن ذاته حدوده، ولكن ألا يكون التساؤل عن قضية المرأة هو بشكل أو بآخر طرح لقضية الرجل نفسه.

هذا يعني بالضرورة أنّ الحديث عن سياسة الاختلاف، لا يعني بتاتا خفض مكانة المرأة في المجال الخاصّ بها ألا وهو المجال الأمومي، والقول بأنّ الفضاء العمومي هو شأن رجاليّ ولا علاقة للمرأة به، بل يعني بالأساس أنّ المرأة حينما تحضر في الفضاء العمومي عليها أن تحمل الإضافة، ولا يقصد من ذلك المردودية والإنتاجية - وحدها - التي تسمح لها بتأكيد ذاتها، بل المقصود الإضافة التي تخلخل القواعد التاريخية لهذا الفضاء، بأن تبدع قيما جديدة موازية ومكملة للقيم الذكورية، وأن تتحدّى المنطق الإلحاقى الذي يجعلها تابعة للقيم السائدة.²

وحتما سيؤثر هذا المفهوم المناهض للسنن الطبيعية والمنكر حتى للفروقات البيولوجية في صياغة النظرية النسوية، وفي توجيه أنساق المعرفة كليا لبناء منظومة معرفية تصبو إليها النسويات من خلال نضالهن الطويل.

رابعا: نحو التنظير: توهج السؤال وانصهار الأجوبة

تعرف نوره المساعد النظرية النسوية بأنها معنى واسع يرتكز على المطالبة بحق المرأة السياسي والقانوني وحق الاستقلال الجنسي، وحق التساوي في الفرص، وحق تقرير المصير (الحق بالإجهاض، واستخدام الموانع).³ إنه معنى غريب يتجاوز كل معاني النضال الإنساني في مسيرة البحث عن الحياة

¹ - الفاهم محمد. الهوية المزدوجة للنسوية المعاصرة . الأوان. 12 نيسان أبريل 2013م. على الرابط:

<http://www.alawan.org/article11921.htm>

² - الفاهم محمد. الهوية المزدوجة للنسوية المعاصرة. المرجع نفسه.

³ - نورة فرج المساعد. النسوية فكرها واتجاهها. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. الكويت. السنة 18. العدد 17. صيف 2000م.

الكريمة والحرية، ويحوّلها لاتجاهات يشوبها الخلل، وتطرح حولها التساؤلات المشروعة:

-ماذا تريد النظرية النسوية الوصول إليه، ويتطلب منها مبررات علمية وأيديولوجية تستحق تأسيس نظرية معرفية؟

لقد حوّل مصطفى خلف عبد الجواد المقصود بالنظرية النسوية في كونها " التيار النظري الذي يتضمنه هذا التراث، وأحيانا ما يكون ذلك بشكل ضمني في الكتابات حول قضايا جوهرية مثل التنظيم المؤسسي أو تدريب أطباء النساء"¹

ويقصد مصطفى خلف عبد الجواد بالتراث تلك الكتابات الغزيرة والمميزة عن النساء والتي كشفت النقاب عن جميع جوانب حياة النساء وخبراتهم، تلك الجوانب التي لم تتم دراستها حتى الآن، وقد اشتهر هذا التراث باسم "دراسات المرأة" أو "علم المرأة الجديد"، وهو نتاج عمل مجموعة من الكاتبات على المستوى الدولي من تخصصات متعددة في الجامعات وخارجها، اللاتي يكتبن لعموم القراء والأكاديميين المتخصصين منهم. ولقد اشتمل هذا التراث على أمثلة مثيرة على الأعمال الفكرية البارعة في السنوات الحديثة، ومن ثمّ شن علماء وعالمات النسوية نقدا دقيقا متعدد الأوجه أوضح تعقد النظام الذي يضع النساء في مرتبة دنيا. وتعود الكتابات النسائية في المجتمعات الغربية إلى نحو أربعمئة عاما مضت، وكانت هناك حركة نسائية منظمة بواسطة النساء ومن أجلهن منذ ما يزيد عن مائة وخمسين عاما مضت.²

يمكن القول إن كل تنظيرات الكتابة حول النسوية، تنطلق من اتجاهات فكرية وفلسفية تتجاوب أو تتنافر معها، فحركة تحرير المرأة، أو فكرة النسوية لم تخلق من العدم، وما دار حولهما من جدل منذ البداية، إنما هو جدل في عمقه يتجه إلى فحص مفاهيم مثل الأخلاق والمنفعة والدين والقيم، وضمنها مبدأ الفردانية والفعل والقانون الاجتماعي.

وقد استطاعت العلمانية في الغرب فتح الباب أمام نقاش العقل والمسؤولية، بحيث كان هذا هو المدخل الذي فتح مجال التنقيب عن صيغ جديدة لمفهوم حرية الإنسان بما فيها حرية المرأة. وقد مرت المطالب المدنية للنساء بما فيها مطالب المساواة في الأجور وحق الانتخابات، بمراحل واكبت التحولات الاقتصادية والمنجزات العلمية في الغرب.

¹-مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. مرجع سابق. ص296.

²-مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. المرجع نفسه. (بتصرف)

وقد كان بعد ذلك للأدب الحظ الأوفر في دفعها لآفاق أوسع، فقد استطاعت الروائيات الإنجليزيات نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، أن تحدثن التأثير والنقلة النوعية في تأمل العلاقات الاجتماعية وطبيعة الحساسية التي تتحرك في حدودها حقوق المرأة وواجباتها.¹ ولعل نقطة التحول في عالم النقد النسوي، والتي كان لها بالغ الأثر على عالم النقد الحديث، قد بدأت بصدور كتاب العاملة اللغوية الأسترالية ديل سبندر "لغة من صنع الرجل" وهو مرجع مهم حول اللغة التي يدرك الإنسان بها الواقع.²

ومن المؤكد أن النسوية الغربية لم تقف عند حدود معتقد واحد أو فكرة ثابتة منذ بداية تشكلها وإلى اليوم، فهي حركة تُبدل أسئلتها وصياغتها باستمرار وعلى نحو جديد. ولقد ظلت النسوية الغربية هي المنتجة الحقيقية لتلك الأفكار والأسئلة، فيما ظلت آسيا وإفريقيا متلقيتان ومستنسختان تارة ومحورتان تارة أخرى بما يتفق والثقافات المحلية.

أما نهاية القرن العشرين، فقد شهدت تمللا في قلب الغرب من قبل الدراسات ذوات الأصول الإفريقية والآسيوية لتحديد هويات نسوية جديدة، ولم تكن تلك الأفكار بمعزل عن النقاش الدائر حول مفهوم السيطرة الاستعمارية وثقافة الإنسان الأبيض، مقابل ثقافات أخرى تتعامل معها كمحاور لقبول أو رفض مكوناتها، ولعل النساء الهنديات والإفريقيات اللواتي تلقين الثقافة الغربية، كن وراء تلك الموجة، بينما كان لصوت التركيات والإيرانيات أصداء جديدة مطعمة بثقافة إسلامي نشأت في ظل مفارقة بروز الحركات الأصولية في تلك البلدان.³

وتعتبر النظرية النسوية اتجاها جديدا في العلاقات الدولية، وقد ركزت أساسا اهتمامها حول الجنس وتهميش دور المرأة في العلاقات الدولية، وبذلك يمكن تعريف النظرية على أساس الجنس.⁴

¹-انظر فاطمة المحسن. النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة. مجلة المدى الثقافي. العدد 222. 9 تشرين الأول. 9 أكتوبر 2004م.

²-انظر فاطمة المحسن. النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة. المرجع نفسه.

³-انظر فاطمة المحسن. النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة. المرجع نفسه.

⁴-تمثل المفاهيم الأنثوية حقلاً من الأبحاث في دراسات العلاقات الدولية يتسم في نهاية القرن العشرين بالغمي والتعقيد والتناقض في أغلب الأحيان. وهي بالمعنى الواسع مصطلح مظلة، يضم مدى واسعاً من نظرية نقدية هدفها دراسة دور الجندر في العلاقات الدولية. بيد أنه يوجد مفاهيم أنثوية ليبرالية وأخرى جذرية وأخرى ماركسية وما بعد ماركسية أو أنثوية اشتراكية وما بعد حداثة، والقائمة لم تنته بعد. ونظراً لالتزام جميع الأنثويين بنوع من الأخلاقية المرتكزة على المساواة بين النساء والرجال، فإن أعمالهم تخضع أحياناً إلى مساواتها مع المثالية. كما خضع أصحاب الفكر الأنثوي إلى نقدهم أيضاً لأنهم تجاهلوا الرجال في حماسهم لتعزيز تحرر النساء. يبقى أن نرى كم أن الدراسات الأنثوية تتطور الآن لتضم جدول أعمال أوسع من القضايا حول الجندر في نظرية العلاقات الدولية وتطبيقاتها. انظر:

- مارتن غريفيش. وتيري أوكالاها. المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية. ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث. الإمارات. ط1. 2008م. ص 423.

المطلب الثالث: النظرية الإستمولوجية (المعرفية) النسوية

لا شك أن مصطلح الفكر النسوي باستيعابه لكل المقولات الإبداعية الأدبية والفكرية، والرؤى والمساجلات النقدية، والدراسات الأكاديمية يظل مصطلحا فضفاضاً "يشير إلى سديم من الأفكار والتيارات والرؤى، التي، كلما اطلعنا عليها أكثر شعرنا بصعوبة أو استحالة الاطمئنان إلى تعريف أو تصنيف ما، على أنه التعريف أو التصنيف الجامع المانع."¹

ولأجل ذلك تسعى النسوية إلى التنظير وتكوين إطار معرفي يضبط مفاهيمها وطروحاتها، ويعكف على دراسة الأسباب والنتائج للظواهر التي تعنى بها النسوية، من أجل قراءة مؤسسة للماضي والحاضر واستشراف المستقبل.

أولاً: المسيرة التاريخية للنظرية النسوية

دخلت قضايا الجنس (المذكر / المؤنث) هي والفروع الأخرى للعلوم الاجتماعية والإنسانية²، الاتجاه السائد في العلاقات الدولية عبر النظرية النقدية وأبحاث السلام والدراسات الإنمائية، خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وبعد ذلك بدأت دراسة المرأة والحرب والسلام والتنمية تغزو الأجندة التقليدية وتتوج ذلك عام 1988 حين نشرت المجلة البريطانية "ميليوم" عدداً خاصاً حول "المرأة والعلاقات الدولية".

ويعود ظهور الحركة النسوية إلى نهاية القرن 19 في كل من فرنسا وبريطانيا، والتي تبنت نهجاً عدائياً نحو الرجل. وتعود بداية ثورة النساء على وضعهن إلى عام "1892م؛ حيث عقد أول مؤتمر في باريس وهو مؤتمر النساء العالمي الأول³، أين بدأت الحركة النسوية بالمطالبة بحقوقها في التعليم وحقوقها القانونية وحق الانتخاب وتركت في هذا الصدد جهود كل من سوزان أنتوني **Susan Brownell Anthony**، وهارين تايرل **Taylor Harbin**، وغيرهن.

¹ - هند مصطفى علي. نحو صياغة خطاب نسوي بديل: قراءة نقدية. ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي (آفاق جديدة للمعرفة). تحرير أميمة أبو بكر. مؤسسة المرأة والذاكرة. القاهرة. 2013م. ص 151.

² - انظر مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. مرجع سابق. ص 64-65.

³ - وقد سبقه المؤتمر الدولي لحقوق المرأة، حيث عقده منظموه عام 1878م بباريس، وأرادوه متزامناً مع المعرض التجاري الدولي الذي جذب المعارضين والزوار من كل أنحاء أوروبا والولايات المتحدة وبريطانيا. وقام المؤيدان الفرنسيان للمساواة بين الجنسين ليون ريشار وماريا ديرييسي، مؤسسا المجلة الدورية " حقوق المرأة: جريدة سياسية " بوضع جدول زمني على مدى أسبوعين تماشياً مع مدة المعرض وقد انتهى المؤتمر بالإعلان عن لجنة دولية دائمة، تهم بتطوير الإصلاحات المطلوبة من المؤتمر، وإصدار دعوة للتجمع الدولي الموالي.

تجاوزت بعد ذلك مطالبتهن باكتشاف ذاتهن وتطويرها حسب ما يرينه مناسباً لإمكانياتهن واعتقاداتهن. أي إظهار الجانب الإبداعي من شخصياتهن من خلال إبراز ذواتهن، وأنهن قادرات على خلق إطار تجديد يختلف عما جاء به الرجال (كمنظرين وكعمال). . وبعدها خمدت الحركة النسوية بعد حصولهن على حق الانتخاب عام 1918 في بريطانيا وعام 1920 في الولايات المتحدة الأمريكية ثم عادت للظهور فترة من الزمن، تحديداً في الستينيات من القرن؛ إذ ظهر تياران فكريان نسويان كقوة سياسية هامة في العالم الغربي، كان الأول أمريكياً والثاني فرنسياً .

بعدها دخلت النسوية حقل العلاقات الدولية في فترة التسعينيات، وسعت لإبراز دور المرأة في هذا المجال. وقد توجت مساعي النسوية عام 1996م، حين نشرت المجلة البريطانية " ميلينيوم"، عدداً خاصاً حول "المرأة والعلاقات الدولية"، ومنذ ذلك الوقت أصبح الحديث عن نظرية النسوية في العلاقات الدولية، وقد انطلقت أساساً من انتقاد النظريات المهيمنة في العلاقات الدولية خاصة منها الواقعية الكلاسيكية¹.

وقد مرّت الحركة النسوية بمراحل تطور مختلفة، وتباينت بحسب اعتبار الجغرافيا والبيئة الاقتصادية والسياسية والثقافية والتكوين الاجتماعي؛ فالمرحلة الأولى ركزت على حقوق المرأة السياسية والاقتصادية والقانونية والمدنية، وذلك منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، ثم اتسعت مطالب المرحلة الثانية خلال الأربعينات وحتى مطلع السبعينات من القرن العشرين للوصول إلى المثالية المطلقة والمساواة الكاملة دون التفرقة على أي أساس كان؛ جسدياً أو نفسياً أو عقلياً.

ومع نشوء الأمم المتحدة أخذت قضية المرأة بعداً أعمياً، وقد بدأ اهتمام الأمم المتحدة بالمرأة منذ عام 1946م حين أنشئت لجنة مركز المرأة. وقد عقد أول مؤتمر عالمي بشأن المرأة في عام 1975م في المكسيك، تحت عنوان (عقد الأمم المتحدة للمرأة : المساواة والتنمية والسلام)، واعتبر ذلك العام حينها "العام العالمي للمرأة"، وكان المؤتمر بمثابة انطلاق مشروع عولمة الحركة النسوية، حيث تتالت المؤتمرات فيما بعد:

¹ -ظهرت الواقعية في البداية من خلال شكلها التقليدي مع إسهامات Morgenthau Hans و Carr و Niebuhr، وغيرهم من المفكرين الواقعيين الأوائل الذين حاولوا التكيف بفكرهم مع أحداث القرن العشرين التي صاحبها الكثير من مظاهر الاضطراب واللامن وتفاقم حدة الصراعات والحروب، فجاءت كتاباتهم لتعبر عن ذلك وقد هيمن هذا المنظور على حقل العلاقات الدولية خلال فترة الحرب الباردة. وتفترض الواقعية أن الشؤون الدولية عبارة عن صراع من أجل القوة بين دول تسعى لتعزيز مصالحها بشكل منفرد. -انظر ستيفن وولت. العلاقات الدولية: عالم واحد ونظريات متعددة. ترجمة زقاغ عادل وزيدان زياتي.

- . مؤتمر (القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة)، عام 1979 م.
- . المؤتمر الثاني لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، عام 1980م.
- . المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بكي الأمريكية، 995م.
- . المؤتمر الخامس في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، عام 2000م، والذي أعلن الأمين العام فيه بياناً يساوي " المتزوجين الشواذ بالتقليديين".
- . وفي 2005م، عقد المؤتمر السادس في نيويورك أيضاً.

وفي هذا الإطار بدأت قضية المرأة - والحركة النسوية عامة - تأخذ بعدها العالمي وصيغتها الأهمية، لتكون أداة من أدوات العولمة التي تسعى إلى فرض قيم الغرب وسلوكياته على شعوب الأرض.

ثانياً: المعطى الأنثروبولوجي

لم يكن الحديث النسوي يتم بمعزل عن الحديث في أسئلة النهضة، التي طرحت وبقوة مسائل إعادة النظر في مسلمات التفكير والعقل على طريقة إعادة النظر في المقدمات قبل استخلاص النتائج؛ ذلك أن عصر النهضة الفكرية وما حمله من صدمات حداثية للمجتمعات الغربية أولاً، ثم العربية بالرغم من مشاريع استقلالها الوطني الذي يتضمن بالضرورة تحرراً وطنياً وتحرراً اجتماعياً لا بد - كنتيجة حتمية - وأن يترافق بالتححرر الفكري.

وينبغي أن يثمر ذلك التحرر قيماً إنسانية عبر القطاعات الواسعة والعريضة، والتي تنتشر عبر كل الطبقات وليس ضمن طبقة واحدة معينة ليسهل التعامل معها وطرح أولويات النهوض بها، ألا وهي قطاعات المرأة بكل ما تحمل من إرث النظرة الدونية إليها، والتي كانت تقف دوماً حجر عثرة أمام تعاملها مع منجزات وثمار المعرفة البشرية.

ذلك ما توصلت إليه رفقة دودين في مقال لها عن "التأسيس لفكر نسوي"¹، فكما يرى الكثير من المفكرين العرب، فإن العقل العربي الذي اشتغل في عصر النهضة على النهوض، كان مضطراً إلى أن يمارس نوعاً من النقد لتفسير أسباب انحطاطه، وكان عليه في الوقت ذاته أن يدافع عن نفسه أمام المستعمر الذي يهدده بالاستئصال، لذلك كان العقل العربي عقلاً نقدياً ودفاعياً في آن واحد.²

¹-رفقة دودين. التأسيس لفكر نسوي: تجربة فاطمة المرينسي اختياراً. الحوار المثمن. العدد 991. 2004/10/19م. اقتبس يوم

2009/03/25م من الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>

²-جورج طرايشي. ندوة الرأي الفكرية. العدد 2. 117. 27 أيلول 2002.

وكان على هذا العقل أيضاً أن يلتفت إلى صوت القوى المغلوبة أو المهمشة، وأن يقوم بتفكيك خطابات المؤرخين القدماء لكي يكشف عن استراتيجيات الحذف والتصفية تجاهها، لأنها قد تكون مضادة للخط السائد، أو للأيديولوجيات المسيطرة¹. لذلك فإن الخطاب الموجه للمرأة والمناقش لوجودها المجتمعي، هو من مطلوبات هذا الالتفات خاصة وأن أية بنية إنسانية اجتماعية هي دائبة التغير وليست ثابتة ودائمة، فكل عنصر وبنية هما خاضعان لقوانين التحول بوتائر متباينة، فالجتمع بنية متحركة متحولة، والتاريخ يصنعه البشر.

ويسعى البعض لإعطاء تفسير لذلك الحراك وفق منطلقاته الفكرية وأحياناً الأيديولوجية فيعتقد أن التاريخ يُصنع ضمن ظروف موضوعية موروثية تفرز تشكيلاتها الاجتماعية على قاعدة الإنتاج وقواه، فتكون بذلك -حسب هذا الرأي ذي الرؤية الماركسية- قضية المرأة من منطلق تصوراتها الفكرية أو الاجتماعية ليست إلا تمظهرات لتشكيلات اجتماعية تصنع التاريخ وفق علاقات الإنتاج وقواه².

إن الدراسات الأنثروبولوجية تشير إلى النظر في الشأن النسوي، وتكوين فكر ما، ليُرسم عبر التاريخ دور المرأة الاجتماعي والديني والسياسي، لم يكن في بدايات انطلاقاته بعيد عن الممارسات السحرية التي يظهر دور المرأة فيها استمراراً لبدء اكتشاف قواها الأنثوية، وفي كونها - في الفكر البشري- خاضعة لتطورات عديدة طرأت على عبادة الآلهة الأم، ولعل من أهمها فقدان مركزيتها وظهور الإله الأب كمنافس قوي. ثم كمرکز جديد بعد أن تم إقصاء مركزها إلى الصفوف الخلفية³.

وترى هذه الدراسات أيضاً أن الأصل الأنثوي أصل من أصول الدين، ففي العصر الحجري رأى الإنسان الأطفال يولدون من النساء، فأبطن فيهن قوة الخلق التي لا يُعرف مصدرها، فقاده خياله إلى الاعتقاد بوجود قوة أنثوية علياً تمنح الأطفال للنساء، وهكذا عبد الآلهة الأنثى، ونظر إلى المرأة بوصفها سراً أصغر يرتبط بسر أكبر، هو سر كامن خلف التبدلات في الطبيعة والأكون⁴، من هنا ينظر لمسألة المرأة على أنها مسألة تاريخية صنعتها أعمال البشر، وكما قالت سيمون دي بوفوار: فإن مشكلة المرأة كانت وما تزال مشكلة الرجل وعي الإنسان لذاته ولغيره، والمرأة لا تولد امرأة بل تصبح كذلك⁵.

¹-قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر. ط1. بيروت. 1998. ص150.

²-انظر هشام غصيب. مقومات التصور الجدلي للتاريخ. الرأي الثقافي. ع 11716. 2005/10/11م.

³-خزعل الماجدي. أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ. دار الشروق للنشر والتوزيع. ط1. 65/1997. ص 140.

⁴-بوعلي ياسين. الثالث المحرم. دار الكنوز الأدبية. ط7. بيروت. 1999. ص 25.

⁵-شربل داغر. المرأة والجنس الأدبي. خصوصية الإبداع النسوي. أوراق عمل الإبداع النسائي الأول. ق23/آب/1997.

ارتبط المذهب النسوي حين نشوئه في القرن التاسع عشر بسياسة وإستمولوجيا الفلسفة الحديثة، وذلك لأنه نتاج ثورة الفكر الغربي التي ارتبطت بدوافع التحرر التي حملتها مذاهب عصر الحداثة الليبرالية والماركسية والاشتراكية.

لكن فلسفة ما بعد الحداثة، رفضت تلك الذات الديكارتية والمتعالية، التي تجعل تعريف الحقيقة يتمركز حول الذات الإنسانية، فكان ذلك النقد هو الضربة القاصمة لإستمولوجيا التنوير، على اعتبار أن الذات كينونة تشكلت بواسطة الخطابات، وأنها قادرة على مقاومة تشكلها.¹ الأمر الذي يعني أنها وحدة داخل مجموعة من الأنساق الثقافية والاجتماعية والمعرفية، وبالتالي فإن عملية التأثر والتأثير واردة فيما بين كل الكينونات المعرفية.

ومن ثمّ، استفادت مفكرات المذهب النسوي من نقد فلاسفة ما بعد الحداثة، للفلسفة التقليدية، وتبينهن لفكرة أن الإستمولوجيا القائمة، أدت إلى إقصاء النساء عن مجال العقلانية، واعتبارهن بمستوى دوني.

ومن هذا المنطلق أدركت وقررت مفكرات هذا المذهب أن تأسيس إستمولوجيا نسوية يتطلب تقويض الأسس التي قامت عليها الإستمولوجيا التقليدية، بل يتجاوزها؛ وذلك "يتطلب منظورا معرفيا أوسع من منظور فلاسفة ما بعد الحداثة، بحيث يأخذ بالاعتبار مقولة "الجنس" وتأثيرها في مجال الإستمولوجيا".²

فمن صياغة مفهوم "الجنس" مثلا، تقول (سيمون دي بوفوار³): "لا تولد النساء نساء، بل يصرن كذلك"، فهي بذلك تلغي كل الاستعدادات البيولوجية والنفسية التي يزود بها الإنسان عند ولادته، كما أنها تؤكد بذلك على ضرورة تحرير الفرد من المجتمع كما هو الشأن في الفلسفة الوجودية الإلحادية ذات النزعة الإرادية القائمة على الفصل بين الاختيار وظروفه، أي على عزل الفرد عن الضرورة، أي عن

¹ - خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. مرجع سابق. ص 87.

² - خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع نفسه. ص 88.

³ - سيمون دو بوفوار Simone De Beauvoir. ولدت بباريس، عام 1908م، من أشهر أعلام الفلسفة الوجودية، لها مؤلفات عديدة وروايات كثيرة، تأثرت كثيرا بالفيلسوف الكاتب والصحفي الناقد جون بول سارتر، اشتهرت بدفاعها عن وضعية الحركات ومهجوما على المجتمع ذي النظام الأبوي، والجنساني المعاصر من أهم مؤلفاتها:

-La femme rompue. 1967. Le deuxième sexe. 1949

- Voir La grande Encyclopédie. Larousse. Librairie Larousse. 1974. P 10812.-

القوانين مهما كانت طبيعتها.¹

كما أن خاصية "الآنية" المرتبطة بالفلسفة الوجودية عند هيدجر² قد توضح لماذا ترفض سيمون دو بوفوار أن تولد النساء نساءً؛ إذ الآنية حرة وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها، فأنا الذي أقر طريقة وجودي بنفسي، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي، وهكذا فإنني أختار نفسي في وجودي، وأنا مسؤول عن ذاتي.³

فهذه الفيلسوفة اعتبرت في بداياتها في النضال النسوي - على هذا الأساس - صيرورة النساء نساءً، عملاً اجتماعياً بحثاً يقضي على خاصية الآنية للحرية المفترض توافرها للنساء كي يخترن وجودهن بأنفسهن بمعزل عن تقنيات المجتمع وعن مراقبته. ولذلك فإنها ترى الأنثى - وإلى حد أكبر من الذكر - هي ضحية النوع، على أساس أن الإنسان لا يختار نوعه، وبانتفاء اختياره تنتفي حرته؛ فتكون المرأة أكثر ضرراً لانتفاء حرته مثل الرجل من جهة.

وتذكر ناهد بدوية كتحقيق للفكر النسوي أنه منذ أوائل الثمانينات بلغ الفكر النسوي مستويات من النضج لم تعد تُعنى بتحرير المرأة فحسب، وإنما فرضت نفسها على العلماء والفلاسفة والمفكرين، ودفعتهم إلى إعادة النظر في الكثير من المسلمات الفكرية السابقة، إذ بات الفكر النسوي اليوم من أبرز تيارات الفكر الغربي الراهن والفلسفة المعاصرة.

كما تذكر أنه وفي سياق الحفر والبحث عن تأثير الرجل في إنتاجه الفكري والعلمي، بحثت المفكرات النسويات عميقاً في أثر الذات في التجربة، وتفاعل هذه الذات مع النتائج وتأثيرها فيها. وتجلى النضج الفكري في محاولة زعزعة استقرار النظام الثنائي، الكامن في ثنائية الذكر/ والأنثى من دون الوقوع في محاولة قلب الوضع، بحيث تصبح الأنثى متميزة عن الذكر، كما حاولت الحركة النسوية السابقة. بل كشفت الغطاء عن العور الذي تعيشه البشرية، لا نتيجة تهميش المرأة فحسب، بل نتيجة تهميش الجانب الأنثوي من الرجل أيضاً، وسيادة ثقافة الحط من قدر الصفات الأنثوية وسيطرة الصورة

¹ - مجموعة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف روزنتال وب يودين. ترجمة سمير كرم. الموسوعة الفلسفية. ط6. دار الطليعة. بيروت. ص579.

² - هيدجر (باللاتينية)، يعتبر المؤسس الحقيقي للوجودية، ولد عام 1889م بألمانيا، وتوفي سنة 1976م، ارتقى درجات علمية مهمة، له مؤلفات عديدة، منها "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، و"الوجود والزمان"، كما كانت له نشاطات سياسية متعددة.

- انظر عبد الرحمان بدوي. الموسوعة. المؤسسة العربية للنشر. ط1. 1984م. ج2. ص ص 597-609.

³ - عبد الرحمان بدوي. الموسوعة. المرجع نفسه. ص ص 600-601.

النمطية للإنسان/الرجل.¹

وينتقد عادل ضاهر أسس الإستمولوجيا التقليدية، ورفض اتسامها بالأساسانية والموضوعانية والفردانية، وهي سمات تؤسس لكون تلك الإستمولوجيا متحيزة إيديولوجيا، وذكورية كونها من إنتاج الذكور، وتكرس ما أنتجه الذكور من وجهة نظرهم بحسب المصلحة التي تخدم فئتهم الاجتماعية. ويطرح عادل ضاهر تساؤلاته حول تلك السمات البارزة لتلك الإستمولوجيا وكيف تسنى لها أن تعكس موقفاً وحيد الجانب، وكيف جعلت الأساسانية والموضوعانية تلك الإستمولوجيا تنطوي على تحيز إيديولوجي من أي نوع كان.²

كما أنه من المفترض في المعرفة أن تكون -على الأقل- موضوعية ومؤسسة على أدلة لا يداخلها الشك، ويقول في شأن المعرفة إنها: "ليست شأننا ذاتياً؛ بل شأن موضوعي، ليست مجرد ظن أو اعتقاد، بل اعتقاد صادق مؤسس على أدلة صادقة. ليس في وصفنا المعرفة على هذا النحو، كما يبدو في الظاهر، أي تحيز إيديولوجي من أي نوع. إنه وصف تمليه الفطرة السليمة".³

ثالثاً: منطلقات الإستمولوجيا النسوية

تجمل خديجة العزيزي الافتراضات التي انطلقت منها مفكرات المذهب النسوي، في محاولتهن تأسيس إستمولوجيا نسوية فيما يلي:

1- إن الإستمولوجيا التقليدية قامت على أساس مبدأ مركزية العقل، فالنساء بموجب هذا المبدأ غير مؤهلات لممارسة التفكير المجرد والموضوعي المفروض وجوده في الإستمولوجيا، فتقصين كنتيجة حتمية عن مجال المعرفة، وعليه ينبغي تعديل هذا المبدأ.

وبعيداً عن الكتب الرائجة اليوم، والتي تؤكد الفوارق الشاسعة بين المرأة والرجل، إلى حد اعتبارهما ينتميان إلى كوكبين مختلفين، لم تجد ناهد بدوية أفضل من كتاب "جنوسة الدماغ" للكاتبة ميليسا هاينز Melissa Haynes، الذي يبحث في الفروق الجنسية؛ حيث تقول فيه: إن أكبر الفروق الجنسية السيكلوجية بين البشر هي تلك التي تحدث في هوية الجنوسة المركزية، أي شعور الفرد بنفسه ذكراً أو أنثى، ويعرف هذا الشعور بهوية الجنوسة المركزية. وكذلك في الميول الجنسية، إذ لدى أغلب الناس هوية

¹ -ناهد بدوية. الفكر النسوي يسائل المنظومة الفكرية السائدة. صحيفة حريات. بتاريخ 7 جويلية 2011م. على الرابط:

<http://www.hurriyatsudan.com/?p=28147>

² -عادل ضاهر. تأنيث الإستمولوجيا. مجلة مواقف. دار الساقى. لندن. العدد 73-74. 1 يناير 1994م. ص 14 وما بعدها.

³ -عادل ضاهر. تأنيث الإستمولوجيا. المرجع نفسه. ص 23.

جنوسة مركزية متوافقة مع جنسهم الوراثي، وميول جنسية تجاه الجنس الآخر المخالف. وتعدّ الفروق الجنسية الأخرى من الفروق الصغيرة والمتوسطة، فمثلاً تعتبر الفروق الجنسية المتعلقة بالعنف الجسدي، من المستوى المتوسط، فقد اتضح أن الأولاد والرجال أكثر عدوانية من الفتيات والنساء. بما في ذلك الخيال العدواني، والإهانات اللفظية، والقدرة على تعريض الآخرين للأذى والألم.¹

2- إن المعرفة التي ينتجها الذكور هي انعكاس لممارسات العلم السائدة، وهي ممارسات تقوم على أسس منهجية ذكورية، ينبغي أيضاً تعديلها.

وحسب ميليسا هاينز Melissa Haynes -دائماً- هناك قدر كبير من المعلومات حول الفروق الجنسية في القدرات الذهنية، فثمة فروق جنسية صغيرة لمصلحة الإناث في فئة التشفير والرموز الرقمية، وفروق جنسية أخرى لمصلحة الذكور في فئات المعلومات والتصميم باستخدام المكعبات والقدرات البصرية المكانية والتحليل البُعدي. فيما تظهر الإناث تفوقاً في وظائف اللغة والكلام المختلفة.²

3- إن سيرورة المعرفة ينبغي أن تخضع للشروط الاجتماعية التي تشكل توسطاً بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

4- إن الجنس مقولة اجتماعية وليس مجرد مقولة بيولوجية، وإن جنس الذات العارفة هو جزء لا يتجزأ من منظورها الاجتماعي. وبالتالي فإنه لا بد من وضع ممارسات إنتاج الذكور للمعرفة في سياقها الاجتماعي، وضمن كونها ممارسات لفئة اجتماعية لها منظورها الخاص.

لقد كان أساس دعوة تحرير المرأة، هو إنصافها مما لحق بها من ظلم وحرمان وإهانة، مع الحفاظ على التمييز بين خصائص الأنوثة والذكورة غالباً. غير أن عامل التغيير والتطور في المبدأ من حيث هو ظلّ متحركاً دون توقف؛ لانعدام الإطار الفكري الذي تستقي منه الحركات النسوية مبادئها وقيمها، بحيث خضعت المجتمعات لتجربة النظريات والأقوال والآراء في أدق تجلياتها: الأسرة، وتجاوز الجدل الحديث عن العلاقة بين الرجل والمرأة وكيفية مساواتهما ببعض، إلى الجدل حول حقيقة هوية كل منهما. وتؤسس فيما بعد شعاراتها حاملة لواءها عالمة النفس لوس إيريجاراي، التي أثارت الجدل حول مفهوم الاختلاف والطابع البيولوجي والاجتماعي، مستعيدة ومتأثرة بآراء وقول النسوية الفرنسية سيمون دو بوفوار في كتابها "الجنس الثاني": "لا نخلق نساء بل نصير نساء" جاعلة منه أبرز شعاراتها. ومن هنا أرادت مفكرات النسوية بناء النظرية النسوية وفق المنطلقات المعرفية السابقة لأجل تحقيق الجانب العملي

¹-ميليسا هاينز نقلاً عن ناهد بدوية. الفكر النسوي يسائل المنظومة الفكرية السائدة. مرجع سابق.

²-ميليسا هاينز نقلاً عن ناهد بدوية. الفكر النسوي يسائل المنظومة الفكرية السائدة. المرجع نفسه.

من النظرية كالاتي:

1- تغيير الأفكار السياسية السائدة من خلال إعادة البناء فمن الناحية السياسية تم إدخال المرأة المجال السياسي، واعتبارها؛ إذ وعلى مستويات كثيرة في السياسة العامة، وشؤون الحرب والتجارة دائما تعتبر أعمالا رجالية كما أن الرجال اعتبروا كوكلاء دولة أو أمة. بينما النساء وطبيعا ارتكزت أعمالهن في المجال الشخصي.

2- السعي إلى محاولة تصحيح العقلنة أو النسيان، بإعادة اكتشاف كيف نفكر، والاهتمام بتفسير وفهم أسباب وكيفية تجاهل النشاطات الاجتماعية والسياسية لشريحة كبيرة من المجتمع. تسمى. النساء.

3- الحياة اليومية للمرأة مشتركة بين القوى الاقتصادية العالمية وتفاعلات الدول، ومع ذلك فقيادة التجارة العالمية والسياسة الخارجية تتجاوز المرأة، وتقتصر على الرجال، ولهذا يجب إبراز دور المرأة على. هذا المستوى.

4- النسوية ترى أن هناك إفلاسا للحدثة والإيديولوجيات والنظم والمؤسسات من خلال تعاضم المشاكل العالمية، فوجود الحروب راجع إلى العالم الذكري ووجود الرجل في صنع القرار.

5- انطلقت انتقادات النظريات المهيمنة على العلاقات الدولية خاصة منها الواقعية الكلاسيكية من خلال مصطلحاتها فقد كان لها تأثير جوهري في كيفية تصور المفاهيم الأساسية لهذا الباب من أبواب المعرفة: الفوضى، القوة، السيادة، المصلحة القومية، الأمن، الأطراف الفاعلة من الدول بحيث إن الواقعية هي النظرية المسيطرة في العلاقات الدولية، وهي نظرية رجالية بحتة.

6- النساء موجودات ضمن العلاقات الدولية من خلال عملهن في المؤسسات السياسية، كزوجات للدبلوماسيين. وكسكرتيرات.

تعتبر هذه أبرز المنطلقات الفكرية للنظرية النسوية، والتي اختلفت عن النظريات الأخرى، وفي الحقيقة- إن المتأمل لهذه المنطلقات، يجدها لا تؤسس لما يمكن تسميته ب"النظرية"، فهي لا تعدو أن تكون أفكارا تنقد الواقع الذي يتفق معها حولها، الرجل الذي ظل وعلى مرّ التاريخ يحارب -أيضا- ضد قيم الحروب والفساد الأخلاقي والسياسي. فمن قصر النظر أن تنسب النسويات ذلك لأنفسهن فقط؛ إذ الصراع بين الخير والشر ليس محصورا في مجال الأنثى، سيما وأن معظم الكواليس تعج بالوجود المؤنث الذي يقف إلى جانب الشر أو خلفه.

ونشطت مفكرات المذهب النسوي في البحث في كل ما يعزز ويؤكد صحة افتراضاتهن، وحاولن إيجاد أدلة سوسيولوجية وسيكولوجية تدعم هذه الافتراضات، ولكن نظراً لاختلاف توجهاتهن الإيديولوجية، ظهرت مواقف نسوية متعددة، كشفت عن توتر واضطراب في وجهات النظر. إلا أنهن يكدن يجمعن رأيهن على مؤشر واحد لتحيز الإيستمولوجيا التقليدية ضد النساء: ألا وهو مبدأ العقلانية الذي ينسب للرجل وحده، فكثفن جهودهن في مناقشة هذا المبدأ، ونقد ما يسمى بـ "ذكورية العقل"، فانتقدن آراء الفلاسفة واللغويين وعلماء البلاغة والأنثروبولوجيين في الفكر الغربي.¹

وقد استفزت ثنائية العقلانية/اللاعقلانية، ضمن ثنائيات إستمولوجيا التنوير، مفكرات المذهب النسوي، وحاولن الكشف عن الهوية الجنوسية المرتبطة بالاعقلانية المرأة، وكيف أن اللغة رسخت ذلك المفهوم لهوية المرأة، مما أوجد وضعاً متدنياً لها، وإفرازاً لما يسميه وولتر أونج² بعملية "التميط الجنسي".

رابعا: التيارات الفكرية للنظرية النسوية

انقسمت النسوية بحسب هدف وموضوع نضالها إلى تيارات ومناهج عدة، تشير أغلب الأبحاث إلى أربعة رئيسية منها هي: - النسوية الماركسية - النسوية الليبرالية - النسوية الاشتراكية - النسوية الراديكالية، في حين تضيف أبحاث أخرى تيارات أخرى هي: - حركة النسويات السوداوات (النسوية السوداء) - والنسوية البيئية - النسوية الثقافية - نسوية التحليل النفسي - النسوية الوجودية.

وتمثل النسوية الاشتراكية والليبرالية والماركسية أكثر من 80% من النسويات الغربيات، أما المدارس الأخرى كالنسوية الراديكالية والبيئية فإنها تمثل 10% من المدارس النسوية. واتسم النقد النسوي كذلك بالطرح الأيديولوجي المتوازن في فترة هيمنة الثنائية القطبية الجامدة واستحكام الحرب الباردة على النظام الدولي حيث كانت تهيمن عليه، وقد أثر ذلك على قضية المرأة في أروقة المنظمة الدولية.³

ثم دخلت قضية المرأة دولياً سياقاً مختلفاً، وذلك مع إعلان النظام العالمي الجديد، بعد انتهاء الحرب الباردة. ولعبت الأمم المتحدة في هذا السياق العولمي الجديد، دوراً أساسياً في دفع قضية المرأة من خلال تنظيمها لعدد من المؤتمرات، وطرحها لجملة من المواثيق الدولية على دولها الأعضاء وإشرافها على عدد من التقارير عن وضع المرأة بتلك الدول.

¹-Teresa Lopez Pardina. Feminisme et Laicité. Op.cit.

²-خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. مرجع سابق. ص92.

³-نادية مصطفى. الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات. ضمن أبو يعرب المرزوقي وآخرون. المرأة وتحولات عصر جديد. وقائع ندوة الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث. دار الفكر. دمشق 2002م. ص 255 وما بعدها.

إن هذا الدور للأمم المتحدة أسهم في تفجير الجدل (عربياً وإسلامياً)، حول قضية الإطار المرجعي للتغيير، وخصوصية القيم الغربية عند تناول قضية المرأة، وذلك في أربع محطات كبرى، وهي: مؤتمر السكان والتنمية في القاهرة، ومؤتمر بكين، ومناقشة اتفاقية عدم التمييز ضد المرأة وإشكاليات تطبيقها، ومؤتمر جمعية الأمم المتحدة عام 2000م.¹

إن النظرية النسوية كجزء من النظرية النقدية الاجتماعية التي هي جزء من النظرية التكوينية لا تنطلق من نظرة إبستمولوجية أو معيارية واحدة بل هناك ثلاثة اتجاهات نظرية أساسية، تتمثل في:

أ- النسوية التجريبية:

وهي النسوية التي لا تعارض استعمال مبادئ العلم، أي المناهج التجريبية² التي تبناها النظريات التي تدخل ضمن النظرية التكوينية، وهدف هذه النظرية هو الاستكشاف والتحقق من النشاطات الرجالية (العمياء) - حسب رأي النسويات- في ميدان العلاقات الدولية والنشاطات النسوية المختلفة التي يمكن تحقيقها في هذا الحقل. وقد أشارت كاتبات نسويات في هذا الاتجاه أمثال لوردوكريبيكا بلانك، من خلال دراسة نسوية حول النساء واقتصاد الميزانية العسكرية، إلى أي مدى يمكن للمرأة التأثير على حجم الميزانية والإنفاق العسكري كما اعتقدت نسويات تجريبيات بأن البيولوجيا النسوية ووظيفتهن الاجتماعية المألوفة كأمهات مؤثرات، تضع النساء في مواجهة الحرب، وتكون بذلك وسيلة لحل الخلافات تساعد على تطوير وجهة نظر عملية من الناحية السياسية حول مسائل الحروب والسلام التي تهدد حياة النساء.

على عكس الاتجاه الليبرالي الذي يؤمن أصحابه بوجود معالجة المسألة النسوية من وجهة نظر واقعية، فلا يفضلون الانخراط في نقاشات حول مسببات وأصول التفرقة النوعية بين الرجل والمرأة على مستوى العالم وعبر التاريخ، وإنما يفضلون التعامل مع هذا الوضع بوصفه وضعاً راهناً³.

¹ -نادية مصطفى. الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات. المرجع السابق. ص275.

² -التجريبية empiricism: الاعتقاد المطلق في السلطة العليا التي تمتاز بها العلوم الطبيعية، وعلى ذلك، فالواقع لا يمكن إدراكه إلا بمناهج علوم الطبيعة، وما لا تدركه تلك المناهج لا يكون إلا مشكلة زائفة، ولا يكون له بالنتيجة مغزى أو أهمية. أما المنهج التجريبي، فهو طريقة لفهم وتحليل العلوم عن طريق التجربة العلمية. - انظر للتعلم:

- André Charrak. Empirisme et métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac. Vrin. 2003. 162 p.

³ -علي نصح مواسي. النسوية في النقد الأدبي. محاضرة قدمت في الجامعة الأردنية. موقع سوار. على الرابط:

assiwar.org/2014/04/2

إن النساء موجودات ضمن العلاقات الدولية من خلال عملهن في المؤسسات السياسية كزوجات للدبلوماسيين وكمشرفات على التبادل السياحي الدولي وكسكرتيرات وهي مساهمات في إدارة التعاون الدولي وبناء مسارات السلم العالمي.

وبذلك ومع تنامي دور المرأة في المجال السياسي وخاصة على المستوى الوطني الداخلي والدولي، ستمكن من التحكم في البيئة العائلية وذلك بالتقليل من الكثافة السكانية مما سيؤثر إيجاباً على مستويات التنمية الاقتصادية المحلية والدولية.

ب- وجهة النظر النسوية:

يعتبر التيار الثاني في هذه النظرية، وهو يختلف في بعض النقاط عن التيار الأول. ويعتقد المنظرون والمنظرات في هذا التيار، أن النساء في مواضع الخضوع الاجتماعي، أي خضوعهن لسلطة فوقية سواء من الزوج أو من النظام الأبوي، الذي فرض على النساء نمطا معيناً وحاول تطوير تصورات مختلفة ومتنوعة أكثر دقة حول كيفية عمل وسير العالم. ويحاول المنظرون معرفة كيف يصنع القرار ولماذا يسيطر الرجال على مجمل النشاطات السياسية خاصة على المستوى الخارجي، أي إمكانية بناء نماذج مفهومية تحليلية نسوية قادرة على إعطاء تفسير أو فهم بديل حول السياسة العالمية.

وتسعى المنظرات المتبنيات لوجهة النظر النسوية إلى تفكيك وتحطيم مركز حقل العلاقات الدولية وتقويض أسسه¹، وتهدف الدراسة التي قدمتها كل من كارول بيتمان وكريستيان دي ستيفانو إلى إعادة قراءة نظرة توماس هوبز، حول حالة الطبيعة باعتبارها المنطلق الأساسي للنظام الدولي المبني على الدولة وتعتبران في نفس الوقت العقد الاجتماعي على أنه "اتفاق مؤسس بين ذكور. يتامى".

وتبرز اختياراتها مواقف الإبتستيمولوجيا من خلال أعمال نانسي هارتسوك الصادرة عام 1983 التي انصبت حول كشف النتائج الإبتستيمولوجية المهمة حول الادعاء القائل بأن حياة النساء تختلف بنيويا عن حياة الرجال فبالنسبة لهذه الكتابة فإن سيطرة الرجال خاصة الرجل الغربي على الفكر والمعرفة أدى إلى إنتاج معرفة جزئية وإقصاء وتهميش للنساء، وتعتقد هذه الباحثة أن المعرفة "نشاط اجتماعي" وهنا يبرز التحدي النسوي للافتراض الإبتستيمولوجي التقليدي الذي يعتقد أن هوية العارف لا ترتبط نهائياً بعملية البحث عن المعرفة أو ما يسمى بالحيادية العلمية والموضوعية لدى الوضعيين والتجريبيين. إنما الموضوع يوجد قائماً بذاته ومستقلاً عن الذات، وما على المعرفة إلا أن توجد في عقل/وعي الذات

¹-انظر بولا تريكلر وشيري كراماري. قراءات في النظرية النسوية. ضمن كتاب النظرية النسوية- مقتطفات مختارة. مرجع سابق. ص18.

العارفة نسخ أو انعكاسات للمادة.¹

ج- النسوية. ما. بعد. الحداثة:

ينطلق هذا الاتجاه من فكرة رفض تقسيم ذكر-أنثى (رجل-امراة)، وهذا هو الموقف الأكثر راديكالية في النظرية النسوية، وتعتبر النسوية رفضها لهذا التقسيم كونه مصطنعا، ويهدف بشكل مقصود إلى تكريس علاقات متكافئة، ومنه الاستمرار في الوضع والحفاظ على فهم أو تصور ذكري للعالم، بحيث رفض هذا التيار الاعتراف بالترفة بين رجل وامراة في مختلف جوانب الحياة، كما رفضوا فكرة أن الذكر أي الرجل هو الذي يستطيع صناعة الحياة السياسية فقط، وأن المرأة عاجزة عن ذلك من خلال ملاحظتهم للتصنيفات التي تضفي الطابع الذكوري على أي دراسة أو تحليل. في. العلاقات. الدولية.

ووجدوا أنهم اختزلوا جميعا - رجالا ونساء- في أصناف مناسبة جدا كرجال الدولة وليس نساء الدولة، صنّاع القرار وليس صانعات القرار، المحاربين، سجناء الحرب وهي كلها صفات أو تطبيقات ذكورية لا تبرز إطلاقا الجنس الأنثوي، ورأوا كذلك من خلال التحليل والافتراضات العلمية أن النساء موجودات داخل حلقة معزولة عن الحياة الداخلية أثناء مباشرتهن نشاطات لا علاقة لها بميادين تخص العلاقات الدولية، كالحرب، وصناعة القرار خلال الأزمات والتجارة الدولية.

الموجة الثالثة، ما بعد النسوية/ ما بعد الحداثة: إن تتبع تاريخ الحداثة الغربية وإحالتها إلى بداياتها التأسيسية يقتضي -بمنطق التاريخ ذاته- نوعا من الصيرورة في سلسلة الأحداث يفضي إلى تجاوز ما. فالعصور تتوالى، والواقع يتغير ويتبدل، والفكر والمعرفة في تطور مطرد بحكم تطور العقل، لذلك فإن ما نعتبره الآن حديثا يعطي الانطباع بأنه سيصبح أنقضا في الفترات اللاحقة. ولهذا يظهر مفهوم ما بعد الحداثة كنبش في الأسس وكسر للقوالب وخروج على النماذج؛ بل إن ثمة تفجيرا للأشكال وتدميرا للأنساق.

كل هذا ولّد لدى هذه الفئة (أي النساء) شعورا باللاتكافؤ وعدم المساواة، ولذلك يجب القضاء على هذه. التفريقات. التي. تعتبر. مححفة. في. حقهن.

أما هذا الطرح من الجانب الإبيستيمولوجي فيتجلّى في محاولة جون بيشيك أيلشتاين **Jean Bethke Elshtain** من خلال إعادة تأويلها للحقل الفلسفي للفكرة التي تعتبر أن النساء مخلوقات

¹ -محمد حمشي. الاتجاه الماركسي للتنظير في العلاقات الدولية. على الرابط: www.mhamchi.yolasite.com

عمومية، من خلال كتبها وخاصة كتاب (رجل عمومي، امرأة خاصة 1981)¹، فكان بحثها في ثنايا الفكر بداية من أفلاطون، أرسطو وميكافيلي، وقادها هذا إلى اكتشاف الحدود التي وضعها الرجال أمام النساء، من خلال بناء المعرفة البشرية وفق منظور ذكوري خاصة في المجال السياسي، ومن هنا فهذا التصور هو الأكثر نقدياً وثورية برفض فكرة التمييز والتقسيم والحدود بين الرجل والمرأة.

خامساً: تقييم النظرية النسوية

من خلال التحليل السابق، يمكننا تقييم النظرية النسوية، وذلك من خلال مستويين أساسيين هما دورها في العلاقات الدولية والإسهامات المختلفة لها، ومن خلال تقديم الانتقادات التي وجهت لها على مختلف المستويات:

أ- دور النظرية النسوية في العلاقات الدولية:

لقد سعت النساء للدخول للمعترك السياسي لإيجاد مكانة لهن في مختلف الفروع وخاصة منها العلاقات الدولية سواء كمنظرات أو حتى كصانعات قرار وإعطاء بديل للسياسة الدولية التي جنست لصالح الرجال.

فكان إسهامهن على المستوى الأنطولوجي من خلال إدخال فاعل جديد في العلاقات الدولية تمثل في المرأة، والذي همشته - حسب رأيهن- النظريات المختلفة في العلاقات الدولية، أما من الناحية الإبستمولوجية فقد أتت بدائل من خلال إعادة صياغة فرضيات جديدة للعلاقات الدولية خاصة من خلال نقدها للنظرية الواقعية الكلاسيكية واعتبارها نظرية مجنسة وغير واضحة وتعتمد على القوة، على عكس النظرية النسوية التي تعتمد على نظرة سلمية للعلاقات الدولية وإحلال الصيغة التعاونية بدل الصراعية فيها والتركيز على مجال حقوق المرأة وبالتالي حقوق الإنسان ككل.

ونجد أن النظرية النسوية قد حققت جزءاً من تلك المطالب؛ وذلك على مستوى واقعي بالدرجة الأولى، من خلال احتلال بعض النساء وتقليدهن مناصب إدارية مرموقة، ولكنها برغم ذلك تبقى مناصب إدارية تنظيمية وليست سياسية. إذ لا يمكن للمرأة من خلالها اتخاذ القرار بمفردها، بل فقط تساعد في صنعه (القرار) وبقدر محدود بحيث يكون لها تأثير وليس سلطة فعلية.

¹ Camille Froidevaux-metterie. En finir avec le binarisme féministe. Féminin singulier. Philosophie Magazine. 20/0302015. Sur le lien :

<http://www.philomag.com/blogs/feminin-singulier/en-finir-avec-le-binarisme-feministe>

كما نجد أن النظرية النسوية قد حققت كذلك على المستوى العملي، واحدة من فرضياتها والمتمثلة في التقليل من الإنفاق العسكري واستثمار نفقاته في مجالات التنمية المختلفة. أما على المستوى النظري فهي على الرغم مما أضافته للعلاقات الدولية، فهي لم تستطيع الوصول إلى هدف التنظير الأساسي في العلاقات الدولية وهو الوصول وإيجاد نظرية عامة وشاملة.

1

لقد كان يُفترض أن نساء "ضد النسوية"، هي رد فعل تقليدي ضد مفهوم النوع، إلا أن العديد من النساء يقلن أنهن رفضن النسوية على وجه التحديد؛ لأنها مؤيدة لقضية المساواة بين الرجل والمرأة. ففي مدونة "أستروكايدنج" (Astrokidnj) دراسة تحليلية أجريت على المشاركات من نساء ضد النسوية، واستمرت لمدة أسبوع، أوضحت أن 46% من المشاركات يدعمن مساواة المرأة بالرجل، وأن 19% يدعمن قضايا الرجال، وأن 12% ينتقدن تعصب النسوية ويعارضنها، وأنه فقط 23% من المشاركات يعكسن وجهات نظر المحافظين، مثل دعم الأدوار الوظيفية على أساس الجنس، ودعم الرجولة وحق الأمهات في الحصول على دوام كامل. بعض المعلقين يشيرون إلى أن النساء المؤيدات للمساواة، يرفضن النسوية المضللة لفشلها في تلبية معاييرهن.

ب. ويمكن مما سبق، استنتاج النقائص أو الانتقادات التي وجهت للنظرية النسوية كما يأتي:

- 1- هي بدايات نظرية فقط، بل هناك من لا يعتبرها نظرية، بل اتجاه فقط في العلاقات الدولية على اعتبار أن مبادئها كانت مجرد انتقادات للنظريات الرجالية المهيمنة خاصة منها الواقعية.
- 2- تقتصر النظرية النسوية للآليات والوسائل المنهجية لتفسير العلاقات الدولية، فإذا كانت أتت بالبديل على المستويين الأنطولوجي والإبستمولوجي، فهي على مستوى المنهج، لم تحدد منهجا لتحليل العلاقات الدولية، بحيث هي لا تشرح الواقع ولا تحلله بل تنطلق من نظرة ثورية للواقع.
- 3- تعتبر النسوية حركة اجتماعية أكثر منها اتجاه أو نظرية في العلاقات الدولية، لأنها ركزت خاصة في بداية ظهورها على المطالبة بالحقوق الاجتماعية خاصة تهميشها في المجتمع. ومع ذلك تبحث مشكلات المرأة بطريقة منفصلة عن القضية الاجتماعية، من خلال عقد موازنة بين الرجل والمرأة تخرج بنتائج كمية تشير إلى قيمة المرأة في المجتمع، وتحديد أن قيمتها أكبر أو

¹ -انظر كاثيري يونغ. ترجمة أسماء ذكي. نساء ضد النسوية. لها أو نالين. 22 ذو الحجة 1436هـ - 06 أكتوبر 2015م. على

الرابط: <http://www.lahaonline.com/articles/view/48868.htm>

أقل من قيمة الرجل أو تساويها.

- 4- النسوية كنظرية تنتسب للمثالية أكثر منها للواقعية؛ إذ ليست لها القدرة على التنبؤ.
- 5- وهناك رأي متطرف ينتقد النسوية من منطلق أن المرأة بطبيعتها ضعيفة وأقل قدرة على المكافحة وحماية الأسرة من الرجل، فكيف بها على المستوى الدولي. كما أن المرأة بطبيعتها الفيزيولوجية (الجسدية) أقل قدرة على التحمل من الرجل فلا تستخدم عقلها.
- 6- هناك من النقاد - أيضا - غير المتعاطفين من يجادل بأن توسعة الأجندة السياسية لا تقتضي تصحيح النظريات القائمة للسلوك الدولي؛ أي إن البحث عن المرأة لا يغير في جوهر المفاهيم التقليدية للعلاقات الدولية، بل إن المركزية تقع على النظرية الدولية الكلاسيكية بشكل محوري وذلك يعود بشكل رئيسي إلى نظريات الترابط الليبرالية الجديدة للتعاون في الفوضى، فقد تكون دراسات الجنس (المذكر والمؤنث) أحدث هذا التحول في النموذج لكنها لم تكن هي التي بدأتها.¹

7- ينطلق منهج البحث من المنظور النسوي الغربي وتبنيه بدل نقده أو إظهار خصوصيته. وهذا التحيز للمنظور الغربي يؤثر في توجيه المتبنين والباحثين؛ إذ يربطهم بمفاهيم ومصطلحات القاموس العلمي الغربي، ويضعف ربطهم بمعجمهم الحضاري وبالمفاهيم والتصورات التي يُعبر عنها وقد يؤدي ذلك إلى تشكيل هوية الباحث الذهنية بشكل يتناقض مع هويته الاجتماعية.

8- كما تحاشى علم الاجتماع النظرية النسوية، وشكك في المصادقية العلمية للنظرية النسوية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالنشاط السياسي، كما أنه - كعلم - حذر من مضامين الراديكالية للنظرية النسوية بالنسبة للنظرية والمنهج في علم الاجتماع، وبالرغم من ذلك بدأت الكتابات النسوية تأخذ لنفسها مكانا مهما، وبدأت تتحرك على نحو متسارع صوب الاتجاه الرئيسي في علم الاجتماع.²

9_ وجود نساء ضد النسوية: وتعد جيسيكا فالنتي Jessica Valenti واحدة من أشد المعارضات لنساء ضد النسوية، والتي تعتبر من قيادات ورائدات النسوية، توضح أن النسوية تعتقد أن النساء في

¹ - النظرية النسوية. إعداد حمدي عبد الحميد. السبت يوليو. 09. 2011م. اقتبس بتاريخ: 2012/03م. على الرابط.:

<http://hamdisocio.blogspot.com/2011/07/blog-post.html>

² - مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. مرجع سابق. ص 297.

أميركا وفي الديمقراطيات الليبرالية الحديثة الأخرى، (ضحايًا) ويجري التمييز ضدّه بشكل منهجي في المدرسة، والعمل والسياسة ويتعرض للمضايقات والعنف، والاعتداءات الجنسية "وتؤكد فالنتي أن هذا الأمر حقيقة، وليست مسألة سياسية.

لكن المشاركات في حملة نساء ضد النسوية يختلفن معها. وينبهن إلى أن العديد من الدراسات تظهر أن الفجوة في الأجور تعود إلى حد كبير لخيارات المرأة للوظائف التي تتناسب مع دورها في الأسرة، أو الوظائف التي تتناسب مع الحياة، أما بالنسبة للمدرسة، فالمرأة الأميركية قد فاقت الرجال في التحصيل العلمي، وحصلت حاليًا على نحو 60% من الشهادات الجامعية.

كما أنّ يربطن مشكلة إحصاءات الاغتصاب بتعاطي الكحول، وضعف التحكم الجنسي؛ مما يؤدي للاعتداءات الجنسية. ويؤكد أن الرجال يواجهون صورًا نمطية سلبية خاصة بهم. مشيرات إلى أن الرجال هم أكثر عرضة من النساء للجرائم الأكثر عنفاً - وربما تكون أكثر عنفاً بكثير مما كان يعتقد سابقاً، حول تجربة العنف المنزلي والإكراه الجنسي.

وفي كثير من المناطق، يتسبب غياب السلامة والصحة النفسية في مكان العمل في الطلاق، لذلك فإن الأمر عند الرجال أكثر سوءاً.

إذا، لو حاولنا الحوصلة، فالنسوية في بدايتها كانت موقفاً ضد الثقافة الذكورية المتجاوزة لحق المرأة في الاختلاف، والمتهمة للمرأة بكل أشكال الخطيئة، سواء كانت مواقف مصدرها دينياً أو فلسفياً وأيديولوجياً، فدعاة النسوية يتخذون من هذه الأفكار منطلقاً لنشر الثقافة المضادة عن المرأة التي شكلت مفاهيم وقيم ومبادئ الحركة النسوية الغربية.

كما أنهم يهدفون لأن تكون حركة نسوية عالمية. لكنها تبادت في ذلك الموقف حتى أصبحت تشكل موقفاً عدائياً وعنيفاً ومتطرفاً، يحسب عليها، ولا يراعي معطيات الواقع ومتطلباته، ولا يراعي المعطيات القيمة الاجتماعية.

والحقيقة أن من يقرأ كل تلك الآراء والأقوال عن الجندر والجنسانية، لا يستطيع أن يخرج بفكرة أو صورة واضحة عما إذا كانت عضلات الرجل وظروف المرأة البيولوجية شينين يولدان معهما¹، ويكون

¹-Voir la.chasse aux mots.over-blog. La féminité est-elle un artifice de la culture ou une différenciation de nature ?. 19 Novembre2011. Sur le lien:

<http://la.chasse.aux.mots.over-blog.com/article-la-feminite-est-elle-un-artifice-de-la-nature-ou-de-la-culture-89289261.html>

بناء على ذلك لابد من تدخلهما كفروق في تحديد الأدوار المنوطة بكل منهما، أم أن تلك العضلات وتلك الصفات البيولوجية مكتسبة، وأن المجتمع هو الذي زوّد كل طرف بخصائص معينة ثم مارس بعد ذلك التمييز الذي يريده تجاه المرأة¹. لعل ذلك ما جعل بعض النسويات الغريبات، تُعربن عن تأسفهن لكل ذلك الاندفاع وراء أفكار سيمون دوبوفوار، وفي هذا المعنى تصرّح سيمون فايل² بأنها كانت معجبة بآراء سيمون دوبوفوار، وبما جاء على وجه الخصوص في كتابها "الجنس الآخر"، وشغوفة به مثل كل نساء جيلها، ولكنها تراجعت عن ذلك الاندفاع وعللت ذلك بقولها:

"لقد شعرت في تلك الفترة بالحرية وبلذة الاكتشاف، ولكن بعد ذلك كنا نتساءل عن حقيقة ما جرى، وهل أن المجتمع وأمهاتنا والتربية والمدرسة هم الذين ساهموا كي نصبح نساءً؟ وعندما نضع أنفسنا بالمقارنة مع مواقف الرجل في أخذ القرارات ذاتها وفي العيش في عالم قريب منا أليس لدينا ردات فعل مختلفة؟. بالنسبة لي. أعتقد. أننا. مختلفات. في العمق."³

وعليه، فإن الفكر النسوي هو فكر متحرّك لا يقَرّ له قرار. وهو وليد التحولات البنيوية للمجتمع. وقد مرّ بمحطّات تاريخية مهمّة كانت منعطفاتها المفصلية الكبرى، هي بداية الفكر النسوي الليبرالي/السياسي. وهو فكر يُعتَقَد أنه خرج من رحم الثورة الفرنسية وخلفيته تعود للفلسفة الليبرالية. فهو يزعم أنه يناصر الحرية الفردية ويدعو إلى المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق المدنية والسياسية، كالحق في التعليم والشغل، ولا سيّما حقّ المرأة في التصويت الذي ساد طيلة نهاية القرن التاسع عشر وحتى بعد منتصف القرن العشرين.

يبقى هذا ما تعتقده النسويات ومنظرات النسوية، لكن الأكيد أن منطق رد الفعل سيطر على طروحاتهن ورؤاهن.

وقد أعقب ذلك، الفكر النسوي الراديكالي الذي ظهر أواخر الستينات من القرن الماضي وكان

¹-انظر سعيدة درويش. مشكلة المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر. عالم الكتاب الحديث للنشر الحديث. إربد . الأردن . ط1. 2014م. ص 32.

²-سيمون فايل Simone Jacob Veil، سياسية فرنسية ولدت بنيس عام 1927م. تولت منصب وزيرة الصحة من (1974م إلى 1979م) أصدرت قانونا يسمح بالوقف الإداري للحمل سنة 1975م. وترأست جمعية المجموعات الأوربية من 1979م إلى 1982م.

-Petit Robert2. Dictionnaire universel des noms propres alphanbétique et analogique. sous la direction de Paul Robert. le Robert 107. Larousse. Librairie Larousse. .1974.p1852.

³-سيمون فايل. ضمن كتاب جيزيل حليمي. النساء نصف العالم نصف الحكم. تعريب عبد الوهاب ترو. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. 1998م. ص ص 221- 222

طرحه أكثر جرأة، وأعلى صوتاً داعياً المرأة إلى أن تتحرّر من كلّ القيود الاجتماعية المسلّطة، عليها في المجتمعات "الأبوية" وإلى أن يكون لها مطلق السلطة على جسدها، مع المناذاة بالمواطنة التامة¹ الشروط وأما التيار الماركسي فقد اعتبر في مقارنته أنّ اضطهاد المرأة إنّما هو نتاج حتمي للرأسمالية، ولذلك فتحريها - حسب هذا الفكر لا يتحقّق إلاّ عبر القضاء على النظام الرأسمالي الجائر؛ إذ النظام الأبوي الجائر - حسب هذا التحليل - ما هو إلاّ نتيجة لفساد النظام الرأسمالي، الذي يكرّس فكرة الطبقة². وأما التيار الثقافي فقد اعتبر القهر الثقافي، المحدّد الأهمّ للتبعية التي تشكو منها المرأة.

كما يبدو جلياً كيف حاول الفكر الحدائثي استخدام المرأة وثورتها لتأييد مساعيه في محاربة الدين وما يسميه بالمروروث، وفي ذلك يقول فتحي الحبوبي: "يظلّ الفكر النسوي سليلاً للثورة الفرنسية وورثاً للفكر التنويري الحدائثي المنتصر على الفكر اللاهوتي المتحجّر الذي مثل دوماً حجر عثرة في وجه تقدّم المرأة عبر التاريخ"³.

¹-Nicole Van Enis. Les termes du débat Féministe. Op.cit . P28.

²-Nicole Van Enis. Les termes du débat Féministe. Ibid.

³-فتحي الحبوبي. الخلفيات المؤثرة في الفكر النسوي الغربي والعربي. حقائق أو لاين. 2014/03/08 م على الرابط:

http://akhbartunisia.blogspot.com/2014/03/blog-post_8986.html

المبحث الثاني: الفكر النسوي وتداخله مع إشكالات الكتابة النسوية

تقتحم سالمة الموشي فضاء التساؤل بحرقة المؤنث الذي يتفقد صوته، ويراقب رجوع الصدى لهذا الصوت، ضمن جدلية الغياب والحضور، أو بالأحرى الوجود والعدم في خطاب/ نص الكاتبة: "سيترك كل هذا - سؤالاً حاسماً ومهماً - عن إمكان موهبة الذات الأنثوية الكاتبة، بمعنى (أين هي؟) أين هذا الصوت/الخطاب الذي يمنح الهوية الأنثوية معنى مختلفاً تستبدل به اللغة العتيقة، وتسترد به الذات الغائبة."¹

ومن هنا يصبح التساؤل - في إطار الكتابة والإنتاج النسويين - مرتبطاً بمدى تميز النص المؤنث، فليست كل كتابة تحقق للخطاب المؤنث خصوصيته وتفردته؛ إذ إن استنساخ الخطاب المذكور، والوجودات الجاهزة والمكرورة، لا يزيد الخطاب / النص المؤنث إلا توغلاً في الغياب.

وقبل أي تساؤل، ينبغي النظر في حيثية بالغة الأهمية وأساسية في تحديد علاقة الأدب بالفكر، فهذه الدراسة تعكف على بحث الفكر المؤنث (النسوي)، بينما تنصب أغلب الدراسات الأكاديمية على المنتج الأدبي على وجه الخصوص. فلن يشكل ذلك عائقاً أو عثرة في مسار البحث، على أساس أن الأدب هو تصوير للأفكار بأساليب جمالية متعددة ومتفاوتة الروعة إبداعياً.

المطلب الأول: علاقة الأدب بالفكر

يعترض الكاتب جلبرت بوس Gilbert Boss على إشكالية التداخل بين أنواع الكتابة، والتي يطرحها البعض، انتصاراً لاستقلالية كل نوع من تلك الأنواع الكتابية، فيرفض ذلك الطرح ويقول بأنه وفقاً للتقاليد الأكاديمية لدينا، فإن الفلسفة والأدب، وتبعاً لدراستهما يمثلان تخصصين مختلفين، ومن المهم عدم الخلط بينهما. كما لا يقتصر هذا التقليد في الجامعات، فالغالبية العظمى من المثقفين تقبل ذلك وتتبناه. وهكذا نسمع ملاحظة توجه للروائي كقند إذا قدم تأملات فلسفية في رواياته. يُعتقد أن مزج الأنواع، ينتهك قواعد الرواية ويضعف عمله من وجهة النظر الأدبية. وبالمثل، من ناحية أخرى، عندما يقدم الفيلسوف التحسينات الأدبية، مثل بعض الأشعار في نصوصه، يوجه له اللوم لأنه غادر مجال الفلسفة وأضعف حججه. وبديهي أن هذا التمييز بين النوعين، الذي تتمسك به، ليس واضحاً ولا مطلقاً. نحن لا نطلب من الأديب ألا يفكر، ومن الفيلسوف أن يحرم نفسه من أي زخرفة أدبية في

¹ - سالمة الموشي. الحرم الثقافي بين الثابت المتحول. دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع. سورية. دمشق. ط2. 2011م. 1431هـ.

كتاباتة. ولكن ينبغي أن يكون العنصر الفلسفي في الأدب خفياً، ونود أن يقتصر المظهر الأدبي للنصوص الفلسفية على إعطاء أناقة معينة في الأسلوب، دون التدخل في صياغة وتشكيل الحجج.¹

بداهة ومن دون رفض هذا المفهوم لعلاقة الفلسفة والأدب، فإنه من الممكن التشكيك فيها. والواقع أنه بالنسبة لـ **Gilbert Boss**، فالفكر لا يترك نفسه دائماً للتصنيف ضمن الأدبي أو الفلسفي. فالعديد من الأعمال تقف تحديداً في المجال الحدودي؛ حيث الفلسفة تُصوّر أساساً مجردة، والأدب يُصوّر بأنه عاطفي في الأساس، وأنه يجب أن يدمر كل منهما الآخر. وبالتأكيد يعتبر العديد من النقاد أن هذا الخلط مؤسف حقاً، ويقوض القيمة الأدبية والفلسفية لهذه الأعمال.²

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الهوة السحيقة التي نلمسها اليوم بين المبدع والمتلقي، تعود في جزء كبير منها إلى الاختلاف الجلي بين المبدع والقارئ حول مفهوم النص الإبداعي، وهو خلاف قديم ولن يزول، خاصة إذا استغلقت خطاب المبدع على فهم المتلقي، وفاق تصوّره. فإذا كان الأول يبدع في إطار مفهوم جديد للنص الأدبي مضمونه عدم الارتكان إلى الواقع، فإن الثاني يرى أن الإبداع لا معنى له إذا لم يعبر عن همومه وقضاياها. وبالتالي فمن حق القارئ أن يوجه أسئلة مثل:

عن ماذا يدافع الأدب؟ وما القيم التي يحملها؟.

وما مواقفه. من الواقع...؟

ليس صحيحاً إذن حصر مشكلة البعد عن قراءة الإبداع الأدبي في ضعف القراءة وانحدار المستوى الثقافي والمعرفي فقط، -وربما السبب الرئيس- هو هذا البعد من قبل الأديب والأدب عن الواقع، وعن هموم وقضايا المجتمع.

وإذا كان دور المبدع منحصراً في التعبير عن ذاته وهمومه بما يكشف عن عجزه، أو عن اللامعنى واللاقضية، فأين موقعه من قضايا عصره؟ وما الدور الذي عليه القيام به؟ إن هذا يدفعنا إلى القول إننا ربما نعيش آثار هذا النمط الحضاري الجديد الذي أصبحت سمته هي انعدام المعنى، وأصبحت العبثية والفوضى سيدتا الموقف على جميع الأصعدة بما فيها الأدب.³

¹-Gilbert Boss. La Pensée dans la littérature. Publications de Gilbert Boss. Automne1997. Sur le lien : <https://www.gboss.ca/philointrod04.html>

²-Gilbert Boss. La Pensée dans la littérature. Ibid.

³-مصطفى هطي. الأدب الرسالي أداة للإصلاح. قلم سياسي. 03 مارس 2014م. على الرابط:

http://qalamsyasi.blogspot.com/2014/03/blog-post_3.html

ومن هنا، يصبح الاعتراض على اللامعنى، اعتراضاً على ابتعاد الأدب عن الفكر، عن اللافكرة، أو بالأحرى "اللافكر"، فهو اعتراض على إنتاج القوالب الفنية في غياب المحتوى الفكري المهادف لمعنى يليق بمستوى كلمة "إبداع". وعليه، فالحديث عن المنتج الأدبي في إطار المنتج الفكري، لن يكون إقحاماً للأول في الثاني، بل هو من صميمه وربما كان أكثر دلالة على حقيقة الفكر، بما أنه لن يكون هاجس الكاتب أو الكاتبة الأول هو مراقبة الفكرة، وحينها سيتاح للدارس أن يعاين الفكرة في حالتها الجلية والحقيقية ملتحفة ثوب الجمال الخارجي.

لذلك كتبت أودري لورد Audre Lorde بما لا يدع مجالاً للشك حول تلك العلاقة بين الأدب والفكر والفعل في خضمّ علائق فلسفية عميقة قائلة: "إذن، فبالنسبة للمرأة، الشعر ليس ترفاً. إنه ضرورة ملحة لوجودنا. إنه يشكل نوعية الضوء الذي نبنى ضمنه آمالنا وأحلامنا تجاه البقاء والتغيير، بتحويله أولاً إلى لغة، ومن ثم إلى فكرة، ثم إلى فعل ملموس أكثر. إن الشعر هو الطريقة التي تساعد بها في إعطاء اسم لما ليس له اسم، بحيث يمكن أن يتم التفكير به. إن الآفاق الأبعد لآمالنا ومخاوفنا مرصوفة بأشعارنا، ومحفورة من تجارب صخرية لحياتنا اليومية."¹

ولأن الأدب هو وعاء ينبغي أن يليق بالفكر ويحتويه بجمالية الطرح والدلالة، كان لا بد من أن تكتب النساء أدبا يحمل فكراً، دون العبث بهذا الحيز الذي ظل ردحا طويلاً من الزمن محرماً على المرأة، وحكراً على الرجل، يمرّر من خلاله رؤاه وقيمه ومواقفه من كل شيء. وينبغي التأكيد على أن قدر النساء أن يبتن أنهن قادرات على إنتاج الفكر إن كنّ قد اقتحمن مجال الكتابة، وأن الكتابة الإبداعية (الأدب) لن تشفع للمرأة وحدها إن لم تكن كتابةً لما هو مفكّر فيه وذو بعد أخلاقي (كألية تعكس العملية التي تصنع الأفكار والفكر) بعقلها وأدواتها البحثية للتعاطي مع المعرفة بشكل عام.

لقد بيّنت بياتريس سلاما Béatrice Slama، بأسلوب فني بديع في الكتابة، إلى أي مدى كان يُتوقع من المرأة أن تظل تكتب تحت وصاية الهيمنة الأدبية الذكورية روايات وأخباراً صحفية متخندقة داخل حدود (عواطف القلب، وتمزّقات الرغبة، وشكاوي الزوجات البائسات)، بعيداً عن الفكر، أي في حيز يمتد داخل مجال العاطفة دون أن يُعترف للنساء بالموهبة الحقيقية والعبقرية، وقد اخترقت النساء تلك الحدود، وأخذ عدد من ككاتبات وكصحفيات يتزايد في القرن التاسع عشر.

وفي فجر القرن العشرين، شهد العالم ظاهرة جديدة، وحركة لا رجعة فيها لمنافسة جديدة بين الجنسين؛ ممّا جعل المؤسسة الأدبية تتساءل: هل هناك أدب "آخر" آخذ في التشكل؟ ومن ثمّ تحاول

¹ -أودري لورد. الشعر ليس رفاهية. ضمن كتاب النظرية النسوية - مقتطفات مختارة. مرجع سابق. ص 38.

تلك المؤسسة تجاهل قوة النساء التقويضية، أو تعمل على أن تعاد لها وتكون مكافئة لها، أو أن تسترجعها. وكان على النساء أن يحددن موقعهن بين أن يكن مقبولات داخل الحيز، أو يخرقنه ويتجاوزنه.¹

وفيما يتعلق بهذا الأدب الآخر والجانب الفكري فيه، تقول بياتريس إنه منذ الصحيفة التي راحت تتساءل سنة 1906 عن تميز الرواية النسوية، إلى الكتابات والمؤلفات والمقالات والأخبار وحتى التحقيقات الكبرى لإيلي موروي Elie Moroy سنة 1931، وما بعدها من أدبيات جديدة سنة 1939، أصبح "الأدب النسوي" موضوع دراسة، وقد نُظِر إليه -أحياناً- بازدراء واضح، ولم يعتبر أدبا، وانصب الاهتمام على الكتابات المحافظة والتقليدية التي تواجه كتابات النساء اللواتي يفكرن.² وقد كانت الكاتبة النسوية "فلورانس هاو" Florence Howe في الستينيات، تُحَث طالباتها في دورات تدريسية لتعليم الكتابة الإنشائية، على الكتابة عن حياتهن وتجاربهن بانفتاح، وتقول هاو عن تجربتها مع طالباتها: "لم يكن هدفي سياسياً، بل كنت أرغب في تحفيزهن لألا يكتبن نثرًا أجوفًا".³

فالكاتبة النسوية إذن، وأياً كان مجالها، تكشف عن عقل وفكر يشوّش الصورة التي أرادت ثقافة الرجل للمرأة وعقل المرأة لقرون عديدة.

¹-Voir Béatrice Slama. De la « Littérature féminine » à « l'écrire-femme »: Différence et institution. Article dans le magazine « Littérature : L'institution littéraire II. Numéro 4. Volume 44. Larousse. Année 1981. P51.

²-Voir Béatrice Slama. De la « Littérature féminine » à « l'écrire-femme »... Op.cit. p 54.

³-انظر هبة نجيب مغربي. دراسات المرأة: الصراع الداخلي للحركة النسوية. موقع منشور. بتاريخ 2017/03/08م. على الرابط: <https://manshoor.com/life/history-of-conflict-inside-feminist-movement>.

المطلب الثاني: الكتابة النسوية وإشكالية المسميات

وعلى أساس أن الذكورة والأنوثة، قد تخرج عن دلالاتها الحقيقية، وتتعداها إلى مفاهيم ثقافية واجتماعية توسع من دلالات الألفاظ، وتجعلها قابلة للتعبئة بدلالات أخرى بحسب الحاجة:

فهل هي الكتابة النسائية أم الكتابة الأنثوية أم كتابة المرأة؟

وهل تختلف حقا عن كتابة الرجل كتابة أو الذكر؟

بما أن كتابة المرأة كانت غائبة في الماضي ومغيبية، فإنه لا بد - في نظر الكثير من الكتاب والنقاد - من العودة إلى التاريخ البشري الذي يعكس اضطهادا وقمعا لحرية المرأة ولإبداعاتها وفكرها، بل ولوجودها بأكملها؛ حيث إن الرجل الذي وقع تحت طائلة الاضطهاد في أشكاله المتعددة كالاضطهاد الاستعماري، والعرقي، والاجتماعي الطبقي، لم يتوان عن اضطهاد المرأة وتشيعها سواء كانت أختا أم زوجة أم بنتا...

وفي ظل ذلك الاضطهاد المسلّم به والمعترف به في أدبيات الكتاب والفلاسفة، لم يكن مسموحا للمرأة أن تعبّر عن نفسها وعن رؤاها وفكرها وإبداعاتها، فالحرية المحدودة في الماضي كانت كثيرا ما تجر الويلات على الرجال أنفسهم حين يعبرون عن آرائهم الجريئة، الأمر الذي أدى بهم إلى استعارة أسماء وألقاب تخفيا من سياط النقد والتجريح والتكفير. وهي ظاهرة عاشها الوسط الثقافي العربي ككل، زمن قاسم أمين ومحمد عبده؛ حيث ثمة فرضية مفادها أن محمد عبده استعار اسم قاسم أمين لنشر كتابه "تحرير المرأة"¹، لأنه كان يحمل فكرا تجديديا إزاء مشكلة المرأة، والتي كان يختلف فيها مع الفكر الديني الأزهري المنتشر آنذاك.

- أولا: كتابة الأنثى (الكائن ذو الرؤوس المتعددة)

تقول هيلين سيكسوس Hélène Cixous: ينبغي على المرأة أن تعبّر عن نفسها بالكتابة: يجب أن تكتب عن المرأة وأن تدفع النساء للكتابة، اللائي تمّ إبعادهن عنها بذات العنف الذي تمّ فيه إبعادهن عن أجسادهن - للأسباب ذاتها، وبموجب القانون ذاته، وبالهدف الحاسم ذاته. ينبغي على المرأة أن تضع نفسها - وتضع نفسها في العالم وفي التاريخ - بالحركة الخاصة بها.²

وقد تناولت الكاتبات العربيات مصطلح الكتابة الأنثوية بالنقد على غرار نظيراتهن بالغرب،

¹-قاسم أمين. الأعمال الكاملة. جمع وتقديم محمد عمارة. ط2. دار الشروق. القاهرة. بيروت. 1409هـ-1989م. ج1. ص124.

²-هيلين سيكسوس. ضحكة ميدوسا. ضمن كتاب النظرية النسوية مقتطفات مختارة. مرجع سابق. ص 213.

فكانت لهن رؤية ينطلقن فيها من مفهوم الأنوثة نفسه الذي يجيل -حسب تحليلهن- إلى التعبئة التي لحقت هذا المفهوم من قبل الثقافة والمجتمع، بجملة من الرؤى والتصورات والإضافات جعلته يأخذ شكل السائد دون تحديد ومغايرة. وينبغي في البداية الوقوف عند مصطلح الكتابة النسوية أو النسائية لتحديد ماهيته قبل الخوض في طرح إشكالية الرفض والقبول عند النقاد والأدباء. فعلى الرغم من تداول هذا المصطلح تداولاً كبيراً، فإنه ما يزال غامضاً ومبهماً ويتم تناوله في غياب تحديد مرجعيته النظرية.

وقد تأثر طرحهن لهذا الإشكال بطرح النسوية الغربية، حيث سبق وطرحت النسويات الغربيات الإشكال ذاته على النحو الآتي: هل النقد الذي تمارسه المرأة هو بالضرورة نقد نسائي؟ وبالتالي فإن النقد الذي يمارسه الرجل هو نقد ذكوري؟

وتؤكد ماري إيجلتون Mary Eaglton في كتابها (النظرية الأدبية النسوية) أن ذلك التصنيف خاطئ، وأن العمل الأدبي النسائي هو ذلك العمل غير المقيّد بالمفاهيم التقليدية والذي لا يلقي بالألماً لمعايير الرجل وهو بالضرورة يعكس واقع حياة المرأة بشكل صادق بقصد زيادة وعي المرأة نفسها، وإيجاد رابطة قوية تخلق نوعاً من الأخوة في المجتمع النسائي، وبالضرورة أيضاً لا بد أن تحمل هذه الأعمال ولاءً لحركة تحرير المرأة، بحيث يشكل الصراع أو الصدام مع الوسط أو المحيط في كثير من الأحيان عنصراً أساسياً في الإبداع النسوي، بل إن النقد النسائي وحسب إيجلتون، يفخر بتلك الرواية التي تعكس تجربة اضطهاد المرأة. فالعمل الأدبي النسائي يسعى إلى مقاومة الدمار بدعم وثقة نساء تبشر تصرفاتهن بنظام اجتماعي جديد، وهو يفرض على الكاتبة التحرك ضمن سياسة معينة لنيل القبول، من مثل ضرورة توظيف أدب المرأة لتحقيق ذاتها غير المعتمدة على الرجل.¹

وترفض كثير من الكاتبات العراقيات والعربيات، حصر نتاجهن في المعزل البيولوجي، تحت مسمى (الأدب النسائي)، الذي تتحكم إيجاءاته بالاشتغال النقدي فيجري التعامل مع نتاجهن على أنه (نتاج فئة) لا يندرج ضمن النتاج الأدبي العام الذي يبقى حكراً على الكتاب الرجال، فقد ظهرت خلال العقود الأربع الماضية كتب نقدية عراقية عن القصة والرواية اتسمت بذكورية مفرطة ولم تتطرق إلى أي عمل أدبي نسائي مكتفية بالكتاب من الرجال. ويعامل بعض النقاد نتاج الكاتبات على أنه نتاج (الآخر المختلف) ولا بد من إخضاعه للتقييم المتشدد تارة أو التعاطي معه بضرب من التواطؤ القائم على دوافع اجتماعية تارة أخرى، أو يتساهل النقد حيناً آخر في الحكم على المستوى الفني للنص كونه نتاج كاتبات ينبغي (تشجيعهن) وتكريسهن هشاشة النص وسذاجته وتقليديته وضعفه.

¹ - Mary Eaglton. Feminist literary theory. Blackwell. Cambridge. 1993. P p 164-167.

لكن اللافت والمربك في الموضوع، أن بعض الأسماء العربية اختارت الانضواء تحت مسمى (كتابة الأنثى)، لأنها كتابات قابلة للتسويق السريع تتبناها وسائل الإعلام ودور النشر التجارية وتسوقها في مواسم الصيف والسياحة لفئات عمرية معينة، تغويها مقارنة المسكوت عنه ودغدغة الحرامانات العاطفية والكبت الجنسي، وتبعثها موجة من الكتابات النسائية من بلدان منغلقة اجتماعيا اشتغلت في الفضاء ذاته.

وقد كترت بعض الكاتبات المتمرسات خطابا متميزا يمكن إحالته على (السردية الجديدة) وما تتطلبه من لغة تمزج بين خطابات متعددة تتبنى الاختلاف وتكرس المغايرة - لا تقلد الخطاب الذكوري ولا تنصاع إلى اشتراطات النقدية النسوية وما بعد البنيوية، التي تحبس النص النسوي في دائرة اللاشعور باعتباره مركز إشعاع الخطاب النسوي، وتحرض النساء على (وضع أجسادهن في كتاباتهن) لمواجهة التمركز الذكوري والاضطهاد الجنسي؛ مما أوجد ظاهرة أدبية نسوية تستثمر أوضاع النساء الهامشية في المجتمعات الآسيوية والأفريقية لإعلان الحرب على الرجال باعتبارهم المسؤولين عن تردي أوضاعهن - دون أن تدرك هؤلاء الكاتبات الأبعاد الأنثروبولوجية والسياسية والاقتصادية للاستقطاب الذكوري الناتج عن النظم الأبوية الباترياركية التي تضاد التطبيق الديمقراطي.

إن الكتابة النسوية عند البعض تشير إلى أن يكون النص الإبداعي مرتبطا بطرح قضية المرأة والدفاع عن حقوقها دون ارتباط بكون الكاتبة امرأة.¹

وهي عند فريق آخر "مصطلح يستشف منه افتراض جوهر محدد لتلك الكتابة بتمايز بينها وكتابة الرجل في الوقت الذي يرفض الكثيرون فيه احتمال وجود كتابة مغايرة تنجزها المرأة العربية استيحاء لذاتها وشروطها ووضعها المقهور."²

وقد راح الفكر النسوي يروج لكتابة أنثوية تكون المرأة مركزها، فيتشكل العالم من منظورها، وذلك

يقتضي اختيار لغة خاصة تعتمدها في تمثيل نفسها وعالمها.³ بينما يرى الفريق الثالث أنه - أي الأدب

النسوي - هو "الأدب المرتبط بحركة تحرير المرأة وحرية المرأة، وبصراع المرأة الطويل التاريخي للمساواة بالرجل."⁴

¹-نزيه أبو نضال. تمرد الأنثى في الإبداع النسوي العربي. ملخص أبحاث مؤتمر المرأة العربية والإبداع. المجلس الأعلى للثقافة العربية بالقاهرة. 26-30 أكتوبر 2002م. ص 257.

²-انظر محمد برادة. المرأة العربية والإبداع المكتوب. ملخص أبحاث مؤتمر المرأة العربية. المرجع نفسه. ص 225.

³-انظر عبد الله إبراهيم. السرد النسوي والثقافة الأبوية. الهوية الأنثوية والجسد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط 1. 20114م. ص 101.

⁴-انظر أشرف توفيق. اعترافات نساء أدبيات. دار الأمين القاهرة. ط 1. 1998م. ص 10.

ولقد ظهرت على الساحة النقدية الغربية عدة تسميات لهذا الذي تكتبه المرأة، أي الأدب النسوي، فظهرت في السويد مثلاً تسميته بأدب "الملائكة والسكاكين"، فحاكى هذه التسمية أنيس منصور وأطلق عليه "أدب الأظافر الطويلة"، وسمّاه إحسان عبد القدوس "أدب الروح والمناكير"؛ إذ يراه أدبا شكليا تعني فيه المرأة بالتأثير الرنيني والتخييلي، عن طريق اختيار الجملة والعبارة دون التدقيق في الموضوع.¹

وهناك من يرفض -إذن- تصنيف هذه الكتابة الصادرة عن المرأة ضمن ما يسمى بالنسوية أو النسوي²، على أن يسمّى كما ذكر محمد جلاء ب "الأدب الأنثوي"، فهو ما تكتبه المرأة مقابل ما يكتبه الرجل، دون أن يحوي هذا المصطلح أحكاماً نقدية ترفع وتعلي أو تحط من قدره؛ ذلك أن هذه التسمية تربط هذا الأدب بشكل تلقائي بالحركة النسوية الغربية بكل ما تحمله من ثغرات وعيوب رفضتها المرأة نفسها، وأنه يوقع كمصطلح في خلط في المفهوم يوحي بأنه الأدب الذي يتناول قضايا المرأة على ما هو موجود في أدب الطفل.³

ولكن أحلام معمرى تنتقد المصطلحين كليهما، سواء ما ارتبط بالنسائية أو بالأنثوية، وتعرض على ما ذكره محمد جلاء، وتصر على مصطلح "النسوي" وتقول: "وفق هذا التحديد المعرفي لا نقر بمصطلح" النسائية "لأنه لا يحمل توجهها فكرياً محدداً غير أن مُفرزة خطابه امرأة، كما أن مصطلح "الأنوثة" له علاقة بالبيولوجي أي بالجنس (ذكر-أنثى) وهو ما لم نرتضه، فأثرنا مصطلح "النسوي" لأنه يتسق في توجهه مع أفكار النقد النسوي الهادف إلى خلخلة الفكر الذكوري بكشف زيفه ومحاولة بناء خطاب جديد، وهذا ما سعت إليه الكاتبات ولاسيما الحداثيات.⁴

فالأدب النسائي قد صوّر -على الخصوص- مجمل تاريخ صراع ومقاومة من طرف النساء قصد الحصول على الحق في الوجود والمعرفة والكينونة ومن ثم بدأ التفكير في الإشكالية الأدبية ومساءلة هوية الكتابة النسائية التي ارتبطت في وعي الكتابة النقدية بإقصاء النساء من الحقل الاجتماعي والسياسي والثقافي كحقيقة مضمرة ينتجها لاشعور المنطق الذكوري وقد تركّز هذا الاستشكال في قوله سيمون دي

¹- نقلا عن أشرف توفيق. اعترافات نساء أديبات. المرجع السابق. ص 11.

²- من بين هؤلاء الكاتبات الراضات لمصطلح (الأنثوي)، نجد سلوى بكر وفوزية مهران وغادة السمان ونوال السعداوي. انظر أشرف توفيق. اعترافات نساء أديبات. المرجع نفسه. ص ص 15، 61، 77.

³- انظر محمد جلاء إدريس. الأنا والآخر في الأدب الأنثوي. دراسة حول إبداع المرأة في الفن القصصي. مكتبة الآداب. القاهرة. 2003م. ص 93.

⁴- أحلام معمرى. إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة. مرجع سابق. ص 208.

بوفوار "مشكل المرأة كان دائما هو مشكل الرجل". فإن المشكلة نفسها تُطرح على مستوى الفكر، إذ الكتابة الأدبية نوع من أنواع الفكر¹..

وهنا تفرض بعض التساؤلات نفسها، ومن بينها ما يلي:

- هل صيغة المؤنث كافية هنا لتحديد التصور النسوي للعالم؟ - وهل مصطلح "الكتابة النسوية"، كممارسة إبداعية وفكرية، من تحديد جنس الكاتب ذكر/أنثى؟ - وكيف يمكن للناقد والمتفحص للكتابة النسوية معرفة حدود تواجد المخيال الذكوري في المنتج الإبداعي النسوي على اعتبار أن التنشئة الإبداعية للأنثى كانت من طرف الثقافة الذكورية؟

فالكتابة النسوية في رأي البعض، ليست بمقابل ولا بضد للكتابة الرجالية؛ بل هي بالأحرى - كما يذكر عبد الحميد عقار - كتابة مضادة للقيم الذكورية ذات النزق التسلطي الإطلاقي والاستحواذي، سواء أكان مصدرها الرجل أم المرأة².

دعت النظريات النقدية الحديثة، من منطلق "زمكاني"، إلى قتل الكاتب أو المؤلف، وإحياء النص، وجعله مستقلا على أساس أنه الوسيلة والغاية في الوقت ذاته، وانتقلت من كل ذلك، بفضل معارك نقدية بين النقاد البنيويين من جهة، وأنصار النقد النسوي ورائداته في الغرب من جهة أخرى. وأصبح بعد ذلك النقد غير قادر على إغفال الذات وثقافتها في إنتاج النصوص الإبداعية داخل سياقاتها الذاتية، وعلاقتها بكل آخر سواء كان الكاتب أو المجتمع أو القارئ. الأمر الذي أفضى إلى تجسيد نظريات "التلقي" الأكثر تطورا من البنيويات وما بعدها³.

ثانيا: اختلاف الكتابة النسوية بين القبول والرفض

حاول حسين المناصرة أن يلم شعث الخلاف، وي طرح إشكالية أو موضوع إمكانات التساؤل في فضاء الكتابة النسوية بمختلف أشكالها، وعن مدى وجودها المفترض أن يكون مغايرا ومختلفا عن وجود الكتابة الذكورية من حيث الرؤى والجماليات، وطرح التساؤل: "ما المبررات الجمالية والفكرية التي يمكن

¹ - انظر أنور ماجد عشقي. العلاقة بين الفكر والأدب. ثقافة وفنون. الجمعة 14 شعبان 1421هـ _ 14 نوفمبر 2000م.

ع41612. على الرابط: www.ahram.org.eg/achive.2000/11/10/arts7.htm

² - مجموعة من الكاتبات والكتاب. الكتابة النسائية: التلقي والتخييل. (أعمال ملتقى المرأة والكتابة في دورته الخامسة أيام 21-22-

23 يوليو 2005) منشورات اتحاد كتاب. الرباط. المغرب. ط1. 2006م

³ - حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. عالم الكتب الحديث. إربد. الأردن. 1428هـ - 2008م. ص1.

أن يتسلّح بها الناقد أو القارئ (وخاصة الناقدة أو القارئة) القائل بأن الكتابة لدى المرأة هي جنس أدبي يختلف عن كتابة الرجل أو كتابة المرأة المستعملة للغة المجتمع الذكوري؟¹

وعليه، يمكن تمييز اتجاهين إزاء هذا الموضوع:

1- أحدهما لا يفصل بين الكتاتين بما أن اللغة واحدة، وإمكانية تبادل الأدوار ناجحة تماما عندما تعبر المرأة عن الرجل، أو حين يعبر الرجل عن المرأة في الكتابة، بحكم معرفتهما العميقة ببعضهما، وبحكم تعايشهما في مؤسسات اجتماعية متنوعة من أخوة وزوجية وكل أشكال العلاقات الاجتماعية الباقية.

وفي هذا الاتجاه، تنكر الكاتبة الجزائرية أحلام مستغانمي لفكرة الأدب النسائي وتقول في ذلك: "أنا لا أومن بالأدب النسائي وعندما أقرأ كتابا لا أسأل نفسي بالدرجة الأولى هل الذي كتبه رجل أو امرأة"²، كما ترفض خالدة سعيد مصطلح الإبداع النسائي من منطلق كون التسمية تتضمن الهامشية مقابل مركزية مفترضة هي مركزية الأدب الذكوري.³ وكذا الأديبة المغربية خنثة بنونة، فترفض التعامل مع تعبير الكتابة النسائية لأنه برأيها يؤدي إلى التصنيف داخل الإنتاج الأدبي.⁴

2- والثاني يفصل بينهما (بين الكتاتين)، على أساس الاختلافات الموجودة بين الذاتين الكتاتين نفسيا واجتماعيا، والذي عادة ما يخلص إلى ضعف مستوى الكتابة النسوية مقارنة بالكتابة الذكورية. وقد وُجّهت لهذا الرأي الأخير انتقادات كثيرة، لا من حيث الفصل بين الكتاتين، ولكن من حيث انتقاد الكتابة النسوية ووسمها بالضعيفة مقارنة بمستوى الكتابة الذكورية، ولم يكن ذلك من منظور النقد النسوي وحده، بل من منظور النقد الذكوري أيضا.⁵

بينما هناك من يرحب بهذا التصنيف من الكتاتين، بشرط ضرورة القراءات التطبيقية لبناء نظرية ثقافية نسوية ونفي كل ما يتبادر للأذهان من أن الكتابة النسوية صفة سلبية على العموم؛ حيث تصف بثينة شعبان العمل الروائي النسوي بأنه "يعبر عن مدى وعي المرأة لأبعاد العلاقات الاجتماعية

¹ - حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. المرجع نفسه. ص ص 1-2.

² - القدس العربي. ع 1076. السنة الرابعة. نقلا عن زهور كرام. السرد النسائي العربي. مقارنة في مفهوم الخطاب. شركة النشر والتوزيع المدارس. الدار البيضاء. ط 1. 2004م. ص 94.

³ - حسين نجمي. شعرية الفضاء السردي المتخيل والهوية في الرواية العربية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. ص 173.

⁴ - انظر أحلام مستغانمي نقلا عن زهور كرام. السرد النسائي العربي. مقارنة في مفهوم الخطاب. شركة النشر والتوزيع. الدار البيضاء. ط 1. 2004م. ص 94.

⁵ - حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. مرجع سابق. ص 2.

وجذورها، والمغزى البعيد للحدث السياسي ونتائجه الممكنة (...). وفهم ما ساهمت به الحساسية النسائية من إغناء البعد الاجتماعي والسياسي والموضوعي للعمل الأدبي، يجعل ولا شك من هذه الصفة "نسائي" صفة قيمة، يحق للكاتبات أن يفخرن بها بدلا من أن يخشينها ويتجنبنها"¹

ومع كثرة الآراء، والتبريرات لهذا الرأي أو ذاك، تعتقد أحلام معمري، أن ثمّ لبسا واضحا وتذبذبا كبيرا طبع المقاربات النقدية لمصطلح (الأدب النسائي) أو (أدب المرأة)، فهي ترى أن ذلك يكشف عن قصور الخطاب النقدي لهذه الظاهرة؛ الشيء الذي لا يعني نفيا لوجودها، وإنما هو تأكيد على وجود واقع لم يصل النقد العربي بعد إلى إدراكه من الظاهرة عندما يشيرون إلى بعض الخصوصيات الحاضرة في الكتابة النسائية². كما تعتبر تلك الآراء المختلفة بين التأييد والمخالفة مفتعلة؛ إذ الأدب سواء كتبه الرجل أم المرأة فالمهم فيه مدى تبنيه لقضايا الإنسان من حيث هو إنسان.

ثالثا: التأريخ بالكتابة النسوية

ويذكر حسين المناصرة، أن فترة الستينيات من القرن العشرين، هي الفترة التي أصبحت المرأة فيها قادرة على أن تعبر عن ذاتها بالطريقة التي تريدها خاصة في المجتمع المدني المتنوع والمتعدد اجتماعيا، أما المجتمعات الريفية فقد كانت وما زالت تحرم المرأة من حقها في الكتابة.³

وأنه منذ الستينيات أيضا، أصبحت نظرية النقد النسوي تقسم تاريخ المرأة بشكل عام إلى تاريخين، هما: ما قبل الكتابة النسوية، والكتابة النسوية. وللمرحلتين أو التاريخين مدلولهما الثقافي والدلالي:

- فقسم يتعلق بما قبل الكتابة النسوية، وهو: "كتابة المرأة التي استخدمت سقف كتابة الرجل وأرضيتها وهواءها في إطار المسموح به للمرأة اجتماعيا، كأن ترثي مثلا كما فعلت الخنساء⁴، أو أن تقص لإمتاع الرجال في كتابة الرجل كما فعلت شهرزاد..."⁵. وقسم يتعلق بتاريخ الكتابة النسوية:

¹ - حسين المناصرة. المرأة وعلاقتها بالآخر في الرواية العربية الفلسطينية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان. 2002م. ص 265.

² - انظر أحلام معمري. إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة. كتاب الملتقى الدولي الأول في المصطلح النقدي. جامعة قاصدي مرباح. ورقلة. يومي 09-10 مارس 2011م. ص 212.

³ - حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. مرجع سابق. ص 2.

⁴ - فاطمة الزهراء أزرويل. الجمع العربي القديم والإبداع النسائي. ضمن كتاب: فاطمة المرزيسي وآخرون. صور نسائية. ترجمة جورجى قسطون. دمشق. سوريا. ط 1. ص ص 157-159.

⁵ - فاطمة الزهراء أزرويل. فاطمة المرزيسي وآخرون. صور نسائية. المرجع نفسه. ص 3.

فذلك يعني أن الكتابة النسوية بدأت بإنتاج ثمارها، ويجدد حسين المناصرة ذلك، بفترة الستينيات؛ حيث أخذت على عاتقها - على الأقل - فتح جبهة صراع مع الرجل على مستوى المضامين، بما يمثله من سلطات سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية وغيرها. ويضيف بأن هذا الصراع جسّد عدة مفاهيم جديدة صارت مذ ذاك محل كتابة وتنظير، "كحق المرأة في التعليم، والانتخاب، والعمل، والبحث عن حريتها وإنسانيتها، واستقلاليتها، ومحاربة تكوينه الجسدي إن قصد به التأميم، وهجاء الآخر وتشبيئه.. مما يعني وجود كتابة نسوية مختلفة في بعض القضايا المطروحة"¹

وترى فاطمة مختاري أن الوعي النسائي مازال متعثرا ويصطدم بصعاب متنوعة وبكثير من الأوضاع المتنافرة المتناقضة؛ إذ المرأة وإن كانت قد ارتقت في عين نفسها وأدركت قيمتها ومكانتها كإنسانة، فإن صورتها لم تتغير إلا طفيفا في نظر المجتمع، وبقيت داخل الصورة التقليدية أين تمارس الأدوار ذاتها كأم وكزوجة خاضعة ومطبعة.²

المطلب الثالث: خصوصية الكتابة النسوية والنسائية

ويطرح عبد النور إدريس جملة من التساؤلات حول الكتابة النسوية، وحول الكتابة الإبداعية للمرأة، محاولا إثارة الإشكالات حول خصوصية النص النسوي، وحول حدود تلك الخصوصية، ويمكن ذكر بعضا من تلك التساؤلات بما يخدم موضوع البحث؛ حيث تتفق هذه التساؤلات مع إشكالية البحث على العموم، فعبد النور إدريس يتساءل عن وعي الكاتبة بذاتها وسلوكياتها الخاصة حين الكتابة أم أنها، تمارس فعل الكتابة بكل التراكمات الذكورية المتوارثة عبر الزمن والتاريخ، كما يتساءل مع محمد نورالدين أفاية عن اللغة النسائية وخصائصها وعن تشكيل القلب البدلي الذي يميز هذه الكتابة³، فتأتي تلك التساؤلات على نسق يعكس قلقا معرفيا وفضولا مشروعاً كما في الآتي:

- هل تستعمل المرأة سلوكيات الكتابة الرجالية نفسها عن وعي بحدودها أو بدون وعي؟
- ما مدى ابتعاد نص المرأة عن التراكمات الذكورية بأسلوبها، بنظرتها المشبعة بثقافة ذكورية شكلت ملامحها التعليمية؟

¹ - حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. مرجع سابق. ص3.

² - فاطمة مختاري. الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف وعلامات التحول (مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر) رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم /أدب حديث ومعاصر. جامعة قاصدي مرياح ورقلة. كلية الآداب واللغات. 2014/2013م. ص101.

³ - محمد نورالدين أفاية. الهوية والاختلاف في المرأة والكتابة والهامش. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 1988. ص35.

- وبناء على التساؤلين السابقين، إلى أي مدى يمكن الحديث عن فكر نسوي يحقق التميز على مستوى الوجود والأسلوب والأهداف، بما أن الكتابة هي المرآة التي تكشف عن خبايا هذا الفكر؟ ويشير عبد النور إدريس إلى أن الإجابة على هذه التساؤلات لا تعكسها قوة الجواب بقدر ما تكمن قوتها في حدود التساؤل وملء فضاء الإشكالية بإثارة الاهتمام؛ "إذ في احتراق الأسئلة توهج المسكوت عنه.. تسامي المضمّر.. انبلاج ظلمة المهّمّش.. وحضور المقصي.."¹

ولعلّ كل هذه التساؤلات تحيل على تمعّن النص النسوي وملاحظته، فبالارتكاز على أقوال النقاد وتحليلاتهم أمكن استنباط جملة من الخصائص وليس كلّها، يمكن بروز بعضها وبعيدا عن الطرح الفني الجمالي فيما يأتي:

1- خاصية التنوع والتطور:

وبناء على ذلك الوعي الذي اكتسبه النص النسوي، يقسم صالح مفقودة الكتابة النسائية إلى ²:

- **القسم الأول:** تدرج ضمنه كتابات تتصف بتقليد الطرق والمقاييس ونظام القيم السائدة في الإنتاج الأدبي.

- **القسم الثاني:** تلتزم كتاباته في بعض جوانبه نسخة من العالم الذي تقهر فيه النساء عن طريق أبنية فكرية واجتماعية قائمة، أو نسخة من العالم الذي تكون فيه الأساطير المصنوعة عن المرأة المتعارضة مع إنسانيتها، أكثر قوة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يتسبب فيها القهر بصوره المادية الملموسة أو صوره المعنوية الضاغطة.

- **القسم الثالث:** وهو يتمثل في وجود كتابات تخطت مرحلة الاحتجاج المباشر ووصلت إلى مرحلة جادة لاكتشاف الذات وتحرير الداخل من ردود الأفعال الآنية الغاضبة، وكشفت عن وعي عميق وموهبة لا تقل عمقا بل إن بعضها حقق مكانة مرموقة في ساحة الثقافة العربية تصل إلى مرتبة الريادة.

2- خاصية "الأدبية":

ويبدو جليا كيف يتعاطف الكاتب والناقد عبد النور إدريس مع طروحات المرأة في مسيرة بحثها عن عالمها في الكتابة والإبداع وبالتالي في الفكر؛ إذ يرى أن البحث في مسألة الكتابة النسوية يعتبر حقلا دلاليا محملا بالتناقضات عند بعض الباحثين، من حيث التنوع المفهومي الذي يحيل عليه أولا

¹ - عبد النور إدريس. مشروعية الكتابة بالجدس أو الإستراتيجية الأدبي. مرجع سابق.

² - انظر صالح مفقودة. السرد النسوي في الأدب الجزائري المعاصر. الموقف الأدبي. ع365. مارس 2000م. ص97.

مصطلح "الكتابة" ثانياً "النسوية"، ومن حيث أن الجمع بين المصطلحين يحقق للمرأة كتابة خاصة بها؛ الشيء الذي يجعل على أن كتابة المرأة لها خصوصية ما تنفرد بها عن كتابة الرجل.

فهناك ما أسماه عبد النور إدريس بخاصية "الأدبية"¹، كمفاعل يميز ويشكل - في نظره - فريدة الكتابة النسائية والتي جسدها ليلي عثمان في نص "الأرواح" الذي عمّقه من قبل، سيمون دي بوفوار وضمّنته كتابها (الجنس الآخر) حيث الرغبة في لمس "الإله" تعانق، خطوة أولى لمعرفة واقعية السلطة الذكورية وطبيعة عملها وبالتالي محاولة اكتشاف ماديتها تقول: "يشاهد لدى كثير من الورعات هذا الخلط بين الرجل والإله"²

3- خاصية الاستثمار اللغوي للجسد:

إنه استثمار الجسد بآلامه وندوبه وتاريخه الطويل؛ حيث يشير محمد برادة لبلاغة هذا الاختلاف في التقاط الواقع من وجهة نظر الكاتبة المبدعة إلى أصالة وجدية هذه النظرة -حسب رأيه- التي حملت انطلاقاً من التفكير بجسدها لغة داخلية مايزت وجودها الواقعي والأدبي فيقول: "إن الشرط الفيزيقي المادي للمرأة كجسد، هذا الوضع هو الذي يبرر أن نفترض وجود لغة داخل نصوص تكتبها المرأة"³، حيث حضور الأشكال التعبيرية كجروح حقيقية داخل النص الأدبي التي تتقيح به هذه الندوب ليخرج صديدها سائحا أمام المتلقي؛ إذ يقول محمد برادة: "لا أستطيع أن أكتب بدل المرأة، ولا أستطيع أن أكتب عن أشياء لا أعيشها، التمايز موجود على مستوى التميز الوجودي، أنا لا أستطيع أن أكتب بدل الرجل الأسود المضطهد"⁴.

والحقيقة أن المرأة بالغت في توظيف الجسد واستثماره لتحصد هذه الخاصية، حتى أصبح المتوقع من الكتابة النسوية أن تكون كتابة لتكريس مشاهد الإثارة والجرأة والجموح. يبقى هذا دائما ضمن منطوق "رد الفعل" الذي مازالت شريحة كبيرة من الكاتبات يتعاملن به ومن خلاله.

¹ - عبد النور إدريس. مشروعية الكتابة بالجسد أو الإستراتيجية الأدبي. دروب. 30 سبتمبر 2010م. على الرابط:

<http://www.doroob.com/archives/?p=48029>

² - عبد النور إدريس. مشروعية الكتابة بالجسد أو الإستراتيجية الأدبي. المرجع السابق. نقلا عن سيمون دوبوفوار. الجنس الآخر. ترجمة محمد علي شرف الدين. المكتبة الحديثة للطباعة والنشر. 1979. بيروت. ص 207.

³ - عبد النور إدريس. مشروعية الكتابة بالجسد أو الإستراتيجية الأدبي. المرجع نفسه. نقلا عن محمد برادة. مجلة الآفاق. العدد 12. أكتوبر 1983م. ص 135.

⁴ - عبد النور إدريس. مشروعية الكتابة بالجسد أو الإستراتيجية الأدبي. المرجع نفسه.

4- خاصية الوعي التراكمي المغاير:

يجزم عبد النور إدريس بأن للمرأة وجودها الأدبي والمميز عن عالم الرجل ووجوده، فاستراتيجية الكتابة النسائية، انطلاقاً من الوعي الثقافي بها كإشكالية مطروحة على النقد الحديث، ومن خلال ترصده لبعض الخصائص المميزة له كظاهرة أدبية ذات خصوصية من حيث الطرح الموضوعاتي، لا يضع الأدبيات في مرتبة أقل من الرجل، بل إن التفرد الذي تمتاز به الكاتبة في خلقها للغتها الخاصة رغم، أن اللغة التي تكتب بها غير محايدة وتُركز العلاقة الصراعية الأزلية بين الرجل والمرأة عبر العصور، وتؤرخ لبعض السلوكات الاجتماعية كإشارات تفرض للسيطرة على النساء.

إن التقابل الجنساني بين المذكر والمؤنث، استهلك كل الأدوار التي حددت الكلمات والأشياء داخل المنظومة الاجتماعية والتي أبرزت احترام الصف الأول للأنتى داخل المنتج التخيلي للذكر منذ غابر الأزمان، حيث دوّن مخيال الذكورة تراكم النظرة الذكورية للمرأة كمحرك للإبداع والكتابة، شعراً ونثراً. وحتما تستفيد الأنتى/المرأة من تلك التراكمات المتعلقة بها وبصناعة وعيها وقرائحها الإبداعية؛ فلن تنطلق من فراغ، بل ستستثمر ما خبّأته عبر الحقب الزمنية والعصور الإبداعية، إن بما هيّأه الذكر/الرجل عنها ولها، أو بما ادّخرته لنفسها من مشاعر وأفكار ورؤى.

5- خاصية القابلية للاستكشاف:

إن الكتابة النسائية كطرح، تحيل الباحث على مقارنة حقيقة ما تكتبه المرأة عن الرجل بينما نجد أن ما يكتبه الرجل عن المرأة قد استهلك الكثير من الخبر، حتى تحددت بصفة شبه نهائية ملامحه التي لا تخرج عن نسقية نصية ذكورية واضحة المعالم، فالكتابة النسائية مازالت حبلية بالإمكان، ومازالت لم تُفصح عن كل ما يدور في خلدتها، ولاوعيتها، وآمالها، ومخاوفها، وعثراتها، وفيوضاتها.. في مقابل كتابة ذكورية استخدمت كلّ المتاحات أو جلّها لبناء نص مذكر رافق مسيرة الرجال منذ أن افتكّوا حق الكتابة وحظروه ثقافياً على غيرهم.¹

"فالقول بكتابة إبداعية نسائية تمتلك هويتها وملامحها الخاصة يفضي إلى واحد من حكيمين: إما

¹ - « L'homme veut priver la femme de moyens d'expression autonomes. La démarche de la femme écrivain est typique de l'évolution de la femme dans la lutte pour la reconnaissance de ses droits, de sa valeur, de son être »

- Voir Louise Bodin. Les idées féminines. La Forge. Cahiers 11, 12 janv et févr 1919.

كتابة ذكورية تمتلك مثل هذه الهوية وهذه الخصوصية وهو ما يردّها بدورها إلى الفئوية الجنسية فلا تعود صالحة كمقياس ومركز، وإما كتابة بلا خصوصية جنسية ذكورية، أي كتابة بالإطلاق كتابة خارج الفئوية، مما يسقط الجنس كمعيار صالح للتمييز إلى ذكوري ونسائي¹.

6- خاصية التحررية:

إنها مسألة إثبات وجود، واسترجاع حق من الحقوق. ولقد ناقشت زهور كرام مصطلح "الكتابة النسائية" من خلال الأسباب المحتملة وراء ظهور المصطلح في السياق الثقافي العربي المعاصر" وقد خلصت إلى اعتبار الأسباب وراء هذه الكتابة إلى "فهم الكتابة عند المرأة باعتبارها واجهة تحريرية من حول التصورات السائدة² وهي في ذلك تتفق مع محمد نورالدين أفاية حيث يرى هو -أيضا- استدعاء المرأة الكاتبة للبنى التي تؤكد استقلاليتها، إحداها محكومة بالصراع مع الرجل حيث "إن المرأة حين تكتب فإنها تستدعي المكبوت المتراكم عبر الزمن لثقله -أو تلغنه- في حوارها أو صراعها".

7- خاصية التجديد:

ترى كيتي ميليت ketty millet أن التناجات الأدبية والنقدية، طوال العصور الأدبية الماضية، قامت على التفريق بين كاتب وآخر على أساس الجنس، مما قاد إلى إغفال أدب المرأة وتهميشه، وتجنب النظر إليه عند اشتقاق نظريات جمالية، ونقدية، لاعتماد كل تلك النظريات على أدب من نتاج الرجال؛ وبما أن المعنى في العمل الأدبي غير ثابت، وغير نهائي، فيما يذهب إليه جاك دريدا، فإنه يمكن تجاوز جل المعايير والقوالب الجامدة وإيجاد معايير أخرى جديدة، أي قراءات جديدة.³

وفي تجربة نازك الملائكة الرائدة خير دليل على فكرة التجديد في القوالب، فضلا عن المضامين؛ إذ تقول نازك الملائكة نفسها في مقدمة ديوانها "شظايا ورماد" عن تجربتها المحددة في التعامل مع تفعيلات الخليل: "في هذا الديوان لون بسيط من "الخروج" على القواعد المألوفة. يلاحظ في قصائد مثل "جامعة الظلال" و"لنكن أصدقاء" و"مرثية يوم تافه" و"أغنية الهاوية" وسواها. وقد يحسن بي أن أؤكد للقارئ أنني لا أعد نفسي واحدة من المهرفين الذي تحدثت عنهم في الصفحات السابقة، سوى أنني أحسست

¹-خالدة سعيد " المرأة التحرر الإبداع " سلسلة بإشراف فاطمة المنيسي. نشر الفنك. الدار البيضاء. 1991. ص86.

²-زهور كرام. المرأة والتخييل. أعمال ندوة المرأة والكتابة. سلسلة ندوات 8 جامعة مولاي إسماعيل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. 1995. صص 9- 23

³-انظر ابتهاج محادين. نحو نقد الخطاب النسوي العربي. على موقع حبر. بتاريخ الإثنين 10 آذار 2014م. على الرابط:

<https://www.7iber.com/2014/03/arabic-feminist-discourse>

أن هذا الأسلوب الجديد في ترتيب تفاعيل الخليل يطلق جناح الشاعر من ألف قيد".¹

ما يلاحظه الباحث في مسألة النسوية على اختلاف موضوعاتها، هو غياب التغطية النقدية للكتابة النسوية حيث تكاد مجموعة قليلة جدا من بعض الكتب المتعدّد الحصول عليها، وبعض المقالات ذات المحتوى المتكرر، أن تكون هي المادة العلمية المتوفرة لكل الباحثين في هذا المجال، وحتى وإن تغيرت العناوين والزوايا التي يُتناول منها الموضوع، فإن المحتوى -على الأرجح- سيكون واحدا لدى الجميع. ومن جهة أخرى، فإن هناك انعداما -على العموم- لترجمة المؤلفات الغربية إلى اللغة العربية، وهذا ما لاحظته ابتهاج محادين هي الأخرى لكن ذكرته على الهامش ودون محاولة لمناقشة الأمر²، فالباحث يلاحظ ذلك رغم إمام الكاتبات النسويات العربيات بأصول الترجمة ودرايتهن بمجمل اللغات الغربية كالإنجليزية والفرنسية والألمانية، ولعل هذا الواقع يحتمل أحد تفسيرين:

1- إما أنه نوع من التغريب المقصود في اللغة والمضمون، وذلك ما يمكن ربطه بنقد الاستخدامات الاصطلاحية المستغربة في حد ذاتها، وهذا ما أشارت إليه ابتهاج محادين نفسها حين انتقدت استخدام مصطلح الـ"الجندر" وعدم العودة إلى ترجمته الممكنة والمتاحة إلى اللغة العربية؛ حيث تقول: " نجد تغريبا ملحوظاً في اللغة والمضمون يبعد هذا الخطاب عن مدارك الكثيرين ويتزامن مع غياب شبه كلي لأي محاولات للتغريب والتوضيح. مثلاً على ذلك، تستخدم كلمة "الجندر" ومشتقاتها بأريحية في الكتابات النسوية والمقابلات الإعلامية دون الأخذ بعين الاعتبار أنها قد لا تكون مألوفة للكثيرين، بل وقد تطرق أسماعهم ككلمة غريبة (وهي كذلك حيث لم تحقق درجة من الألفة ككلمات أخرى تم تبنيها من الإنجليزية)."³ وهنا لا تخفي هذه الكاتبة توجسها من نية الناشطين على مستوى العمل النسوي على العموم، فهذا -حسب رأيها- يعمق فكرة العمالة التي يُتَّهم بها النشاط النسوي والموالات للغرب، وهي بذلك تتساءل عن جدوى إدارة الحوارات والمناقشات في الشأن النسوي، إن كانت ستتم باللغة الأجنبية؛ الأمر الذي سيحدّ حتما من قيمة الأفكار على مستوى الواقع.

ومن هذا المنطلق يمكن اعتماد فكرة التغريب لانعدام الترجمة لأدبيات الكتابة النسوية الغربية الرائدة في المجال.

¹- نازك الملائكة. مقدمة شظايا ورماد. ضمن سلسلة نظرية الشعر. جمع محمد الخطيب. وزارة الثقافة. سوريا. د.ت. ص 726.

²- انظر ابتهاج محادين. نحو نقد الخطاب النسوي العربي. مرجع سابق.

³- ابتهاج محادين. نحو نقد الخطاب النسوي العربي. المرجع نفسه.

2- أو إنّ النسويات العربيات -على العموم- يفضلن أن تبقى القراءة والتأليف في مجال نضالهن المرجو حكرا على النخب المثقفة ثقافة غربية أو مزدوجة على أقل تقدير، فمن خلال هذه الدراسة والبحث، اتضح أنّهن قلّما يشرن إلى مراجعهن الغربية في الموضوع، وإنّ أشرن، فيكتفين -غالبا- باسم الكاتبة أو الكاتب، دون إحالة واضحة للمرجع الذي تم التعامل معه والأخذ منه. ناهيك عن ترجمة ذلك الرصيد الفكري الغربي الكبير الذي كان له السبق وبزمن طويل في كل ما يتعلق بالنسوية كحركة تغيير وبالكتابة والنقد النسويين.

وأيا كان التفسير الأصح للموضوع، فإنه يعكس خللا رؤيويا كبيرا من جهة، ومنهجيا نقديا من جهة أخرى.

المبحث الثالث: النسوية العربية والنسوية الإسلامية (من يُقصد من؟)

المطلب الأول: النسوية العربية والاستنساخ الفكري

أولاً: المباركة الغربية

تعتبر مصر أول الدول الإسلامية التي تأثرت بالحركة النسوية الغربية، فتأسس الاتحاد النسائي المصري عام 1923م، واحتفت الدوائر الغربية بهذا الاتحاد المصري، فحضرت رئيسة الاتحاد الدولي للحركة النسوية آنذاك د.ريد إلى مصر للمساعدة في بناء التنظيم، ونتج عن ذلك إقامة المؤتمر النسائي العربي عام 1944م، الذي تضمنت توصياته تقييد الأحكام الشرعية المتعلقة بالطلاق، وتعدد الزوجات، والمطالبة بحذف نون النسوة، والجمع بين الجنسين في التعليم الابتدائي.

وقد بارك الغرب هذا المؤتمر، وأرسلت زوجة الرئيس الأمريكي "روزفلت" برقية تحية للمؤتمر، وبعد ذلك تعددت الأحزاب والجمعيات النسائية المنتمية للحركة النسوية الغربية في الدول العربية والإسلامية، والتي ناضلت طيلة القرن الماضي في سبيل تغيير تشريعات المرأة المسلمة بتمويل ودعم من الدول الغربية. ترى شيرين أبو النجا أن للحركة النسوية الغربية على الدول العربية والإسلامية تأثيراً كبيراً وعلى الحركة النسوية العربية بالأخص؛ حيث استطاعت الحركة النسوية العربية عن طريق أسلوب الضغط على الحكومات، وبدعم قوي من الغرب، وبالعامل الدؤوب الموجه للمرأة العربية تحقيق -حسب رأيها- ما يأتي:

أولاً: تكوين صف من الكوادر المنتمية إليها بين المثقفات في هذه الدول، واللّاتي مع قلة عددهن إلا أنّهن استطعن الوصول إلى مواقع السلطة بفضل نشاطهن الذي لا ينقطع.

ثانياً: الوصول إلى شريحة الكُتّاب والأدباء والصحفيين، الذين سخّروا أقلامهم وأدبهم للدعوة إلى الإباحية وإثارة قضايا المرأة من المنظور العلماني البحت. كنا نرى أن بأن شروط تحرير المجتمع حتى تتحرر المرأة، ليست متوافرة في أي من المجتمعات، وأن هذه الفكرة فكرة طوباوية، لا يمكن تحقيقها في وجود الملكية.¹

ويستند التحليل في الفكر النسوي العربي إلى قضية أساسية مؤدّاهَا أن المرأة العربية تُعاني عدم المساواة بسبب واقع اجتماعي فرضته البنية الأبوية لهذه المجتمعات التي تُعلي من مكانة الرجل، وتفرض

¹ -انظر شيرين أبو النجا. نسائي أم نسوي. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة. 2000م. ص40.

على المرأة واقعاً متدنياً لا يراها إلا في الأدوار الأسرية والمنزلية وفي الحقيقة، إن النهوض بالمرأة لا ينفصل عن النهضة العامة في المجتمعات العربية التي لم تُفلح حتى الآن في تحقيق شروطها¹، وهذه تناقضات يكشف عنها الواقع العربي، ويبدو أن ليس للمرأة دور فيها. وقد برز التيار الحقوقي والسياسي والتنموي الذي يريد تعديل واقع المرأة وتصحيحه من خلال منحها الحقوق المساوية للرجل، وتحسين واقعها من خلال التوزيع العادل والمتساوي لفرص التّماء والرعاية.

أما في العقود القليلة الماضية، فقد برزت أطروحات تقدم أنموذج المرأة المسلمة التي تزامنت مع بروز الحقبة الجديدة للفكر الإسلامي في سبعينيات القرن العشرين، وقد بدأ التيار الإسلامي مناقشته لموضوع المرأة من منطلقات إسلامية بهدف المفارقة بين ما هو إسلامي وما هو ثقافي شعبي، وبين ما هو مرتبط بالتنظيم الاجتماعي وما هو شرعي وإسلامي، وهي الحركة التي وصفتها أماني صالح بالمنظور الإصلاحية للمعرفة النسوية، كأساس للانطلاق بفكر نسوي نابع من ثقافة هذه المجتمعات وتاريخها، وليس من خارجها.

وتوضح منى أبو الفضل الإطار المعرفي للحديث عن طبيعة الدورية والمرجعية التي تصدر عنها كتفعيل لذلك التوجه الذي يمثل التيار الإسلامي بقولها: "إن (المرأة والحضارة) تقع ضمن مدرسة فكرية تسعى للتأصيل لحقل دراسات المرأة من منظور حضاري، وأن مرجعيتها مرجعية توحيدية، لها محدداتها ومعاييرها التي تميزها عن المنظومة المادية المعرفية السائدة. ومن شأن التوحيد - بوصفه مفهوماً يرتبط بالذات الإلهية المفارقة التي خلقت البشر ذكوراً وإناثاً - أن يجعل من المرأة جزءاً أصيلاً من نسيج الأمة، بما يجنبنا مغبة الانحراف بالمرأة في مساقات عزلها، والافتعال لأدوارها على ما هو الحال عليه في الدراسات النسوية"².

وأن الفرصة الآن سانحة للمرأة كي تتجاوز واقعها المرير بعد أن دخلت الآلة في صلب العمل، ولم تعد القوة العضلية تميّز بين الجنسين، وتُعطي أحدهما الأفضلية بسبب تفوقه الفيزيقي.

وكان من أكثر النماذج قبولاً لطبيعة مشاركة المرأة وصورتها ووضعها داخل المجتمعات العربية

¹-انظر سلمان العودة. نحو مشروع نهضة الإسلام اليوم. بحث أعد لمؤتمر الشباب والنهضة المنعقد بالبحرين. من السبت 5/2 إلى الإثنين 5/5 1431 هـ الموافق 4/16 إلى 4/19 2010 م. تحت إشراف مؤسسة الإسلام اليوم.

على الرابط: www.islamtoday.net/files/Nahdah/1.doc

²- منى أبو الفضل. نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة. دورية المرأة والحضارة. القاهرة. العدد 2. 2001 م. ص 164.

والإسلامية، ذلك النموذج الذي يعترف بإنجازات المرأة العلمية وأدوارها الاجتماعية ضمن سلم أولويات تحتل فيه أدوارها الأسرية مكان الصدارة.

ثالثاً: هل يمكن أن نتعد عن قضية التمييز بوصفها قضية مركزية في الفكر النسوي العربي؟

لقد أصبحت قضية إدماج المرأة في التنمية من منظور الشراكة والمسؤولية المجتمعية المرتبطة بحقوق الإنسان والعمولة واستدامة عناصر التنمية الأكثر انتشاراً خصوصاً على المستوى الرسمي في معظم المجتمعات. وفي هذا الإطار أصبح مفهوم الجندر قضية محورية تسعى إلى تأكيد المساواة بين الجنسين، وتم استخدامه بجدارة في معظم المجتمعات في تفسير التمييز ضد المرأة وتحليله.¹

وبالنسبة إلى التيارات النسوية، فإن مفهوم الجندر أو النوع الاجتماعي، إنما يعبر عن تطور في الحياة الاجتماعية ناتج عن العمولة والحاجة إلى ظهور مفاهيم تساعد على كشف عيوب المجتمعات، وتشخيص آثارها في واقع المرأة.²

تعرف ميرفت حاتم النسوية كمجموعة من الأدوات التحليلية والنقدية التي يمكن أن تستعمل لتعميق فهم النساء ولتحديد علاقاتهن بمجموعات أخرى من النساء. وتحيل هدى الصدة إلى نظرية ادوارد سعيد عن سفر النظريات وتفاعلها مع تحديات مختلفة بفعل البيئات الحاضنة.³

ذلك ما دعا رشا ناصر العلي للتنبيه على مسألة نقدية دقيقة فيما يتعلق بتداول مصطلح النسوية والنسوي من جهة، وإلى تعبئة هذا المصطلح بدلالات دخيلة من جهة أخرى؛ إذ تقول: "واللافت هنا أن معظم الكاتبات العربيات اللاتي تناولن مصطلح نسوي كن يتحدثن - غالباً - بصفة طوباوية عمّا يجب أن يكون، لا عمّا هو كائن، أو يتحدثن عمّا في عقلمن، لا عمّا في الواقع العام والخاص، ومن ثم جاء معظم حديثهن عن ضرورة تمرد المرأة على السلطة الذكورية، دون كبير اعتبار للواقع الثقافي السائد ومكانة المرأة فيه، وهذا ما يدفع الباحثة إلى الاجتهاد للوصول إلى مفهوم للنسوية ينطلق من الواقع الثقافي السائد، ليتحرك منه إلى الإبداع النسوي وتحليلاته النصية على وجه العموم."⁴

¹ - انظر شيرين أبو النجا. نسائي أم نسوي. مرجع سابق.

² - منظمة المرأة العربية: منظمة حكومية تعمل في إطار جامعة الدول العربية. استراتيجية النهوض بالمرأة العربية. على الرابط: <http://www.arabwomenorg.org/WomenStrategy.aspx>

³ - يقظان التقى. النسوية العربية رؤية نقدية بأقلام متعددة: مشكلة الاختلاف في النسوية. وكالة أخبار المرأة. بتاريخ 10 يوليو 2011 على الرابط: <http://woneews.net/ar/index.php?act=post&id=3405>

⁴ - رشا ناصر العلي. الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي. مرجع سابق. ص 28.

كما أن هبة رؤوف عزت، انتقدت النسوية دون محاباة، وهذا يعكس - في حد ذاته - وعيا فكريا ونسويا مطمئن؛ إذ تقول: "فالنسوية في بعض تياراتها تتجاوز المطالبة بالمساواة إلى تكريس تمييز المرأة وفصلها عن الرجال في النضال وفي الحياة اليومية حين تتبنى مفاهيم أقرب للعنصرية منها لمطالب تحرر المرأة أي أنها تحولت إلى حركة تركز حول الأنثى، والسؤال في ظل العلمنة هذه سيكون حول كيفية ضبط مسألة الثابت والمتحول"¹.

وتنطلق زينة الزعتري من رفض التسليم بوجود حركة نسائية عربية متماسكة مع اعترافها بوجود حركات متعدّدة ذات صفات قطرية وطبقي، وتناقش حين سعيد المقدس تأثير سوء استخدام اللغة السياسية في تطوّر مطالب النساء العربيات. بدورها نهي بيومي تعتبر الاشكالي في الدراسات النسوية يكمن في نظام القناعات لدى الباحثة والمبحوثة. أما الباحثات الخليجيات فقد تناولنا موضوع مفاهيم النسوية من خلال الروايات النسوية.²

ثانيا: النسوية العربية والخطاب الديني

ترى مروة شرف الدين موقف الخطاب الفقهي من السؤال النسوي³، يحظى وبخاصة في نسخته المتشددة "الصحوية" بأوجهها، وكذلك في نسخته الرسمية السبّاقة في تأسيس وشرعنة ومأسسة القراءة الأحادية بالغة المحافظة، بنصيب الأسد في جدل المجتمع السعودي حول ذلك السؤال، مع أن القليل فقط من ذلك الجدل يجد طريقه إلى العلن بسبب المحذور السياسي والديني معا.

غير أن البحث يكشف أنه على الرغم من المآلات الفقهية المحافظة، وصعود المد السياسي الديني في أعقاب الربيع العربي كما في تونس ومصر، بما يشي باحتمال خسارات نسوية هناك، فإن مناخ الانتفاضات العام قد فتح في المجتمع السعودي، والوسط النسوي بخاصة، نافذة حوارات ومساءلات نقدية وفقهية أحرأ وأكثر علنية نسبية من السابق.

وهناك عدة أمثلة لهذه المواقف النقدية من الخطاب الفقهي المتشدد تجاه المرأة؛ حيث تذهب أمل الفازان مباشرة إلى توجيه النقد لعدد من الأسس التي يقوم عليها الموقف الفقهي المتشدد، فهي بالنسبة لها:

¹ - هبة رؤوف عزت. المرأة والاحتجاج. نحو خطاب إسلامي جديد. مجلة ألف البلاغة المتقاربة. ع 19. 1999م. ص 9.

² - يقظان التقي. النسوية العربية رؤية نقدية... مرجع سابق.

³ - فوزية أبو خالد. هل من ربيع سعودي على هامش الربيع العربي؟ وما موقع السؤال النسوي في هذا السؤال؟ ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي.. مرجع سابق. ص 34.

— ادعاء العصمة للذات. — الانتقاص من القيمة الدينية للآخر. — التعالي المتمثل في رفض تقبل المساءلة والآراء المخالفة. — الجمود برفض حركة الوقت وتحولات المكان وتطور الإنسان المتمثل في موقفه الانعلاقي من الاجتهاد.

وهي بذلك تتخذ موقفا نقديا من الطرح الفقهي الأحادي المتشدد بشأن النساء؛ حيث تقول: " المرأة من مشاكل الخطاب المتشدد الكبرى، فكتاب مثل (صيد الخاطر) يدسه بكل التبجيل بعض أصحاب هذا الخطاب في أيدي ناشئة يُتوضَّس فيهم الخير، لا يكاد يذكر المرأة إلا بسوء... "

ومأزق هذا التيار الحقيقي يكمن أيضا في تعامله مع المرأة، فهو خطاب ذكوري أولا، وهو يدرك ان منح المرأة حقوقها قوة للرجل وللمجتمع، وبالتالي فهو يقصدها، ويقصي أي رجل يطالب بحقوقها"¹.

كما يتفق كثير من الباحثين العلمانيين، على أن أصول الأديان السماوية أعطت المرأة الكثير من حقوقها المستلبة، وذلك ما ذهب إليه محمد نورالدين أفاية حين فصل فصلا كاملا بين الإسلام كدين، ودعاة النهضة - على حد تعبيره - بكل فصائلهم الإسلامية والليبرالية أو التقدمية؛ حيث يرى أن "مسألة المرأة سواء منذ التصور الإسلامي عبر أزمته المختلفة، أو مع مفكري النهضة بسلفيهم وليبراليهم، أو مع الحركة التقدمية بمختلف فصائلها، لم تكن إلا هامشا من هوامش البرنامج الذي كانت تحمله كل من هذه المشاريع الإصلاحية أو الثورية، على اعتبار أن الرجل كان دوما هو الذي يحدد مكانة المرأة وموقعها في المشروع المستقبلي، وأحيانا يقحم قضيتها، بالرغم منه، ولو أنه مسكون حتى النخاع بضرورة إخضاعها واستغلالها..² ومن ذلك قول مي غصوب: " الإسلام في أصوله لم يقلل من قيمة المرأة فالفكرة المعروفة عن الجنس الضعيف غريبة عنه"³

وهذا ما تقرّه فاطمة المرنيسي حين تقول: "إن الخطاب الديني ليس وقفا على رجال السلطة فحسب، فهو يستعمل أيضا من قبل شرائح واسعة من السكان البعيدين عن القرار السياسي ومراكز النفوذ. ونجده في الأحاديث العادية التي يتبادلها عامة الشعب، في الشوارع والاتصالات الهاتفية، وطواير انتظار حافلات النقل (...). هذا الاستهلاك الشعبي للخطاب الديني، يضمن له حضورا كبيرا لا يصدق في الحياة الثقافية للبلاد."⁴ وتفصّل هي الأخرى فصلا حاسما بين الإسلام كأخلاق وقيم، والإسلام

¹ -أمل الفاران. أفكارهن رهن الإقامة الجبرية. جريدة الشرق 66. فبراير 2012م. ص 23.

² -محمد نورالدين أفاية. الهوية والاختلاف. في المرأة. الكتابة والهامش. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 1988م. ص 37.

³ -مي غصوب. المرأة العربية وذكورية الأصالة. دار الساقى. لندن. ط1. 199م. ص 11.

⁴ -فاطمة المرنيسي. الدولة، التخطيط الوطني، والخطاب العلمي للمرأة. ضمن صور نسائية. مرجع سابق. ص 113 - 114.

المتبنى - حسب رأيها - من طرف الخطاب الرسمي والمشرع، تلك القيم والأخلاق أطلقت عليها تعبير "المبادئ الأساسية للمرأة" واعتبرت المساس بتلك المبادئ الأساسية، تحريفاً وخيانة للموروث الذي ربطته بالأجداد ربطاً عاطفياً انتمائياً. ثم تتأسف فاطمة المرينسي لكون هذا الخطاب الرسمي والمشرع، هو اللبنة الأساسية لجميع النقاشات الرسمية التي تحيط بقرارات المشرعين.¹

وتنطلق فاطمة أزرويل من مسلمة أكدت عليها، ألا وهي احتلال المرأة منزلة الصدارة في الخطاب السلفي في البلاد العربية، وأن هذا الخطاب رغم تباين مواقف السلفيين - بتعبيرها - يتوحد تجاه المرأة، حتى أصبح بالإمكان دراسة الخطاب السلفي والتعرف على تفكير أصحابه الاجتماعي الذي وصفته ب"الدائم التبدل" تبعا للعوامل الذاتية والموضوعية. ثم تعرض لتفصيلات² كثيرة مفادها أنها لديها قناعة أساسية تميز بين الخطاب السلفي والإسلام الحقيقي، بل ترى في فيه قراءات عديدة للإسلام على ضوء الواقع الراهن، فهي غالباً - حسب رأيها - قراءات تعبر عن ظروف ذاتية وتصورات تحركها مصالح فئات معينة.³

أما نوال السعداوي، فقد هاجمت التشدد الديني، وقالت في حوار للصحيفة البريطانية "الجارديان": "إن التشدد الديني هو التهديد الأكبر لتحرر المرأة اليوم، وأضيف قائلة إن هناك معركة ضد الحركة النسائية في جميع أنحاء العالم بسبب إحياء الأديان من جديد، فهناك حركة أصولية دينية عالمية"، وتحشى السعداوي من أن صعود الدين يؤدي إلى تراجع التقدم الذي تم إحرازه خاصة في مصر.⁴

وقد وصفت صحيفة "الجارديان" البريطانية الكاتبة المصرية نوال السعداوي بأنها ناشطة نسائية راديكالية، وبعد إلقاءها محاضرة عن حياتها ضمن مهرجان نادي القلم الأدبي في لندن، وصفتها ريم عبد الحميد بأنها أصبحت أكثر راديكالية مع تقدمها في العمر، بعدما صرحت أنها لاحظت أن الكُتَّاب عندما يتقدم بهم العمر يصبحون أكثر تحراً، لكن العكس حدث معها، فقد جعلها العمر تمر بمزيد من الغضب.

واعتبرت الصحيفة أن هذا الاعتراف من جانب السعداوي مدهشاً، فمن الصعب أن نتخيل كيف أن نوال السعداوي يمكن أن تصبح أكثر تشدداً فقد عاشت حياة حافلة، وعملت كطبيبة ثم

¹-انظر فاطمة المرينسي. الدولة، التخطيط الوطني، والخطاب العلمي للمرأة. المرجع السابق. ص113.

²-انظر فاطمة أزرويل. المرأة في الخطاب السلفي. ضمن كتاب صور نسائية. المرجع نفسه. ص ص 167-176.

³-انظر فاطمة أزرويل. المرأة في الخطاب السلفي. المرجع نفسه. ص ص 167-168.

⁴-ريم عبد الحميد. نوال السعداوي: التشدد الديني يقمع المرأة. 10/04/2010م. على الرابط:

قامت بإلقاء محاضرات بالجامعة ونشرت أكثر من 50 رواية ومسرحية ومجموعات من القصص القصيرة. كانت أعمالها التي تعرضت للمشكلات التي تواجه المرأة في مصر، دائماً ما تثير الغضب، إلا أنها لم تهتم لذلك على الإطلاق واستمرت في تناول القضايا المثيرة للجدل في كتاباتها مثل البغاء والعنف الداخلي والأصولية الإسلامية.¹

أما الأكاديمية المصرية "سامية قدرى"، فيغلب على رأيها تعصبها لمسيحياتها؛ حيث لا تتوانى عن عقد مقارنات بين المسيحية والإسلام بخطابيهما الدينيين، فلا تخفي تحيّرهما للمسيحية، وتعلن بكل سرور أن ثمّ تطور طال الكنيسة بما يتعلق بمعاملة النساء، فتقول:

"على الرغم من أن بعض التقاليد الدينية الأرثوذكسية مازالت موجودة؛ إلا أن موقف الكنيسة الأرثوذكسية من المرأة يتسم بالوضوح، حيث تتعامل الكنيسة الآن، مع النساء معاملة تكاد تكون مساوية للرجال في مختلف القضايا"².

وتحاول أن تكون أكثر عملية حين تسوق مثالا على: "المساواة فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية، فالرجل الذي يتهم، أو ينفصل عن زوجته، بسبب علة الزنا، لا يمنح من قبل الكنيسة تصريحاً للزواج للمرة الثانية، في حين تمنح المرأة هذا الحق؛ لأنها ضحية وليس العكس. كما تنص قوانين الميراث الخاصة بالأقباط الأرثوذكس على المساواة في الميراث، ولا تحرم من ذلك، إلا عندما تطبق المحاكم المصرية قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين."³

أما فيما يتعلق بالصورة النمطية الشائعة لدى الكثيرين، حول تحميل المرأة الخطيئة الأصلية، وتشبيهها بالأفعى، فهي -حسب رأي سامية قدرى- ليست إلا قضية في أذهان بعض النسوة الراضيات للتقاليد الدينية، اللاتي يعنّين خارج السرب، على نحو ما ذهب إليه المفكر العربي فهمي جدعان.

وكتقييم لهذا الرأي، يذكر حسين المناصرة أن أدبيات الأديان وتفسيراتها، وتحريفاتها التي عمّت فيما بعد، هي التي أعادت إلى الحياة الاجتماعية الدينية، استلاب المرأة كما كان حالها في الأساطير والحرفات، بل ربما إلى الأسوأ أحيانا من السياق الذي كرسته مجتمعات الظلام والجاهلية، وبأنه على

¹-ريم عبد الحميد. نوال السعداوي: التشدد الديني يقمع المرأة. المرجع السابق.

²-سامية قدرى. الكنيسة الأرثوذكسية المصرية ومكانة المرأة. حوار أجراه مع سامية قدرى يوسف هريمة. بتاريخ مايو 2015م. مؤمنون للدراسات والأبحاث. على الرابط:- <http://www.mominoun.com/articles/2784/>

³-سامية قدرى. الكنيسة الأرثوذكسية المصرية ومكانة المرأة. المرجع نفسه.

الرغم من كون الأديان جاءت فيما يتعلق بالمرأة لتصحيح المسارات الأسطورية والجاهليات المختلفة التي جسدت دونية المرأة، إلا أن ما شاع في الأعراف والأدبيات، وما ساهم به الوضع الإنتاجي للمرأة، أدى إلى أن تبقى صور المرأة النمطية السلبية متجذرة في الوعي الذكوري.¹

وعليه يبدو بأن هذا التعليل جاء موافقاً لرأي الكاتبات في هذا التمييز بين الإسلام من نصوصه، وشروحات الشراح والمفسرين.

وتفرد دلال البزري² ثلاثة فصول من أصل السبعة لحجاب المرأة ونقابها، في كتابها "مصر التي في خاطري" باحثة عن المرأة داخل زيبها ونقابها الذي أسمته بالمدرعة، وجسدها المخبأ داخلهما. وفي بقية الفصول ترصد تأثير الدين على حياة المصريين، وتراقب طبائع المثقفين وتحولاتهم. تعلن الكاتبة منذ البداية أن عملها مغرق في الذاتية، فالصرامة العلمية والبحثية، قد لا تنفع كثيراً لرصد أوضاع بلد مثل مصر، يعيش معظم تحولاته عبر هوامش وحشيات صغيرة، تنمو في المضمرة والمخفي من حياة الناس.

لهذا اختارت دلال البزري أن تخلق منهجها الخاص، بوصفها عالمة اجتماع متمرس، توظف علمها في فهم ما تراه من مشاهدات، من دون أن تنحاز لنسق محدد. الكتابة هنا، لا تنقل أفكاراً عن ظاهرة معينة، بل تتغلغل بنحو شخصي، من خلال التجربة المعيشة، في مشاعر، وأحاسيس، وآليات تفكير، ومناخات اجتماعية ودينية، تعرض صاحبة "أخوات الظل واليقين"، تحولات النقاب والحجاب في المجتمع المصري اللذين أصبحا جديدين لا يشبهان تقاليد المظهر النسائي في أوائل القرن الماضي. لقد عبر النقاب الطبقات الاجتماعية كلها، فصار ثرياً أو فقيراً، ورعاً أو مغناجاً، ممشوقاً أو مرهقاً، مصرياً أو خليجياً أو يمينياً، متحرراً أو متشدداً.

تجاوز النقاب التزامه الديني ليصير أقرب إلى الموضة الناشئة، أو أداة في المواجهة مع الغرب. كأنّ معالم الحرب والسلم واستراتيجيات المواجهة، ترتسم على أجساد النساء. هذه الخلاصات ليست نظرية فقط، بل هي نتيجة حوارات وأحاديث مباشرة، وظفتها البزري في نصها من خلال استحضار نماذج محجبات، والبحث عن أسباب ارتدائهن الحجاب، وقد اختلفت تبعاً للسياقات الاجتماعية التي ينتمين إليها. تشرّح الكاتبة الجسد الأنثوي المنكمش خلف الحجاب والنقاب. هو - حسب رأيها - جسد لم

¹ -انظر حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. مرجع سابق. ص 27.

² -دلال البزري. أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية -معهد العلوم الاجتماعية وباحثة في علم الاجتماع السياسي ومستشارة في الأسكوا. تحمل شهادة دكتوراه حلقة ثالثة في علم الاجتماع السياسي بعنوان: مدخل إلى دراسة الحركات الغلامية السنوية المعاصرة في لبنان. من كتبها: "أخوات الظل واليقين"، وكتاب "دنيا الدين والدولة: الإسلاميون والتباسات مشروعهم". على الرابط :

<http://www.goodreads.com/author/show/2929349>

يذق سوى طعم الاختباء، والتواضع، والانضباط الصارم. تستقرئ أيضاً الجسد السافر الذي لا يصله غير الإدانة لفعل السفور، وتأثيم صاحبه، ما يبرر سلوك التحرش والاعتداء العلني.

كل ذلك في مجال عام تحتل كل مساحاته التعبيرات الدينية، من مفردات التخاطب والتواصل والتفاعل بين الناس، وصولاً إلى وسائل الإعلام ومؤسسات الدولة. يتعايش مع هذه الهيمنة الدينية خطاب المثقفين، وهو كتلة صلبة من الأفكار الجاهزة والملتبسة التي تقف خلف خطاب تنويري، في نسق قائم تصفه الباحثة بالفوضوي.

هو خليط من بقايا، الهيمنة اليسارية السابقة، ومن رومنطقية نعضوية وفدية، ومن ناصرية ما ذخيرة لغوية مرتبطة بنظام، ينطق به المثقفون لمواجهة التشدد الإسلامي. تجوّلت دلال البزري في طيات ومطارج معقدة ومتنوعة في المجتمع المصري بعين المراقبة والمدققة، سعت إلى فهم أكثر عمقاً. لم تكن تمتلك إجابات مسبقة، ولا تتوقع نتائج محددة، بقدر ما راحت تتساءل وتشخص وتترك مساحات للتأمل، لإنجاز "مصر التي في خاطري" استخدمت طرقاً عدة لتطبيق هذا المنهج، منها الملاحظة والشرح والتحليل والاستنتاج، ضمن مناخ متماسك امتزج فيه السرد والأدب، علم النفس بعلم الاجتماع، والتقويم العلمي. هكذا أضاءت الباحثة على بعض من عوالم بلد "لايستطيع أحد تغطيته بأكمله"¹.

ومهما عبرت دلال البزري عن كونها كتبت غارقة في ذاتيتها وتجربة عاشتها، يبقى كتابها موقفاً واضحاً من الخطاب التنويري، الذي وسمته بالفوضوي والصلب والمهيمن الذي يتعايش مع الهيمنة الدينية، التي تحتل كل مساحات التعبير والتي فرضت على المرأة بشكل أو بآخر ذلك الزي الذي يعلن عن تخفي المرأة وخوفها وانكماشها أمام سلطة الخطاب الديني السائد.

وتعتبر ليلي بعلبكي رائدة للموجة الجديدة من جيل الكاتبات العربيات الجريئات، فهي المحرض الرئيسي في الإبداع اللبناني ضد سلطة الأسرة و سطوة وطغيان المجتمع على واقع المرأة، لذا كانت تحاول التخلص من الواقع الاجتماعي السائد، وجو التقاليد الخانق، وتجسد في معظم ما كتبت هذه الرؤية، وتظهر عداء صارخاً لظلم الوالدين، ولأي نظام له سطوة وتسلط الذات على الذات، وقد لعب الجنس في إبداع ليلي بعلبكي دوراً حاسماً في تجسيد رؤيتها حيال حرية المرأة، حيث اعتبرت أن الحرية الجنسية هي أولى مراحل حصول النساء على سيطرتهن على مصيرهن، وكانت تعتبر الجسد هو المحرك

¹ -انظر دلال البزري. مصر من تحت النقاب. صحيفة الأخبار. أدب وفنون. العدد 1427. الجمعة 3 حزيران 2011م. من صحيفة الأخبار. بتاريخ 30 تموز 2015م.

الأول لدى المرأة في نيل حريتها الذاتية.¹

ويرى فاخر السلطان كتلخيص لإشكالية " المرأة في الخطاب الديني " أن الخلل في الخطاب الديني، المناهض بعضه لحقوق المرأة وبعضه الآخر مؤيد، أي تناقضه في طرح النص بوصفه حجة لرؤيته باعتبار أن تفسير النص حمّال أوجه، وبالتالي كل جهة تعتقد بأنها تمتلك الحقيقة المطلقة ومن ثم تلغي رؤية الجهة الأخرى..

إن ذلك الخلل يكمن في أن الخطاب هو خطاب تاريخي يتعد بمفاهيمه ونظرياته مسافات كبيرة عن مفاهيم ونظريات العالم الجديد الذي نعيش فيه أو ما يسمى بعالم الحداثة. فهو يصر على الاستفادة فقط من وسائل الحداثة ويتجاهل نظرياتها ومفاهيمها المولدة والمؤسسة لتلك الوسائل، أي إنه يمثل أعلى مراتب الاستغلال: الاستفادة من وسائل الحداثة ورمي مفاهيمها العلمية والإنسانية في سلة المهملات.²

المطلب الثاني: النسوية الإسلامية

- أولاً: مفهومها ونشأتها:

1- مفهومها:

تظل النسوية موضوعاً متصاعداً في العالم الإسلامي، ويكتسب الجدل بشأنها مساحات أرحب كل يوم. على حين تبدو النسوية الغربية في حالة تراجع وتضاؤل، حتى إنها تبدو الآن ظاهرة عادية بفعل تحذر مفاهيم الفردانية وخطاب الحقوق في بنية الحداثة في الغرب. على عكس ما يحدث في العالم الإسلامي؛ حيث مازالت الثوابت فاعلة في تحديد المواقف والقرارات المتعلقة بقضايا ومسائل كثيرة.

ف"النسوية الإسلامية" هي ذلك الجهد الفكري والأكاديمي والحركي الذي يسعى إلى تمكين المرأة انطلاقاً من المرجعيات، وباستخدام المعايير والمفاهيم والمنهجيات الفكرية والحركية المستمدة من تلك المرجعيات وتوظيفها إلى جانب غيرها.³

وعرّف فهمي جدعان "النسويّة الإسلاميّة" بأنها: "منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينيّة وتأويلها، وتأسيس حقوق النساء والمساواة، فضلاً عن تحديد معالم رؤية تحرّرية

¹- شوقي بدر يوسف. القصة القصيرة النسوية اللبنانية. أنطولوجية. مؤسسة حورس الدولية. الإسكندرية. 2010-2011م. ص34.

²- فاخر السلطان. تحرير حقوق المرأة من أسر الخطاب الديني. ضمن ندوة "المرأة فقه. الإسلام وفقه الحضارة". مدونة الرأي الآخر. بتاريخ 15

مارس 2014م. على الرابط: http://alrainov2013.blogspot.com/2014/03/blog-post_15.html

³- أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. مقال ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي. مرجع سابق. ص10.

نسوية" للقرآن" لا تُخرج أصحابها أو صاحباتها من حدود الدين والإيمان.¹

وتعرّف الحركة النسائية بأنها تيار نسائي قريب من الإسلام "الليبرالي"، تهدف إلى خلق مفهوم جديد للنسائية يتميز عن الفلسفة النسائية التي ظهرت في الغرب، يكون قريباً من مبادئ الدين الإسلام. وتسعى هذه الحركة إلى التمييز عن النسائية الغربية وإلى تغيير العلاقات القائمة بين الرجال والنساء في المجتمعات الإسلامية في اتجاه تحقيق المساواة بينهما.

ويمكن أن نقارنها بتيارات نسائية أخرى ذات اتجاه ديني، كالنسائية المسيحية والنسائية اليهودية، وهي كلها تيارات تبحث في النصوص المقدسة لدياناتها لكي تستخرج منها مبدأ المساواة بين الجنسين.²

تنظر الداعيات الإسلاميات بوجه عام إلى "النسوية" نظرة استهجان وازدراء؛ لأن الإسلاميين - على العموم- ينظرون إلى النسويين كعلمانيين، بينما يعتقدون في المقابل بضرورة متابعة قضية حقوق المرأة عبر تطبيق الشرع الإسلامي بشكل كامل وشامل لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة.

ويعتقد البعض أن ما اصطلح على تسميته ب"النسوية الإسلامية" كان مع بداية التسعينيات، كبديل للنموذج الغربي، يصبغ نفسه بالصبغة الإسلامية، بدعوى ذاتية مشكلات العالم الإسلامي والجدور الثقافية التي تنبثق عنها، بالإضافة إلى غلبة الاتجاهات النسوية الراديكالية على مجمل الحركة النسوية.³

ويؤثر مفهوم "النسوية الإسلامية" صعوبة، بسبب غياب تعريف دقيق وواضح، فالباحثات المنضويات تحت هذه الحركة لم يعتنين بالقدر الكافي بتعريف مفهوم النسوية، فبالحصول هي آلية لتحليل المجتمع والتاريخ، تُستثمر لتغيير الأوضاع المحففة بحق النساء، وهي أيضاً استراتيجية تريدها النسويات إصلاحية -من وجهة نظرهن- تهدف إلى تغيير بني المجتمع.

ف "النسوية الإسلامية"، كمقابل للنسوية الغربية التي تحمل لواء التحديث من منظور المرأة. وهذا المصطلح الذي استعملته "مارغو بدران" (1999م) "سيلعب دوراً في مراجعة الإسلام، وتكوين الحداثة

¹ - فهمي جدعان. خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط2. 2012م. ص 42.

² - أسماء بنعداد. ماهي الحركة النسائية الإسلامية. موقع إسلام مغربي. بتاريخ 11 تشرين 2/نوفمبر 2015م. على الرابط: <http://www.islammaghribi.com/2012-10-15-15-.html>

³ - انظر أماني صالح. نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية. ضمن كتاب المرأة والحضارة. ط1. 2000. من على الرابط: <http://www.aswic.org/Content/Periodicals/DR.AMANI-3.pdf>

الجديدة، وتغيير النسوية ذاتها¹. في حين أنه لدى أماني صالح، يتمحور حول إنصاف المرأة بتفكيك التاريخ البشري عن النصوص الإسلامية التأسيسية.

وفي دراسة أجراها مركز كارنيجي حول المرأة في الحركات الإسلامية، تبين له أن الناشطات في التيارات الإسلامية يتبنين رأياً يؤكد على تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة، ويفرضن رفضاً تاماً فكرة اعتبارهن على رأس حركة نسوية توصف بالإسلامية، ويرين أن "الإسلام والنسوية مصطلحان متناقضان"، وكشفت تلك المقابلات عن رفض، وازدراءٍ لمفهوم النسوية الغربية التي يفسرها كحركة لتحرير النساء من كل القيود الاجتماعية، والواجبات تجاه الأسرة والمجتمع، ما يؤدي إلى الفردية المفرطة والخروج عن تعاليم الإسلام.

وتقول في ذلك أميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي: "والجددير بالذكر أن كل النساء اللواتي أجرينا معهن المقابلات هن ناشطات اكتسبن مراكز وشرعية واحترام ضمن الحركات التي ينتمين إليها، ومن هنا شعورهن بالقوة والثقة، بيد أنهن رفضن رفضاً تاماً فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركة نسوية إسلامية"²

2- نشأتها:

لا يعرف على وجه التحديد متى نشأ مصطلح "النسوية الإسلامية" لكن هناك إشارات أنه ظهر في بداية التسعينات في تركيا، مع كتاب نوليفير غول "الحدائث الممنوعة"، عام 1991. فمع بداية ظهور مصطلح تحرير المرأة الذي هيمنت عليه في البداية قضايا؛ مثل الحجاب وتعدد الزوجات والعمل خارج المنزل، وما أعقبه من تطورات داخل الحركة النسوية من تبنيها لأيدولوجيات ذات مرجعية فلسفية تفرعت منه قضايا عديدة، مثل: الجندرة والتمكين والجنوسة وغيرها من المصطلحات، إضافة إلى ارتباط الحركة النسوية في العالم الإسلامي بمبادئ ورؤى النسوية الغربية. جعلها محط النقد والاثام بالتبعية الاجتماعية والفكرية للغرب، أو إنها مشروع "كولونيالي" تجب "مقاومته".

وهناك من يرى أن مدرسة النسوية الإسلامية، قد نشأت في أواخر القرن المنصرم، في محاولة من نسوياتٍ لإعادة قراءة النص الديني الإسلامي، لإيمان منهن بعدالة التشريع الإسلامي، ولإزالة ما لحق به من عهود من التفسير والتطبيق الأبوي الذكوري، لاعتقادهن أن المرأة قد استبعدت تاريخياً عن إنتاج

¹-انظر حسن عبود. الخطابات المتباينة للنسوية والإسلام. بحث ضمن كتاب: النساء في الخطاب العربي المعاصر. الكتاب 9. تجمع الباحثات اللبنانيات. 2004. ص375.

²-أميمة عبد اللطيف. ومارينا أوتاوي. المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة. سلسلة الشرق الأوسط. مركز كارنيجي للشرق الأوسط. رقم 2. يونيو 2007. ص9.

النص الديني، مما أدى إلى أبوية التفسير. تظهر فكر هذه المدرسة مع العديد من النسويات الإسلاميات، منهن على سبيل المثال لا الحصر، أمينة ودود وأسماء بربلس وعزيزة المهري وأميمة أبو بكر وزيبا مير حسيني وزينة أنور وفريدة بناني.

وأما في الواقع والممارسة، فإن الحركة النسوية الإسلامية بدأت بالبروز في ظل تمكين المرأة وتلميع الأنظمة القمعية؛ فقد كانت تونس الأولى عربياً في تمكين المرأة وقمع المجتمع، وأصبحت التجربة النسوية التونسية قابلة للتصدير.

وتشير حُسن عبود إلى طريقة تفكير ملك حفني ناصف (الموجودة في كتابها النسائيات ط. 1910) ليس للبعاء على الماضي الحزين -على حد تعبيرها- لكن للتأكيد على اختلاف الأمر اليوم عن زمن قاسم أمين وملك حفني ناصف. فقد حرقَت النساء المسلمات المقيمات في الأوطان العربية - حسب رأيها- فعلاً أسوار المعرفة الدينية، وإن بشكل محدود في ميداني علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية. وقد تأخرت بداية عن اليهوديات والمسيحيات الأكاديميات النسويات والمنظرات للنسوية بعقدين من الزمن خاصةً في فضاء الأكاديمية الأمريكية. فهناك -وفقاً لتحليلها- الآن عدد لا بأس به من الأكاديميات النسويات والمنظرات لحقوق المرأة في الإسلام يكتبن باللغة العربية. وذكرت بعض الأسماء من المغرب العربي إلى تونس ومصر وكثيرات باتت أعمالهن معروفة، مما يؤكد اختلاف الزمن الحالي عن الماضي.¹

وفي ذلك السياق تقول زهراء علي: "أعتقد أن النسوية هي تطبيق للمساواة بين الأجناس وأداة لمفهوم يهدف إلى تفسير وملاءمة الجنسية والظلم ضد المرأة، وهي ارتباط وعمل سياسي. وككل الحقائق السياسية عندما تفهم بطريقة جازمة أو دوغمائية، تملك النزعة لتصبح أداة أيديولوجية. عرفناها هكذا خلال الفترة الاستعمارية عندما كانت النسوية تستخدم لتساعد الهدف الاستعماري والسيطرة الغربية على الأراضي الإسلامية"²؛ الأمر الذي يجعل الإسلاميين يشعرون بالتهديد فيما يتعلق بالهوية، وبأن النسوية تتجاوز الطرح الاجتماعي والحقوق.

¹- حُسن عبود. "نبوة مرمر": في النسوية الإسلامية التأويلية. في حوار مع حسن عبود. بقلم عبد الله إدالكوس. موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. بتاريخ 01 يناير 2015م. على الرابط: <http://www.mominoun.com/article>

²- زهراء علي. الإسلام النسوي (تطبيق في الحاضر). حوار مع زهراء علي. مجلة الثرى. السنة السادسة. العدد 241. بتاريخ 10-7-2010م.

وقد بادرت مجموعة من النساء الإيرانيات ذات توجه ليبرالي علماني إلى وضع لبناتها الأولى ثم طرح الأسئلة والإشكالات المرتبطة بها. وانتقلت إلى العديد من البلدان الإسلامية كمصر وتركيا وبعض الدول الأوربية والآسيوية وجنوب إفريقيا والمغرب. وقد نظم أول مؤتمر حول النسوية الإسلامية في برشلونة من 27 إلى 29 أكتوبر 2005م .

ثانيا: الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية

تؤكد أماني صالح، وهي من المنظرات الجادّات في مجال النسوية الإسلامية، في دراسة لها عن النسوية الإسلامية، على الحزم في مسألة الأخذ بالأبعاد المعرفية المستمدة من الإسلام كتأطير أصيل لا يحتمل المناورة ولا التلاعب، وتحمل تلك الأبعاد في أربعة نقاط أطلقت عليها اسم السمات، وهي وفقا لدراستها كالتالي:

1- الإطار المرجعي، فلا بد -حسب رأيها- لأي فكر نسوي يطمح أن يكون "إسلاميا"، من أن يتّخذ من الإسلام إطارا مرجعيا، وتجب على من يعتقد بأن الأمر بدعا، وينبغي إفراغه من المضمون العقيدي أو الأيديولوجي، بالإشارة إلى أن الفكر النسوي في بعض المدارس والمراحل اتخذ من الماركسية مرجعية له. أو من الفكر الليبرالي ومنظومة حقوق الإنسان والمواطنة مرجعا له أيضا.

كما تلفت الانتباه إلى التطور الحاصل في الفكر النسوي على العموم، والذي أدى بالفكر النسوي الغربي بالاعتراف بما يسمّى "النسوية متعددة الثقافات الكونية" feminism Global multicultural، والتي يعرفها البعض ب"نسوية الهوية"، وهي التي تعترف بخصوصية النساء في مناطق وثقافات مختلفة أخرى. ثم تتساءل أماني صالح عما إذا كان الإطار المرجعي المقصود هو القرآن والسنة بوصفهما أصليين متفق عليهما، أم يضم ذلك الإطار الإجماع، أم يمتد بدوره ليشمل الاجتهادات في التفسير والفقه والأحكام، وتلفت النظر إلى إشكال الثنائية المفاهيمية المتعلقة بالثابت والمتغير، وبالتالي فما يصدق على جميع الأحكام ينبغي أن يصدق على قضايا النسوية الإسلامية، غير أن كل الاجتهادات الدائرة حول النصوص الثابتة ينبغي أن تحمل صفة النسبي وليس المطلق، بصفتهامثلة لعصرها، فقد أثبت التحليل في مجال النصوص الفقهية والتفسيرية المتعلقة بالمرأة، وكشف عن انحيازات ذكورية تترجم ثقافة المجتمع وبنيته والعصر الذي نشأت فيه.¹

2- البحث في قضية النوع في المنظور الشيولوجي الإسلامي؛ فقضية النوع تحتل أهمية محورية في

¹-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. مرجع سابق. صص 11-12.

النظرية الاجتماعية والتشريعية الإسلامية، تتجلى من الثقل الذي تحتله قضية العلاقة بين المرأة والرجل في هاتين المنظومتين. وتؤكد الكاتبة على أنه في الإسلام أو في غيره من المنظومات العقديّة والدينية، لا بد للنظريات الاجتماعية والتشريعية أن تنبع من القضايا الثيولوجية الكبرى مثل الألوهية والخلق وعلاقة الإله بالمخلوق والغايات التي حددها الخالق للحياة والإنسان. كما تشير إلى أنها لم تجد أية محاولة للبحث عن القواعد التي تحكم مشكلة النوع انطلاقاً من هذا المستوى حتى في الكتابات التي عنيت به كعلم الكلام أو علم أصول الدين؛ ولهذا حاولت القيام بما أسمته "مغامرة أولية" لقراءة ثيولوجيا الإسلام من منظور النوع، لتتفاجأ بوجود مجالات خصبة جداً لتلك القراءة ولاستنباط أفكار كلية مهمة في مجال علاقات النوع. وتصل الباحثة إلى جملة من النتائج المتعلقة بالنوع بعد تدبر فردي في الموضوع، ومن بين تلك الأفكار الناتجة عن هذه القراءة الثيولوجية من منظور النوع، والتي قامت بها الكاتبة:

أن الطرح القرآني يجعل من اللانوعية - أو بالأحرى السمو والارتقاء عن النوعية - إحدى سمات الكمال الإلهي وخصائصه. فالإله الخالق - الذي هو الكمال المطلق ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ووجوداً خالداً - هو ذات فوق النوعية. كما يجعل سبحانه صفة "اللانوع" صفة مخلوقة لبعض المخلوقات المعصومة فطرياً من الخطأ والاختيار كالملائكة. في المقابل نجد هناك ارتباطاً حتمياً للنوع بخاصية النقص والانقسام المقترنة فطرياً بمخلوقات أخرى أهمها الإنسان. ويبدو الانقسام النوعي جزءاً من قاعدة للانقسام تحكم عملية خلق الإنسان ذاتها، تشمل فيما تشمل انقسامه بين أبعاد الروح والنفس والجسد، ونوازع الخير والشر... إلخ. فالانقسام المركب لبني الإنسان قد يمثل مصدر ضعفه، لكنه في الوقت نفسه هو مصدر هذا الخصب والثراء الهائل والديناميكية البالغة في الحياة الإنسانية، التي استشارت حفيظة الملائكة كما في قصة الخلق.

فالشعور الكامن بالنقص والافتقار يصبح المصدر الحقيقي للسعي والدافعية، والطموح والمطامع والتطلع إلى كمال العقل وبلوغ المثل الأعلى والإقدام والتحدي والاختيار والفعل. كما يمثل هذا الافتقار مناط استمرار الحياة من خال التجاذب بين النوعين وما ينتج عنه من تكاثر. ويخلق ذلك النقص مصدر حاجة الإنسان وسعيه إلى الخالق من خلال الحاجة لأطر مرجعية ومنظومات للقيم وقواعد من أجل ضبط المسعى

الإنساني الدائب وما ينطوي عليه من صراعات مميّنة. للنوع إذن وجود في تحديد قضية المفارقة والعلاقة بين الإله الخالق وخلقته.

لكن هذا البعد الجوهرى العقيدى - الذى بدأت به الكاتبة استنتاجها - فى قضية النوع لا يقف عند هذا الحد، بل يصل إلى أطر أخرى أكثر بروزاً لمشاهدة الإنسان وإدراكه. حيث تبرز قضية النوع جلية فى ميتافيزيقا أخرى هى ميتافيزيقا الإنسان " المركب الإنسانى نفسه " أو ما يعرف إسلامياً بعناصر الخلق الفطرية. وقضية النوع - حسب تحليل الكاتبة - فى هذا السياق ليست فى المنظور الإسلامى محدثة خاضعة للتشكل الاجتماعى، وليست قضية متغيرة، بل هى قضية قديمة فطرية ترجع أصولها إلى صميم عملية الخلق ذاتها.

وتثير الكاتبة قضية التحيز الذكورى ضد المرأة، وتبين أنها قد بدأت مع فكرة خلق حواء فتقول:

"إذا كانت بعض القراءات الذكورية قد أشارت إلى خلق جسد حواء من آدم بوصفه إشارة إلى أصلية وجود الذات الذكورية وفرعية وجود الذات الأنثوية، فإن القراءة النسوية المقابلة يمكن أن تحدث تعديلاً بالغاً فى هذه القراءة المنحازة ودلالاتها. يشير النص القرآنى الكريم إلى مرحلتين للخلق الإنسانى ضمن مراحل غير المعلومة. مرحلة خلق الجسد الأول أو جسد آدم المشار إليها، ومرحلة سابقة عليها - ومسكوت عنها - فى التفسيرات والقراءات الذكورية هى مرحلة خلق النفس الأولى.¹"

وتتحفظ الكاتبة فى استنتاجها وهى تحاول قراءة الآية 189 من سورة الأعراف ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾؛ حيث تقول: "نكتشف أن النص القرآنى يلمح - والله أعلم - إلى أن النفس الأولى هى نفس أنثى.²"

ويبرز دور الكاتبة فى استنباط العديد من الدلالات التى يمكن استخراجها من تلك الآية، ومن وضعها جنباً إلى جنب مع الآيات الدالة على خلق آدم، ومنه جسد حواء. من تلك الدلالات³:

- أصالة الأنثى فى التكوين النفسى للإنسان بينما تبدو النفس الذكورية فرعية مولدة عن الأنثى التى خلقت منها ثم تولدت عن علاقتهما سائر الأنفس البشرية.

- أصالة التكوين الجسدى للذكر وفرعية التكوين الجسدى للأنثى الذى خلقت عنه.

- علاقات وسمات نوعية للذكر والأنثى بوصفهما نوعين مثل قوة البعد النفسانى عند المرأة وعمقه، فى

¹-أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. مرجع سابق. ص 13.

²-أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع نفسه. ص نفسها.

³-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع نفسه. ص ص 13-14.

مقابل قوة البعد الحسي والجسماني للرجل.

- اختلاف "نظرية الزوجية" في رؤية العلاقة بين الذكر والأنثى، في محتواها تمامًا عن نظرية الصراع بين الأنثى والذكر التي تقوم عليها أغلب مدارس النسوية الغربية. فالقرآن لا يستخدم تعبير "الجنسين أو النوعين" للدلالة على الذكر والأنثى وهو استخدام يعبر عن انقسام ومقابلة، بل يستخدم مصطلح الزوجين مما يولد دلالات مختلفة تمامًا. فهذه الزوجية بُعد آخر تشير إليه الكاتبة في موضوع ميثافيزقا النوع في الإسلام. فمصطلح الزوجين يوحي -باختصار- بالتكامل الوجودي والعضوي، والوظيفي والاجتماعي للذكر والأنثى، كما ينطوي على نوع من التسوية أو المعادلة بينهما في التكوين الإنساني الاجتماعي.

وتفتح الكاتبة الباب على مصراعيه لمزيد من التأمل والبحث الاستدلالي والتأويلي والفلسفي والكلامي، فذلك يشير في النهاية -وحسب رأيها- إلى مجالات واسعة للعمل في إطار النسوية الإسلامية.

3- نظرية القيم الإسلامية من حيث جدلية العلاقة بين قيم العدل والحرية والمساواة: فهي القضية الكبرى الثالثة في سياق البحث عن إستيمولوجيا النسوية الإسلامية، والتي بلورتها أماني صالح ضمن الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية، وتعود أماني صالح إلى جهود المنظر الكبير حامد ربيع في السبعينيات من القرن العشرين وهو أحد كبار أساتذة العلوم السياسية؛ حيث كرّس جهداً عظيماً لبناء نظرية عامة للقيم الجماعية. وتعتمد الكاتبة على ما خلّص إليه في نظريته، والذي مفاده أنّ كل نظام معرفي أو حضارة أو أيديولوجية تتبني نظاماً تراتبياً معيناً للقيم تعلوه قيمة أو قيم عليا لها أولويتها في ترتيب هذا النظام وتحديد معاني قيمه الأخرى. فمثلاً، خلص إلى أن القيمة الحاكمة في النظام الاشتراكي هي قيمة المساواة، والقيمة العليا في الغرب هي الحرية، بينما توصل إلى أن القيمة العليا في النظام الإسلامي بتركيبته القيمية والتشريعية والاجتماعية هي العدل¹.

ثمّ تحيلنا أماني صالح في دراستها إلى قيمة الحق²، والحق مفهوم إسلامي أصيل شديد التمييز والثناء لم يلق ما يليق بمكانته في المنظومة الفكرية الإسلامية من عناية في مجال التأصيل. مع أنه مفهوم له أبعاد أنطولوجية وإستيمولوجية معاً، وهو يشير إلى دالتين تخص كل منهما أحد البعدين لكنهما في النهاية

¹-انظر للاستزادة في موضوع تراتبية القيم وسيادة قيمة العدل في النظام الإسلامي سيف الدين عبد الفتاح. النموذج المقاصدي وحقوق

الإنسان التأسيسية رؤية إسلامية. من الرابط: <http://www.hadaracenter.com/pdf>

²-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. مرجع سابق. ص 14.

متراپطان. فحين يتعلق الحق بقضية أنطولوجية فإنه يعني الحقيقة أو الحقائق، فإنه يشير إلى الارتباط بواقع الأشياء والتعبير عنها كما هي، ضد التزييف والتضليل والادعاء والكذب والتزوير. أما عندما يتعلق الحق بعناصر قيمية أو معنوية فإنه يعني العدل وهو ضد الظلم أو العدوان أو التجاوز، إضافة المفهوم الأنطولوجي للحق يؤدي إلى ضبط المفهوم الفوقي الحقوقي له؛ لأنه يجعله غير مطلق السراح، بل يضيف له - إلى جانب المرجعية التعاقدية أو القانونية - مرجعية أخرى في التعبير عن واقع الأدوار والأفعال والوجود.

وضمن هذا الإطار المعرفي والقيمي تعالج أماني صالح موضوع النسوية الإسلامية مقارنة بالنسوية العلمانية فتقول: "إذا ترجمنا ذلك من منظور المرأة فإن هذا يعني: أن النسوية الإسلامية تدعو إلى أن تعبر الأفكار والقوانين والقواعد والأوضاع والترتيبات الاجتماعية المتعلقة بالمرأة عن كل من حقيقة المرأة وإمكاناتها ودورها في الحياة والمجتمع الإنساني بمنظور أشمل دون تزوير أو تزييف. وثانيًا أن تترجم تلك الأفكار والأنظمة والرؤى والقوانين مفهوم العدالة أو التوازن في الحقوق والالتزامات والتخلص من مظاهر الافتئات والظلم."¹

وتطرح التساؤل بعد ذلك حول موقف الإسلام من قضية مثل قضية المساواة باعتبارها إحدى الغايات والطموحات الكبرى لحركة المرأة في كل مكان، التي لا تنفصل في دلالتها عن مفهوم العدل، حيث تشعر النساء في كل مكان بأن التمييز وانعدام المساواة ينطوي على ظلم بين النساء. كيف تنظر المنظومة الإسلامية إلى قضية المساواة بين المرأة والرجل؟ القرآن الكريم بوصفه المرجعية العليا للمسلمين يقرُّ بالمساواة الكاملة المبنية على مبدأ التماثل في المعايير على المستوى الإنساني والعقدي بين النساء والرجال، فماذا عن المساواة بين النساء والرجال على المستوى الاجتماعي؟

إنه سؤال يمس صميم الإشكال في المسألة النسوية، وللإجابة عليه تعود أماني صالح إلى مفهوم المساواة في المرجعية الإسلامية من منظور العدل بوصفه قيمة عليا²، في إطار تلك التراتبية لنظام القيم على المستوى الاجتماعي، فهذه المرجعية تطرح مفهومًا للمساواة أكثر تعقيدًا، يمكن وصفه بالمساواة المبنية على التباين والاختلاف لا على التماثل الذي يحكم المفهوم الغربي. إن مفهوم المساواة المبنى على التماثل مفهوم بسيط قوامه: أن التشابه في الوحدات أو المفردات يفضي تلقائيًا إلى المساواة بوصفها محصلة أو نتيجة. بمعنى أن $5=2+3$ على الطرف الأيمن هي نفسها $5=3+2$ على الطرف الأيسر. فهذا

¹-أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع السابق. ص 15.

²-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع نفسه. ص 15.

مثال توضيحي لفكرة التشابه والتساوي في وزن الجزئيات أو الوحدات. فالفكر الغربي ينزع إلى إلغاء الفروق بين الرجال والنساء (الوحدات البشرية) بوصفه أساساً لفكرة المساواة بين الرجال والنساء.

ثم تسوق الكاتبة مثلاً آخر لمفهوم المساواة المبني على عدم التماثل، وتحاول تقريب ذلك المفهوم، فالمساواة تتحقق في النتيجة أو المحصلة، وليس في المفردات أو المقدمات، يجسد ذلك العمليات الآتية:

$$30 = 2 \times 15 \quad 30 = 6 \times 5 \quad 30 = 3 \times 10$$

فإذا اعتبرنا الوحدة الأولى في كل عملية تمثل شدة الالتزام الاجتماعي/القانوني (الواجبات) أو وزنها، والوحدة الثانية تمثل عدد الالتزامات، فإن شدة تساوي عشرة في عدد ثلاثة التزامات تنتج في النهاية ما يوازي شدة تساوي خمسة في عدد ستة التزامات. وبالمثل، في مجال الحقوق أو المزايا فإن ثلاثة حقوق بقيمة عشر وحدات توازي ستة حقوق بقيمة خمس وحدات. إن هذا الطرح يقدم نوعاً من المساواة الحسابية وليس العددية.

فالباحثة تعتبر هذا المفهوم للمساواة أكثر مرونة وتسقطه على "الزوج" بوصفه مفهومًا ودورًا اجتماعيًا، والحديث عنه حتى في إطار النوع الواحد، ليس حديثاً عن وحدة ثابتة القيمة بل متغيرة تحتاج إلى مواءمات في مجال الحقوق والالتزامات تختلف حسب الظروف؛ فهناك الزوج الموسر والزوج الفقير والزوج المريض أو المعاق.. إلخ، وكلٌّ من هؤلاء تتباين منظومة حقوقه والتزاماته.¹ ثم تربط ذلك بموضوعين حساسين من متعلقات المرأة والأسرة: أ- فالنصيب المقرر شرعاً للمرأة في موضوع الإرث وهو نصف نصيب الرجل لا يقترن بنفقة ملزمة للمرأة سواء في الأسرة الصغيرة أو الكبيرة. بينما يرتبط مضاعفة نصيب الرجل في الإرث بالتزامات مفروضة ومحددة في الانفاق على زوجته وأولاده ووالديه غير القادرين وإخوته وربما أقارب أبعد ب- وممارسة الرجل حق الطلاق وإنهاء علاقة أسست عبر إرادتين مجتمعيتين بإرادته المنفردة يقتضي دفع كلفة ذلك القرار من خلال العديد من الالتزامات والتعويضات المالية والاجتماعية للمرأة. بالمثل، فإن ممارسة المرأة حق الخلع بناء على حساباتها وإرادتها المنفردة لإنهاء علاقة زواج تمت بالتقاء إرادتين يترتب عليه بالمثل تعويض الطرف الآخر ودفع ثمن عادل لهذا القرار يوازي ما يدفعه الرجل في الطلاق.²

وفي المحصلة تخلص أماني صالح إلى أنه وفقاً للمنظور الإسلامي - اختلف البعض معه أو اتفق - يحقق مفهوم المساواة الحسابية المبني على اختلاف أو تباين الوحدات - من الوجهة الإسلامية - الغاية الأعلى، ألا وهي قيمة العدل.

¹ - انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع السابق. ص 16.

² - انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع نفسه. ص نفسها.

ثالثاً: الخصائص المنهجية للنسوية الإسلامية:

ومن خلال الدراسة التي قدّمتها أماني صالح دائماً، تحدد ثلاث قواعد عامة لرسم خصائص المنهجية للنسوية الإسلامية:

1- الجمع بين الاستقراء والاستنباط: إن المعرفة النسوية تقوم على الدعوة إلى استكشاف خبرة النساء والاعتراف بها واستخدامها بوصفها قاعدة لبناء العلم وتحديد القوانين والقيم الاجتماعية والفلسفات. إنها معرفة استقرائية بالضرورة تنطلق من الجزئيات للتعميمات، ومن الخبرة العملية للقواعد عند النسويات الإسلاميات - وفي ظل وجود نصوص فوقية- فإن المنهج الاستقرائي لا يصلح وحده لبناء المعرفة، بل يتعين أولاً -إفساح مجال مهم لاستنباط الأحكام والقيم من النصوص المنزلة. وثانياً، يتعين على المفكرات النسويات إجراء عمليات توفيق مستمرة بين نتائج الاستقراء والاستنباط تتجلى بشكل أساسي من خال إسهامهن الحتمي في علمي التفسير والفقہ اللذين يحظيان بسلطة كبيرة في المنظومة الإسلامية.¹

2- منهجية النسويات الإسلاميات يتعين -في الأغلب الأعم - أن تكون بنوية وظيفية لا تفكيكية². فرغم السلطة التي تزاولها حالياً منهجيات ما بعد الحداثة وما بعد النبوية والتفكيكية بخاصة في الفكر النسوي، فأعتقد أن منهجية وأدوات إنتاج العلوم الإنسانية لا تخضع لمبدأ الرائجة أو نظرية التقادم بل تبقى جدواها مرتبطة باحتياج العلم لها، ويمدّ قدرتها وفعاليتها في التعامل مع مادة المعرفة وخصائصها ومع الغايات التي يقصدها الباحثون. إن وجود المقدس بوصفه إطاراً مرجعياً لا مجال للخروج عنه وبوصفه أحد مقومات النسوية الإسلامية يفرض بالضرورة رؤية بنوية على عملية التفكير، حيث تكتسب الأفكار المنتجة معناها من علاقتها بالنسق الأشمل. ولا مجال هنا للحديث عن القراءات الحرة اللامتناهية للنص أو عن موت المؤلف، بل تكتسب أيضاً فحوى وظيفياً في ضوء وجود منظومة

¹-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع السابق. ص 16.

²-البنوية وفق الاصطلاح كمنهج نقدي عام هي رؤية ذهنية للباحث أو الناقد تقوم على استبصار التصميم الداخلي للعمل ومن ثم تحليله وفق معطيات نظرية خاصة بكل علم وفن على حدة عن طريق اكتشاف علاقات هذا العمل توصلنا إلى فهمه فهما دقيقاً، أما التفكيكية، فهي قراءة نقدية فلسفية مزدوجة للعمل من خلال نظامين: الأول يقوم على تتبع الأساليب التعبيرية للكاتب التي تقوم عليها أفكاره، والثاني يقوم بتحليل دقيق للكلمات التي استخدمت للتعبير عن تلك الأفكار وفق أبعاد فلسفية تكشف لما معطيات نفسية ومركبات فكرية لصاحب العمل، وتشكل هجوماً على الكتاب لأنها تكشف ما بتفكيرهم من تناقض مع أنفسهم نتيجة لتناولهم لقضايا معينة.

- انظر للتوسع : صلاح فضل. نظرية البنائية في النقد الأدبي. دار الشروق. القاهرة. ط 1. 1998م.

- أحمد عبد الحليم عطية. جاك دريدا والتفكيك. دار الفارابي. بيروت. لبنان. ط 1. 2010م.

للقيم، فجدوى الفكرة والنظرية يتحدد بمدى قدرتها على تدعيم ازدهار النسق الإسلامي الأكبر وتمتينه والإضافة إليه. وأقول هنا إن تحقيق غايات النسق الفرعي (sub-system)؛ أي الحركة والفكرة النسوية الإسلامية المتمثلة في رفع الظلم والقمع عن النساء إنما يتضافر بقوة مع غايات النسق الأكبر الإسلامي، وعلى رأسها قيمته العليا المتمثلة في الحق والعدل¹.

3- النقطة الأخيرة في المنهجية هي مركزية الاقتراب النقدي في الإنتاج المعرفي للنسوية الإسلامية. تمثل النزعة النقدية سمة أصيلة في الفكر النسوي، وهي تستهدف في المقام الأول تحليل- وكشف- المكون الانحيازي الذكوري في البناءات الفكرية والاجتماعية الإنسانية وصولاً إلى صيغ أكثر إنسانية وأقل عدائية وانحيازاً ضد المرأة سواء في المجتمع أو الثقافة على حد سواء. لا يختلف الفكر النسوي الإسلامي عن التيار النسوي العام في هذه الغاية لكنه يكتسب مذاقاً وأهدافاً وطبيعة خاصة تنبع من مرجعيته².

رابعاً: عوامل بروز النسوية الإسلامية:

هناك عدة عوامل ساعدت على بروز هذه الحركة، منها ما كان اعتبارات سياسية، وأخرى أيديولوجية، وأخرى ثقافية، وهي تختلف باختلاف كل بلد، حاولت آمال قرامي الإلمام بها وإجمالها فيما يلي:

- تدرس النساء ودخولهن سوق العمل، واختراقهن أسوار المعرفة، وخصوصاً المعرفة الدينية.
- انحسار النسوية في عدد من البلدان، مع ظهور سلبيات على مستوى التطبيق، وارتفاع الأصوات الداعية إلى مراجعة مبادئها، فضلاً عن اختلاف الناشطات النسويات وتشتتهن، وتباين التوجهات الإيديولوجية والأهداف المعلنة لهن.
- تنامي الحركات الإسلامية، ونجاحها في استقطاب النساء، من أجل اكتساح المجال العام، والتغلغل في جميع المؤسسات، وبرزو جيل جديد من الإسلاميات تميّز بجرأته، فقد شددن على أن الإسلام يُفضّل المعايير التي أسستها الأمم المتحدة بشأن حقوق الإنسان للمرأة، رغم تشكيكهن في حركة تحرير المرأة، واعتبارها فاشلة في معالجة حقوقها، وتفعيل موقعها في الأسرة والمجتمع.

¹-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. مرجع سابق. ص 17.

²-انظر أماني صالح. الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية. المرجع نفسه. ص نفسها.

- شعور المسلمين باحتدام معالم " الصراع الحضاري " بين الغرب والإسلام، وخاصة في البلدان التي يكون فيها المسلمون أقلية.

- رغبة النساء المسلمات الملتزمات في التصدي للأصولية المتشددة (وخاصة بعد نظام طالبان) عبر حركة نسوية معومة، تُعبّر عن إسلام متسامح يُكرّم المرأة ولا يُهينها. فضلاً عن بروز شعور قوي لدى أولئك النسوة وطلّيعه من الرجال المسلمين بوجود ظلم وإجحاف شديدين تتعرض لهما المرأة في ظل تلك البنى الاجتماعية والتاريخية الموروثة.¹

- تقلص عدد المؤيّدات للنسوية، وصعوبة انتداب عضوات من الأجيال الجديدة، نظراً إلى التشويه الذي لحق بالمصطلح في المجتمعات الإسلامية، حيث اعتُبرت النسوية مفهوماً أجنبياً غريباً يعمل على تغريب المجتمع، وتغيير البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهي حجة على تدخل النسوية الغربية في المجتمعات الإسلامية من خلال مؤسسات الأمم المتحدة وغيرها، ممّا ترتّب عليه عزل النسوية عن الجمهور.

- لم تعد الجمعيات النسائية غير الحكومية تُمثّل قوة فاعلة في المجتمعات؛ إذ ظلّت نُخبوية ومفتقرة إلى الدّعم المادي، ومساندة الجماهير لها، فهي متّهمة بأنها تولي المرجعية الدولية أهمية تفوق المرجعية الدينية، فضلاً عن مراقبة أجهزة الدولة لنشاطاتها، وتضييق الخناق عليها.

- الإحباط الذي لازم بعض ممثلات الحركة النسوية، وممثلات الحركة اليسارية، إثر اتهامهنّ بمعاداة الدين والوطن، والتواطؤ مع الإمبريالية الغربية، وتحوّل بعض النساء من أيديولوجيا إلى أخرى.²

خامساً: تيارات النسوية الإسلامية وسماتها:

وفي كتابه "خارج السرب"³، يطرق فهمي جدعان حقل الدراسات النسوية للمرة الأولى؛ حيث اختار ما أسماه بـ "النسوية الإسلامية الراضة" ليكون موضوع دراسته، ويبيّن دوافع هذا الاختيار في أن النسوية الإسلامية باتت وجهًا من وجوه "الإسلام المعولم"؛ أي الإسلام المتمدّد خارج أطره التاريخية بفعل موجات الهجرة الواسعة إلى الغرب والذي لم يعد العالم العربي بمعزل عمّا يموج به من أفكار واتجاهات فكرية في ظل التقارب الكوني والتكنولوجي الراهن.

¹-انظر أماني صالح. قضية النوع في القرآن: منظومة الزوجية بين قطبي الجندر والقوامة. المرأة والحضارة. العدد3. أكتوبر 2002م. ص17.

²-انظر تنظيم النساء: الجماعات النسائية الرسمية وغير الرسمية في الشرق الأوسط. ترجمة معين الإمام. القاهرة 2001م. ص 293.

³-انظر كتاب فهمي جدعان. "خارج السرب...." مرجع سابق.

ويأمل جدعان أن يسهم كتابه في رفع الحواجز بين خصوصيات الثقافة العربية ومنتجات الحرية الصادمة، وأن ينبه على أن الرؤى السلفية المتعلقة بظاهر النص ستوسع في عصر الحرية الراهن من دائرة الهجوم والرفض والخروج عن الإسلام والتي لن يكون بمقدورنا مواجهتها بالتغافل أو بالفتاوى أو بإعمال قانون "الحسبة". وتصريح كل رموز النسوية الراضية بأن فضاءات الغرب الإنسانية أتاحت لهن مساءلة المقدس ومحاورته والدخول في حالة "سجال" معه، وأن الحرية التي ينعم بها الغربيون ويتمتع بها المسلمون الذين التحقوا بعالمهم الحر تأذن لهن بأن يقلن ما لا يمكن لهنّ قوله لو أئهنّ كنّ أو بقين "داخل السرب". وفي حدود هذا الواقع الفذ تعلن هذه الرموز جميعاً أنّ قضيتهن النسوية ليست في نهاية التحليل إلا وجهًا رئيسيًا من وجوه عملية مزعومة وضخمة هي عملية "إصلاح الإسلام".¹

وتفترض دراسة فهمي جدعان، أن هناك تياران أساسيان يقعان في دائرة النسوية الإسلامية، هما: -تيار النسوية الراضية، -وتيار النسوية التأويلية المقابل له. وهو يعمد إلى استقصاء وتحليل نصوص هذين التيارين - وإن كان تركيزه بالضرورة على النسوية الراضية - لافتا النظر إلى أن الخطاب النسوي الراض يحفل بعبارات ماسة وصادمة للمقدسات وللضمير الإسلامي، ولكنه لن يستبعده أثناء التحليل بل سيوردها كما هي لأنه يريد أن يمثل هذا التيار ورموزه تمثيلاً حقيقياً، ولأننا نحيا في عصر لم يعد فيه مجال لإغفال بعض الأفكار بسبب ضلالها.

لقد خصّص جدعان الفصل الأول للحديث عن النسوية الإسلامية، وقبيل أن يشرع في الحديث عن الأطياف النسوية، أشار إلى أن المصطلح ينبغي أن يطلق ويستخدم بحذر لأنه "حمّال أوجه" ويتسم بالغموض؛ إذ هو في المجال العربي الإسلامي يمتد على محور متسع على يمينه تقع النسوية الإصلاحية وإلى يساره توجد النسوية الراضية، وعند المنتصف تقع النسوية التأويلية. أما التيار السلفي فلا ينطبق عليه وصف نسوي بحال؛ إذ لم تزل أدبياته تراوح مكانها في التعاطي مع قضية المرأة انطلاقاً من "الأحكام الشرعية الماثلة في المجموع الفقهي" الذي تغلب عليه سمات التقرير والتسوية، والذي لا تعرض هذه الأدبيات لإجراء نظر نقدي في مفرداته، إذ قصارى ما تذهب إليه لأحكام الشرعية الماثلة في المجموع الفقهي الذي تغلب عليه سمات التقرير والتسوية.²

إنّ فهمي جدعان لا يخامر الشك في أن ما ذهب إليه الإصلاحية الإسلامية الحديثة والمعاصرة

¹-انظر فهمي جدعان. خارج السرب. بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية. المرجع السابق. ص 223.

²-انظر فاطمة حافظ. خارج السرب التيارات النسوية المتقابلة. على موقع مسلم أون لاين. ملف pdf. د ت. على الرابط:

لا يدرك المعنى الدقيق للنسوية إذ هو لا يخرج عن فهم متفاوت الاستنارة للنصوص، ولا يحاول أبداً أن يخرق هذه النصوص أو يتجاوزها أو يعلقها أو يستبدل بها غيرها على سبيل الرفض والهجر أو تعديل الفهم". وقصارى همه أن يسوغ أو يبرز أحكام الإسلام المشككة على الضمير الغربي الحديث، أو يجعلها قريبة منه وموافقة له؛ وذلك انطلاقاً من المجموع الفقهي النسائي التقليدي وهو ما أطلق عليه اسم "الوظيفة التكيفية الإصلاحية".¹

وإذا كان جدعان قد مرّ مروراً عابراً على التيارين السلفي والإصلاحي فقد توقف طويلاً أمام النسوية التأويلية، متتبعاً تشكلها التاريخي الذي بدأت ملامحه تتضح في التسعينات من القرن الماضي، وعبرت عنه منابر نسوية مثل مجلة "زنان" الإيرانية، إلا أن التيار أعلن عن نفسه رسمياً عام 2005م مع انعقاد مؤتمر برشلونة حول النسوية الإسلامية وتبلور بصورة أكثر وضوحاً في مؤتمر اليونسكو في العام التالي الذي تناول الموضوع نفسه.²

أ- التيار التأويلي ومنهجه:

يتألف التيار التأويلي من عدد من الباحثات الأكاديميات اللواتي يعشن في الغرب، ولهن جذور إسلامية غير عربية، وهؤلاء يحاولن إعادة النظر في الأسس التي أفضت إلى تدني أوضاع النساء المسلمات، ولأجل ذلك يقدمن قراءة جديدة للقرآن وللحقبة النبوية وما تلاها من تطورات. وما يميز هذا التيار الاعتراف بقداسة النص القرآني، واتخاذ منطلقاً لإصلاح أوضاع النساء والتأسيس للمساواة الجندرية وحقوق النساء، انطلاقاً من أرضية الإسلام، وفي المقابل لا يعد السنة الحديثية مصدراً مقدساً على اعتبار أنها تبدو متناقضة مع القرآن، وأن الأحاديث المتعلقة بالمرأة اختلفت من أجل تسويغ خضوع المرأة لمطلق الرجل وبخاصة الزوج.

ويمكن تلخيص المناهج التي تعتمد عليها النسويات التأويليات في أربع قراءات³:

- القراءة التوحيدية باعتبار أن عبادة الله هي الهدف الأسمى الذي يخلص الذكر والأنثى من العلاقة التبعية أو التراتبية بينهما.

¹-انظر فاطمة حافظ. خارج السرب التيارات النسوية المتقابلة. المرجع السابق.

²-انظر فاطمة حافظ. خارج السرب التيارات النسوية المتقابلة. المرجع نفسه.

³-إلياس بوزغاية. باحثون بالرابطة المحمدية للعلماء يناقشون "تجديد الخطاب الديني والحركات النسائية بالمغرب". مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام. بتاريخ 2017/03/01م. على الرابط:

- والقراءة التاريخية السياقية التي تراعي ظروف وسياقات كل ثقافة وتحولات المجتمع في ضوء القيم الإسلامية. - والقراءة المقاصدية، توجه الانتباه إلى مقصد الشرع من الأحكام وليس إلى الأحكام في حد ذاتها. - والقراءة الشمولية التي تأخذ بعين الاعتبار أن القرآن يفسر بعضه بعضاً لتحقيق الحكم الصحيح عكس القراءة التجزيئية والانتقائية له.

وجدير بالذكر أن النسويات التأويليات يواجهن بعض الانتقادات والإشكاليات التي تعيق اجتهاداتهن وأولها الانتقاد بأنهن يقمن بانتقاء التفاسير التي تتوافق مع الرؤية المساواتية للمرأة مع الرجل كما أنهن متهمات بعدم التخصص في العلوم الشرعية مما يضعف مصداقيتهن خاصة أنهن يعتمدن أحياناً على مناهج تحليل النص مثل البنيوية والتفكيكية وعلم اللاهوت والهيرمينوطيقا.

وبناء عليه يكون المنهج "النضالي" الذي تتبعه هؤلاء "النسويات المسلمات" هو مبدأ إعادة تأويل النصوص الدينية بحيث يصح أن يؤدي هذا التأويل إلى أي نتائج، ومن دون أي تحديد مسبق. وذلك يعني أيضاً أن من حق هؤلاء النسوة المسلمات أن يعترف بهن "عالمات" وأن تؤخذ آراؤهن الاجتهادية في الحسبان والاعتبار من قبل الهيئات الدينية، حيث لم يحدث هذا الأمر أبداً من قبل.

بتعبير آخر تنطوي هذه الحركة النسوية الإسلامية على مبدأ حق المرأة في أن تمتلك النص الديني وتستنتقه بنفسها، من أجل إبراز النزعة التقدمية المؤكدة لحقوق النساء الأساسية ولحقهن في تفسير كلام الله.¹

وقد عززت الباحثات مناهجهن "النضالية" و"الاجتهادية" باستخدام المنهجيات الغربية الحديثة في اللسانيات، والأنثروبولوجيا والاجتماع، وذلك يعني لفهمي جدعان "أن من حق هؤلاء النسوة المسلمات أن يعترف بهن عالمات وأن تؤخذ آراؤهن الاجتهادية في الحسبان والاعتبار من قبل الهيئات الدينية، حيث لم يحدث هذا الأمر أبداً من قبل". الإحالة يبحث عنها.

وأمام معضلة تقديس ما هو ذكوري، اتجه التيار النسوي التأويلي - معتمداً على خبرته في مجال المرأة - إلى إيجاد "فقه نسوي"، يتأول النصوص الشرعية مستخدماً آليات التأويل الغربية (الهيرمينوطيقا)، ومسقطاً النصوص وفق تطورات العصر الحداثي، ومتطلبات الحضارة المادية. فالإسلامية التأويلية، لها آلياتها المستخدمة في تفسير النصوص الشرعية، ومناهجها في التعامل معه.

¹ -انظر فهمي جدعان. خارج السرب... مرجع سابق. ص 41.

لقد استغلت النسويات مجال التأويل من مبدأ المساواة الذي تؤمن به، في أحقية كل مسلم في قراءة وفهم القرآن مباشرة، كما يمليه العقل، وتوافق عليه الحضارة المعاصرة، وقد جاء استغلالها للتأويل، لكونها تعلم أنه مفهوم إسلامي قرآني، وتراثي، كمدخل إلى الهرمينوطيقا، وذلك من أجل قراءة النص قراءة جديدة، وتفسيره تفسيراً عولمياً معاصراً، تقصد من ورائه التغيير والتحريف في واقع الأمر - وخاصة قضية المرأة - بحيث يتناسب وتوجهات الغرب.¹

وينبغي التنبيه على أنه في هذا الخضم النسوي، هناك من ترفض مزايده تلك الدعوات التي تدعو لتفسير وقراءة نسويين للقرآن الكريم، فبعضها على الأقل - حسب رأي فريدة زمرد - كان رد فعل على بعض ما نجده في كتب التفسير، فبعض المفسرين أساء تفسير بعض الآيات وفهم الكثير من المفاهيم أو من القضايا المرتبطة بالنساء، وكان لذلك أثر سيء على المرأة وقضاياها وخاصة في علاقتها بالرجل، هذه المواقف السلبية كان من ردود أفعالها أن نشأت فكرة أن التفسير الذي ورثناه إلى الآن هو تفسير ذكوري، كما تشير فريدة زمرد إلى أن هذه الفكرة زيد فيها الكثير من الكلام وأصبحت تركز على هذا الأمر بشكل غير طبيعي، وأنها فكرة لا تراها صائبة لأنها تجعلنا نحكم على علم وعلى معرفة انطلاقاً من الجنس والنوع، فو تواصل هذا الطرح - حسب رأيها - ودعونا إلى تفسير نسائي، ربما سنأتي يوماً ويقول أحدهم نريد تفسيراً آخر، تفسيراً شاذاً ربما أو تفسيراً آخر، فالتفسير لا يبني ولا يجب أن يخضع إلى هذه التصنيفات، ويعني ما وقع في التفسير تجاه المرأة في بعض المواقف ليس تحيزاً المسألة ليست مسألة مدبرة خصيصة ضد المرأة أو موقفاً خاصاً وإنما هو مسألة منهج في التعامل مع النصوص.²

ويتوقف فهمي جدعان أمام أربعة نماذج نسائية تمثل النسوية التأويلية، وأضاف إليها (طارق رمضان) دون أن يوضح تحديداً لدواعي اختياره، مكثفياً بالقول إنه أسهم في دفع النسوية الإسلامية حين اختار أن يستخدم المفهوم غير عابئ بالانتقادات الموجهة إليه؛ إذ اعتبر أنها حركة من "داخل الإسلام" و"بالإسلام" فهي إسلامية بكل ما تحمله الكلمة من معان ودلالات، ويعترف جدعان بأن نسوية طارق رمضان تضرب بجذورها في الإصلاحية الإسلامية، ولا تذهب بعيداً في قلب أنماط النظر السائدة، لكنها تحمل دون شك وعوداً اجتهادية حقيقية في أن يتم استخدام هامش التأويل من أجل

¹ - انظر سامية بنت ماضي العنزي. التأويل النسوي المعاصر في قضايا المرأة الشرعية - دراسة نقدية. أوقاف مركز باحثات لدراسات المرأة. بيروت. 2015م. من تقديم الكتاب.

² - فريدة زمرد. المرأة والتفسير الذكوري. من حصص الشريعة والحياة. تقدم عثمان عثمان على قناة الجزيرة. من موقع الجزيرة نت. بتاريخ 2010/07/01 الموافق لـ 1431/07/20هـ على الساعة 11:58. على الرابط:

إقرار حقوق المرأة ورفع ظلم المؤسسات التاريخية الجائرة عنها. فيذكر كلاً من فاطمة المريني، وأمينة داوود، وأسماء برلاس، ورفعت حسن.

ب- النسويات الروافض ومنهجهن:

-الروافض: يشغل الحديث عن النسوية الراضة الحيز الأكبر من كتاب فهمي جدعان، فهو يسعى من خلاله إلى عرض مقولات هذا التيار ونقدها، ويتوسل إلى ذلك باختيار أربع نسويات ممثلات له ويعرض لمسار حياتهن وإنتاجهن الفكري، ودون إسهاب يمكن تقديم صورة كلية مجملة عنهن، وسيساعد في ذلك أن أطروحاتهن بما الكثير من التشابهات وأنها لم ترق إلى المستوى المعرفي الذي بلغته النسوية التأويلية وغلب عليها الطابع الأيديولوجي والعدائي للإسلام.¹

ظهرت الإرهاصات الأولى للتيار النسوي الراض في التسعينات من القرن الفائت في كتابات نسرین تسلیمة البنغلاديشية وكتابات أخرى، وإن كانت نقطة الميلاد الرسمي لهذا التيار - كما يحددها جدعان - قد حدثت في مارس 2006م. مع بيان (الاثني عشر) الذي وقعه سلمان رشدي وبعض النسويات اللواتي ينحدرن من أصول إسلامية غير عربية تعقيباً على الحراك الإسلامي الذي تفجر غداة أزمة الرسوم الدنماركية وقد دعوا خلاله إلى رفض مبدأ النسبية الثقافية في الغرب، وتمكين الفكر الانتقادي من أن يُمارس في جميع القارات وفي وجه كل العقائد دون خوف من الرهاب الإسلامي (الإسلاموفوبيا).

-سمات النسوية الراضة: ويتميز تيار (النسوية الراضة) بجملة من السمات، يمكن إجمالها فيما يلي:

-أولاً: وقوعها خارج الأطر والمنظورات الإسلامية كافة، وإعلانها التنكر عن الإيمان بأي دين، وهنا يجد جدعان لزاماً عليه أن يفسر لنا بأي معنى هي نسوية إسلامية؛ فيذهب إلى أن إسلامية هذا الفريق لا تعني انطلاقه من الإسلام وإنما تعني أن مقولاته ذات علاقة بالإسلام وموجهة نحو الإسلام.

- ثانياً: رفض مقولات تأويل الإسلام وإعادة قراءته بهدف إنجاز قراءة معاصرة له، والتي تتمسك بها النسوية التأويلية انطلاقاً من أنه لا يمكن عصنة الإسلام بأي حال.

-ثالثاً: غياب الوجوه الأكاديمية المرموقة والذي ترك أثراً على تحليلاتها التي اتسمت بالاختزالية والردة والسطحية في الطرح ويكفي أن نشير إلى أن أيان حرسى تجعل من العذرية والبكارة علة التخلف

¹ -انظر فاطمة حافظ. خارج السرب التيارات النسوية المتقابلة. مرجع سابق.

لدى المسلمين، وأن إرشاد منجي تحاول أن تجعل من الآية الكريمة (فأتوا حرثكم أنى شئتم)، دعامة تبنى عليها سحاقيتها وتناقش من خلالها المثلية لدى المسلمين في برنامجها (تليفزيون شاذ).

-رابعاً: ادعاءها الانتماء إلى تيار التنوير الغربي ورموزه مثل اسبينوزا وفوليتير، والواقع أنه ليس من المؤكد أن تخلص التنويريين يمكن أن يفضي إلى ذات النتائج التي أفضت إليها أقوالهما في حياة الغرب الحديث، فلكل عصر مقولاته وشخصه وليس بالإمكان أن نسحب مقولات ورموز تاريخية إلى عصرنا الحالي وإلا نكون كمن يرتد عن الحاضر ويقبع في الماضي.

- خامساً: يُشكل العنف اللفظي والتحلي بلغة متفجرة تحمل أكبر قدر من الإساءة إلى أقدم المقدسات لدى المسلمين، ثابتا بنويوا في أعمال النسويات الراضات، والراجح أنهن وجدن أن اللغة الناعمة لا تحدث أثر الصدمة المطلوب إحداثه في نفس "المؤمن المسلم" كما أنه لا يجلب لهن الشهرة والجوائز العالمية، وقد برزت أيان جرسى بوصفها أبعدهن استخداماً للعنف، ويكفي أن نشير إلى أن صديقها المخرج الهولندي ثيو فان جوخ قد دفع حياته ثمناً لإخراجه فيلمها الذي أساءت فيه للذات الإلهية وللشعائر الإسلامية.

حين يحلل فهمي جدعان هذا العنف المتفجر في بنية الخطاب النسوي الراض، يجد أن جميع النسوة عانين من صدمات الطفولة النفسية بأشكال مختلفة بلغت ذروتها لدى نجلاء كيليك التركية، التي حطم والدها ذات مرة باب غرفتها ببلطة كانت بيده وضربها بقسوة، وأيان جرسى التي مرت بتجربة ختان قاسية تركت أثراً غائراً بداخلها. وهكذا يستنتج جدعان أن أطروحتهن ليست صادرة عن "العقل المعرفي" الذي يعقل الأمور ويقيم علاقات موضوعية بالعالم وبالآخرين، وإنما هي صادرة عن "العقل الانفعالي" المسئول عن الانفعالات الوجدانية والذي قد يتعرض لأزمة ما فيصبح "شديد الحساسية" ويتولد عنه طغيان في الانفعالات وحلل في العلاقة بالعالم الخارجي.

كتب جدعان رأياً في تسليمه نسرين لا بدّ من ذكره وهو: "منذ البداية - وذلك مستمر - بدت أفكارها ومواقفها ونزعاتها وخياراتها ونقدها تعبيراً عن كينونة هي تشخيص لأحوال (عقل وجداني) خارق لأدوات وآليات ومعايير (العقل المعرفي) المنطقي، محمول ب (دفقة حيوية) وب (حساسية انفعالية) مفرطة".¹

وبعيداً عن مسألة التأزم الوجداني يجمل جدعان انتقاداته لهذا التيار في كون طروحاته غير مدققة

¹- فهمي جدعان. خارج السرب... مرجع سابق. ص 94.

وغير علمية لأنها تستند إلى الآراء السائدة العامة وتغفل عن التراث العلمي الاجتهادي الإسلامي الذي حفلت به الحضارة الإسلامية قديما وحديثا وثانيها أن ما يقدمه من خطابات اختزالية لا تتمثل دين الإسلام إلا بشكل حرفي ظاهري فلا ترى فيه إلا الشكل السلفي الوهابي فتحصر بذلك الإسلام في فهم وحيد وتجوهر عليه، على حين أن هناك فهوم منفتحة على التقدم والمساواة والحرية. وأخيرا أدى غياب الهاجس العلمي والاجتهادي بمؤلاء النسويات إلى الوقوع في فخ عدم التمييز بين الإسلام كدين وعقيدة وبين الثقافة الإسلامية، وكان من نتيجتها نسبة بعض الممارسات الثقافية إلى الدين ومهاجمته بسببها كالحتان والزواج المبكر وإهانة الزوجات، ولقد كان التمييز حتميا لتدارك الخلط بين الواقع المعيشي وبين الواقع المعرفي.

تقوم رؤية النسوية الإسلامية على أن: الرسالة الروحية الإسلامية قد طعنت فبدلا من أن تتحقق المساواة فقد حول النظام الذكوري الأبوي هذه الرسالة إلى أداة قمع؛ وعليه فلا بد من تفكيك القراءة الإسلامية للنصوص، وأسلمة التمكين والجنود في ظل الوضع القمعي الذي تعانيه المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية .

ولم يقتصر إنتاج النسوية الإسلامية على الإنتاج الأكاديمي، بل تضافر معه النشاط الحقوقي والدفاعي، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك، منظمة "الأخوات في الإسلام"، في ماليزيا. كما تكوّنت منظمات نسوية إسلامية دولية مثل "مساواة". وهناك، الى جانب ذلك، منظمات وشبكات نسوية علمانية، تضم في عضويتها نسويات إسلاميات، مثل شبكة التضامن "نساء في ظل قوانين المسلمين"، و"مؤسسة المرأة والذاكرة" و"نظرة للدراسات النسوية"، والأخيرتان في مصر.¹

ج- المعرفة النسوية الراضة وهاجس إصلاح الإسلام:

تصرح كل رموز النسوية الراضة، بأن فضاءات الغرب الإنسانية، أتاحت لهن مساءلة المقدّس ومحاورته والدخول في حالة "سجال" معه، بدلا من البقاء "داخل السرب". وفي حدود هذا الواقع الفذ، تعلن هذه الرموز جميعا أن قضيتهن "النسوية" ليست في نهاية التحليل، إلا وجها رئيسيا من وجوه عملية ضخمة هي عملية "إصلاح الإسلام". ذلك أن مشكلة المرأة عندهن، من حيث أنه صادر عن معطى ذي علاقة جوهرية بدين الإسلام وثقافة المسلمين، لا يمكن فصله عن مشكل الإسلام. لكن السؤال المهم يبقى برأي فهمي جدعان، يتمحور حول "العقل" الذي توسلت به "نسويات الرفض" في التعبير

¹ - فاطمة إمام. العلمانيات والإسلاميات: تضامن نسوي. Wlum1 النساء في ظل قوانين المسلمين. الثلاثاء 8 أذار 2011م. العدد

عن منظوراتهن النسوية. ولذلك نجد أنه يرى أن أنجح مقاربة للإجابة عن السؤال، تكمن في أن نتمثل تمييزنا بات كلاسكيا في العلوم الإنسانية، وهو التمييز بين "العقل المعرفي" و"العقل الوجداني". ولذلك حينما نتأمل بإمعان في أحوال نسويات الرفض، ندرك على الفور أن الإفراط بالانفعال قد بلغ عندهن على وجه العموم أوجه، وأنهن وقعن في الأمر نفسه الذي زعمن أن الدين قد وقع فيه وهو "العنف" بحق النساء.

لقد تمت الإشارة أحيانا إلى دور المجتمع "البطريقي" في هذه المظالم، لكن جهدا علميا كان ينبغي أن يبذل من أجل وضع الأمور في نصابها، ومن أجل أن يكون "النقد العلمي"، لا الهجاء والقذح والذم والسب. لكن من الحق أن يقال إن جهدا اجتهاديا من هذا النمط، لا يمكن أن يصدر إلا عن من يقبل الانخراط في عملية "تعقل الإيمان"، أما من فقد الإيمان أو خرج منه، أو وضعه في موضع الشك، فإنه لا يستطيع أن يقدم على ذلك. وغياب الهاجس العلمي والاجتهادي هو الذي في الغالب الأعم، أدى بهؤلاء النسويات إلى الوقوع في حالة عدم التمييز بين الدين والثقافة. فقد بدا واضحا أن معطيات "ثقافية" عديدة قد نسبت منهن إلى الدين، وحمل الدين جريرة الأخذ بها.

وخاصة أن بعض "الفقهاء الجدد" زاد في عملية التضليل بما قبلوه أو حبذوه في هذه المسألة أو تلك. ولذلك فإن هذا التمييز كان ضروريا ليضع الحدود الفاصلة، بين ما هو إلهي وما هو إنساني، ويجول دون تحميل الدين نفسه بعض الأوضاع التي لا تطاق. وهذا ربما ما غفلت عنه النسوية الراضية، بينما بينته النسوية التأويلية من خلال رؤيتها أن الفقهاء المسلمين قد خضعوا في كثير من الأحيان، إلى أحكام ظروفهم التاريخية ومجتمعاتهم الأبوية أو البدوية أو إلى أحكام قلوبهم وأمزجتهم.

المطلب الثالث: موقف النسويات العلمانيات من النسوية الإسلامية

أولا: أصولية التيار الحداثي

في الحقيقة إن المتفحص للطروحات النسوية المتعددة، يلتبس عليه الأمر وربما يقع في حيرة حول ما إذا كانت النسوانيات (الحداثيات والعلمانيات)، قد اخترن التبرقع والتخفي تحت شعار الإسلام من أجل تمرير أفكارهن وهن آمنات على أنفسهن من التهم والتجريم، أم أن النسوية الإسلامية، قد أخذت على عاتقها -بالفعل- مهمة توعية المجتمع وتبصيره بأفكار جريئة نهضوية جديدة، ونضالات حقوقية جديدة.

لكن - في مجمل الأحوال - يبدو الجانب الاستراتيجي في الاحتمالين واضحا ولا يمكن تجاهله. وتبقى كل الافتراض ممكنة بالنسبة للنسوية - على العموم - مادامت قد أسست على معطيات

سياسية، فالجانب البراغماتي المرتبط بالطرح السياسي قد يشوّش على الطرح النسوي في عمومته وليس على نسوية دون أخرى، ومع ذلك سمحت النسويات العلمانيات لأنفسهن باتهام النسوية الإسلامية قصد إحراجها وإقصائها، وهذا ما أطلقت عليه هوما هودفار Homa Hoodfar ب"أصولية العلمانيات"، أي إقصاء العلمانيات التام للإسلاميات من الصورة، وعدم التعاطي معهن، فقط لأنّ الإسلاميات اتخذن مرجعية دينية.

يشير التيار النسوي الحدائي العلماني جملة من الانتقادات والإشكالات حول النسوية الإسلامية:

أ- الانتقادات:

- التشكيك في صدق التوجه التجديدي: لم يكن إذا، ليروق التيار الحدائي أن يبرز صوت إسلامي يدعو إلى مراجعة وضع المرأة من منطلق الثوابت الدينية، والعودة إلى المفاهيم الصحيحة من مصادرها اليقينية الثابتة، فواجهت النسوانية الإسلامية نقداً وهجوماً من النسوانيات العلمانيات، اللواتي يحاولن التشكيك في صدق التوجه نحو التجديد. وجاءت الاعتراضات المصاحبة لنشأة مصطلح النسوية الإسلامية، متمثلة في رفض النسويات العلمانيات هذا الربط بين النسوية والإسلام، وذلك -حسب رأيهن- لاختلاف المجالين.

- اختلاف المرجعيات الفكرية: ولئن سعت الدراسات إلى تأصيل مفهوم النسوية من خلال دمجها في الثقافة الإسلامية، إلا أن هذه العملية تفضح - حسب هذا الرأي العلماني دائماً- اختلاف المرجعيات الفكرية واللاتجانس بين المصطلحين، فالإسلام معتقد ديني، والنسوية حركة حقوقية مدنية عالمية ترفض إقحام الدين في مجال الحركة النضالية، ولا يأتي الاعتراض من جانب النسويات العلمانيات فحسب، فبعض الناشطات الإسلاميات كـ "هبة رؤوف عزت"؛ حيث يرفضن هذه التسمية لأن النسوية الغربية لا تتلاءم مع الواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية.

- التناقض الإيديولوجي بين المفهومين: كما يتأسس رفض النسوية الإسلامية على أن هناك تناقضاً أيديولوجياً بين مطلق فكرة النسوية، والإسلام، فمصطلح "النسوية"، يحمل مضامين أيديولوجية مركزية غربية، أبرزها المساواة التامة، ومن ثم يفترض أن هناك صراعاً أو نزاعاً بين الرجل والمرأة.

والإسلام لا يعرف الصراع بين الرجل والمرأة، فالإسلام كعقيدة وشرعية، لا يميز نوعاً على نوع، ولا عرقاً على عرق ولا شعباً على شعب، ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية هي تناقض مع نظرة الإسلام الكلية.

فالإسلام إذن، يعبر عن رؤية شاملة لكل مجتمعات المسلمين عبر كل الأزمنة والأمكنة. رؤية تراعي الطبيعة التي فطر الله خلقه عليها، أيا كان خلقه سبحانه من حيوانات أعاجم أو من البشر مع اختلاف أجناسهم وعرقياتهم وألوانهم سواء كانوا رجالاً أم نساء.¹

– شبهة الأدلجة الدينية: يرى العلمانيون –على العموم – بأن "النسوية الإسلامية" هي بمثابة مسعى لتقوية الأدلجة الدينية، فيما يعتقد الإسلاميون المتشددون بأنها لا تنتمي إلى الدين وإنما هي مجرد فكرة غريبة لضرب أيديولوجيا الإسلام.

ب- الإشكالات:

وحسب رأي أمال قرامي²، فإن مصطلح النسوية الإسلامية يثير مجموعة من الإشكاليات النظرية، منها:

– إذا كانت النسوية الغربية قد مرت بمراحل تاريخية لها طروحاتها، وخصوصياتها، وتفرّعت إلى نسوية ليبرالية، واشتراكية، وراдикаلية، وبيئية، وصار الحديث عن النسوية ما بعد النسوية وغيرها، فعن أية نسوية نتحدث في الوطن العربي؟ فهل تُعد النسوية الإسلامية فرعاً جديداً من بين فروع النسوية الغربية؟ وإذا كان المقصود بها تلك التي تخصّ المسلمات، فهل يعني بروزها تحويلاً لمسار النسوية الغربية والنسوية العربية لاحقاً؟

– إذا كانت النسوية في الأصل حركة سياسية، ذات أهداف اجتماعية، ثمّ تحولت إلى حركة اجتماعية تهدف إلى استقلالية المرأة، وإبراز أهمية دورها في الحياة، والدفاع عن حقوقها، فهل يُعد إضفاء صفة الإسلامية على النسوية تحديداً لمجال عمل هذه الحركة، وتسييحاً لإطارها النظري، حتى تنسجم مع الرؤى السائدة في المجتمعات الإسلامية. فللغرب نسويته، وللمجتمعات الإسلامية نسويتها التي تتلاءم مع الخصوصيات والسياق التاريخي الراهن الذي أصبح فيه المدّ الأصولي حقيقة لا لبس فيها؟

– تُشير النسوية الإسلامية إلى قضايا تتصل بالفهم وسوء الفهم والاستقبال والتلقي، ورحيل المصطلحات الغربية من بيئتها الأصلية، وما طرأ عليها من تحولات في البيئة التي احتضنتها.

– إذا كانت مسلمات المهجر المنتميات إلى النسوية الإسلامية يُدافعن عن حقوقهن في التعبير

¹ – أحمد عمرو. نسوية الحدأة الإسلامية. مقارنة في الأطروحات الفكرية. لها أونلاين. بتاريخ 12 شوال 1433هـ – 29 أغسطس

2012م. على الرابط: <http://www.lahaonline.com/articles/view41454>

² – أمال قرامي. النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجية نسائية لنيل الحقوق. موقع الحوار المتمدن. العدد 5460.

بتاريخ 14/03/2017م. على الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=325746>

والتفكير والاعتقاد، وعن مكتسباتهنّ في ظلّ أنظمة أقرّت بمواطنتهنّ، فإلى أيّ مدى سيكون تماهيتهنّ مع الخطاب الإسلامي السائد في البلدان العربية.

- ألا يطرح هذا الأمر قضية تعدد الإسلام، واختلاف الإسلام الأوربي أو الأمريكي عن الإسلام العربي؟ وإذا كان الاختلاف حول المصطلح اختلاف المناظير والأهداف تبعاً للتفاوت المسجل بين المجتمعات من جهة، وبين الناشطات من جهة أخرى؟

ثانياً: رد النسويات الإسلاميات: (الحق في الاختلاف)

- إصرار سيما راستين:

ولمعالجة سوء الظن العلماني الحداثي والعداء المستحکم ضد النسوية الإسلامية، تسعى سيما راستين للإجابة على عدة أسئلة تعتقد بأنها أساسية في هذا المجال، من تلك الأسئلة ما يتعلق بالتعريف، أو ما هي النسوية الإسلامية؟

وكثيراً ما كان هناك تقسيم حاد، في ما يتعلق بالتعامل مع الإسلام وأثره على حياة النساء، وقد قُسمت النسويات بناءً على موقفهن من الإسلام ودوره.

ففي أقصى اليسار، نجد العلمانيات المتشدّدات، اللواتي يرفضن أيّ إشارة أو تعامل مع الدين بصفته نظاماً أبوياً يرسّخ قهر المرأة، وفي الوسط علمانيات "أكثر تسامحاً"، يتعاملن مع الدين على أنّه النظام السائد وعليهن إصلاحه لضمان حياة أفضل للنساء. وإلى اليمين قليلاً، هناك النسوية الإسلامية التي لا تزال تتمسك بالنص، إلا أنّها ترى تفسيراً نسوياً له، فيما نجد في أقصى اليمين، الإسلاميات اللواتي يرين العدالة التامة في التفاسير التقليدية للشريعة. لقد ظل هذا التقسيم يقصي الأطراف بعضها عن بعض، وينسي المتشابهين في الأهداف أنّ اختلاف المرجعيات ليس سبباً كافياً للتباعد والتخندق.

تعتقد الباحثة الإيرانية، سيما راستين، في مقال لها بعنوان "حديث حول النسوية في إطار الفهم الديني الجديد"¹، أنّ "النسوية الإسلامية" مرتبطة بتحرير الرؤية الدينية التقليدية تجاه المرأة، وقد واجهت سوء الظن من طرف أتباع النسوية العلمانية وكذلك من طرف المتشدّدين الإسلاميين، مشيرة إلى أنّ العلمانيين والمتشدّدين اتفقوا في هذه النقطة، وأكدوا استحالة التقارب بين النسوية وبين الدين الإسلامي. وترى راستين بأنّ "النسوية الإسلامية" هي عنوان ترفعه النساء المسلمات المدافعات عن

¹-فاخر السلطان. النسوية الإسلامية. موقع الوطن. بتاريخ: 2012/03/26م. على الرابط:

<http://alwatan.kuwait.tt/article/details.aspx?id=182375>

الحرية والمساواة، من أجل كسب حقوقهن العادلة، السياسية والاجتماعية، ومواجهة كافة أنواع التمييز الموجودة في ثنايا أيديولوجيا الإسلام.

فالنسويات الإسلاميات، مثلهن مثل الباحثين في مجال التجديد الديني، يعتقدن بأن صور التمييز ضد المرأة هي نتاج للتفسير الديني الذكوري الوصائي المستند إلى الأحاديث الدينية، وأن شأن التمييز لا يتعلق بتاتا بالنص القرآني الذي يعتبر المرجع الأساسي للدين الإسلامي. لذلك، يشددن على ضرورة الخوض في تفسير جديد للنص الديني.¹

فالمنطق النظري الذي تنطلق منه النسوية الإسلامية يؤكد على مساواة جميع البشر، بما فيهم الذكر والأنثى، في مسؤولياتهم أمام الله، وأن أي تمييز اجتماعي بين الرجل والمرأة في هذا الإطار نابع من التفسير الذكوري الوصائي، وأنه لا علاقة لهذا التمييز بأصل النص الديني. وتطالب المدافعات عن هذه النظرية، كما تعتقد راستين، بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة وتحقيق العدالة الاجتماعية. ومن خلال تأكيدهن على طرح تفسير جديد للآيات القرآنية، يسعين إلى "تنظيف" التفسير من الوصاية الذكورية.

والبعض منهن يعتقدن بأن النظام السياسي المستند إلى التفسير الديني الذكوري يستغل المرأة بصورة سيئة جدا. كما هناك منهن من تعتمد في تفسيرها وحلولها للتمييز على الرؤى النظرية لـ"النسوية العلمانية"، كالاتتماد في أخذ الحقوق انطلاقا من رأي الأكثرية، واستناد ذلك إلى التفسير الحديث لحقوق الإنسان. لذلك، يعتبرن أنفسهن جزءا من الحركة النسوية العالمية. ويعتبرن تحركهن مرتبطا بالإنسان دون النظر إلى نوع جنسه، لذلك لا يعترضن على اشتراك الرجل في أنشطتهن.

إن الهدف الذي تسعى إليه "النسوية الإسلامية" هو خلق مجتمع يُحترم فيه الرجل والمرأة بصورة متساوية، مجتمع تكون فيه المرأة إنسانة حرة، لها كامل الحقوق الإنسانية والاجتماعية الحديثة، يُرفض أن تُهضم حقوقها انطلاقا من بعض التفسيرات الدينية.² وهذه بعض الأسماء لمهتمات بالنسوية الإسلامية في دفاعهن عنها، على سبيل المثال وليس الحصر؛ إذ هن كثيرات:

- تحفظ هبة رؤوف عزت:

ولأجل ذلك تتبنى هبة رؤوف عزت أطروحات الحركة، وتعتبر أن المرأة لم تنل حقوقها التي منحها

¹-انظر فاخر السلطان. النسوية الإسلامية. المرجع السابق.

²-انظر فاخر السلطان. النسوية الإسلامية. المرجع نفسه.

إياها الإسلام، غير أنها تتحفظ وترفض التسمية لأن النسوية - حسب رأيها - تُناقض الدين، وتومئ إلى ما يُمثله الغرب من سيطرة واستعمار، لذا تقترح استبدال الحركة النسائية بالنسوية الإسلامية الإسلامية.¹

وترى هبة رؤوف عزت، أنّ بعض ما كانت تعانيه الحركة النسوية من مشكلات بدأ بالانحسار، وتقصد بذلك استبعاد الحركة النسوية الإسلامية، على أساس أنّها الأحداث نشوءاً. ففي أوائل سنوات الألفية، كانت قراءة فاطمة إمام لما كتبه هبة رؤوف عزت (رغم رفض هبة الدائم لاعتبار نفسها نسوية إسلامية ومهاجمتها للفكر النسوي) في مقالها في مجلة "ألف"، بعنوان "المرأة والاجتهاد: نحو خطاب إسلامي جديد"، عن المواجهات الحادة بين النسويات العلمانيات والنسويات الإسلاميات.²

- النحت والتأصيل المعرفي لأماني صالح:

لقد عكفت أماني صالح على التأصيل والتنظير المؤسّس للنسوية الإسلامية، وقد سبق وأن تطرقت هذه الدراسة لجهودها المبذولة؛ حيث اعتمدت الدراسة على بعض من تحليلاتها واستقراءاتها للنص القرآني فيما يتعلق بمسألة النوع، وعلى ما أسمته بالأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية، وهي بذلك تقدّم خير دفاع وخير جواب لمن يجتهدن لإقضاء كل ما هو ذو مرجعية إسلامية.

فالإسهام الأبرز في صياغة معرفة نسوية إسلامية؛ أتت به الدكتورة أماني صالح، في دراستها المعنونة: "نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية"، وقد غلب عليها الصفة التنظيرية، وبدا فيها الافتراق الحاسم والواضح للدورية عن كل من المنظورات النسوية ذات التوجه العلماني، وعن المنظورات النسوية الإسلامية التقليدية، التي لم تُعنَ من الأساس بصياغة أطر نظرية معرفية، وأفردت وسعها في الإسناد الشرعي للمسائل المطروحة المتعلقة بالمرأة.

وقد ناقشت في دراستها دواعي الحاجة إلى توليد معرفة نسوية إسلامية، وأرجعتها إلى سببين، أولهما: ما يرتبط بالمعرفة النسوية الغربية التي تثير الرفض والاعتراض لدى النسويات غير الغربيات، وذلك لمخالفتها رؤاهن الأنطولوجية، ونزوعها نحو تهديم البنى الاجتماعية والمعرفية القائمة، عوضاً عن محاولة إصلاحها. وثانيهما: ما يتعلق بخصوصية واقع المرأة المسلمة ومشكلاتها، وما تستهدفه المعرفة النسوية من رفع الظلم الذي يُمارس بحق النساء، وهو الأمر الذي يقتضي - بالنسبة إليها - خصوصية المعرفة النسوية الإسلامية، لكون هذا الظلم في المجتمعات الإسلامية ينبع من المنظومة الثقافية الرسمية والشعبية، ومن منظومة العلوم المرتبطة بالدين وتفسيراته، ومن التنظيمات الاجتماعية التي تزعم تمثيل الدين.

¹-انظر هبة رؤوف عزت نقلا عن فاطمة إمام. العلمانيات والإسلاميات: تضامن نسوي. مرجع سابق.

²-انظر هبة رؤوف عزت نقلا عن فاطمة إمام. العلمانيات والإسلاميات: تضامن نسوي. المرجع نفسه.

وخلصت من ذلك إلى "إن حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتم إلا بتوافر الشق المعرفي، الذي يهدف وبوضوح ودون التباس إلى تفكيك التاريخي البشري عن النصوص المقدسة المجردة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلامية من قرآن وسنة مما ألصق بهما من عناصر بشرية تأويلية، وبناءات فكرية مصدرها الحقيقي هو الأعراف والآراء والانحيازات البشرية"¹.

- أسماء عبد الحميد وتصالح الهويات:

بما أن أسماء عبد الحميد كانت أول مقدمة برامج تليفزيونية محجبة في أوروبا (الدنمارك)، فقد وجدت نفسها في عين الإعصار؛ حيث انصبَّ النقد النسوي عليها والاعتراض على دورها الإعلامي وهي ترتدي الزي الإسلامي؛ فقد تجنّدت النسويات لسوق الحجج على الحجاب بوصفه رمزا للقهر واتهمنها بأنها تروج لفكرة فصل النساء عن الرجال، وتدخّلت النسويات بقوة لإنهاء مهامها وتعاقدتها مع القناة التي تعمل بها. ووجدت نفسها أمام ضجة عالمية ذات اتجاهين، أحدهما يروج لفكرة انفتاح سوق العمل أمام النساء، والآخر اعتبر الأمر أزمة تواجه تحرر النساء.²

وبما أنها كانت شخصية إعلامية وسياسية، فقد اعتبرت دورها مهما للغاية في سياق النسوية، تقول أسماء عبد الحميد: "لقد كان من المحزن أن نجد أنفسنا في مواجهة نسويات مخضرمات يملون³ علينا ما ينبغي للمرأة أن تفعل أو لا تفعل. لا يعني ارتدائي لغطاء الرأس أنني امرأة مقهورة، ولم أعتبر يوما غطاء رأسي علامة على القهر"⁴، وقلبت أسماء عبد الحميد الموقف على النسويات حين وجّهت لهن سهام النقد، وذكرتهن بما انطلقن يدافعن عنه في بداية مسيرتهن النضالية: "قلت لنفسني وقتها هل نسيت النسويات اللاتي كنّ يوجهن النقد لي أنهن كن في الماضي يكافحن من أجل الحصول على حقهن في الاختيار؟ هل نسين كيف كان المجتمع يحكم على مطالبهن؟ أليس هذا هو حالهن نفسه عندما يعتبرن النساء المسلمات اللاتي يرتدين الحجاب مقهورات من قبل الرجال أو الدين أو من ثقافة بعينها؟ من يمارس الحكم على الآخرين الآن؟ هل سألن النساء اللاتي يحكمن عليهن عن آرائهن أو مشاعرهن، أو ما إذا كان اتخاذهن قراراتهن بأنفسهن؟"⁵

¹-أماني صالح. نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية. المرأة والحضارة. القاهرة. العدد1. 2000م. ص 8.

²-أسماء عبد الحميد. أن تكوني نسوية مسلمة: تصالح الهويات. ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي. مرجع سابق. ص 19.

³-وردت في النص على هذا النحو "يملون" لكن الأصح لغويا "يملين".

⁴-أسماء عبد الحميد. أن تكوني نسوية مسلمة: تصالح الهويات. المرجع نفسه. ص 20.

⁵-أسماء عبد الحميد. أن تكوني نسوية مسلمة: تصالح الهويات. المرجع نفسه. ص 20.

لقد كسبت أسماء عبد الحميد الرهان حين تدخلت نسويات أُخر معتدلات لدعمها، وساندها مركز Kvinno (المركز الدنماركي للمعلومات عن النوع الاجتماعي والمساواة والعرق) كمقدمة برامج في التلفزيون. لكن ثققتها في مبادئها وانتمائها الديني والثقافي كان الدعم الأكبر في تحديات القيم والمبادئ.

ولم يكن مستحيلاً على أسماء عبد الحميد أن تعيش بهوية مزدوجة، كونها مسلمة تقيم منذ طفولتها بالغرب بقيم مختلفة، فهي متصالحة مع ذاتها ومع هويتها، ولا تخفي افتخارها باسمين وعلمين كبيرين في التاريخ الإسلامي كبيرين هما سيدتا نساء الجنة، خديجة وعائشة رضي الله عنهما.

- ثالثاً: خصوصية الطرح الإسلامي:

لقد كانت هناك نبرة عداء دائم موجّه نحو النسويات الإسلاميات، أو اتهامن بأئمن مجرد محاولة للالتفاف على مكتسبات النسويات ومكتسبات الحداثة، بمحاولتهن إعادة النظر في النص الديني، كما قالت دلال البزري. إلا أن الأوقات الصعبة أثبتت تهاوي هذه المقولة، ففي 2009م، في إيران، حيث قمة الاستقطاب ما بين العلمائيات والنسويات الإسلاميات، اتحدت أطراف الحركة النسوية لمواجهة أمّدي نجاد، وأنشأت تحالفاً للحركة النسوية ضم زهاء الأربعين منظمة و700 فرد.¹

وهذا يعدّ من أهم ما أنجزته اللحظة الدموية، التي مرت بها إيران، للحركة النسوية التي كثيراً ما توجّست من أصحاب التوجه الديني في دولة لا تعلو فيها إلا أصوات الأصوليين. وكذلك هي الحالة في مصر، حيث كان هناك تعامل حذر واستقطاب بين أطراف الحركة النسوية، إلا أنّه كانت هناك محاولات جيدة لعدم عزل الإسلاميات، لكنّ العدد القليل، والاتجاه الأكاديمي للإسلاميات، ساعداً، بطريقة وإن كانت غير مقصودة، في إبعادهن عن الحقل الأكثر نشاطاً للحركة النسوية المصرية، وهو الدفاع والمناصرة، إلا أنّ التكتاف والمؤازرة اللذين شهدتهما الحركة يؤكّدان زوال ثنائية الإسلامي في مواجهة العلماني.

لكن يمكن أن نلاحظ أن الحزب النسوي "الحداثي" والحزب النسوي "الديني التقليدي"، ينشقان من ديناميكية واحدة، هي حسابات فئوية منصّبة على خوض صراع من أجل السلطة. ففي الفكرة الأولى القول واضح؛ إذ هو نخبوي الطابع، وفي الثاني الفعل أوضح، شعبي التوجه. ومن أهم العيوب في هذه الفكرة، أنّها تفرّق ولا تجمع المعسكرين الإسلامي وغير الإسلامي.

ويمكن الإشارة إلى جملة من النقاط الحساسة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند البحث والنظر

¹-فاطمة إمام. العلمائيات والإسلاميات: تضامن نسوي . مرجع سابق.

- في مسألة النسوية - على العموم- والنسوية الإسلامية على وجه الخصوص، وهي:
- أن الحركات النسوية في الغرب تقوم على ردة فعل عنيفة ضد الرجل وعلى فلسفة الصراع، وتحوي مطالبات عادلة وأخرى متطرفة أيضاً.
 - أن الحداثة النسوية الإسلامية لم تكن لتبرز لولا الخلل الكبير في الحقوق والواجبات في المجتمع الإسلامي المعاصر؛ فلم يكن إلا النموذج الغربي رمزاً يحتذى به بالنسبة للحركات الحداثية.
 - أن التعامل مع قضايا المرأة في الحركات النسوية الحداثية والغربية يقوم على فصل المرأة عن المجتمع، والتعامل معها بناء على كونها عنصراً منفصلاً في حركة الحياة.
 - أن التعامل الإسلامي مع المرأة هو تعامل يكامل بين دورها ودور الرجل، والأسرة والمجتمع ويقوم على حقوق وواجبات يعبر عنها بالمسؤولية المرتبطة بالرعاية" كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيتيه.
 - وهذا يعني عرض قضية المرأة في المنهج الدراسي في إطار اجتماعي مفعم بروح التحدي الحضاري، فقضية المرأة - بتعبير مالك بن نبي- لا يمكن فصلها عن قضية الرجل؛ فهما وجهان لمشكلة واحدة هي مشكلة المجتمع الإسلامي بكل أبعادها.¹
 - أنه ينبغي على مؤسسات الأمة التربوية والإعلامية تفعيل قيم الإسلام المتوازنة في بناء الأسرة والمجتمع وعدم الانسياق خلف فلسفات التفكيك التي ترى أن فك رأس الهرم الأبوي هو بفك أساسه الأولي وهو الأسرة، من خلال النسوية الراديكالية التي تطغى في الحقيقة على باقي أنواع النسوية.
 - ومهما يكن من مواقف تجاه النسوية، فهذا لا يعني تجاهل واقع المرأة المسلمة، ولا يعني كذلك أن النصوص الشرعية لم توظف- لدى المتطرفين- في القمع والتسلط والتهاون في المسؤولية؛ بل هذه جوانب عملية وتطبيقية لا ينبغي إهمالها بل معالجتها بنظرة لا تريد سوى إحقاق الحقوق المرضية في شرع الله.
 - أن يعي الدارس أن موضوع "المرأة في الإسلام" في الدراسات التنموية المعاصرة، هو فرع من إشكالية المرأة في الوعي المعاصر التي تستدعي فهم إشكاليات الواقع التاريخي العالمي وما تولد عنه من مراجعة للمدرجات النظرية (المقاربات النسوية أو فقه الذكورة والتأنيث).²

¹-مالك بن نبي. شروط النهضة. جمع وترجمة عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين. ط4. دمشق. دار الفكر.1407هـ-1987م. ص 123.

²-هبة رؤوف عزت. التحيز في دراسات المرأة. بحث مستخلص من كتابات منى أبوالفضل. ضمن كتاب المسيري عبد الوهاب. إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. ط2. 1979م. ص 747.

وبناء على كل ما مر حول "النسوية الإسلامية"، ومهما يكن من اختلاف حولها، فإنها تبقى واقعا لا يمكن تجاوزه أو تجاهله من أي جهة كانت، علمانية أو دينية. فمن منطلق تعريف النسوية القائم على تصحيح المفاهيم والتصورات والمعاملات أو السلوكيات المتعلقة بالمرأة، تكون النسوية الإسلامية ممثلا شرعيا لصوت المرأة المسلمة، إن التزمت هذه الحركة بقيم الإسلام ومبادئه، وقامت على أسس تنبع من مخزون الإسلام الصحيح المهتدي بالقرآن والسنة الصحيحة.

المبحث الرابع: المؤنث والخطاب الديني (الإسلامي)

المطلب الأول: تأصيل علاقة المؤنث بالخطاب الديني

وإذا كان الموضوع متعلقاً بالخطاب الديني الإسلامي، فالتأصيل فيه يعود لزمن النبوة؛ حيث يكون المؤنث أحد اثنين، إما نساء النبي ﷺ، أو باقي النساء المسلمات، وحيث يكون المؤنث في شأنه مع الخطاب الديني -أيضاً- أحد اثنين، إما متلقٍ للخطاب أو منتجاً له، وفي كل أحواله هذه، فإن إلقاء الضوء على تلك العلاقة للمؤنث مع الخطاب الديني تستحق البحث والنظر.

أولاً: نساء النبي ﷺ وتحديات بيت النبوة

أن تعيش امرأة في بيت النبوة، وفي بيت نبي الإسلام محمد ﷺ، فإن ذلك يعني أن ترفع تحديات التجرد من حظ الذات في حياة عادية، فلن يكون هناك قصر مشيد، ولا فراش وثير، ولا خوان مثلما يوجد في قصور الملوك، بل ولن يكون هناك ما هو دون ذلك بكثير. لن يكون هناك حرير، ولا خدم، ولا هدايا، ولا ميراث مادّي معلوم. لن تكون هناك حصانة ضد العقوبات المفروضة على عامة المسلمين المخطئين، ولن تكون هناك حظوة في أمر من أمور الدين والدنيا. لكن في المقابل، ستكون أنوار النبوة متألثة في زوايا البيت وعلى جدرانها، وستكون المودة والرحمة عملتا البيت الوحيدتين في التعامل، سيُتلى القرآن في ذلك البيت آناء الليل وأطراف النهار، وسينعم الجميع بالعيش قرب نبي آخر الزمان، سيكون هناك رجل أدبه ربه فأحسن تأديبه، ثم قال عنه: "وإنك لعلی خلق عظیم". من تريد غير هذا، فلتبحث عن بيت آخر، ومن يناسبها هذا العرض الرباني السخي، فستحظى رفقة النبي ﷺ بالجنة، وبلقب أم المؤمنين.

معادلة واضحة الأطراف، معلومة القيمة، وهي تحمل تحدّ لنساء النبي، فبيته هو محضن البداية والقدوة في الإسلام، ومهمتهن هي الذكر وتبليغ الدين، ضمن الإطار المحدد من الله ﷻ، وليس لأحد أن يطعن في نيتهم في البقاء في بيت النبوة، فقد اخترن الديني على الدنيوي.

وأما نساء النبي ﷺ، فقد جمعهن أحد العلماء¹ في الأبيات الثلاثة الآتية:

¹ - هو الشيخ محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمان بن الطيب بن عبد القادر بن أبي القاسم محمد بن إبراهيم الغول السباعي الإدريسي، ولد في قرية الدير قرب مدينة بوسعادة سنة 1270هـ / 1854م. نشأ بها وترى يتيماً في حجر والدته السيدة خديجة بنت محمد بن الخرشبي وقد فقد بصره في سن مبكرة، درس في قريته ثم في زاوية السعيد بن أبي داود بزواوة والتي تخرج منها مؤسس زاوية الهامل الشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي. له عدة مؤلفات من بينها: البدعية والعقيدة الفريدة والمشرّب الراوي على منظومة الشيراوي في النحو.

- انظر محمد بن عبد الرحمن الديسي. من ويكيبيديا الموسوعة الحرة. على الرابط: <http://wikivisually.com/lang-ar/wiki>

توفى رسول الله عن تسع نسوة
فعاثشة ميمونة وصفية حفصة
جويرية مع رملة ثم سودة
إليهن تُعزى المكرمات وتنسب
تتلوهن هنهد، وزينب
ثلاث وستت ذكرهن مهذب

ويلاحظ أولاً: لمجرد ذكر أسمائهن وأنسابهن، أنهن يجمعن باقة أشهر القبائل العربية وأقواها، لهذا كان اختيارهن وسيلة من وسائل ربط هذه القبائل بصاحب الرسالة ﷺ، ليكون ذلك صورة من صور التبليغ عندما تقع المصاهرة، وهي من أهم وشائج الصلوات عند العرب ولذا ثبت بسبب هذا التصاهر دخول كثير منهم في الإسلام، ممن لم يسبق لهم الدخول فيه قبل المصاهرة.

ثانياً: وهو الأخطر شأنًا، أن هذه الباقة الناجمة من الزوجات، وقد اخترن من الله لرسوله، فقد قال له بعد ذلك ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾، كان عليهن مهمة تبليغ الرسالة للنصف البشري الذي يقيدته الحياء؛ وهن: النساء، خاصة ما يتصل بتشريع الأنوثة، ولهذا لا تكاد بيوتهن تخلو من أفواج النساء ليتلقين منهن عاطر الوحي الخاص بهن، والدليل بأن هذا تكليف لنساء الرسول ﷺ وليس مجرد تطوع بالخير منهن هو قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرَنَّ مَا يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (الأحزاب: 34)، وخص هذا الأمر مباشرة بهن، فالكلمة ﴿وَأذْكُرَنَّ﴾ تكليف بمعانٍ ثلاثة، اذكرن بمعنى احفظن ما أنزله على زوجكن الرسول، اذكرن ذلك في ذات أنفسكن؛ بمعنى: العمل والتنفيذ لأنكن القدوات لغيركن، وثالث المعاني اذكرن ذلك بين النساء تبليغا وتعلیما¹.

وقد جاء في تفسير ابن كثير، في تفسير هذه الآية: "أي: اعملن بما ينزل الله على رسوله في بيوتكن من الكتاب والسنة قاله قتادة وغير واحد، واذكرن هذه النعمة التي خصصتن بها من بين الناس، أن الوحي ينزل في بيوتكن دون سائر الناس، وعائشة (الصديقة) بنت الصديق أولاهن بهذه النعمة، وأحظاهن بهذه الغنيمة، وأخصهن من هذه الرحمة العميمة، فإنه لم ينزل على رسول الله ﷺ الوحي في فراش امرأة سواها، كما نصّ على ذلك صلوات الله وسلامه عليه."

قال ابن جرير، رحمه الله: واذكرن نعمة الله عليكم بأن جعلكن في بيوت تتلى فيها آيات الله والحكمة، فاشكرن الله على ذلك واحمدنه. (إن الله كان لطيفا خبيراً) أي: ذا لطف بكن، إذ جعلكن في البيوت التي تتلى فيها آياته والحكمة وهي السنة، خبيراً بكن إذ اختاركن لرسوله أزواجاً وقال قتادة:

¹ -عبد الفتاح عشاوي. حقوق الإنسان في الإسلام. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. العدد 50. ص226.

واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة قال: يتمن عليهن بذلك رواه ابن جرير. وقال عطية العوفي في (إن الله كان لطيفا خبيرا) يعني: لطيف باستخراجها، خبير بموضعها رواه ابن أبي حاتم، ثم قال: وكذا روى الربيع بن أنس، عن قتادة.

وقد جاء في تفسير القرطبي فيما يتعلق بلفظ "الذكر" الوارد في الآية: "لفظ الذكر يحتمل ثلاثة معان: أحدها: أي اذكرن موضع النعمة؛ إذ صيركن الله في بيوت تتلى فيها آيات الله والحكمة. الثاني: اذكرن آيات الله واقدرن قدرها، وفكرن فيها حتى تكون منكن على بال لتتعظن بمواعظ الله تعالى، ومن كان هذا حاله ينبغي أن تحسن أفعاله. الثالث: واذكرن بمعنى احفظن واقرأن وألزمته الألسنة، فكأنه يقول: احفظن أوامر الله تعالى ونواهيه، وذلك هو الذي يتلى في بيوتكن من آيات الله. فأمر الله سبحانه وتعالى أن يجربن بما ينزل من القرآن في بيوتكن، وما يرين من أفعال النبي عليه الصلاة والسلام، ويسمعن من أقواله حتى يبلغن ذلك إلى الناس، فيعملوا ويقتدوا."¹

كما أن الثابت عن السيدة عائشة رضي الله عنها وأرضاها، أنها كانت الفقيهة فمن أبلغ أثرها في الآخرين أنها رضي الله عنها، روى عنها مائتان وتسعة وتسعون من الصحابة والتابعين أحاديث الرسول ﷺ.

ثانيا: السيدة خديجة والخطاب الديني: قوة التلقي

كان أول ما يبرز من ملامح السيدة خديجة الشخصية صفتي العفة والطهارة، هاتان الصفتان اللتان قلما تسمع عن مثلهما في بيئة لا تعرف حراما ولا حلالا، في بيئة تفتت فيها الفاحشة حتى كان البغايا يضعن شارات حمراء تنبئ بمكانهن.

وفي هذه البيئة ذاتها، ومن بين نسائها انتزعت هذه المرأة العظيمة هذا اللقب الشريف، ولقبت بـ"الطاهرة"، كما لُقِّب في هذه البيئة سيد الخلق ﷺ بـ"الصادق الأمين"، ولو كان لهذه الألقاب انتشار في هذا المجتمع آنذاك، لما كان لذكرها ونسبتها لأشخاص بعينهم أهمية تذكر.

كانت السيدة خديجة رضي الله عنها صاحبة قولة تُعد من أبلغ ما دوّنه العرب في الحكمة، تلك التي قالت فيها مخففة من خشية رسول الله على نفسه يوم نزلت "اقرأ":

"كلا أبشر فوالله لا يُخزيك الله أبدا فوالله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمِل الكَلَّ"

¹ - محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. التفسير. دار الفكر. د. ط. د. ت. ج 14. ص 167.

وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتَعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ"¹، ثم انطلقت تمشي به إلى ورقة بن نوفل - وكان عالماً بالأديان -، لتُحَلَّ لزوجها اللغز الذي أشكل عليه في أمر النبوة. ولم تكن بالمرأة السلبية التي لا تبالي بشؤون زوجها.

وأما حصافتها فهي ممن كمل من النساء وهي التي أثبتت لرسول الله ﷺ أن من يأتيه ليس بشيطان ولا جن؛ فقد شرعت تمتحن برهان الوحي لتثبت قلب زوجها، فقالت:

"أَيُّ ابْنِ عَمِّ أَنْسَطِيعُ أَنْ تُخْبِرَنِي بِصَاحِبِكَ هَذَا الَّذِي يَأْتِيكَ إِذَا جَاءَكَ؟"

قال: نعم. قالت: فَإِذَا جَاءَكَ فَأَخْبِرْنِي بِهِ.

فجاءه جبريل عليه السلام كما كان يصنع فقال رسول الله ﷺ لخديجة يا خديجة هذا جبريل قد جاءني، قالت: قم يا ابن عم فأجلس على فخذي اليسرى؛ قال فقام رسول الله ﷺ فجلس عليها، قالت هل تراه؟ قال: نعم. قالت: فتحول فاجلس على فخذي اليمنى. فتحوّل رسول الله ﷺ فجلس على فخذيها اليمنى، فقالت هل تراه؟ قال نعم. قالت: فتحوّل فاجلس في حجري. فتحوّل رسول الله ﷺ فجلس في حجرها. قالت هل تراه؟ قال: نعم. فتحوّلت ألقّت خمارها ورسول الله ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت له هل تراه؟ قال لا، قالت يا ابن عم أثبت وأبشّر فوالله إنه لملك وما هذا بشيطان.²

وتصل المؤرخة والباحثة، سلوى بالحاج صالح عايب في كتابها "دثريني يا خديجة"، عن السيدة خديجة رضي الله عنها وتلقيها لنبا الوحي وبعثة الرسول ﷺ، إلى القول: "فخديجة لم تُفاجأ - حسب هذه الروايات - بما حصل لزوجها ولم تفرع ولم تخف عليه، بل إنها تتصرف تصرفاً متزنًا، حكيمًا، فتجيب محمدًا: "أبشر إنما النبوة!" فلو لم تكن خديجة متعودة على الخوض في هذا الموضوع وفي أحوال أهل مكة عامة وما يلزمها من تغييرات، ولو لم تكن عارفة بشخصي ذلك الجواب الهادئ واليقينية محمد وما تكمن فيها من طاقات وقدرات هائلة، لما أجابته مثل ذلك الجواب اليقيني! إنها "المدثرة" بحكمتها

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب التعبير. باب اول ما يُدعى به الوحي إلى رسول الله ﷺ الرؤيا الصالحة. الحديث رقم 6581. حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل بن شهاب وحدثني عبد الله بن محمد حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر قال الزهري فأخبرني عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: وقال قد خشيت على نفسي فقالت له كلا أبشر فوالله لا يجزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث.. البخاري. صحيح البخاري. مرجع سابق. ج.6. ص 2561.

² - جمال الدين بن عيد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري. السيرة النبوية. تأليف مصطفى السقا إبراهيم الأبياري. تحقيق عبد الحفيظ الشلبي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. مصر. ط.2. 1375هـ - 1955م. ج.1. ص 238.

واتزانها وواقعيتها.¹

فخديجة ليست المرأة البسيطة، ولا النفعية التي تحرص على مصالحها المادية، قبل حرصها على دور زوجها الرسالي، وليست التابعة التي لا علم لها بما يحدث لقومها أو في بيتها، "فالمرأة التي تسند الآن محمدا ليست بالأساس الزوجة "التابعة" ولا "التاجرة" صاحبة الحسابات، وإنما العقائدية المقتنعة."² وفي الحقيقة، إن امرأة بهذه القوة في التعليل والتحليل لجديرة بأن تكون زوجة لنبي، تمده بالدعم، وتثبته حين يستدعي الأمر ذلك. امرأة طاهرة يحتوي عقلها فكرة النبوة، وتحتوي روحها نبل المقام. وليس غريبا أن تكون أول من تلقى واستقبل دعوة الرسول ﷺ فذلك يحتاج إلى قوة تعادل وتكافئ قوة النبي نفسه، وهو الذي لم يكن قد فهم ما يحدث له بعد، وقد هز كيانه خطاب السماء. فكان لا بد من قوة حاضنة لعظمة الأمر. وإذا كان "التلقي" لأمر الوحي أمرا عظيما وثقيلا، بل وحتى مخيفا، فكيف يمكن أن توصف السيدة العظيمة التي تهوّنه على سيد الخلق، فيلجأ إليها دوناً عن كل الرجال والنساء، ثم يجد عندها ما بقيت على قيد الحياة، الأمان والجواب لتساؤلات المقام.

ذلك كان دورها، وقد أدته ببراعة وتفانٍ، وكانت بذلك يد الله التي مسحت على رأس الرسول ﷺ فهذأت من روعه، وإلا فما معنى أن تقول امرأة لنبي: "يا ابن عمّ أثبت وأبشّر فوالله إنه كملك وما هذا بشيطان"، وكيف جاءها ذلك اليقين كله، لولا أن الله وضع فيها سراً من مشكاة النبوة نفسها؟ لقد ثبتته ثم بشرته، ولا يتأتى ذلك بالصدفة والعواطف المجردة عن البصيرة.

وقد جاء في "مناهل العرفان في علوم القرآن"، عن قوة التأثير والتأثر بين الملقى والمتلقي في استقبال الوحي، وعن قوة التلقي والأخذ ما مفاده أنه كي يحدث ذلك التأثير ينبغي أن يكون هناك استعداد خاص في كلا الطرفين، "فالأول فيه قابلية الإلقاء والتأثير، لأنه روحاني محض، والثاني فيه قابلية التلقي عن هذا الملك لصفاء روحانيته، وطهارة نفسه المناسبة لطهارة الملقى."³ كما يقر البعض بخصوصية علاقة المؤمن بالجانب الروحي، ويؤكد عليها.⁴

ربما لأجل شيء من هذه المعاني السامية، ارتأت حُسن عبود أن يكون موضوع دراستها لنيل

¹ - سلوى بالحاج صالح عايب. دثري... يا خديجة. دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ط1. آذار (مارس) 1999م. ص 78.

² - سلوى بالحاج صالح عايب. دثري... يا خديجة. المرجع نفسه. ص 88.

³ - محمد عبد العظيم الزرقاني. مناهل العرفان في علوم القرآن. تحقيق أحمد زمري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1415هـ- 1995م. ج1. ص 59.

⁴ - Voir Delphine Roth. New age, Néo- paganisme... Op.cit. p58.

درجة الدكتوراه هو "نبوة مريم": في النسوية الإسلامية التأويلية؛ حيث تقول إنها تناولت نبوة مريم (عليها السلام)، لأنها تشكل مسألة عقيدية على أعلى مستوى وقد أثار هذه المسألة العقيدية الفقيه الظاهري ابن حزم الأندلسي والمفسر القرطبي الأندلسي صاحب التفسير الكبير، ودافعا عنها.

فقامت بقراءة استجابتهما لمسألة نبوة مريم و"تلقي النساء الوحي من الله" بواسطة الملائكة. وقد اعتمد المفسرون الأندلسيون والمشاركة في نقاشاتهم على حجج مستمدة من داخل النص (القرآن) وخارجه (أدبيات الحديث والسيرة). وترى أنها قدمت إضافة علمية تعكس، لأول مرة في تاريخ علوم القرآن وتفسيره، اهتمامات العصر بقضايا المرأة و"النوع" (الجنس) والنقد الأدبي النسوي من حيث أبدت - حسب تصريحها - شجاعة في حوار هؤلاء المفسرين، فكشفت هذه القراءة النقدية حضور الخطاب القرآني بالنسبة لأكثر النساء هيبه في القرآن الكريم وحدود قراءات المفسرين التي تجاوزت علامات "نبوة مريم"، التي كما بدت لها رؤية لا تنفصل عن رؤية المساواة بين الرجل والمرأة في القدرات على المجاهدات الروحية والأخلاقية في الخطاب القرآني.¹

وتؤكد حسن عبود أن كُلا من ابن حزم والقرطبي قام بتقديم الشواهد النصية على "تلقي مريم الوحي من الله عز وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة"، لذلك ارتبط ذلك الوحي بمفهوم النبوة.

كما لم تتردد حسن عبود في عقد مقارنة بين حالة محمد ﷺ المعنوية والنفسية، في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف السماوي له، ودراما قصة مريم. ووجدت تشابهاً بين الحالتين، فمريم مثل النبي محمد ﷺ تتلقى الرسالة التي تصلها شخصياً عن طريق مثل الملك لها. ومثل محمد ﷺ تشعر مريم بالعزلة واتهام القوم لها بسبب اصطفاء الله لها لتضع ما ستحمل به. ومثل محمد ﷺ وأتباعه تشعر مريم بالخوف والجوع والعطش وعدم الأمان. لكن الله يقف بجانبها دفاعاً عنها ضد الذين يتهمونها بهتاناً. وهذا بالنهاية ما يتمناه محمد ﷺ لنفسه ولقومه من الخلاص. وهذا مغزى قصص الأنبياء بجملتها. وتذكر حسن عبود أن الجديد في قراءتها للقصص القرآني، إنما هو هذا الاستدعاء للتماثل بين حال النبي ﷺ ودراما قصة مريم -عليها السلام- الذي عرّفها المقراني في دراسته تأملات مريمية بالتجربة الحياتية على الصعيد الشخصي:

-لقد كانت مريم يتيمة كفلها زكريا، وكذلك كان محمد يتيماً كفله جدّه عبد المطلب. وهناك تعاطف شديد مع اليتيم في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ (الضحى: 6).

¹ -انظر حسن عبود. "نبوة مريم" في النسوية الإسلامية التأويلية. مرجع سابق.

- يقابل تعبد مريم في المحراب تحنث محمد في غار حراء، وكلاهما تحضير روحي لتلقي البشارة بالكلمة وحملها وتحملها.

- هناك تجانس بين عذرية مريم وأمّية محمد: فمريم حملت بكلمة من الله بالغلام (يسمى عيسى) ولم يمسنها بشر (آل عمران: 45-47)، ومحمد حمل كلام الله وتلقى البشارة (بالقرآن) دون معرفة بالكتابة (الأعراف: 157). وعذرية مريم أمر محسوم لسببين: الأول أن الروح لا يمكن أن تلقح غير امرأة عذراء، وثانياً أن الاتصال بالألوهية لا يمكن أن يكون إلا عن طريق عذري أو وعاءٍ طاهر. وتتصل أمّية محمد بالدرجة الأولى بعدم معرفته بالكتب المقدسة فقومه من "الأميين".

- إن المبشّر بالكلمة في كلتا الحالتين هو روح القدس، الملك جبريل، الذي يظهر بشكل رجل. إن سؤال مريم المندهب للرسول: ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ (مريم 20) يقاربه الاستنكار التعجبي الذي جعل محمداً يردّد في كل مرّة يطلب منه الملك القراءة فيجيب "ما أنا بقارئ!"

- يقابل مشاقّ محمد ﷺ في حمل "القرآن" مخاض مريم في حمل "الكلمة" وتوصيلها أمام النخلة؛ وإن كان الفرق شاسعاً بين مشقة طويل الأمد (دام ثلاثاً وعشرين سنة) ومخاض قصير الأمد (قد لا يتعدى الدقائق)، فالعبرة هنا بالتجربة والاستعداد.

والقياس بين مفهوم الوحي المتواصل من أم الكتاب ومفهوم التوالد المتصل بعضه ببعض في جينولوجيا الأنبياء قد برز -حسب هذه الدراسة- في الصورة البيانية الخلاقة التي رأت في تنزيل "القرآن" من أم الكتاب "واحد مع ولادة" الطفل "من مريم في سورة آل عمران".¹

وعلى ذلك يمكن قياس صفاء وطهارة السيدة خديجة رضوان الله عليها، وما قوة التلقي إلا بحرص المتلقي على الأخذ والتحصيل.

- ثالثاً: السيدة عائشة والخطاب الديني: قوة التبليغ

امتازت عائشة رضي الله عنها عن باقي نساء الرسول ﷺ بأمر كثيرة:

أ- تبرئتها من الإفك: ومن خصائصها أن الله سبحانه برّأها ممّا رماها به أهل الإفك وأنزل في عذرها وبراءتها وحياً يتلى في محارب المسلمين وصلواتهم إلى يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا نَحْسِبُهُمْ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ

¹ - انظر عدنان المقراني. تأملات مريمية. مركز الدراسات المسيحية الإسلامية. جامعة البلمند. 2001م. ص 48-49.

الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم» (النور: 11).

وقد ورد في تفسير هذه الآية ما يأتي: "وبعد إزالة خاطر أن يكون ذلك شرا للمؤمنين أثبت أنه خير لهم فأتى بالإضراب لإبطال أن يحسبوه شرا، وإثبات أنه خير لهم؛ لأن فيه منافع كثيرة؛ إذ يميز به المؤمنون الخُلص من المنافقين، وتشرع لهم بسببه أحكام تردع أهل الفسق عن فسقهم، وتبين منه براءة فضلائهم، ويزداد المنافقون غيظا ويصبحون محقرين مذمومين، ولا يفرحون بظنهم حزن المسلمين، فإنهم لما اختلقوا هذا الخبر ما أرادوا إلا أذى المسلمين، وتجيء منه معجزات بنزول هذه الآيات بالإنباء بالغيب".¹

وشهد الله ﷻ لها بأنها من الطيبات ووعدها المغفرة والرزق الكريم وأخبر سبحانه أن ما قيل فيها من الإفك كان خيرا لها ولم يكن ذلك الذي قيل فيها شرا لها ولا عائبا لها ولا خافضا من شأنها، بل رفعها الله بذلك وأعلى قدرها وأعظم شأنها وصار لها ذكرا بالطيب والبراءة بين أهل الأرض والسماء.

ب- كان الوحي ينزل على الرسول ﷺ وهو في لحافها دون غيرها.

ج- لم يتزوج الرسول ﷺ امرأة بkra غيرها.

د- ومن خصائصها أنها كانت أحب أزواج رسول الله إليه كما ثبت عنه ذلك في البخاري وغيره وقد سئل أي الناس أحب إليك قال عائشة قيل فمن الرجال قال أبوها.²

ه- ومن خصائصها أن الله عز وجل لما أنزل عليه آية التخيير بدأ بها فخبرها.

و- ومن خصائصها أن رسول الله ﷺ وفي بيته وفي يومها وبين سحرها ونحرها ودفن في بيتها.³

ز- ومن خصائصها أن الملك أرى صورتها للنبي قبل أن يتزوجها في سرقة حرير فقال النبي إن يكن هذا من عند الله يمضه.

¹ - محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي. التحرير والتنوير. مرجع سابق. ج 18. ص 172.

² - أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب التَّهْيِ عَنْ بِنَاءِ الْمَسَاجِدِ، عَلَى الْقُبُورِ وَاتِّخَاذِ الصُّورِ فِيهَا وَالتَّهْيِ عَنْ اتِّخَاذِ الْقُبُورِ مَسَاجِدَ. الحديث رقم 2384. حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ خَالِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، بَعَثَهُ عَلَى جَيْشِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ، فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: «عَائِشَةُ» قُلْتُ: مِنَ الرِّجَالِ؟ قَالَ "أَبُوهَا" قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: "عُمَرُ" فَقَدَّ رِجَالًا. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. المسند الصحيح المختصر. مرجع سابق. ج 4. ص 1856.

³ - أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المغازي. باب مرض النبي ﷺ. الحديث رقم 4450. حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُروَةَ، أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا... أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَسْأَلُ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، يَقُولُ: "أَيْنَ أَنَا عَدَا، أَيْنَ أَنَا عَدَا" يُرِيدُ يَوْمَ عَائِشَةَ، فَأَذِنَ لَهُ أَنْوَاجُهُ يَكُونُ حَيْثُ شَاءَ، فَكَانَ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ حَتَّى مَاتَ عِنْدَهَا، قَالَتْ عَائِشَةُ: قَمَاتَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي كَانَ يَدُورُ عَلَيَّ فِيهِ، فِي بَيْتِي، فَقَبَضَهُ اللَّهُ وَإِنَّ رَأْسَهُ لَبَيْنَ نَحْرِي وَسَحْرِي...". محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. الجامع المسند الصحيح المختصر. مرجع سابق. ج 6. ص 13.

ح- "كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرِيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ، وَفَضَلَ عَائِشَةُ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضَلَ الثَّرِيدَ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ".¹

فهذا يدلُّ على مكانتها بين الصحابة رضي الله عنهم، فكانت مرجعًا يرجعون إليه؛ لتبين لهم وجه الصواب، وما استحققت لقب "أم المؤمنين" هي وغيرها من نساء النبي - رضوان الله عنهم - ولقب "فقيهة الأمة" إل ل:

1- كرم أخلاقها هي وباقي أمهات المؤمنين، وتعففهن جميعا وتقبلهن شروط هذا اللقب ومستحقاته من زهد وورع وخلق كريم. حتى إنهن خيَّرن بين الرضا بأحوال النبوة في بيت الرسول ﷺ، أو أن يُسرَّحن فيبدله الله ﷻ خيرا منهن. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعِكُنَّ وَأُسرِّحُكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا وَإِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: 28-29)، فاخترن اللقب بكل حيثياته ومتطلباته.

قال ابن كثير رحمه الله: "هذا أمر من الله لرسوله ﷺ بأن يخيَّر نساءه بين أن يفارقهن، فيذهبن إلى غيره ممن يحصل لهن عنده الحياة الدنيا وزينتها، وبين الصبر على ما عنده من ضيق الحال، ولهن عند الله في ذلك الثواب الجزيل، فاخترن - رضي الله عنهن وأرضاهن - الله ورسوله والدار الآخرة، فجمع الله لهن بعد ذلك بين خير الدنيا وسعادة الآخرة".²

عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، أن عائشة - رضي الله عنها - زوج النبي ﷺ أخبرته: أن رسول الله ﷺ جاءها حين أمره الله أن يخيَّر أزواجه، فبدأ بي رسول الله ﷺ فقال: "إني ذاكرك لك أمرا، فلا عليك ألا تستعجلي حتى تستأمري أبويك، وقد علم أنّ أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه، قالت: ثم قال: وإن الله قال: "يا أيها النبي قل لأزواجك" إلى تمام الآيتين، فقلت له: ففي أي هذا أستأمر أبوي؟ فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة. قالت: ثم فعل أزواج النبي ﷺ مثل ما فعلت.³

¹- أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب أصحاب النبي . باب فضل عائشة رضي الله عنها. الحديث رقم 3769. حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: وَحَدَّثَنَا عَمْرُو، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَرْثَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرِيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ، وَفَضَلَ عَائِشَةُ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضَلَ الثَّرِيدَ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ". البخاري. الجامع المسند الصحيح المختصر. مرجع سابق. ج 5. ص 29.

²- إسماعيل بن عمر بن كثير. تفسير ابن كثير. دار طيبة. 1422هـ. 2002م. مصر. ط 1. ج 6. ص 401.

³- أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب تفسير القرآن. باب قوله " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ". الحديث رقم 4785. حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ، أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهَا حِينَ أَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يُخَيَّرَ أَزْوَاجَهُ، فَبَدَأَ بِرَسُولِ اللَّهِ... فَقُلْتُ لَهُ: فِي أَيِّ هَذَا أَسْتَأْمُرُ أَبَوِي؟ فِإِنِّي أُرِيدُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ. البخاري. الجامع المسند الصحيح المختصر. مرجع سابق. ج 6. ص 117.

2- علمها الغزير وقد ثبت عنها ذلك وفي مجالات شتى، وقد كانت فوق كل ذلك خطيبة موهبة بشهادة الصحابة، وقد قال عنها معاوية بن أبي سفيان: "والله ما سمعت خطيباً ليس رسول الله ﷺ أبلغ من عائشة رضي الله عنها".

فبعد وفاة الرسول ﷺ انتقلت دار الخلافة الإسلامية بعد مضي سبع وعشرين سنة من المدينة المنورة إلى الكوفة ثم إلى دمشق، غير أن كثرة الحوادث وانتقال دار الخلافة من مكان إلى مكان لم يزل تلك الهيبة العلمية والمعنوية والروحانية التي قد ترسخت في قلوب الناس تجاه المدينة المنورة، وكانت المدينة المنورة حينذاك محتضنة عدة مدارس علمية ودينية يشرف عليها كل من أبي هريرة وابن عباس وزيد بن ثابت، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين.

غير أن أعظم مدرسة شهدتها المدينة المنورة في ذلك الوقت هي مدرسة المسجد النبوي التي كانت قريبة من الحجرة النبوية وملاصقة لمسكن زوج النبي ﷺ، كانت هذه المدرسة مثابة للناس، يقصدونها متعلمين ومستفتين حتى غدت أول مدارس الإسلام وأعظمها أثراً في تاريخ الفكر الإسلامي، ومعلمة هذه المدرسة كانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

فعن أبي موسى الأشعري قال: "ما أشكل علينا أصحاب رسول الله ﷺ حديث قط، فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً".¹

كانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كثيرة العبادة، قوامه دائمة التهجد، صوامه فعن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه: أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت تصوم ولا تفطر إلا يوم أضحى أو يوم فطر، وفي رواية أن عائشة رضي الله عنها "أها تسرد الصوم"، كما أنها كانت جوادة كريمة كثيرة الصدقات، لا يكاد يقر بيدها المال حتى تنفقه على الفقراء والمساكين، فقد باعت عائشة رضي الله عنها داراً لها بمائة ألف دينار ثم قسمت الثمن على الفقراء، فعن عروة بن الزبير أيضاً: أن معاوية بن أبي سفيان بعث إلى عائشة، رضي الله عنها بمائة ألف، فقسمتها حتى لم تترك منها شيئاً، فقالت بريرة: أنت صائمة، فهلا ابتعت لنا بدرهم لحماً؟ فقالت عائشة: "لو أنني ذكرتُ لفعلت"²

¹- أخرجه الترمذي في سننه وهذا حديث حسن صحيح غريب. كتاب أبواب المناقب. باب فضل عائشة رضي الله عنها. الحديث رقم 3883. حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ سَلْمَةَ الْمَخْزُومِيُّ، عَنْ أَبِي بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: «مَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثٌ قَطُّ فَسَأَلْنَا عَائِشَةَ إِلَّا وَجَدْنَا عِنْدَهَا مِنْهُ عِلْمًا». أبو عيسى الترمذي. سنن الترمذي.

مرجع سابق. ج 5. ص 705.

²- أخرجه الحاكم في المستدرک. كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم. باب ذكر الصحابيات من أزواج الرسول ﷺ وغيرهن. الحديث رقم 6745. حدثنا علي بن حماد العدل، ثنا محمد بن يونس... أن معاوية بن أبي سفيان بعث إلى عائشة... فقالت بريرة... فقالت

- عائشة وفتنة الدين والسياسة:

شاركت السيدة عائشة رضي الله عنها في أحداث عصرها السياسية، لكنه يخطئ كثيرا من يعتقد أنها أرادت الاشتغال بالسياسة والمعارضة كما زُوج عنها؛ فقد عاب عليها البعض تدخلها في شؤون الأمة السياسية، وكأن ذلك من باب الزلل والخطأ، مع أنها كانت - رضي الله عنها - أعلم عصرها بما تصلح به أحوال المسلمين بحكم علمها الغزير وورعها الكبير، وكان من المستحيل أن تسكت عن الخطأ، أو أن تتوانى عن قول الحق وإسداء النصيحة، سيما وأن الفتنة كانت كثيرة.

وعليه، فإن مشاركتها في تلك الأحداث الخطيرة كان من منطلق ديني بحت، بحكم غيرتها على الإسلام والمسلمين، فالتداخل المقصود بين السياسي والديني؛ بحكم استخدام الأول للثاني وبحكم الهيمنة المفترضة في الثاني على الأول؛ جعل اسم عائشة ومكانتها يستغلان استغلالا يسيء إليها كأم المؤمنين، ويسيء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي طلب من أم سلمة رضي الله عنها ألا تؤذيه في عائشة.¹

فمن منطلق فقها وعلمها وشخصيتها القوية وورعها، كان لها رأيها الواضح المؤيد أو المعارض؛ ففي عهد الخليفين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - اقتصر دورها على الناحية العلمية والاجتماعية. أما في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد سارت السيدة عائشة في الشطر الأول من خلافته سيرتها على زمن صاحبيه. ثم حدث من الأحداث ما أغضب منه رضي الله عنه الكثيرين. فكان - في هذه المرحلة - أن مارست السيدة عائشة حقها في النصح والتسديد، لكن كان يحلو للبعض أن ينفخ في نار الفتنة، ليصبح منطلق عائشة سياسيا بحتا، وتصبح على ذلك الأساس زعيمة للمعارضة بلا منازع. وولى عثمان على الكوفة أخاه من أمه الوليد بن عقبة، فبرم به أهلها وكرهوه، وأتى وفد منهم إلى عثمان في الأمر.

وقد حيكت مؤامرة حول عثمان رضي الله عنه باستخدام ختمه الذي يقال إن حامله مروان بن الحكم هو من استخدمه، يطلب في رسالة مختومة به إلى والي مصر يأمر فيه بقتل الوفود التي جاءت الخليفة تشكو تجاوزات الوالي، مما أوغر صدر هؤلاء الثوار الذين أصبح همهم خلع الخليفة أو قتله، وقد حدث ذلك

عائشة: "لو أني ذُكرتُ لفعلت". أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرك على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1411هـ - 1990م. ج4. ص 15.

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. باب فضل عائشة رضي الله عنها. الحديث رقم 3775. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ... قَالَتْ عَائِشَةُ: فَاجْتَمَعَ صَوَاحِبِي إِلَى أُمِّ سَلْمَةَ، فَقُلْنَ: يَا أُمَّ سَلْمَةَ، وَاللَّهِ غَنَ النَّاسُ بِتَحَرُّونَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ... فَقَالَ: "يَا أُمَّ سَلْمَةَ لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ، فَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ وَأَنَا فِي لِحَافِ امْرَأَةٍ مِنْكُمْ غَيْرَهَا". البخاري. الجامع المسند الصحيح. مرجع سابق. ج 5. ص 30.

فعلا. وفي هذه الظروف تأهبت نساء النبي ومعهن السيدة عائشة رضي الله عنها لمغادرة المدينة إلى مكة يغيث الحج. ولربما للبعد عن هذه الفتنة التي تعصف بالخلافة والخليفة.

تأثر الناس لهذا الحدث الجلل وأنكره جميع الصحابة بلا استثناء، ومنهم بالطبع أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها. فالمعارضة ونصح الحاكم شيء، والاعتداء المسلح على الخليفة شيء آخر. الأسلوب الأول واجب شرعي يقوم به كل مسلم، والأسلوب الثاني خروج عن طاعة الله ورسوله وخليفته. وكما كانت عائشة تطالب عثمان بالاستقامة على منهج رسول الله في سياسته، فهي بعد موته تطالب بالضرب بيد من حديد على أيدي الجناة القتلة. والحقيقة أن هذا لا يخرج عن الدين في شيء، فعائشة العاملة الفقيهة تفرق بين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وبين قتل رجل صحابي جليل وخليفة عظيم مثل عثمان. وفهم البعض أيضا أن عائشة هي التي أوقدت نيران الحرب بين المسلمين أنصار علي الذي بويع بالخلافة وأنصار عثمان الذين يطالبون بمحاكمة ومقاضاة القتلة.. أما عائشة فقد أعلنت بأبلغ بيان بأنها إنما خرجت للإصلاح بين الناس، (وأرجو فيه الأجر إن شاء الله). وتُسببت للسيدة عائشة أقوال كثيرة كلها كذب وافتراء للنيل من مكانتها الدينية والرمزية.

وذكر البلاذري أن السيدة عائشة قالت حين قتل عثمان: تركتموه كالثوب المنقى من الدنس ثم ذجتموه كما يذبح الكبش أجاجها مسروق: هذا عملك: كتبت للناس تأمرينهم بالخروج إليه، فقالت السيدة: والذي آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ما كتبت بسواد في بياض حتى جلست في مجلسي هذا. قال الأعمش: فكانوا يرون أنه كُتِبَ على لسانها.¹

وقفه لا بد منها: هذا القول على عائشة - ض - له رمزيته القوية، فهو يعكس مكانتها ومكانة رأيها، وتلك المشروعية التي سيكتسبها الخطاب الإيديولوجي آنذاك حتما حين ينسب إليها قولاً يمنح المشروعية لمستخدميه بغية استعمال الورقة الرابحة في حرب الأفكار والتوجهات. ولو كان الأمر على غير ذلك لما لجأ أصحاب هذه المآرب الخاصة لاستعمال رأيها سواء كان القول منسوباً إليها حقا أو زورا وبهتاناً.

ومن هنا يتأكد لنا أن علاقة المؤنث بالخطاب الديني علاقة أصيلة وقوية، لا فكاك بينهما، بحكم أنها إنسان له عقله وأهليته، وأن هذه العلاقة قد تصل حد الريادة بسبب قوة التأثير، فقد كانت السيدة خديجة رضي الله عنها دعامة توكلت عليها النبوة الشريفة في أول لقاء بالنبي الكريم صلى الله عليه وسلم وتلقيه الوحي، ثم كانت السيدة عائشة رضي الله عنها ذلك المؤنث القوي الذي يحمل هم المسؤولية العلمية والمرجعية،

¹ - انظر سعيد الأفغاني. عائشة والسياسة. بيروت. دار الفكر. ط2. 1971م. ص 54.

وإنها لمسؤولية قد لا يطبقها الرجال لا سيما حين يتعلق الأمر، بتصويب الأفكار وتقويمها في زمن الفتنة والتعطش للسلطة.

وقد جانب سعيد الأفغاني في كتبه التي كتبها عن السيدة عائشة الصواب في أحكامه، فعلى الرغم من إعجابه الشديد بعظمة وفقه وبيان السيدة، إلا أنه نعى عليها أن تتدخل في السياسة فهي وظيفة الرجل وحده¹. ولقد أخطأ الرجل مرتين:

1- مرة عندما حملها مسؤولية الحرب، وإنما دخلتها للإصلاح ولم يفرق بين إصلاح بالكلمة وخروج على الخلافة بالسيف.

2- والمرة الثانية عندما تصور أن العمل السياسي وقف على الرجل وحده، بل اعتبر أن مثال عائشة رضي الله عنها يقام ضد مشاركة النساء في ممارسة السلطة².

فهذا وهم وانحزام أمام الفكر الغربي الذي أعطى المرأة حقها السياسي. كما أنه تناقض كبير لا يتأتى في حق أم المؤمنين التي يجمع الصحابة على سبقها في موضع العلم والفقه، والتعبد والزهد، فيقرون لها بالفضل.

فإذا أردنا أن نفهم ماذا حدث حقاً، ينبغي أن نتساءل ماذا كانت تبغي السيدة الجليلة أم المؤمنين رضي الله عنها من السلطة، وهي التي اختارت مع باقي أمهات المؤمنين، دفء النبوة ونورها محضنا لباقي حياتها.

وما حدث في الواقع يعكس نضج الوعي عند السيدة عائشة، وعلو الهمة، ورباطة الجأش في مواجهة التحديات العاصفة بوحدة الأمة، فيكفيها شرفاً أن تكون لها هذه القوة في التبليغ أيام الفتن، وعدم خوفها من قول الحق، واقتدارها الكبير على استيعاب ما يدور حولها. وتتجلى قوة تبليغ الخطاب الديني عندها والمتداخل مع كل مناحي الحياة على مستويين:

أ- على المستوى العلمي الذي كانت تعلم فيه الصحابة ما أشكل عليهم من علوم الدين والفتوى ورواية الحديث وهي الشاعرة والخطيبة والطبيبة.

ب- على المستوى السياسي الذي يندر في ذلك الوقت، أن تأخذ امرأة تلك المكانة السياسية التي أخذتها السيدة عائشة، وتظهر قوة تواكب قوة الرجل في مواجهة الفتن.

¹- سعيد الأفغاني. عائشة والسياسة. المرجع السابق. ص 346

²- سعيد الأفغاني. عائشة والسياسة. المرجع نفسه. ص 321.

رابعا: "المؤمنات" والخطاب الديني:

تأسست علاقة المؤنث بالخطاب الديني من خلال القرآن الكريم، ومن منطلق الآية الكريمة:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ أَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 71) غير التفاسير تباينت في الاهتمام والاشتغال على ذكر لفظة "المؤمنات" الموجودة في الآية، في مقام حساس، ألا وهو المساواة التامة بين المؤمنين والمؤمنات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباقي التكاليف الدينية من صلاة وزكاة، وطاعة لله ولرسوله ﷺ. ثم المساواة التامة في الجزاء. حتى إن الولاية المتبادلة بين الرجال والنساء في الآية، توجه فهمنا لمعنى التفاضل والدرجة الممنوحة في القوامة، توجيهها يعمل لصالح النص القرآني الجليل.

فتفاسير المتقدمين لم تأت على دراسة الآية من حيث كونها قرنت بين المؤمنين والمؤمنات، بل انصبت على معالجة مسائل أخرى، كالجاء¹، ومقابلة صورة المؤمنين بالمنافقين.² حتى إن بعضهم فصل في موضوع النفاق بين الرجال والنساء، فجعل نصيب المرأة هو الأوفى: "... والتعرض لأحوال الإناث للإيدان بكمال عراقتهن في الكفر والنفاق يأمرن بالمنكر أي بالتكذيب بالنبي ﷺ وينهون عن المعروف أي..."³ ومثل هذه التلميحات تُحسب على الخطاب الديني، وتعد هنة، فقد كان بالإمكان أن تُتجاوز هذه الإضاف، سيما وأنها لم تمنح النص القرآني وهذه الآية أية إنارة، بل حملته بمحمولة ذاتية من منطلق الرؤية الذكورية الخالصة لمصدر وسبب الخطيئة الأولى.

وقد جاء في تفسير الطبري: "قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: وأما "المؤمنون والمؤمنات"، وهم المصدقون بالله ورسوله وآيات كتابه، فإن صفتهم: أن بعضهم أنصارٌ بعض وأعاونهم (= يأمرن بالمعروف)، يقول: يأمرن الناس بالإيمان بالله ورسوله، وبما جاء به من عند الله، = [وينهون عن المنكر] ... = [ويقيمون الصلاة]، يقول: ويؤدُّون الصلاة المفروضة (= ويؤتون الزكاة)، يقول: ويعطون الزكاة المفروضة أهلها = (ويطيعون الله ورسوله)، فيأتمرون لأمر الله ورسوله، وينتهون عما نهاهم عنه (= أولئك سيرحمهم الله)، يقول: هؤلاء الذين هذه صفتهم، الذين سيرحمهم الله، فينقذهم من عذابه،

¹ - انظر أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. الكشاف. مكتبة العبيكان. 1418هـ-1998م. ط 1. ج 3. ص ص 67-68.

² - انظر شهاب الدين السيد الألوسي. تفسير الألوسي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ج 10. ص 132.

³ - شهاب الدين السيد الألوسي. تفسير الألوسي. المرجع نفسه.

ويدخلهم جنته."¹

وجاء في تفسير ابن كثير: "لما ذكر تعالى صفات المنافقين الذميمة عطف بذكر صفات المؤمنين الحمودة، فقال: "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" أي يتناصرون ويتعاضدون، كما جاء في الصحيح: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً) وشبك بين أصابعه. وفي الصحيح أيضاً: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمل والسهر)".²

وتحدث تفسير المنار عن تقسيم الأدوار بين الرجال والنساء، بحسب استعداد كل طرف منهما لمهامه المنوطة به، ورغم أن الآية لا تشير لذلك التقسيم القائم على فرز الأدوار، ورغم كون تفسير المنار من التفاسير المتأخرة المحسوبة على الفكر الانفتاحي. ورغم أن تفسير المنار أضاف ذلك الاهتمام بلفظة "المؤمنات" وهذا يعكس البعد التحرري التقدمي لصاحب التفسير، إلا أن الشيخ رشيد رضا عالج الموضوع برؤية متحفظة وحذر واضح.

"ولاية المؤمنين والمؤمنات بعضهم لبعض في هذه الآية تعم ولاية النصره وولاية الأخوة والمودة، ولكن نصره النساء تكون فيما دون القتال بالفعل، فللنصرة أعمال كثيرة، مالية وبدنية وأدبية، وكان نساء النبي ﷺ ونساء أصحابه يخرجن مع الجيش يسقين الماء ويجهزن الطعام، ويضمدن جراح الجرحى، وفي الصحيح أن فاطمة عليها السلام كانت هي وأم سليم وغيرهما ينقزن قرب الماء في غزوة أحد، ويسرعن بها إلى المقاتلة والجرحى يسقينهم ويغسلن جراحهم، وكان النساء يخرضن على القتال، ويرددن المنهزم من رجال، قال حسان :

تظل جيانا متمطرات يلطمهن بالخمير النساء³

وأضاف محمد رشيد رضا في تفسير الآية نفسها، وفي سياق تساوي جزاء الرجال والنساء لتحقق تلك الولاية بين المؤمنين والمؤمنات في طاعة الله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ﴾ الآية نص في مساواة النساء للرجال في نعيم الآخرة كله حتى أعلاه، بالتبع لمساهمتهن لهم في التكليف وولاية الإيمان، إلا ما خصهن الشرع به لضعفهن، وانفرادهن بوظائفهن الخاصة بهن، إذ حط عنهن وجوب القتال، والصلاة والصيام في بعض

¹ - محمد بن جرير الطبري. تفسير الطبري. دار المعارف. القاهرة. ط3. د. ت. ج. 14. ص 347.

² - إسماعيل بن عمر بن كثير. تفسير ابن كثير. مرجع سابق. ج. 4. ص 174-175.

³ - محمد رشيد رضا. تفسير المنار. الهيئة المصرية للكتاب. مصر. ج. 10. ص 466.

الأحوال، وهذا من المعلوم بالضرورة من أحكام الإسلام¹

أما محمد الطاهر بن عاشور، فلم تستوقفه كلمة المؤمنات ليخلص منها إلى فوائد كما تعود أن يفعل، وتعامل مع الآية على أساس بداهة الأمور في اشتراك النساء والرجال في الولاية فيما بينهم، وفي ما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بالواجبات الدينية المفروضة. فجاء تفسيره لهذه الآية خلوا من الانشغال بلفظة " المؤمنات " ما عدا في قوله: " وعبر في جانب المؤمنين والمؤمنات بأنهم أولياء بعض للإشارة إلى أن اللحمة الجامعة بينهم هي ولاية الإسلام، فهم فيها على السواء ليس واحد منهم مقلدا للآخر ولا تابعا له على غير بصيرة لما في معنى الولاية من الإشعار بالإخلاص والتناصر بخلاف المنافقين، فكأن بعضهم ناشئ من بعض في مذاهبهم.² غير أن فكرة نفي التبعية الموجود في تفسيره منح هذا التفسير خصوصية تنويرية سديدة، فقد تكون تلميحا ذكيا لمعاني أرحب تطال تلك التبعية التي يُلزم بها المؤمنون -أحيانا - أنفسهم لأسماء دينية ودعوية كبيرة، كما قد تكون نفيًا لتبعية المرأة للرجل في الشأن الديني وغيره.

وكان صدر الإسلام يزخر بالنساء العالمات المتقنات اللواتي يقمن بدور التبليغ، فكن يساهمن في صياغة الخطاب الدين العلمي الذي يركز على العلم والتخصص.

فأمّ سلمة رضي الله عنها -مثلا- كانت كما وصفها الذهبي " من فقهاء الصحابييات "، وهي وإن كانت من أمهات المؤمنين رضوان الله عليهن، إلا أنها تبقى من المؤمنات اللائي قمن بمهمة التبليغ عن علم ودراية ونبوغ، فهي ممن روى كثيرا من الأحاديث عن النبي ﷺ، وروى عنها كثير من الصحابة والتابعين بلغوا حوالي (101)، منهم (23) امرأة.³

وامتدَّ عطاء المرأة المسلمة بعد الإيمان والهجرة والتضحية إلى المجال العلمي والتعليمي، فظهرت الفقيهة والمحدثة والمفتية، التي يقصدها طلاب العلم، ويأخذ عنها بعض أساطين العلماء، وتفتي في بعض الأمور التي تخص عامة المسلمين، وظهر من العالمات المسلمات من تعقد مجالس العلم في كبريات المساجد الإسلامية، ويحضر لها الطلاب من الأقطار المختلفة، وعُرف عن بعض الفقيهات والمحدثات المسلمات أنهن أكثرن من الرحلة في طلب العلم إلى عدد من المراكز العلمية في مصر والشام والحجاز،

¹ - محمد رشيد رضا. تفسير المنار. المرجع السابق. ص 468.

² - محمد الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير. دار سحنون للنشر والتوزيع. تونس. ج 11. ص 262.

³ - محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. سير أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة. 1422هـ - 2001م. مرجع سابق. ج 2. ص 202-203.

حتى صِرْنَ راسخاتِ القَدَمِ في العلم والرواية، وكان لبعضهن مؤلفات وإسهامات في الإبداع الأدبي¹. وتعدد أسماء الصحابيات والتابعيات اللاتي اشتهرنَ بالعلم وكثرة الرواية، وتحفل كتب الحديث والرواية والطبقات بالنساء اللاتي روين وروِيَ عنهنَّ الحديث الشريف، مثل: أسماء بنت أبي بكر الصديق، وأسماء بنت عُمَيْس، وجويرية بنت الحارث، وحفصة بنت عمر، وزينب بنت جحش، رضي الله عنهن.

ولم يغفل كبار كتاب الطبقات الترجمة للمرأة المسلمة خاصّة في الرواية، فمحمد بن سعد ذكر كثيراً من الصحابيات والتابعيات الراويات في كتابه "الطبقات الكبرى"، و"ابن الأثير" خصَّص جزءاً كاملاً للنساء في كتابه "أسد الغابة"، وفي كتاب "تقريب التهذيب" لابن حجر العسقلاني ذكر أسماء (824) امرأة مَن اشتهرن بالرواية حتى مطلع القرن الثالث الهجري.²

وقد أورد "السخاوي" في موسوعته الضخمة "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" أكثر من (1070) ترجمة لنساء برزن في ذلك القرن، معظمهن من المحدثات الفقيهات.³

وكما تبين من خلال الشواهد التي تمّ سوقها عن نساء النبي ﷺ وبعض الصحابيات، فإن هذا المؤنث يمكن له أن يقوم بدور ريادي وتوجيهي، لما له من قوة التلقي، ثم من قوة التبليغ والتأثير. وبالتالي ما دور هذا المؤنث في صناعة خطاب ديني يوافق عصرها؟

فالجدير بالذكر في موضوع المؤنث وعلاقته بالخطاب الديني في حالي التلقي والتبليغ، هو أن هذا المؤنث قادر على التعاطي معه تعاطٍ قائم على الوعي والإدراك، فالمؤنث طرف فاعل في صياغة الخطاب الديني زمن النبوة، ولن يتراجع هذا الدور لأي من الأسباب الخارجة عن مصدره هذا الخطاب الأساسيين. فإذا تراجع الدور بعد عهد النبي ﷺ، فالخلل -حتمًا- في أدلة الدين، عن طريق فهم الأتباع الخاص للنص الديني، وتفسيره تفسيراً يخدم الذات ونزعاً السلطوية، أو بسبب التعالي على هذا النص، وتجاوز تلك التجربة النبوية الراشدة في مَوْقَعَة المؤنث في مكانه الصحيح، حيث يؤدي دوره الرسالي تماماً كالرجل. فانتقال سلطة الدولة من مرجعية النبوة إلى مفهوم الخلافة، ثم تداخل هذا المفهوم بمشكلات ومعضلات قبلية، وصراعات على الزعامات التقليدية في الجزيرة العربية، له تأثيره الحتمي على

¹ -انظر أحمد محمود أبو زيد. دور المرأة المسلمة في النهضة. شبكة الألوكة. بتاريخ 1429هـ - 2008م. على الرابط:

<http://www.alukah.net/social/0/3065/>

² -انظر محمد بن سعد بن منيع الزهري. الطبقات الكبرى. تحقيق علي محمد عمر. مكتبة الخانجي. ط1. 1421هـ - 2001م.

³ -انظر شمس الدين السخاوي. الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع. دار ابن كثير. دمشق. بيروت. ط1. 1406هـ - 1986م.

تعدد القراءات والتأويلات المحملة بالفرضيات والآراء. لكن هل ظل المؤنث واعٍ بحقيقة الرسالة السماوية التي غيرت وجه الكون، أم أن الوعي بالذات يفسد الأشياء، ويتدخل لصناعة نظرة تنطلق من هذه الذات وتعود إليها في مركزية عجيبة تصل به إلى حدّ الادّعاء وخرق المؤلف؟

المطلب الثاني: اختراق المؤنث حدود المذكر الدينية

ربما يكون تساؤل البعض مشروعاً، عن سبب منع المرأة أو عدم تمكينها من بعض الوظائف والمجالات والمناصب كالولاية العامة، والنبوة، والإمامة، وكثير من المجالات التي ظلت من حق الرجل وحده في التاريخ الإسلامي، وحتى في تاريخ الأمم الأخرى؛ فالتساؤل كان قديماً جديداً عن المساواة بين المرأة والرجل في المناصب الدينية؛ بل إن التعجب بلغ مداه عند بعض الباحثات من استمرار تدين غالبية النساء وإقبالهن على الديانات ذات الطابع الأبوي، مع أن الكهانة والإمامة تعني الرجل وحده في غالبية الديانات الكبرى. كما أن الغريب أن تكون النشاطات الخفية في العمل الديني كالتطوع هي - في الغالب - من إنجاز النساء.¹ وهل يوجد معادل لمصطلح رجال الدين من الجنس الآخر؟ ويبدو أن المرأة تبحث عن ذاتها ووجودها في حقل بعيد عن حقيقتها وشخصيتها، فحين يتعلق الأمر بالدين، فهل سينفع المرأة منطق رد الفعل والتسديد غير المدروس؟ ربما لأجل ذلك أطلت على العالم غير بعيد عن وجود النبي ﷺ زمكانياً، امرأة تدّعي النبوة، وأخريات فعّلت ذلك، كما أن هناك من اقتحمت مجالاً آخر ظل حكرًا على الرجال، ألا وهو مجال الإمامة. فهل كانت النبوة والإمامة حنة المرأة المفقودة حقاً؟

أولاً: "سجاح التميمية" النبوة بصيغة المؤنث غير السالم

فها هي سجاح بنت الحارث التميمية²، وقد كانت شاعرة أدبية عارفة بالأخبار، رفيعة الشأن في قومها، نبغت في عهد الردة أيام أبي بكر ﷺ وادّعت النبوة بعد وفاة النبي ﷺ وكان لها علم بالكتاب أخذته من ثقافتها العراقية المسيحية. أعلنت النبوة رغبة باستغلال الأوضاع السياسية المتوترة للدولة الإسلامية الناشئة ومحاوله التمرد عليها والحصول على النفوذ والسلطة.

¹-Delphine Roth. New age, Néo- paganisme. Op.cit. P 9.

²-سجاح بنت الحارث بن سويد بن عقفان، التميمية، من بني يربوع، (نحو 55هـ / 675م)، متبغية مشهورة، وعشيرتها قاطنة بالعراق منذ دهر مجهول وقد اعتنقت المسيحية منذ بداياتها، ادعت النبوة بعد وفاة النبي ﷺ، كانت أدبية شاعرة عارفة بالأخبار، رفيعة الشأن في قومها، تزوجت من مسيلمة الكذاب، ثم تراجعت عن تحالفها معه، وأعلنت إسلامها ولا أحد يجزم هل كان ذلك عن قناعة أم خوفاً. توفيت وصلى عليها سمرة بن جندب والي البصرة أيام معاوية.

- خير الدين الزركلي. الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. ط5. أيار/ مايو 1980م. ج3. ص 245.

والشاهد في قصة سجاح هو، أنه رغم كونها أنثى، فكّرت في اقتحام مجال لم يكن ليُقبل من الرجال فكيف بالنساء، فادّعت النبوة، وتبعها قومها، واشتدّت شوكتها، وما كان لها أن تفعل ذلك لولا قدرتها القيادية ودهاؤها وقوة تأثيرها. ثم تبينّ القصة مدى حرص المؤنث في بعض صورته وحالاته على تقمص أدوار الرجل، وتبنيها ولو ادّعاءً؛ الأمر الذي يعكس -دائماً- منطق رد الفعل الذي لا يخدم قضيته ولا مساره النضالي في إثبات الوجود وتقرير مصير مخالف لوجود تاريخي معتل.

تزوّجت سجاح من مسيلمة بغية التحالف ضد المسلمين الذين كان يقودهم خالد بن الوليد رضي الله عنه، لكنها سرعان ما أدركت حجم الخطأ الذي اقترفته، وفداحة الوهم الذي سيطر عليها، فتراجعت عن ذلك كله، وأعلنت توبتها باعترافها بالإسلام وتخلّت عن مؤيديها، فرحلت حيث أخوالها بالموصل، وبقيت دون نشاط يذكر حتى توفيت. وقد أحاط بقصتها الكثير من الاختلاف في الروايات، وربما بعض التشويه الفحولي.¹

وتذهب آسيا جبار إلى قراءات كثيرة لقصة سجاح، متحفظة بشكل كبير من رواية الطبري التي استأنست بها، وقامت بنقدها، كما حاولت الغوص داخل نفسية سجاح في متخيّل نسوي قائم على منطق الأشياء من جهة، وعلى موقف يساند الأنوثة وينصرها من جهة أخرى، وبشكل غير مباشر، رافضة فكرة خضوع سجاح للشباب الوسيم مسيلمة؛ حيث لا ترى مبرراً لافتتاحها به وخضوعها له؛ إذ لم تكن تلك المرأة الضعيفة، وهي التي خطفت الألباب بجمالها وفصاحتها وشعرها، فقد اعتبرت تحالفها مع مسيلمة خطوة لشيء أكبر.

تعتقد آسيا جبار "أنّ سجاح كانت تهدف من خلال ذلك إلى مقابلة هذا الدّعي كندّ، لأنّها لطالما حلمت بلقاء محمد، لا كجزء من حريمه بل كندٍ له، إذ إنّها على يقين من أنّها تمتلك معجزة تضاهي معجزة محمد: "لقد قرّرت أن تسمي "إلها" هذا اللّهب الشعري الذي يضطرم داخلها".²

يقول جمال الشيباني عن تصور آسيا جبار لقصة سجاح بدلالاتها الرمزية: "إنّها تدعونا للدخول في إطار التخيلي، هذا الإطار نفسه الذي سمح للروائية بوضع المرأة في موضع القوة، في الواقع، منذ

¹ -انظر الاختلاف الموجود بين روايتي أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. تاريخ الطبري. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل بن إبراهيم. دار المعارف. مصر. ط2. د.ت. ج3. ص267 وما بعدها، وانظر أبي فرج الأصفهاني. الأغاني. تحقيق سمير جابر. دار الفكر. بيروت. د.ت. ط2. ج10. ص ص36-41.

² -Assia Djebar. loin de Médine. édition Albin Michel. 1991 . p 46

اللحظة التي نرفض فيها أن تكون هذه المرأة قد خضعت عن خوف"¹

سعت آسيا جبار، ككاتبة إلى خلق حوار مع المؤرخين الأوائل للعصر الإسلامي الأول، حيث رأت أن حضور النساء في نصوصهم جاء بشكل عابر، مبهم، وفي كثير من الأحيان يُصوّر المرأة في شكل ضحية²، يصرف عنها كل فاعلية أو تأثير مباشر على مسار الأحداث جاعلاً إياها مجرد ديكور أو خلفية يتأثت بها مسرح الحياة آنذاك، وبالتالي فإنّ جملة من الأنساق قد أسهمت في تشكيل هذا الخطاب التاريخي الذي اكتسب الشرعية المطلقة عبر تقادم الزمن.

وهكذا فقد أرادت سجاح بادّعائها النبوة، أن تواجه الإلهي المعجز بالبشري العاجز؛ إذ ليست النبوة مجالاً تنافسياً يستطيع العقل المجرد بقليل من الإرادة أن يبرع فيه، ويثبت تفوقه، فشتان بين الشعر والقرآن، ثمّ شتان بين نبي حقيقي شهد له بالصدق والأمانة والخلق وهو مؤيد بالوحي، ودعيّ أو دعية لا يمكن أن يحلم بأكثر من دعم الشيطان علماً بأن "كيد الشيطان كان ضعيفاً". وهذا الخلل في التفكير وفي الرؤى والمنهج، يجعل هذا المؤنث بكل ما أوتي من جبروت الجمال والعلم والشعر، مؤنثاً ناقصاً، لا يشفع له سوى تراجع عن خطئه. وهذا ما ينبغي أن يذكره التاريخ وتحفظه الثقافة في قلبها، فقد ندمت سجاح وتابت وماتت مسلمة، وفي هذا الفعل التصحيحي الجليل مطلب للكمال ينشده المؤنث ويحققه وربما يتفوق فيه على المذكّر، فمسيلمة لم يتراجع عن تفاهة مطلبه حتى الموت.

ولم يتوقف الأمر عند سجاح في ادّعائها النبوة، بل شهدت الساحة الفكرية تحديات كبيرة تضع العقل أمام تساؤلات وأسئلة المؤنث، حين يأبى عقله قبول فكرة الموانع والحدود في مجال النوع عبر الزمان والمكان، فقد دار جدال آخر حول مجال جرى العرف والعادة على أنه من حق الرجل.

– ثانياً: إمامة "أمينة ودود": استيهام المؤنث

هل هي مقايضة غريبة مسيحية أو أمريكية بين إسلام أمريكي وإسلام حقيقي؟ أم أن الأمر مرتبط بعقل المرأة وتفكيرها، وأحلامها المجروحة ضد ذكورة مركزية أحكمت قبضتها على جميع منافذ الحياة واستغرقت الزمان والمكان؟

¹-Jamal alsheibani. réécrire l'histoire au féminin. les enjeux idéologiques et poétiques de la narration dans Loin de Médine. thèse de doctorat/spécialité littérature française comparée. université de Cergy-pontoise. 2009. p 54.

²-Carine bourget. Coran et tradition islamique dans la littérature maghrébine. Edition Karthala 2002. p 72.

1- أمريكا تصنع الحدث المؤنث:

في الثامن عشر من أيار/مايو 2005، أقدمت امرأة أمريكية مسيحية من أصول أفريقية، اعتنقت الإسلام بمحض إرادتها، على إمامة الرجال والنساء في الصلاة، في نيويورك بالولايات المتحدة. كانت أمينة ودود، المثقفة والأكاديمية المتخصصة في حقل الدراسات العربية والإسلامية، وأكثر النسويات الإسلاميات شهرةً في العالم، وأشدهن جرأة.

فلعل من أغرب المواقف النسوية التي واجهت الخطاب الديني المعاصر، ما قامت به هذه الأستاذة بالجامعة الأمريكية حين كررت هذه السابقة وأمت المصلين من النساء والرجال لصلاة الجمعة بتاريخ الجمعة 2008/10/17م، في مصلى بمركز أوكسفورد شير ماسونيك بوسط بريطانيا، حسب ما أعلن المنظمون، وفقاً لعدة تقارير إعلامية عن أمينة ودود، التي اعتنقت الإسلام قبل أكثر من ثلاثين عاماً.

وقالت لصحيفة "غارديان"، "لا شيء في القرآن ولا في الحديث يمنعني من القيام بذلك، وأن الرسول ﷺ قام بهذا الأمر بنفسه في عصره؛ حيث عين امرأة لأداء صلاة أمام جمع من النساء والرجال". وأضافت "هذا الأمر ليس حركة إنه بكل بساطة حقيقة، هذا الأمر جزء من التقليد المعيش في الإسلام، الإسلام لم يمت، من المهم أن تتحمل النساء البريطانيات المسؤوليات وأن تتمكن المرأة من إمامة المصلين".¹

وتأتي هذه الخطوة التي تقوم بها أمينة ودود، برعاية ودعم جماعات إسلامية أمريكية تدعو إلى "حرية المرأة المسلمة"، وتقوم بتنظيم مسيرات وفعاليات عديدة، لتعزيز مكانة المرأة والمطالبة بحقوقها التي منحها لها الله ﷻ. وكان مقرراً أن تتم الصلاة في صالة سوندرارام تاجور، بمدينة نيويورك التي شهدت عدة لقاءات وحوارات حول التفاعل بين الحضارات الشرقية والغربية. وقد ساندها مجموعة من الأكاديميين بالمقابل، واعتبروا إمامتها للصلاة قفزة نوعية، ومنهم جمال البنا من مصر، وحافظ أحمد غاندي من باكستان، وخالد أبو الفادي الذي اعتبر إمامتها "خطوة رائعة"، وصرح بأن ما يخاف منه الأصوليون هو أن يكون لإمامتها وقع كبير، ليس فقط في الولايات المتحدة الأمريكية، بل في العالم بأسره.

وكتمرة لعملها السابق في تاريخ النسوية الإسلامية—حسب تقدير الغرب خاصة والجهات التي ترى نفسها ديمقراطية— فقد حصدت أمينة ودود الجائزة الدنماركية للديمقراطية، وتمكنت انطلاقاً من

¹ -أمينة ودود. الرسول جعل امرأة تؤم المصلين. بتاريخ 18 شوال 1429هـ - 2008م. على الرابط:

مسيرتها الأكاديمية، ومشاركتها في حركة الإصلاح لقانون الأحوال الشخصية الإسلامي، من كسب احترام وتقدير كل المدافعين عن العدالة الإنسانية.¹

وتجدر الإشارة إلى أن أمينة ودود، كانت قد ألقت كتابا ذائع الصيت بعنوان "المرأة والقرآن"، تناولت فيه قراءة للنصوص القرآنية من خلال وجهة نظر نسائية تطرح فيها حق المرأة في إمامة المسلمين، وترى أمينة ودود أن عدم إعطاء المرأة المسلمة هذا الحق هو أمر خاطئ "متجذر داخل المجتمعات الإسلامية دون أن يقوم أحد بمحاولات جادة لتصويبه. وترى أمينة ودود من خلال الأبحاث التي قامت بها، أنه لا يوجد في سلوكيات النبي محمد ﷺ ما يمنع أن تؤم المرأة المسلمين رجالا ونساء"، وتؤكد في كتابها أن الرسول الكريم وافق على إمامة المرأة المسلمة، وعدم إعطائها هذا الحق جعلها تفقد مكانتها كقائدة روحية وفكرية.²

ولعل ما يهم في هذه القصة التي حركت الكثيرين من ممثلي الخطاب الديني المعاصر كيوسف القرضاوي، وعلي جمعة مفتي الديار المصرية وغيرهما للتصدي لهذه الخطوة الجريئة، أن القصد منها هو إثارة التساؤل والشك، لا سيما وأنها أتت من خارج الأراضي الإسلامية، فالنسويات داخل هذه الأراضي الأراضي تمردن وتعصبن ضد كل ما هو ديني، لكنهن لم يصلن إلى هذه الجراءة.

2- منهج أمينة ودود في قراءة آيات القرآن:

لقد كان لدى أمينة ودود مشروع يجمع بين الفكر والتطبيق، وأهم ما في مشروعها، هو القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من منظور المرأة (1992). تقوم منهجية أمينة على هرميوطيقا، أو تأويلية، نسوية، تتحدى "السلفيات الغالية (Ultraorthodoxes) التي تحتكر تفسير النصوص". بالنسبة إليها، توجد ثلاثة أقسام فيما يتعلق بتفسير مكانة المرأة في القرآن: التفسير التقليدي (Traditional)، والتفسير الارتكاسي المضاد (Reactive)، والتفسير الشمولي أو الهولستي (Holistic). ويقوم الأول على "المقاربة الذرية" (The atomistic approach) للنص، من حيث العناية بـ"مفردات" النص، ومعانيه الظاهرية، أو الجزئية. ويعبر الثاني عن رجعية مضادة تُعيد كافة الأزمات القرائية التي تطال المرأة إلى النص وليس التفاسير التي لحقت به. بينما يشغل الثالث، الذي هو منهج أمينة ودود، على نحو مغاير تمامًا لسابقه.

¹ -انظر نزهة صادق. أمينة ودود: رائدة الإصلاح في أمريكا. صحيفة ذوات The What. بتاريخ 19 يوليو 2014م. على الرابط:

http://thewhatnews.net/post-page.php?post_alias

² -إمامة المرأة اقتبس بتاريخ 15/03/2012م. على الرابط:

http://www.egypt.com/nafeza/muslim_imam.as

تنطلق أمينة ودود من إشكال وجيه ومشروع في تقصي الصوت النسوي وقراءته للقرآن الكريم، لتصل إلى نتيجة مدوية ولها وزنها في زعزعة ذلك الأمان الذي رأته في كثير من النساء المسلمات، رغم خطورة الموقف؛ حيث إن غياب قراءة المرأة للنص القرآني وتفسيرها له، يضع علامات استفهام كثيرة أمام العقل العربي الإسلامي، لأجل ذلك قررت أن تخوض التجربة بنفسها كي تُفرِّغ تلك الحمولة التاريخية والثقافية والدينية المتعبة والمهمشة من وجدانه، وتحوّلها لحركة وفعل تحاول بهما استعادة بقعة الضوء التي يحتاجها المؤنث؛ إذ تقول: "لقد تعلمت الإسلام من القرآن، وحين رأيت حولي ممارسة النساء لهذا الدين قلت لنفسي إن ذلك لن يكون هكذا بالنسبة لي. لقد شرعت في البحث؛ فخلال أربعة عشر قرناً لم يكتب حرف واحد حول التفسيرات النسائية للنصوص الدينية. وواقع الحال، أن في القرآن من آيات العدالة الاجتماعية المتعلقة بالنساء قدرًا كبيرًا أكبر بكثير من تلك الخاصة بأي نوع آخر من أنواع العدالة"¹، ومن ثمّ جاء جلوسها إلى الدرس القرآني، ملزمة نفسها بالمعطيات الآتية:

أ- تفسير القرآن بالقرآن: حيث تقول أمينة: "أحاول أن أستخدم منهج التفسير القرآني المقترح من قبل المفكر الإسلامي الباكستاني فضل الرحمن "صاحب كتاب: "المسائل الكبرى في القرآن الكريم" (1979)، وهو يشير إلى أن جميع الفقرات (الآيات) القرآنية قد نزل بها الوحي من حيث هي في زمان معين في التاريخ وفي بعض الظروف العامة والخاصة، وأنها جاءت تعبيرًا متعلقًا بتلك الظروف". باستخدام منهجية التفسير القرآني هذه، أي من خلال "قراءة القرآن بالقرآن"². وهذا ما تدعو إليه التاريخانية كما تبين من قبل.

ب- يتم التعاطي مع الآيات في سياقها أولاً، ثم في سياق المناقشات المتعلقة بقضايا مماثلة في القرآن، ثانيًا، وفي ضوء اللغة المماثلة والبنى الصرفية المستخدمة في القرآن.

ج- وفي ضوء المبادئ العامة الموجهة للقرآن.

د- ومن خلال سياق النظرة القرآنية الشاملة للعالم والقائمة على التوحيد والهدى والمسؤولية الفردية والأخلاقية.

هـ- تنتهي هذه القراءة، أو تلك المنهجية التأويلية النسوية، إلى المساواة المطلقة بين الجنسين، أو العدالة الجندرية في الإسلام، وعدم وجود أي تمييز أو اختلاف أنطولوجي بين الرجل والمرأة من منظور القرآن.

¹-نقلا عن محمد الدخاخي. النسوية الإسلامية عند أمينة ودود. موقع صوت ultra. بتاريخ 22 ديسمبر 2016م. على الرابط: <https://www.ultrasawt.com/>

²-نقلا عن محمد الدخاخي. النسوية الإسلامية عند أمينة ودود. المرجع نفسه.

و- كما أنها تؤمن ب "نظرية التلقي"، لكن دون أن تذكرها بالاسم فتقول: "أعتقد أنه ما لم يكن لك ارتباط حقيقي مع القرآن فلن تفهم كيف هو قوة في التاريخ إضافة إلى قوته الروحانية. لن تستطيع أن تفهم أن هناك تعاون بين القارئ والنص. سوف تقول أن هناك خلل في المنهجية. ولكن يتوجب عليك أن تفهم أن باستطاعة القارئ استخدام النص لأي هدف يريد، لأن هناك علاقة دينامية بين النص والتفسير. لقد أوجد النص في فترة زمنية ولكنه أيضاً تطور إلى ما وراءها."¹

وفي هذا المنهج، تتشدد أمينة ودود شأنها في ذلك شأن النسويات الإسلاميات، كأسماء برلاس ورفعت حسن، الباكستانيتين، على علوية النصّ القرآني بما يؤدي أحياناً إلى نقد المصادر غير القرآنية. تقول أمينة ودود: "لن أسلم أبداً بأن المساواة بين النساء والرجال التي أثبتتها القرآن، يمكن أن تكون قد استغلت من قبل النبي. فإذا كان هذا التناقض موجوداً (بين القرآن والسنة)، فإنني أختار أن أكون إلى جانب القرآن". وهي في ذلك تأخذ من منهج "القرآنيين"، ويبدو جلياً أنها بالأساس لا تعترف بالسنة كمصدر للتشريع.²

فأمينة ودود ترفض إباحة الطلاق وتعدد الزوجات، وتعتبرهما من قبيل الفهم الرجعي الخاطئ للإسلام والقرآن. وهي تنادي بالقطيعة الثقافية مع هذه التفسيرات الرجعية، ولا تعتمد في مناقشتها إلا على "الكشاف" للزمخشري. دون أن تبين سبباً لذلك مع أنه يخالف منطلقاتها - ربما لأنه معتزلي. لكن وما يتصل بذلك من قوامة وأفضلية ونشوز، مغفلة مقتضيات السياق القرآني والدلالة اللغوية، إلا أن مستواها الحقيقي والواضح من أدائها، لا يحولها تفسير وتأويل القرآن، وهي تنادي بعدم الاقتصار على ثقافة معينة في تأويل القرآن، بل ينبغي تأويله في ظروف وبيئات ثقافية متنوعة. وتعيد الكاتبة مناقشة مسألة "الخلق والزواج" من جديد، لإثبات المساواة التامة بين أصلي البشرية، وما يتصل بذلك من قوامة وأفضلية ونشوز، مغفلة مقتضيات السياق القرآني والدلالة اللغوية.

ثالثاً: حليلة كراوزن: الإمامة خلافة موروثه (عضوض)

غير بعيد مكاناً وزماناً، وتواصلت عن أمينة ودود، كانت الشيخة والفقيرة المسلمة حليلة كراوزن إلى غاية عام 2014 إمامة المركز الإسلامي في مدينة هامبورغ.

¹-أمينة ودود. لا يمكن اغتصاب القرآن. مقابلة مع أمينة ودود. بقلم مارينا صبرا. بتاريخ 05 سبتمبر 2008م. على الرابط:

<http://www.commongroundnews.org/article.php?id=23901&lan=ar&sp=0>

²-نقلا عن محمد الدخاخي. النسوية الإسلامية عند أمينة ودود. المرجع السابق.

1- تجربتها الخاصة: وفي حوار لها على موقع إلكتروني تتحدث هذه الإمامة عن تجربتها بارتياح كبير، وبدءًا تصرح بأنها تفضل القيام بعمليات التعليم، وخاصة دروس القرآن باللغة الألمانية للبالغين، حيث تبحث في مختلف طبقات المعاني وطرق التفسير. لقد تلقت تعليمها من مصادر مختلفة، وهذا يعني أنها -حسب تصريحها- تعلمت من جميع المذاهب، ويمكنها بالتالي أن تتعامل مع جميع المذاهب، ثم جعلت هذا مبدأها أيضًا.¹

حصلت على الترخيص بالتعليم والإمامة من سلفها الإمام سيد مهدي رضوي، فقد حظيت بخلافته في الإمامة -حسب رأيها- بعد وفاته عام 2013م، وتمّ انتقال ذلك الإرث إليها بشكل سلس ودون ثورية تُذكر، لأنها -كما تشرح الأمر- كانت يده اليمنى لعدة أعوام. وللعلم فهو الفيلسوف والإمام والمعلم، صاحب رؤية الحوار بين الأديان، كان عالماً موسوعيًا منذ وصوله إلى ألمانيا في الخمسينيات، وكان يعتبر أهم مدافع عن الحوار بين الأديان. ومنذ منتصف السبعينيات تم تكليفه في المركز الإسلامي في هامبورغ بتكوين الجالية الألمانية المسلمة ورعايتها. وبالرغم من لهجته الودية، إلا أنه لم يكن يتهرّب من المواجهة. فقد عارض مثلاً فتوى إهدار دم سلمان رشدي وحمى المثليين جنسيًا من التشهير. ويمكن إذن رؤية نهج حليلة كراوزن وإرثها العلمي والفقهية الذي يماثل -حتمًا- نهج معلمها، فهي الأخرى تؤمن بهذه الرؤى وحوار الأديان². وتزكي بعد ذلك تفسير صديقتها أمينة ودود؛ حيث يلعب في عملها في المقام الأول مبدأ العدالة المتوازن دورًا رئيسيًا، باعتباره مفتاحًا للتعامل مع النص. وهناك مفتاح آخر -بالنسبة لها- هو الرحمة.³

أما عن حقوق المرأة، فهي ليست مقياسًا بالنسبة لها، فلا تعتبر نفسها نسوية، وحقوق المرأة لها مكانها الصحيح، تمامًا مثل حقوق الرجل أو حقوق الطفل أيضًا. وهي في ذلك وفيه لمعلمها (الرجل!) الذي كان هدفه تمكين النساء مهنيًا، وتشجيعهن على تحقيق أهدافهن من دون التوجّه إلى أية مؤسسات أو سلطات يعانين فيها من تدخّل أجنبي. وتريد حليلة كراوزن الاقتداء بما حدث ببريطانيا، فهناك يحمل المسلمون أبناء الجيل الثالث والرابع الجنسية البريطانية. والنساء المحجّبات يعملن هناك أيضًا بشكل بديهي وطبيعي في الشرطة وفي مجال أمن المطارات، بل ويعملن في جميع الوظائف.

¹ - حوار مع الباحثة الإسلامية الألمانية الشيخة حليلة كراوزن إمامة وفقهية في هامبورغ تعلمت من جميع المذاهب. كارولين كوبو. ترجمة رائد الباش. موقع قنطرة. بتاريخ 2017/03/21م. على الرابط: <http://ar.qantara.de/content>

² - Les femmes musulmanes: passé et présent. Halima Krausen. Sur le lien :

http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/halima_krausen/

³ - حليلة كراوزن. الحوار على موقع قنطرة. المرجع السابق.

ولعل القضية الأكثر أهمية في الوقت الراهن - بالنسبة لحليمة كراوزن - هي قضية التطرف؛ وليس لدى المسلمين فقط، بل التطرف بصفة عامة. لأنّ التطرف يعتبر ظاهرة عامة، يمكن ملاحظتها بين اليمينيين المتطرفين واليساريين المتطرفين، وكذلك بين المسلمين وبين الكثير من الجماعات الأخرى. وفي ذلك صبّت اهتمامها - حالياً - على الحجج الفقهية للجماعات السلفية المقاتلة، أي حجج تنظيم "الدولة الإسلامية" وتنظيم القاعدة. وترى أن الأمر يتعلّق بالثنائية نفسها، وبالفكرة العنصرية نفسها، إمّا أسود أو أبيض مثلما كانت الحال لدى النازيين.

كما أنّها تعترف بصعوبة العمل كإمامة مسجد؛ حيث يتعذر عليها التمكن من التركيز على مسألة واحدة. وكانت لديها العديد من المراجعات والاستشارات يوميًا، وفي كلّ استشارة كانت تطرح عليها مشكلة مختلفة.

وقد أنهت حليمة كراوزن عملها كإمامة، مؤمنة بضرورة الالتفات إلى مهام أخرى، فهي تراقب سنّها، وترجّح مصلحة العمل لنشر الدعوة؛ إذ تعتقد أنه يوجد الكثير من العمل باللغة الألمانية في المساجد، وذلك لأنّ الجيل الأصغر سنًا يستخدم هذه اللغة أكثر. وكذلك ترى أنه من الأفضل أن يقوم المختصون بتغطية المجالات المختلفة، وأن يكونوا مؤهلين في مجالات العلاج النفسي والعمل الاجتماعي. أمّا المسائل الفقهية فيجب أن تبقى من اختصاص علماء الدين؛ إذ لا يمكن للمرأة أن يكتسب خبرات تخصصية في عشرين مجالاً.

ويمكن القول إن هذا النوع من التعقل والاعتدال في الرؤية، هو السبب الذي حال دون ذبوع صيتها، كما ذاع صيت أمينة ودود، بالإضافة إلى كونها لا تقرّ بفكرة النسوية القائمة على العمل لصالح النوع (فكرة الجندر).

لكن القاسم المشترك بين الصديقتين أمينة ودود وحليمة كراوزن، هو أن كليهما ولدتا وترعرعتا في أسرة مسيحية، وخاضتا التجربة البوذية، فحليمة كراوزن ولدت في أسرة كاثوليكية بروتستانتية، ثمّ تحوّلت إلى الإسلام واعتنقته وهي مراهقة، وتلقّت بعدها العلوم الإسلامية بدراستها للفقه الإسلامي والديانات على العموم بجامعة هامبورغ¹. وهذا ما يجعل التساؤل في هذه الدراسة حول وجود الأصابع الغربية والاستشراقية الخفية في تحريك خيوط هاتين السابقتين وارداً.

¹-Les femmes mesulmanes: passé et présent. Op.cit

2- تحليلها لتجربة أمينة ودود: وقد تطرقت حليلة كراوزن لإمامة أمينة ودود بعد أن انحالت عليها الأسئلة من كل حذب وصوب، وأراد الرأي العام معرفة رأيها في هذه السابقة الدينية والنسوية معاً على اعتبار مكانتها العلمية والدينية بألمانيا. وعن ذلك تقول حليلة كراوزن، إن هذا الموضوع ليس بالسهولة التي يبدو عليها؛ وأنها بناءً على ذلك لن تدلي برأيها في الموضوع، وإنما ستبحث بعض الأفكار في مناقشة هذا الموضوع. وقد تناولت ذلك من خلال عدة نقاط¹:

أ- تحدد حليلة كراوزن منذ البدء أن النقاش يدور بعيداً عن تحديد لمفهوم واضح لمعنى كلمة "إمام" التي تفتح على عدة معانٍ مختلفة.

فلفظة "إمام" أُطلقت واستخدمت في القرآن بشكل أساسي مرتبطة بشخصيات تمثل القدوة كـ"إبراهيم" في الآية 124 من سورة البقرة؛ أو أبناء إسرائيل في الآية 23-24 من سورة السجدة، أو كمنكون في كل الأشخاص المتقين على العموم كما في سورة الفرقان الآية 74. ولكنها استعملت أيضاً للدلالة على إمامة مخادعة كإمامة فرعون وكثير ممن يدعون إلى النار، كما ورد في سورة القصص الآيات 39، 40، و41.

فلفظة "إمام" -حسب رأيها- مأخوذة من الجذر "أَمَّ"، أي السير في المقدمة، وما يكون في الواجهة، كما لها علاقة بكلمة "أم" أي "والدة"، الأمر الذي يتجاوز المظهر البيولوجي إلى معنى مصدر وأساس وكائن.

ب- أما النقطة الثانية فتعتقد أنها مرتكزة على غموض الموضوع المثار للنقاش، وأن ذلك يعد أحد المناهج المستخدمة مادام يريدو صلاة الجمعة ومعطلوها في نيويورك، يستخلصون نتائج متسارعة، إما من العادات الخاصة (بما أن القرآن نفسه لم يتطرق للمسألة بشكل مباشر)، أو من مبادئ مفترضة دون رجوع لما سبقها وأخذ بعين الاعتبار سياقها.

ج- ثم تربط حليلة كراوزن الموضوع بغلق باب الاجتهاد والتجديد، حيث تقول إن الحجج التي يتم من خلالها رفض التجديد تكون عادة قائمة على مقولة: "هذا لم يكن موجوداً، ويستحيل اعتباره ممكناً، ولن يحدث -إذن - مطلقاً". وتناقش الأمر بالقاعدة الأصولية "الاستصحاب"، والتي تطبق في حال ظلت الشروط الابتدائية للحكم هي نفسها، وهذا يمنع من خوض تجارب تشريعية واجتماعية

¹-Halima Krausen. Peut être les femmes imams. Traduction de l'Allemand au Français de Michael Lawton. Qantara.de. Sur le lien: <https://en.qantara.de/content/analysis-halima-krausen-can-women-be-imams>

مستقلة، ويتطلب أسبابا استعجالية للتغيير، خاصة فيما يتعلق بالصلوات والعبادات. الأمر الذي أدى ضمينا إلى غلق باب الاجتهاد؛ مما أدى إلى الجمود الفقهي.

د- المساواة الأنطولوجية بين الرجل والمرأة في القرآن، وترى حليلة كراوزن بأن تغييرات قد حدثت على مستوى الشعائر، مع أننا ننطلق جميعا من مبدأ اتباع سنة الرسول ﷺ في مسائل مثل التي تتعلق بالصلوات المفروضة (وكان من المفترض أنه لا شك لدينا حولها)، وفي الواقع نحن نتبع التعليمات المعيارية للمعلمين المسلمين في مرحلة تشكل الإسلام؛ حيث يمكن أن تختلف التفاصيل من مذهب لآخر ومن مدرسة لأخرى. وعلى الأقل في ذلك الشتات، لدينا الاستعداد للشعور بضرورة تبسيط الخلافات من أجل وحدة المسلمين، ذلك أفضل من استخدام آلية يتحججون بها من أجل تعميق الخلاف في حياتنا الروحية والثقافية.

ومن جهة أخرى، فإن دعاة التغيير يذكرون المساواة في الكينونة والوجود بين المرأة والرجل في القرآن، وكون العبارات نفسها استعملت في إحالتهما على مسؤولياتهما العملية والروحية. فهم يهرعون إلى التدليل بتطور الممارسة الإسلامية في الماضي، وينادون بإصلاح فوري لمعنى العدالة والمساواة في هذا الموضوع. وتضيف بأن الإسلام لا يعرف تراتبية المكاتب (المراتب والطبقات)، ومع ذلك فإن في الفقه التقليدي مسائل الأولوية المتعلقة بالإمامة في الصلوات المشتركة، لا تعتمد فقط على المعارف والكفاءات في الحفظ والتقوى، فمسائل التراتبية الاجتماعية تلعب دورا هي الأخرى.

ه- النساء تستطيعن إمامة النساء في الصلاة، فهناك من يرى ذلك ممكنا، فيما تحاول اتجاهات أخرى تثبيط ذلك. وتؤكد حليلة كراوزن على أن تلك المدارس وعلى رأسهم المالكية يستدلون بحديث: "لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، وترى بأن هذه الحجة تتناقض مع ما جاء في القرآن حول بلقيس ملكة سبأ، ومع فكرة العلاقة القائمة على التحالف والتي تربط بين الرجال والنساء كأولياء.

و- بعض الباحثين يقول بجواز إمامة المرأة في الصلوات المختلطة. فتذكر منهم الأصفهاني، وأبو الثور الكلبي، وأبو إسماعيل المزني، والطبري وابن تيمية. وتستدل بإمامة المرأة في صلاة التراويح، وإمامتها لأهل بيتها.

ز- ربط الإشكالية بالعوامل الجغرافية والاجتماعية، فالبيئة العامة لها تأثير على السلوكيات الاجتماعية والمواقف من القضايا على العموم، فإمامة المرأة قد تقبل في بلد منفتح لكن من المستحيل أن تقبل في السعودية على سبيل المثال. ويعود ذلك في نهاية المطاف لثراء الإسلام واستيعابه لفكرة الاختلاف.

وهكذا صنع المؤنث الحدث باختراق المألوف، وتحريك الساكن، وتضاربت الآراء حول ذلك كله، فهناك من بارك وهناك من ندد وتوعد، وهناك من استنكر هذا الحدث واعتبره جزءاً من التطبيقات العملية للمخطط الأمريكي المعلن وغيره، فيما يسمى بالإسلام الديمقراطي الليبرالي؛ إذ بينما هللت المواقع العلمانية للحدث نجد أن قلة من المواقع الإسلامية قد علقت على الحدث.¹

لكن السؤال الملح هو: أمينة ودود إلى أين بعد هذه السابقة؟ فمن الغريب أن أخبارها بعد الضجة التي أثارها حدث إمامتها لجمع من النساء والرجال، تكاد تكون منعدمة، فالمتتبع لهذا الحدث يتوقع أن تتوالى إنجازات هذه النسوية الإسلامية بما يفتح النار على كل ما يتعلق بالمرأة في الإسلام بغية تغييره، وصنع الحدث مرات عديدة. لكن لا شيء من ذلك كله، حتى إن الباحث لا يستطيع أن يعرف ما إذا مازالت أمينة ودود تؤم الناس في الصلاة، أم أن السبق الحداثي والنسوي تحقق، وهذا ربما كان كافٍ لمن يهمهم الأمر.

في الحقيقة يجد الباحث نفسه بعد الاطلاع على أحداث إمامة المرأة أمام احتمالين وارين:

- الاحتمال الأول ويقوم على فرضية أن المرأة المثقفة والمطلعة على تحديات الدين والدنيا، وحين تكون قد نشأت في بيئة منفتحة، فإنها يمكن أن تذهب بعيداً في مناقشة السائد ومساءلته ومن ثم تحديه ومجابهته بالفعل والملموس.

- أما الاحتمال الثاني، فهو متعلق بتلك الفكرة التي يحاول الفكر الغربي تكريسها حول حوار الأديان، وتمييع القضايا باسم القراءة الجديدة لنصوص الإسلام وخاصة النص القرآني.

المطلب الثالث: المؤنث والتصوف: من التجلي والانفعال إلى الفعل

لقد اكتسبت الخبرة الصوفية تجربة مسلكية تمثل رغبةً محرقةً في الاتصال مع "الله"، في الذهاب إليه في رحلة من الظاهر إلى الباطن، ومن المألوف إلى الميتافيزيقا، وذلك لا يتم إلا عبر شروط واختبارات روحية عميقة. من هنا شكّلت هذه الخبرة طرْحاً مختلفاً وفريداً ورؤيةً إلى الوجود تحمل الكثير من الغموض والغرابة في نظر مَنْ يحيا البُعد المادي للوجود بعيداً عن عالم الروح، لأنها تُبقي للجوانب المدهشة في الكون وفي الكائن سحرها ودهشتها.

¹- أمينة ودود والإسلام الأمريكي. بتاريخ 29 مايو 2005م. على الرابط:

وقد أخذ التصوف أشكالاً ومضامين تتراوح بين اليقين والوهم، وبين الصدق والدجل، وسار أهله في مسالك أهل الجنة أو مزلق أهل النار. فالفيصل بينهما غاية في الدقة، ولذا كان من العلماء والمفكرين المسلمين من رفضه كلياً دون تمييز خوفاً—ربما—على الدين، ولكن اتسع صدر علماء آخرين له، على أساس إدراك خصوصية البعد الروحي الذي ينبغي ألا يُنتزع من روح الدين الإسلامي الحنيف، مع مجاهدة كبيرة في الثبات على طريق الهدى والاعتصام بالعروة الوثقى.

أولاً: التصوف بلا شوائب

من هنا—ودون خوض في الخلافات—يكون التصوف—كما عرّفه محمد سعيد رمضان البوطي—اسم حادث لمسمى قديم؛ إذ إن مسماه لا يعدو كونه سعياً إلى تركية النفس من الأوضار العالقة بها عادة كالحسد والتكبر وحب الدنيا وحب الجاه، وكذلك ابتغاء توجيهها إلى حب الله عز وجل والرضا عنه والتوكل عليه والإخلاص له.¹

فكما يرى الكلاباذي: "إنما سميت الصوفيّة صوفيّة لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث: "الصوّفي من صفا قلبه لله"² ويقول البوطي بأن التصوف بمعناه الحقيقي السليم، فهو لب الإسلام وجوهره الكامن في أعماق الإنسان المسلم. وبدونه يغدو الإسلام مجرد رسوم ومظاهرات وشعارات يجامل بها الناس بعضهم بعضاً.³ ويبدو كيف أن هذا الكلام الذي لن يختلف حوله أثنان، متعلق بالإنسان المسلم بشقيه الرجل والمرأة على حدّ سواء. فمجاهدة النفس وإلزامها بحب الله وطاعة أوامره واجتناب نواهيه هو المحك الحقيقي لتزكيتها، وهذه التزكية ينبغي أن تكون مطلب الإنسان المسلم.

يُرجع الصوفية أصل التصوف كسلوك وكتعبد وكزهدي في الدنيا وكإقبال على العبادات واجتناب المنهيات ومجاهدة للنفس وكثرة لذكر الله، إلى عهد رسول الإسلام محمد ﷺ وعهد الصحابة، وأنه يستمد أصوله وفروعه من تعاليم الدين الإسلامي المستمدة من القرآن والسنة النبوية. وكوجهة نظر أخرى، يرى بعض الناس أن أصل التصوف هو الرهينة البوذية، والكهانة المسيحية، والشعوذة الهندية فقالوا: هناك تصوف بوذي وهندي ومسيحي وفارسي. بينما يرفض الصوفية المسلمون تلك النسبة ويقولون بأن التصوف ما هو إلا التطبيق العملي للإسلام، وأنه ليس هناك إلا التصوف الإسلامي فحسب.

¹—انظر محمد سعيد رمضان البوطي. السلفية. مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. دار الفكر دمشق. سوريا. ط1. 1988م—1408هـ. ص189.

²—محمد الكلاباذي. التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق محمود أمين الزاوي. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط1. ص28.

³—انظر محمد سعيد رمضان البوطي. السلفية. مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. المرجع السابق. ص 117-118.

ثانيا: التأنيث في التصوف

ولقد خلّصت معظم الدراسات المتعلقة بالتصوف، إلى التأكيد على الإسهام الكبير للممارسة الصوفية الأخلاقية في تشكيل الوعي الديني والأخلاقي والمعرفي لدى المرأة والرجل على حد سواء، ورغم أنه يندر أن تختص النساء بدراسات خاصة بمن لإثبات حضورهن الفعلي كصاحبات وعي وذوق، إلا أن رجال بوبريك حاول تسليط الضوء على هذا الموضوع الحساس، والكشف عن بعض تجليات الدين، من خلال الحضور النسائي في تاريخ المجتمعات الإسلامية المشرقية والمغربية، أو تحديدا تدين النساء في بعده الصوفي والقداسي.¹

وبما أن التجربة الصوفية تطل الرجل والمرأة، فلا بد وأن يكون المؤنث قد عاش هذه التجربة كقيمة وكتجلاً يحضر في تجربة الآخرين، أو كفاعل يقدم ذوقه وإدراكه ملكوت الله بفعل متصرف مع تاء التأنيث ونون النسوة.

1- ذكورية التاريخ محرقة المؤنث: دوّنت بعض كتب التاريخ والصوفية أن كثيرا من النساء المتصوفة هجرت الدنيا والعائلة وحتى جسدها، والتحقت بركب التصوف، رغم أن هناك نقصا فادحا في نقل أخبار النساء المتصوفة، ويعزو البعض ذلك إلى المركزية الذكورية، وإلى كون كتاب التاريخ رجالا منحازين لا يترددون في طمس معالم أخبار النساء لصالح الرجال. ف"التاريخ كتبه رجال لسرد أحداث الرجال بالدرجة الأولى كفاعلين في واجهة الأحداث، عكس المرأة، التي توارى دورها عمدا في المصنفات التاريخية بمختلف مواضيعه"². كما أن هناك طرح مغاير عن تصوف النساء؛ إذ يُقرّن تصوفهن في الكتب بالفساد الأخلاقي، شأنهن في ذلك شأن كثير من شيوخ ومريدي التصوف الذين تعج كتب التاريخ بأقاصيصهم وإدماهم الحشيش، وارتيادهم الخمارات وممارستهم للرزيلة والشذوذ³.

حتى إن تلك الأخبار تجعلهن مومسات، يتخفين تحت ستر التصوف للتحلل من كل الالتزامات الاجتماعية والأخلاقية. وهنا نجد أنفسنا من جديد أمام إشكالية جديدة قديمة، فالتهمة لهذا المؤنث واحدة حتى عندما يقترب من الدين، وبغض النظر عن صحة وصدق هذه الفرضية -التي تناولها البعض

¹ -ظهرت سنة 2010م دراسة لرجال بوبريك عن النساء والتصوف، موسومة ب" بركة النساء الدين بصيغة المؤنث"، والكتاب إضافة للمكتبة الإسلامية والإنسانية.

² -رجال بوبريك. بركة النساء الدين بصيغة المؤنث. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 2010م. المقدمة

³ -انظر أحمد صبحي منصور. مفردات الانحلال الجسدي الخلقى عند الصوفية. كتاب التصوف والحياة الدينية في مصر المملوكية. موقع

أهل القرآن. على الرابط: http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=513

كحقيقة ومسلمة- أو كذبحا وافترائها، فإن التهمة -في حد ذاتها- تضعنا في سياق مألوف عن المؤنث الذي يتهمه المخيال الثقافي والديني بالخطيئة الأبدية. بالرغم من كون الخطيئة في الإسلام، فعلا مسؤولا ومشاركا بين آدم وحواء بالتساوي، والجزاء كان عليهما بالتساوي، كما أن التوبة لحقتهما بالعدل والإنصاف.

فهل على المؤنث أن يتحمل وزر النزوة البشرية وحده؟ وهل عليه أن يمشي فوق الماء كي يثبت أنه من القديسين؟ أم هل عليه أن يُنبت لنفسه جناحين عوض اليدين كي يكون ملاكا؟

2- مرآة ابن عربي وجلاء الأنوثة: أيا كان الجواب، فقد رفض التصوف والصوفية أن يكون معيار التفاضل بين المرأة والرجل قائما على النوع وجنس الإنسان، وتلك -في الأصل- رؤية الإسلام للموضوع. فالمرأة في الفكر الصوفي كان لها موقع أفضل مما هي عليه عند رجال الدين في جميع النواحي التي تمس جوهرها البشري، فهي إنسان سوي كالرجل.

والتصوف لا يستعمل اللغة الذكورية في أي شأن يمس المرأة، بل أجاز التصوف تسليك المرأة وأن يتولاها شيخ، فهناك مرید ومريدة، وسالك وسالكة، وعارف وعارفة، وقد تتصوف الزوجة دون زوجها أو يتصوف الاثنان معا. ولم يقنن التصوف ضوابطه ومراتب السمو في مقاماته بالانتماء الجنسي، ولم تحدد ممارساته التعبدية والإيمانية شروطا تقصي جنس الأنثى، مثلما هو الحال في الدين الرسمي، الذي أقصى المرأة من الوظائف الدينية، بما فيها الطقوسية، التي ظلت حكرا على الرجل كالإمامة وغيرها.¹

ولقد ذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك في توقيير المؤنث واحترامه؛ حيث يقول إن الذات الإلهية مؤنثة وإن التوحيد مذكر ويستطرد قائلاً ليؤكد عظمة التأنيث وقدسيتها فيقول: "إن الله نمانا أن نتفكر في ذات الله وما منعنا من الكلام في التوحيد، وهذا يعني قدسية الذات المؤنثة التي لا يجوز أن يطالها الفكر. وعدم قدسية التوحيد المذكر وإباحته بالتالي للكلام".²

وكيفما كان رد فعلنا إزاء هذا الكلام الذي يجزم في حق الذات الإلهية بما لا يتأتى للإنسان البت فيه والتفصيل، فإن حظ التأنيث في قول ابن عربي يدعو للدهشة، فقد أَلَفَ العقل البشري أن يُدّس المؤنث ولا يمنحه القداسة إلا حين يشد وثاقه أو يُسكنه جسد حجر ليكون وثنا مجازيا يُعبد. وفي نظرتة للمؤنث، ينطلق ابن عربي من فكرة الإنسان الكامل التي تشمل الذكر والأنثى المؤهلان ليكونا خليفتين لله على حد سواء؛ إذ بالنسبة له "ما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا.

¹ -انظر رجال بوبريك. بركة النساء الدين بصيغة المؤنث. المرجع نفسه.

² -هادي العلوي. مدارات صوفية (تراث الثورة المتاعية في الشرق). دار المدني. دمشق. ط1. 1997. ص 126.

وليس المخصوص بها أيضًا الذكورية فقط، فكلامنا إذن في صورة الإنسان الكامل من الرجال والنساء. فإنّ الإنسانية تجمع الذكر والأنثى. والذكورية والأنوثة إنّما هما عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك.¹

ويذهب أبعد من ذلك مرة أخرى؛ حيث يقول: "كن على أيّ مذهب شئت فإنّك لا تجد إلاّ التأنيث يتقدّم حتّى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحقّ علة في وجود العالم، والعلّة مؤنثة، وإن شئت قلت القدرة والقدرة مؤنثة أيضًا."²

وخطاب ابن عربي لا يكف عن الاحتفاء بالأنوثة، لينتشر على صفحات الكتابة. فالأنثى عند الشيخ الأكبر محل، والمحل مرآة، والرؤية كعلاقة بين المرآة والمتجلي، وصورته في أساس الإيجاد، ويتطلب هذا الإيجاد محلاً أصلياً يقبل تجلي الوجود المطلق ويتمثل في الأعيان الثابتة.³

هكذا يرجع ابن عربي جلاء مرآة الوجود إلى فعل التنفيس كحركة رحمة وارتياح، وذلك لقوة تأثير الحب، الحب الذي يراه ابن عربي منبثقا من: "من تجليه في اسمه الجميل، فإن قلت والجمال؟ قلنا: نعوت الرحمة والألطف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل".⁴

فحضور المرآة في فكر ابن عربي يتعلّق بطرحه لمبدأ الأنوثة على المستوى الأنطولوجي، فالمرآة ارتبطت تاريخياً بالجمال والخيال والحب والمرأة. وكل تركيبات هذه المفردات وعناصرها جعلها تقترن بعالم الطبيعة والانفعال، ومن ثمّ الزوال، كما أنّ الأنوثة احتلّت في إطار التفكير الفلسفي المغاير للذوق الصوفي مرتبة النقص والتبعية على أساس إعطاء الأفضلية للفاعل بالنسبة للمنفعل.⁵

وقد شرف ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية" النساء، ووضعهن في مراتب القطبية، وسرد أسماءهن قبل أسماء الرجال، لأنه يعترف بفضلهن عليه في تلقي المعرفة والعلم، مثل شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون، التي "ما لقي في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة ولها التميز، تستر حالها جدا"⁶

¹- ابن عربي. إنشاء الدوائر. كتاب عقلة المستوفى. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. 1998. ص 36.

²- ابن خلكان. وفيات الأعيان. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار صادر. بيروت. 1970. ج 1. ص 217.

³- انظر آمنة بلعلی. تحليل الخطاب الصوفي. منشورات الاختلاف. الجزائر. ط 1. 2002م. ص ص 73-85.

⁴- ابن عربي. الفتوحات المكية. دار صادر. بيروت. ج 2. دت. ص ص 114-133.

⁵- انظر مروة كريدية. الأنوثة في فكر ابن عربي. مجلة نزوى. ع 3. ص 20.

⁶- مكانة المرأة عند ابن عربي. بتاريخ 10 يناير 2012م. على الرابط:

وهناك من يعتقد أن كلام ابن عربي، جاء مطابقاً لكلام الله في تفضيل الإناث على الذكور حين يقول: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ (49) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِبَةً لَهُ عَالِمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (الشورى 49، 50)، فقد جاء لفظ الإناث قبل الذكور في الهبة من عند الله. وتم احتمال قد يكون منشأاً للتقدم وهو المبالغة في التصحيح لثقافة كانت رائجة في المجتمع العربي، وهو أن الإناث بلاء ونعمة فليست هي من النعم المستحقة للحمد. فمتى ما جاءت المرأة بأنتى انتاب زوجها شعور بأنه قد شقي بهذا المولود.

فالآية المباركة جاءت لتصحيح هذه الثقافة، ولهذا وصفت الأنثى بالهبة. والهبة تستبطن في مدلولها اللغوي معنى الخير؛ فالشيء المعطى حينما يكون شراً وسوءاً فإنه لا يوصف بالهبة؛ إذ إن ما يصح توصيفه بالهبة إنما هو العطية التي يترتب عليها خير ونفع للمعطى. ولهذا يكون أثرها على نفس المعطى هو الرضا والارتياح والشعور بالامتنان للمعطى. ذلك لأنه أسدى له جميلاً يستحق عليه الشاء.¹

لقد خلصت دراسة رحال بوبريك، إلى أن المرأة عبر ممارساتها الدينية الصوفية، وتجربتها الروحية، انتزعت لنفسها مكانة في حقل كانت منذ البداية مقصية منه، وتعرضها فيه عوائق بيولوجية وثقافية.²

وهكذا فقد ارتقت الصوفية فوق الخلافات، وفوق التصنيف البيولوجي للمرأة، والرجل، فهي حالة روحانية لا تقيم وزناً للجسد أصلاً، فكيف تفرق بين أبدان العارفين ذكراً وإناثاً؟ فالولية عندهم هي مرشدة لمريد لها تدله على الطريق، وترتقي به في معارج العارفين.³ ولكل متسائل عن إشكالية ولاية المرأة في التصوف، أجابت "عائشة بنت أحمد الطويل المروزية" ببساطة شديدة وعفوية، حين قيل لها: "إن فلاناً لم يقبل رفقته"، وقال: "في قبول أرفاق النسوان مذلة ونقصان"، فقالت: "إذا طلب العبد التعزز في عبوديته، فقد أظهر رعونته"، وكان "ذو النون المصري" قد رفض رفقة "فاطمة النيسابورية" (ت: 223هـ) فقالت: "ليس في الدنيا صوفي أحسن ممن يرى السبب"⁴.

3- الولاية بتاء التأنيث: مقام الحب

أحبك حين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكاً

¹ -انظر محمد صنفور. يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور لماذا التقييم؟. موقع هدى القرآن. 28 فبراير 2010م. على الرابط:

<http://hodaalquran.com/details.php?id=10036>

² -انظر رحال بوبريك بركة النساء الدين بصيغة المؤنث. المرجع السابق.

³ -عمرو علي بركات. المرأة هي الأصل في التصوف والرجال هم التابعون. مصر المدنية مجلة مصرية علمانية ليبرالية اجتماعية. بتاريخ

23 جانفي 2012م. على الرابط: <http://www.civicegypt.org/?p=18478>

⁴ -انظر حسن نصّور. حين تستوي المرأة مع الرجل في مركزية الخلق. مجلة السفير العربي. العدد 159. بتاريخ 03 أيلول 2015م.

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي المحب حتى أراكا
فما الفضل في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الفضل في ذا وذاكا

في الحب الإلهي، أنشدت رابعة فأبدعت، وتغنت بحب الله حبا غير مشروط، فاستلذ أهل الذوق إنشادها، وعرف الناس أن حب الله مفهوما مغايرا لا يقوم على الخوف من العقاب، أو الرغبة في الثواب، وفي ذلك الحب يقول الطوسي: "إن أهل المحبة في ثلاثة أحوال: الحال الأول هو محبة العامة، وهذا ناتج من إحسان الله إليهم وعطفه عليهم. والحال الثاني وهو يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته، وهذا النوع من الحب يصل إليه الصّادقون والمتحقّقون. أما النوع الثالث من الحب فهو محبة الصديقين والعارفين، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقدم حب الله تعالى بلا علة، فكذلك أحبّه بلا علة"¹.

وهكذا تسبق الأثنى لمعانٍ تظل حبلى بالإمكان والجديد، الذي يضيف للإنسان. غير أنه لا يستسيغ لفظه "عشق" في مقام حب الله إلا من كان له تصور خاص ومختلف عن طبيعة هذا الحب؛ إذ جاء وصف الله ﷻ في قرآنه الكريم لمن يحبونه بلفظة الحب دون العشق، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: 54)

وحازت رابعة العدوية بعبادتها الخالصة، وبهذا الحب المنزه - في معتقدها - عن الخوف والرجاء، مرتبة الولية.²

¹- الطّوسى. اللّمع في تاريخ النّصوّف الإسلامى. ضبطه وصحّحه كامل مصطفى الّهنداوى. دار الّكتب العلمىة. بىروت. ط1. 2001م. ص 34.

²- الولى عند الصوفىة هو من تولاه الحق سبحانه وتعالى بظهور أسمائه وصفاته عليه علما وعينا وخالا، وأثره لذة وتصرف فلا يرى في نظره غير الفاعل الحقيق (الله تعالى)، والولى عندهم أيضا، هو من تولاه الله بكثير مما تولى به النبي من حفظ وتوفيق وتمكين واستخلاف وتصريف. - انظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. الندوة العلمىة للشباب الإسلامى. تحت إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهنى. دار الندوة العلمىة للطباعة والنشر والتوزىع. ط4. 1420هـ.

وقد ذهب المتصوفة إلى تقسيم مراتب الولاية عندهم فمنهم من قال إنهم ينقسمون إلى العوث وهو أكبر الأولياء جميعاً وهو واحد في كل زمان وتحت الأوتاد الأربعة وكل واحد منهم في ركن من أركان العالم يقوم به ويحفظه والأقطاب السبعة وكل منهم في إقليم من

فالحب الإلهي لون من الحب، بنته رابعة على الشوق والوجد والأنس في المحبة بين الإنسان وربه، فلقد تسنى لها أن تحوّل الزهد من الخوف إلى الحب، ومن المجهول إلى المعرفة، ومن القسوة إلى الإشراق والإلهام، فكانت أول من جعلته شريعة ذات ألوان روحية، وغايات وجدانية.¹

ولئن كانت فيه قائدة أو مرشدة لمن نهجوا نهجها، مثل ابن الفارض الذي لم يزد في الحب الإلهي عما قالته في الأشواق والمواجد كما يُروى، والذي كان يرى نفسه المتقدم على الجميع في شأن الحب الإلهي²، أو ذي النون المصري الذي ردد مثل ما نطقت به في الحب والمعرفة، فإن في سيرتها ما ينصبها قديسة يعطو روحانية في مرفأ الحب الإلهي، لما امتطته متنا من التضحية، وبذل الذات والزهد، والتعالى فوق بريق الدنيا ومتعها، ومادرجات الحب التي عرجت عليها إلا، سبيلا في الوصول إلى رضى إلهي مطلق، ورحابة علوية لا حدود لها.³

غير أن الجدير بالذكر، أن هناك من مفكري وعلماء المسلمين من يرى أن فكرة "العشق الإلهي" تحقق غرضا هاما للصوفية، هو إزالة الفوارق بين الخالق والمخلوق وتحقيق المساواة بينهما لتحقيق الوحدة في الوجود، ولذلك اختاروا عن عمد لفظ العشق، والعشق لا يكون إلا لما (ينكح) أي لما يوصف باللقاء الجنسي، وذلك ما ذكره ابن الجوزي في الرد عليهم: "فإن العشق عند أهل اللغة لا يكون إلا لما ينكح" ويضيف "إن صفات الله عز وجل منقولة فهو يجب ولا يقال يعشق"⁴. أى إن صفات الله ينبغي أن نقلها من القرآن، وفي القرآن إن الله يجب وليس فيه إضافة وصف العشق لله تعالى، لأن العشق الجنسي من صفات البشر، وتعالى الله أن يوصف بصفة بشرية، وهو الذى لم يلد ولم يولد والذى ما اتخذ صاحبة ولا ولدا جل وعلا وتعالى عما يقولون علوا كبيرا.

¹أقاليم الأرض السبعة أي في قارة من القارات السبع، (والأبدال) وزعموا أنهم أربعون وهم يعيشون في العالم، وكلما هلك واحد منهم أبدله الله بغيره لحفظ الكون!! (والنجباء) وهم ثلاثمائة كل منهم يتولى شأنًا من شؤون الخلق..

-انظر مراتب الولاية عند الصوفية. الدرر السنينة (مرجع علمي علمي موثق على منهج أهل السنة والجماعة). إشراف علوي بن عبد القادر السقاف. على الرابط: <http://www.dorar.net/enc/firq/2172>

¹-انظر ليلى الدرودوري. مقامات عرفانية نسائية. رابعة العدوية من الزهد إلى التصوف. مؤسسة النور للثقافة والإعلام. بتاريخ 2013/03/27م. على الرابط: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=209459>

²-انظر ديوان ابن الفارض. تحقيق عبد الخالق محمود. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. القاهرة. د.ت. ص369.

³-انظر ليلى الدرودوري. مقامات عرفانية نسائية رابعة العدوية من الزهد إلى التصوف. المرجع السابق.

⁴-جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي. تلبيس إبليس. باب نقد مسالك الصوفية وذكر أحوالهم. إدارة الطباعة المنيرية. مصر. ص 171.

وبالرغم من ذلك، فإن حب الولية مذاق خاص، فقد ظلت رابعة في عرف أهل التجربة والذوق رمزا للانعتاق من ربة الجسد؛ إذ حرّرت البشرية من عبودية الحب، ومن الحب التجاري الطامع في الجنة، لقد تعلمت منها البشرية عبادة الأحرار لأن المعبود أهل للعبادة، إننا التي ترحمت على أهل الجنة بعد أن سمعت قارئاً يقرأ ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ﴾ (يس: 55)، فقالت: "مساكين أهل الجنة في شغلهم وأزواجهم".¹

4- الصوفيات: جمع مؤنث عابد

والجدير بالذكر أنه في العام 1991م استطاع محمود محمد الطناحي تحقيق مخطوطة نادرة بل وحيدة ل "أبي عبد الرحمن السلمى النيسابوري" بعنوان "ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات"، كان قد عثر عليها بمكتبة مخطوطات جامعة الإمام "محمد بن سعود" بالرياض، صاحبها "السلمى" كان شيخاً ورعاً، عني بالصوفية تأصيلاً فكرياً، وتاريخاً فله مؤلفه الشهير "طبقات الصوفية"، وله "السلميات" التي تشتمل على ست وعشرين رسالة معظمها في علوم التصوف، ويعد "السلمى" على مذهب الصوفي الكبير "الجنيدي" شيخ صوفية بغداد، قام بجمع أقوال أربعة وثمانين ودية صوفية عابدة وصل إليه العلم بهن.²

وقد تم في العام 1993م، تأسيس منظمة نساء أمريكا الصوفيات، تحت رعاية الجمعية الدولية للصوفية، وهي منظمة، الأصل في تكوينها أن تكون منتدى لكل النساء الصوفيات من مختلف الثقافات العالمية، هدفهن دعم حقوق الإنسان عموماً، وحقوق النساء خصوصاً، فروع تلك المنظمة منتشرة في جميع أنحاء العالم، وفي مصر، تسعى لرفع الوعي العالمي بحق المرأة في التعليم، وأهميتها في المجتمع معتمدة في ذلك على كون المرأة المسلمة لديها قدرة معرفية روحية علي التواصل في ظل مختلف الأديان، والثقافات، وتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، وتتخذ هذه المنظمة السيدة خديجة رضي الله عنها مثلها الأعلى، وقدوتها، لدورها الذي قامت به عند ظهور الإسلام، ودعمها الروحي، والفكري لسيدنا محمد ﷺ كما صدر منذ عامين كتاب "Sufi Women of America" "النساء المتصوفات الأمريكيات" تأليف عالم النفس الأمريكي، الإيراني الأصل "لاليه باختيار" يستعرض فيه طريقة دخول النساء الغربيات في التصوف، ودوافعهن لتزكية النفس، وقام المؤلف بمقابلات مع سبع نساء مسلمات صوفيات أمريكيات معاصرات، ليقارن بين حالتهم الصوفية، وتفسيرات علم النفس التقليدي لتلك الحالات، وقد

¹ - عبد الرحمن بدوي. شهيدة العشق الإلهي. وكالة المطبوعات. الكويت. ط4. 1978م. ص10 وما بعدها.

² - عمرو علي بركات. المرأة هي الأصل في التصوف والرجال هم التابعون. مجلة civic egypt. بتاريخ جانفي 2012م. على الرابط:

<http://www.civicegypt.org/?p=18478>

قوبل هذا الكتاب باستحسان كبير، يستعد حالياً لإصدار موسوعة عن النساء في حياة سيدنا محمد ﷺ ليبدد الأفكار الشائعة عن المرأة في الإسلام لدي الغرب، حيث أحصي حتي الآن ستمائة امرأة كن ناشطات في صدر الإسلام أسهمن إيجابياً في مجال الدعوة.

إذاً، بعد هذا العرض المختصر للمؤنث في حال كونه فاعلاً أو منفعلاً في مجال حساس وذوقي، يمكن القول إن المؤنث يمكن أن يرتقي في التصوف ويسلك أعلى المراتب، نظراً لما ينطوي عليه من دلالات مقترنة بالوجود نفسه، وفي علاقته مع الخالق والمخلوق. كما أن هذا المؤنث، يمكن أن يعيش خصوصية التجربة والذوق ليكون في ذلك أسبق على المذكر إن اقتضى الأمر، ويحمل له مفاهيم تصل به حد الإدهاش والتفرد. كما استحوذ هذا المؤنث بحالاته كلها على اهتمام أقطاب التجربة الروحية كالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، دون عُقد ولا تحجيم، بل كان ذلك من باب الاستحسان والتبجيل. وهكذا فعلاقة المؤنث بالدين ليست علاقة عداً كما يحلو للبعض تصنيفها، فعلى العكس من ذلك، تتدين المرأة وقد تنال شرف الولاية بسبب عمق تلك العلاقة وإيجائها وتجلياتها الفلسفية والوجودية العميقة. فهي المنفعل الذي يسبق الفاعل من جهة الاقتدار على القبول بعد التجلي.

الخلاصة

لقد جعلت التراكمات الثقافية، والمختلفة الملل والنحل، والخطيرة والكثيرة في وجود الإنسان وأنساقه المعرفية، من بحث المرأة عن ذاتها مسألة شائكة، ومنزلقا خطيرا يصعب الخوض فيه دون انحراف أو تيه أو تعب. بدءا من مسألة "المصطلحات" والمفاهيم، ووصولاً إلى بؤر التجاوز والاختلاف. لقد استعادت المرأة لسانها، واكتسبت أدوات التفكير وصناعة الخطاب، وصار لزاما عليها أن تتقن مهارة التعاطي مع النص حين تقرأه وحين تبدعه، وإلا تحوّل النص غريما متآمرا مع الثقافة التقليدية والمعاصرة السائدة. لقد فكرت المرأة وكتبت، وحين تكتب الغث والسمين، فالنص يعرّي عيوب المشتغل به أو عليه وقلما يستر عوراته، وإن فعل فلفترة محددة ييوح بعدها عند أول استنطاق جاد.

ومن هنا، يجب التأكيد على حتمية حضور المرأة في نصها (حين تبدع نصا فكريا أو أدبيا)، باعتبارها ذاتا فاعلة، فهذا الحضور سوف يكتفّ علامات وخصائص ذلك النص، من جهة تحويل الرؤية المعرفية والأنطولوجية للمرأة إلى علاقات نصية، فالنص المهموم بالأنثوي المسكوت عنه، يشكل وجوده خلخلة للثقافة المهيمنة، وهو الأنثوي الكامن في فجوات هذه الثقافة، وأخيرا هو الأنثوي الذي يشغل الهامش يقف حائرا أو واهما حين إرادة الففز إلى المتن. وذلك هو المحك الحقيقي لقياس وعي المرأة كعقل وكوجدان. فتحديد مفهوم النص النسوي، هو تحديد -في الحقيقة- للفكر النسوي حين يصبح مقروءا وقابلا للنقد. ويستند النص النسوي إلى علاقته بالأنثى في أشكالها وتجلياتها المختلفة، ودلالات وجودها وقيمها ومواقفها. هي رؤية المرأة المعرفية للوجود ولأسرار هذا الوجود في حضرة المعنوي الثابت. وإلى جانب تلك الكينونة الجمالية والفكرية والتعبيرية، فهو -أي النص- يجسّد رؤية المرأة لذاتها وللعالم المحيط بها وعلاقتها به. ولا حاجة للمعرفة الإنسانية بنص تحركه رعونة رد الفعل فيسترجل تارة، ويبتذل تارة أخرى، ولا حاجة لها أيضا بنص يكرّس فكرة شيطنة النساء حين يتجرّدن من قيم الإنسان الرسالي في هذا الوجود العابر.

لقد اصطفت النسوية في مسيرتها الفكرية والكتابية، نهج الحداثة لما تتوسمه فيها من تحرر وترجوه من انفلات من المساءلة والحدود. ولئن كان المسار النسوي حداثيا، فإن الحداثة قد أثبتت فشلها في استيعاب الإنسان باختلافاته، وتجاوزه ودعت لموته، أو بالأحرى قتله، وقتل قيمه، فأفضت إلى الأحادية والمركزية العالمية بما لا يخدم الإنسان ورسالته، وبالتالي لا يخدم هذه الحركة في كل الأحوال، وهي تتحدث عن نضالها لاستعادة حق المرأة كإنسان أن تحتفي بالحداثة، سيما وأن الحداثة ترفض الاختلاف وتدنيه من حيث لا تشعر، وعليه فمنطلق الاختلاف في الكتابة نفسها يعدّ مرفوضا، وذلك ضرب من

التناقض. ومن جهة أخرى إن كانت النسوية ستتبع نهج ما بعدالحداثة، فإنها قطعاً ستسلم مسارها لما وصلت إليه ما بعد الحداثة من عبثية وفوضى، ولا يدّعي أحد أن الفوضى والعبثية هي الطريق الأمثل لمن يريد أن يثبت وجوده ويكرّس مفاهيم تصحح الأوضاع والأفكار الراسخة لأجيال طويلة. فالنسوية تأخذ أشكالاً واتجاهات عديدة، وقد تمددت بين الليبرالية والإسلامية، لتكون قابلة للتعبئة بالمضامين التي يحتملها بها كل صاحب أو صاحبة فكر أو إيديولوجية.

وإذا ارتأت فئة من النسويات أن الإسلام بمرجعيته الربانية يخدم مسيرتها وقضيتها، فإن ذلك - حتماً سينتج بعض التوازن- ولكنه سيضعها في مواجهة كبيرة مع النسويات العلمانيات، وعليها أن تحذر من الوقوع في فخ التأويل المطلق واللامحدود بالتعقل والتدبر المعتدل للنصوص، وأن تتخلص هي الأخرى من منطق المحاكاة ورد الفعل. فالتبعية مأزق خطير، والخروج منه رهان لم تكسبه بعد.

لقد ثبت أن علاقة المؤنث بالدين، ليست واحدة، فدين القرون الوسطى في الغرب، لم يكن سوى دين الكنيسة، بانتكاسات رجال الدين ومظالمهم. وأن أسباب الثورة على الدين في الشرق لا يمكن أن تكون هي ذاتها في الغرب. لكنها تعمد إلى غضّ الطرف عن تلك الفروق بين دين الله ودين قيصر.

والعلاقة بين المؤنث والدين (الإسلام) لم تكن قائمة على التضاد والصراع كما تريد النسويات إثبات ذلك واللعب عليه، إيعازاً بأن الدين يضطهد المرأة ولا ينظر إليها كإنسان. واستناداً إلى الاجتهادات الفردية في فهم الدين، أو التجاوزات البشرية في تطبيق تعاليمه وأحكامه؛ إذ تعدّ هذه أو تلك واقعا لا يمكن تجاهله أو إخفاؤه، كما لا يمكننا التغافل عن الأثر السيء لذلك. لكن الخلط بين الدين والتدين في أي قضية من قضايا الفكر أو الواقع، لا يخدم الإنسان ويفوّت حقه في الوصول إلى الحقيقة.

إذا، لا بد من فكر مستنير ورؤى موفقة كي تثبت النسوية جديتها - على الأقل - على المستوى التنظيري؛ حيث تؤكد وتثبت حقها في الاختلاف داخل معادلة الإنسان كامل الأهلية والحقوق. وربما كان من حق المرأة أن تعبر عن فكرها وإبداعها لكن دون أن يكون ذلك على حساب القيم الفاعلة والسليمة، ودون أن يكون رفضاً منطلقاً من منطق رد الفعل نكالية في الآخر، فلن يكون ذلك إلا سبباً لفساد الأخلاق والتصورات والطروحات بما لا يخدم قضيتها.

الفصل الثالث

فاطمة المرنيسي:

الخطاب الديني في ميزان المؤنث

تمهيد:

تصنّف فاطمة المريني تصانيف كثيرة، وتعتبر -لدى الكثيرين- نسوية مهتمة بقضايا الحداثة شأنها شأن الحداثيين الكبار في العالم العربي وعلى رأسهم محمد أركون وعابد الجابري ونصر حامد أبو زيد من جهة، وقضايا الإسلام من جهة أخرى، على أساس احتكاكها بالموروث الديني، والعودة للدين كنصوص وكممارسات أو تطبيقات في أرض الواقع، ويكون التساؤل المطروح، بعد أن سبق وأخذنا فكرة عن الحداثة وعن النسوية بما فيها النسوية الإسلامية: كيف توقّف فاطمة المريني بين الأمرين، وكيف تستطيع أن تكون حداثيّة، مع أن الحداثة تخرس التميز وتقمع الصوت المخالف، وتحتكم إلى المنتج الفكري والإبداعي، كأنه وحده وُجد من العدم. ثم كيف تكون نسوية إسلامية والحداثة ترفض هذا المسمّى "الإسلامي"؟

وبدءاً، لا بد من طرح التساؤل الآتي: هل يمكن اعتبار فاطمة المريني من النسويات الإسلاميات؟ على فرض أن النسوية الإسلامية هي عنوان ترفعه بعض النساء المسلمات المدافعات عن الحرية والمساواة بالعودة إلى قراءة جديدة للنص الديني، من أجل كسب حقوقهن السياسية والاجتماعية العادلة -حسب قناعتهم- ومواجهة كافة أنواع التمييز الموجودة في ثنايا الإسلام؛ فالنسويات الإسلاميات مثلهن مثل الباحثين في مجال التجديد الديني، يعتقدن أن صور التمييز ضد المرأة هي نتاج للتفسير الديني الذكوري الوصائي المستند إلى الأحاديث الدينية، لذلك تشدّد النسويات الإسلاميات على ضرورة الخوض في تفسير ديني جديد للنص الديني. غير أن هناك اتجاه من النسوية الإسلامية يتناول على النص القرآني الذي يُعتبر المرجع الأساسي الأول للدين الإسلامي، ويرى بأنه أصل لذلك التمييز.

إشكالية دقيقة وخطيرة، يختلط في تناولها الحقيقي والزائف، والظاهر والباطن، والماضي والآتي، ويترنّح الفكر معها يمنة ويسرة بحثاً عن التوصيف الأقرب لما يحدث بين الأنوثة والذكورة منذ الأزل وإلى الأبد.

هل يقف الخطاب الديني إلى جانب المريني أم ضدها إذا رفعت -حقاً- شعار النسوية الإسلامية، فالمواقف حساسة والمنزلق خطير لمن يرتاد معابد النص الديني، وهياكل الحداثة في وقت واحد؟ سيّما وأن المواقف الفكرية لا تحتمل الوقوف على نقطة المنتصف، فهي أدق من أن يصمد فوقها متحاذق أو ملفق.

وعليه، أين تقف فاطمة المرينسي في نضالها الفكري وهي ابنةٌ للحريم؛ حيث تتنامى آلام الأنوثة بالحجب والإقصاء، وإلى أين تصل وهي الدراسة بالجامعات الغربية والفاعلة فيها بإنتاج فكري معترف به أكاديميا في الغرب على وجه الخصوص؟ وعلى أيّ محمل من المعاني والتفسيرات ستحمل سور القرآن التي حفظتها صغيرة؛ حيث يصعب عليها مفارقة تلك العواطف للثابت الحاضر في ذاكرتها ووجدانها، حين تجول أفكارها في شوارع باريس وعواصم العالم؟

عوامل فاعلة في تشكيل خطاب متفردٍ يترقبه كل من يحمل قضية مع الدين (الإسلام) أوضده. وعليه أيضا، تتزايد خطورة الخوض في هذا الموضوع حين يتعلق الموضوع بأنموذج نشيط وعميق الرؤى كفاطمة المرينسي، فهي حقيقة بكل دراسة، لما لها من وعي بواقعها ومتغيراته الدقيقة، وهي صاحبة الفكر الحرّ والهادئ المتسلل إليك بكل أدب في نص يصل إلى حد الإبداع السردي، فما علاقتها بالخطاب الديني؟ وما علاقتها بالنسوية والفكر النسوي؟ هل تقف فاطمة المرينسي ضد الرجل؟ وهل يشكّل -بالنسبة لها- غربا حقيقيا، على غرار المنطق الأول للنسوية؟

أين يكمن الخلل -بالنسبة لها- في كلّ من هذين الموضوعين الخطيرين؟ هل حافظت فاطمة المرينسي على خط واحد في طرحها أم تغيرت رؤاها وأخذت توجهات أخرى مغايرة بحكم التفاعل مع عامل الزمن الذي يؤثر في الظروف والمعطيات وبالتالي في الأفكار والتجارب؟

المبحث الأول: فاطمة المرنيسي من عالم الحريم إلى عواصم العالم

المطلب الأول: نشأتها وتكوينها العلمي

ولدت فاطمة المرنيسي في العام 1940 في مدينة فاس لعائلة متدينة من الطبقة الوسطى. ودرست في المدرسة، فالتحقت بمدرسة الأستاذ بن عبد الله، ثم بمدرسة مولاي إبراهيم الكتاني، وهما من المدارس المختلطة، ووفقاً للمرنيسي فإن المعاملة فيهما لم تكن تمييزية بين الذكور والإناث.

وتذكر الكاتبة كثيراً من التفاصيل في سردياتها عن طفولتها، فتقول حين تحركت في وجدانها الذكريات بأن والدها كان شديد الحب لها، ولذلك كان يأخذها معه على ظهر بغلة لصلاة الجمعة، ويجلسها بجانبه في أثناء ساعات القراءة الطويلة، أو في أثناء المناقشات مع أصدقائه، وأن كتب تاريخ الحضارة الإسلامية والتراث، هي الكتب التي كان والدها مولعاً بها.¹

تلقت تعليمها في مدارس حركة التحرر الوطني المغربي التي نشأت ضد مناهج التعليم في مدارس الاستعمار الفرنسي وقد تلقت فيهما المبادئ الوطنية الممتزجة بالدعوة إلى الحرية، أما تعليمها الثانوي فقد كان في المدارس التي أنشأتها الحركة الوطنية للإناث والتي كان يتم تمويلها من الحماية الفرنسية. ثم بدأت في العام 1957 دراستها في الجامعة فدرست العلوم السياسية بجامعة الملك محمد الخامس، وما إن حصلت على شهادتها الجامعية حتى سعت لمواصلة دراستها فارتحلت إلى باريس، وقررت دراسة علم الاجتماع في السوربون، ثم غادرت إلى الولايات المتحدة والتحقت بجامعة برانديز Brandeis university ونالت منها درجة الدكتوراه في الاجتماع عام 1973. مع حصولها على درجة الدكتوراه عادت إلى الرباط، وعملت منذ ذلك الحين أستاذة بجامعة الملك محمد الخامس، ودرست في قصر الآداب بين عامي 1974 و1981 منهجية وعلم الاجتماع العائلي وعلم النفس الاجتماعي، محاضرة، وباحثة في معهد الجامعة إلى أن تقاعدت في العام 2005 لتتفرغ للكتابة.

وخلال فترة وجيزة أثبتت كفاءة، وحققت كتاباتها شهرة، وترجمت إلى عدة لغات. وعلى خلفيتها النسوية، دعيت للمشاركة في عدد من المؤسسات البحثية الغربية كخبير في النسوية الإسلامية. وأشرفت على مجموعة من الأبحاث لفرق بحثية مغربية في مجال سوسيولوجيا العائلة، وسوسيولوجيا المرأة، والتحول الاجتماعي في المغرب المعاصر. وقد عملت فاطمة المرنيسي كمستشار لعدد من المؤسسات الدولية مثل

¹ Voir Fatima Mernissi. Doing daily battle. Interviews with Moroccan women. Trans by Mary Joe Lakeland. London. The women's press. 1988. P13.

منظمة اليونيسكو، ومنظمة العمل الدولية، والبنك الدولي. وقد نالت عدداً من الجوائز الدولية تقديراً لمكاتها العلمية.

وتسرد فاطمة المريني جانباً من تجربتها الحياتية في الجامعة التي تشككت إدارتها في البداية في المقدرة العلمية للمريني على خلفية تأنيقها الزائد، وحرصها على ارتداء الحلي؛ فعهدت إليها بتكليفات دراسية على درجة من الصعوبة، مما اضطرها طيلة ستة أشهر للقيام بأعمال منزلية لإحدى الأسر حتى تتمكن من دفع إيجار مسكنها، إلى أن تأكدت الجامعة أن تأنيق الطالبة لا يعني بالضرورة تدني مستواها المعرفي، ووافقت على طلبها للحصول على المنحة الدراسية، وقد وجهتها تلك الحادثة نحو دراسة الصراع بين نظرة الغرب والشرق حول سلطة النساء؛ لتكون موضوعاً للدكتوراه.

اهتمت في كتاباتها بالإسلام والمرأة، والتطورات الحديثة والتطور في الفكر الإسلامي، حاصلة على جائزة أمير أستورياس (Premios Príncipe de Asturias) للأدب مناصفة مع سوزان سونتاغ، مجلة أريبيان بيزنس صنفتها عام 2013م بالمرتبة 15 في قائمة أقوى امرأة عربية بعد أن كان تصنيفها عام 2012م بالمرتبة 76، أما صحيفة الغارديان البريطانية (the guardian) وضعتها في لائحة النساء المائة الأكثر تأثيراً في العالم.

منذ أواخر السبعينيات من القرن الماضي بدأت العمل كناشطة نسوية وعاملة اجتماع في العمل الميداني، فأجرت العديد من المقابلات مع النساء العاملات، وشاركت في العمل مع المنظمات العالمية مثل اليونيسكو، ومنظمة العمل الدولية ومع المنظمات الحكومية المحلية من السلطات المغربية، وساهمت في نشر العديد من المقالات والدوريات والمنشورات والكتب التي تتحدث عن النساء في المغرب والإسلام من وجهة النظر التاريخية ومن نظرة معاصرة.

كانت دراستها الأولى (ما وراء الحجاب) نشرت في العام 1975م ونشرت في كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، وقد كتبت في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع عن المرأة في العالم العربي والإسلامي، وعن النخبة الذكورية (تفسير النسوية للإسلام) التي نشرتها أولاً بالفرنسية ثم الإنجليزية، ونشرت عام 1993م كتاب "تمرد النساء والذاكرة الإسلامية"، كما نشرت كتباً تهتم بنساء المغرب من فلاحات وعاملات وجواري، نشرت في عام 1994م، مذكرات (أحلام التعدي على الغير: حكايات من الحریم البنوتة) اللقب الذي ما زالت تعرف به في المملكة المتحدة.

وتقود فاطمة المريني كفاحاً في المجتمع المدني من أجل المساواة وحقوق النساء، فقد أسست القوافل المدنية وتجمع "نساء، عائلات، أطفال"، كانت محاضرة في جامعة محمد الخامس في الرباط،

وباحثة في معهد الجامعة للبحث العلمي، وتقاعدت من الجامعة في عام 2005م من أجل التركيز على الكتابة وحدها.

كُتبت المرينسي باللغة الفرنسية والإنجليزية والعربية، وتمت ترجمة كتاباتها إلى العديد من لغات العالم؛ حيث ترجمت إلى أكثر من ثلاثين لغة ومنها الصينية. وقد اهتمت بدور المجتمع المدني والمرأة في الإسلام وتناولت أهم المحظورات (التابوهات) والحرمات وطرحت أفكارها حول المرأة والعمل وحول العلاقة الزوجية وعلاقة المرأة بالحجاب، وتناولت الحقائق المعاصرة للنصوص الكلاسيكية، وألقت ظلالاً من الشك على صحة بعض الأحاديث الإسلامية، ورأت أن خضوع المرأة الذي تراه في الإسلام ليس بالضرورة موجوداً في القرآن، ومع ما يقارب من الخمسين عام من الغوص في واقع العالم العربي، ما تزال فاطمة المرينسي تملك طاقة كبيرة وتحمل نظرة سخية ومليئة بالتفاؤل في حركة الشباب، متبينة الأفكار العلمية ومقاتلة على جبهة الفكر والحرية.

ومن بين أعمال فاطمة المرينسي ما ترجم إلى العربية ككتاب "السلوك الجنسي في مجتمع رأس مالي تبعي" (1982م)، "الحريم السياسي: النبي والنساء" (1987م)، "الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية" (1992م)، "صور نسائية" (1996م)، "ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية" (1975م)، "أحلام النساء الحريم" (1997م)، "أحلام النساء، طفولة في الحريم" (1997م)، "نساء على أجنحة الحلم" كتابها الصادر بالفرنسية عام 1994 (نساء على أجنحة الحلم) الذي ترجمته فاطمة الزهراء أزرويل، والصادر عن المركز الثقافي العربي في بيروت عام 1998، "هل أنتم محصنون ضد الحريم؟" (2000م)، "سلطانات منسيات" (2001م). و"شهرزاد ليست مغربية" (2002م) و"شهرزاد ترحل إلى الغرب" (2003م).

لكن الإشكال المطروح حول عناوين المؤلفات هو أنه قد تتعدد الترجمة للمؤلف الواحد فكتاب *Rêves de femmes : Une enfance au harem* مثلاً، يجد الباحث لعنوانه أكثر من ترجمة، وأحياناً توهم تلك الترجمات بأن العناوين المختلفة هي لكتب مختلفة أيضاً. وعليه، فإن "أحلام النساء الحريم" و"أحلام النساء، طفولة الحريم"، و"نساء على أجنحة الحلم"، هي لمؤلف واحد، وهذا الأمر يوقع -حقاً- في تملل، ويأخذ فرزه من وقت القارئ والباحث الكثير.

وقد توفيت الكاتبة صباح يوم الإثنين 30 نوفمبر 2015م، عن عمر يناهز الـ75 عاماً، بعد صراع ومعاناة مع المرض في أيامها الأخيرة.

المطلب الثاني: مرجعيتها ومنطلقاتها الفكرية

اهتمت دراسات كثيرة وجادة بتحليل ومعرفة مواقف فاطمة المريني وآرائها وطروحاتها إزاء الموضوعات التي تعالجها. وتتناول دراسات كثيرة فاطمة المريني ككاتبة مثيرة للإعجاب، وكناقدة وباحثة اجتماعية نشيطة، وليس حول هذا الرأي خلاف، أما على مستوى تصنيف فكرها واتجاهه، فذهبت الآراء حولها مذاهب مختلفة أو متعارضة، فبينما يصنّفها البعض ضمن النسويات الإسلاميات، يعتبرها البعض استشراقية تنتهج منهج المستشرقين في العودة إلى النصوص، ويعتبرها البعض الآخر حداثيّة تغريبية تتبنى المناهج الغربية المحضّة في دراسة ونقد التراث.

ويؤمن معظم المهتمين بدراسة وضع المرأة ومعظم الحركات النسائية التي تطالب بالمساواة والعدالة بين الجنسين، بأن التاريخ قد دوّنته أطراف متحيزة لا موضوعية وبأن تلك الأطراف لم تهتم بنقل الحقائق كلها، فأظهرت وأبرزت من التاريخ ما تريد، وحجبت وغيّبت ما يتعارض مع قناعاتها. وحتى نتوصل إلى الحقيقة ينبغي إعادة قراءة التاريخ وإبراز ما غُيب منه خصوصاً ما يتعلق بوضع المرأة في الفترات الزمنية الماضية.

هذا ما تؤمن به فاطمة المريني، وتقول في شأنه: "إن النساء المسلمات بصورة عامة والعربيات على وجه الخصوص لا يستطعن الاعتماد على أي شخص علامةً كان أم غير ذلك متحيزاً أو حيادياً لقراءة تاريخهن. هذه القراءة هي مسؤوليتهن الكاملة وواجبهن."¹

مما يعني أنه يتوجب عليهن أن يهتمين بتاريخهن النسوي (أي المتعلق بالنساء وليس المقصود التيار النسوي)، وأن يتبعن وضع المرأة المسلمة والعربية في الفترات الزمنية المختلفة، وأن يحاولن ربط الماضي بالحاضر، وأن يسلطن الضوء على عالم المحرمات (الجانب السياسي الذي مازالت بعض القوى في وقتنا الحاضر تُحرم اقتحامه). إن الحرّيم / شهرزاد / شهريار / الحجاب / الجنس / الإسلام / الحداثة / الحلم / الديمقراطية / الذكاء / الجسد، كانت هي الآليات البنيوية التي أسست عليها نسقها الفكري الذي يعتقد النّقّار أنه اخترق كل الطابوهات وفضح آليات القهر والقمع التي مورست على المرأة خلال أربعة عشرة قرناً من الزمن.

ولعل دراسة أحمد شراك الموسومة بـ"الخطاب النسائي في المغرب/نموذج فاطمة المريني"، تعدّ واحدة من أهم تلك الدراسات على اعتبار أنها محاولة لقراءة (بالمعنى الواسع للكلمة على حدّ تعبير

¹ -فاطمة المريني. سلطانات منسيات: نساء حاكمات في بلاد الإسلام. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط 1. 2000م. ص 175.

الكاتب نفسه) إنتاج المريني، وجمع هذا الإنتاج وتوثيق ما كُتب حولها.¹

ولقد طرحت هذه الدراسة إشكالية المرأة بشكل مزدوج: المرأة كواقع، أي داخل النسيج المجتمعي في مجال الاقتصاد والسياسة والإيديولوجيا، وطنيا وقوميا. والمرأة كحقل رمزي، وموضوع مبني، كخطاب، وكتابة.²

وهذا الشق الثاني من الإشكالية يخدم تطلعات هذه الدراسة حول فاطمة المريني ككاتبة، اهتمت منذ وقت مبكر بدراسة الظواهر الاجتماعية في إطار البحث عن العلاقة بين السوسولوجي والإيديولوجي. ويحدد أحمد شرّك مرجعية المريني التي تعددت مشاربها فيقسمها كالآتي:

ـ **أولا: المرجعية الفكرية:** إن المرجعية الفكرية لفاطمة المريني مرجعية واسعة وغزيرة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

1- مرجعية مغربية: ويمكن تقسيم هذه المرجعية بدورها إلى ثلاثة مستويات أساسية:

أـ **مرجعية نظرية:** يحضر في هذه المرجعية الكثير من الأسماء المغربية المختلفة بالاهتمامات العلمية والإبداعية، من سوسولوجيا كمليقة البلغيثي³ والخطيبي، وقانونية واقتصادية وفلسفية واقتصادية وأدبية كاللعي والطاهر بن جلون، وعبد العزيز بلال، وعلال الفاسي ومحمدعزيز الحبابي.. وبالإضافة إلى هذه المرجعية، هناك مصادر أساسية معتمدة لدى فاطمة المريني، من بينها مدونة الأحوال الشخصية المغربية الصادرة سنة 1979. ثم التوثيق الإحصائي كإحصاء العام للسكان لعام 1971، ثم إحصاء سنة 1982، إضافة إلى إحصائيات قطاعية كإحصائيات وزارة الفلاحة والمالية والتربية الوطنية وبنك المغرب... فضلا عن بحث استهلاك ونفقات الأسر في المغرب سنة 1970 ثم إحصائيات الأمم المتحدة.

وعلى إثر أعمال مليكة البلغيثي والفريق الناشط معها، دشنت فاطمة المريني في مجال البحوث السوسولوجية فيما بعد، دينامية جديدة حول الدراسات النسائية؛ حيث توزعت أعمالها ما بين الدراسة والتحليل الذي يستقي مصادره ومواده من تاريخ العالم الإسلامي (البنيات السياسية، الثقافة، الفكر الديني) والبحث الميداني، الذي يقوم على أساس الملاحظة المباشرة، والمقابلات. فلفاطمة المريني تصورها للهدف الذي تتوخاه مجموعة من الباحثين تشكلت سنة 1981م من أجل دراسة أسئلة

¹ - أحمد شرّك. الخطاب النسائي في المغرب نموذج فاطمة المريني. الدار البيضاء. مطابع إفريقيا الشرق. ط1. 1990. ص8.

² - أحمد شرّك. الخطاب النسائي في المغرب نموذج فاطمة المريني. المرجع نفسه. ص9.

³ - تعد مليكة البلغيثي أول عالمة اجتماع قامت بدراسات ميدانية حول النساء في المغرب سنة 1969م تحت إشراف بول باسكون.

ومشاكل الأسرة والمرأة والطفل: المساهمة في تراكم المعرفة العلمية حول المرأة. والمقصود بالعلمية، المقصود، المعطيات حول الواقع المعيشي النسوي.

ب_ مرجعية ثقافية شفوية: وفي هذا الإطار تدخل التعبيرات الشعبية كحكاية بنت النجار التي أعدتها المرينسي في كتابها (كيد النساء كيد الرجال: حكاية شعبية مغربية)¹.

وعلى اعتبار أن المتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ليست وحدها المتحكمة في واقعنا، وإنما هناك المتغير الثقافي، وخاصة ما يرتبط بالثقافة العفوية أو الشعبية. وكما ذهبت إلى ذلك الباحثة فاطمة المرينسي نفسها في تقييم الموروث الشفوي بقولها: "يملك التقليد الشفوي عموماً سلطة سياسية خارقة، ودوره استراتيجي لفهم دينامية العالم العربي المعاصر"².

ج_ مرجعية ميدانية: اعتمدت المرينسي كثيراً على الميدان من خلال مجموعة كبيرة من الأبحاث الميدانية سواء في البادية أو في المدينة كموضوع المرأة في الغرب، وكوضع عمل المرأة في مختلف المعامل سواء التقليدية أو المعاصرة (كقيام المرينسي باستجواب العاملات في معامل الإلكترونيك من خلال كتابها شهرزاد ليست مغربية).

ربما ما تختلف فيه فاطمة المرينسي أيضاً عن كثير من رموز الحركة النسوية العربية التقليدية، أنها آثرت أن تلتصق بحياة المغريات البسيطات، وتنزل إليهن في ميدان عملهن في الشارع، وفي الحقل وفي المصنع وفي ريف المغرب، وهو ما ظهر من خلال كتابها "المغرب عبر نسائه" (1991م)، والذي قامت فيه بعمل سوسولوجي ميداني استند إلى مقابلات مباشرة مع القرويات والعاملات المغريات البسيطات لفهم كيفية تفكيرهن ومعاناتهن وطموحاتهن.

2- مرجعية عربية إسلامية:

اعتمدت المرينسي على مصادر أساسية في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فضلاً عن أمهات الكتب العربية والدينية كصحيح البخاري، وكتاب الأغاني للأصفهاني، والطبري والمسعودي والترمذي، وطبقات ابن سعد وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي، ومقدمة ابن خلدون، رجعت إلى تلك المراجع كلها بغية استنطاق الموروث العربي الإسلامي فيما يتعلق بمسائل وقضايا المرأة. كما اعتمدت -على مستوى الثقافة الحديثة- على السوسولوجي المصري سعد

¹ انظر فاطمة المرينسي. كيد النساء؟ كيد الرجال؟ حكاية شعبية مغربية. سلسلة كان ويكون. دار بنشرة. 1983م.

² فاطمة المرينسي. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2003 م. ص 17.

الدين إبراهيم، والسوسيولوجي التونسي بوحدية وفاطنة آيت الصباح.

والمتصفح لكتبتها، يجدها تذكر الرموز الدينية بكل احترام، فلا تخلو كتبها التي تناولت الموروث الديني (الإسلامي)، من الصلاة على الرسول ﷺ، ولهذا الأمر - وإن بدا بسيطا وثانويا- دلالة الرمزية، فالمستهزئون بالدين لا يفعلون ذلك، بل على العكس من ذلك يتعاملون مع الدين بكل رموزه كخرافة وأساطير.

وقد كانت عودة الكاتبة لذلك المخزون الفكري والثقافي والديني تنقيبية، تسعى من خلالها فاطمة المرنيسي لاستشكاف حقائق وخلفيات ذلك الإرث الذي مازال فاعلا في تشكيل وتكوين مواقف كثيرة من بعض الموضوعات والشؤون، تقول حنان كريمي عن فاطمة المرنيسي بأنها فتحت حقلا قلما يُستكشف، وتجزأت لإظهار موقف بعض الأحاديث النبوية من النساء ذات الطابع التلفيقي، والتأويل المؤنث لآيات معينة من القرآن الكريم. وفي القيام بذلك، أنقذت آلاف النساء من: الحدود المبنية تاريخيا والمكرسة دينيا¹. ووسم هذه الأحاديث بالتلفيقية يُعدُّ اختلافا وتميزا في حد ذاته، لأن باقي النسويات، يرفضن التعامل معه جملة وتفصيلا على أساس أنه ضربٌ من الرجعية والتخلف والخرافة².

وقد يحيل رأي حنان كريمي بشأن جرأتها واقتحامها لمجال المقدس، على الفهم السائد بأنها متمردة على الإسلام رافضة لأحكامه، من منطلق النضال النسوي القائم على معاداة الدين، ومعاداة الإسلام في البلاد المسلمة. لكنها تستحضر قولاً لفاطمة المرنيسي، فيه حقيقة توجهها ومرجعيتها: "نحن النساء المسلمات نستطيع المشي في العالم الحديث بكل فخر واعزاز، علما أن السعي من أجل الكرامة والديمقراطية وحقوق الإنسان في المشاركة الكاملة في الحياة السياسية والاجتماعية في بلادنا ليست من القيم الغربية المستوردة ولكن هي في الواقع جزء من العرف الإسلامي"³.

ف"للا فاطمة" كما أصرت حنان كريمي على مناداتها بهذا اللقب ذي البعد المغاربي في احترام النساء الكبيرات سناً أو شأنًا هي - حسب رأيها- تجسيد لقوة النساء العربيات، بعيدا عن أولئك اللواتي سعين لتحررهن في تقليد الغرب؛ إذ وجدت المرنيسي الأسلحة للدفاع عن حقوق النساء في جذورها وثقافتها الإسلامية التي كانت وفية لها⁴.

¹-Fatima Mernissi. Rapporté par Hanane Karimi. Ya lalla Fatéma. Hommage à une résistante. LMSI.net. le 08 janvier 2016. Sur le lien : <http://lmsi.net/Ya-lalla-Fatema>.

²- هذا رأي خاص، سيأتي تحليل هذا الموقف وتوظيفه مدللاً عليه في الحديث عن منهج فاطمة المرنيسي ورؤيتها الفكرية الدينية.

³-Fatima el Mernissi. Rapporté par Hanane Karimi. Ya lalla Fatéma. Hommage à une résistante. Ibid.

⁴-Hanane Karimi. Ya lalla Fatéma. Hommage à une résistante. Ibid.

وتعلن فاطمة المرينسي صراحة في مقدمة كتابها "الحریم السياسي" الذي مُنِع حين صدرَ جديداً، من دخول المغرب، أن إشكالية تحرير المرأة هي في الأصل إشكالية سياسية، وأن حقيقة الإسلام كدين وكنص لا علاقة له بها، لكن الإشكال يكمن في الإسلام السياسي - حسب رأيها- والذي تراه عبارة عن تراكمات لمعارف وخبرات إسلامية وغير إسلامية تمتد إلى العصر الجاهلي وصولاً إلى عصرنا الحالي.¹ كما أن فاطمة المرينسي ترسم خطها الفكري ذي المرجعية الدينية الإسلامية، حين تطرح أسئلتها المنهجية في ثنايا دراستها عبر كتاب "الحریم السياسي"، وتتساءل: ما هو الأثر الذي يجب اقتفاؤه من أجل فهم أفضل للنصوص؟ وإلى أي مدى يمكن أن نقرأ نصاً يلتقي فيه السياسي بالمقدس؟

جدير بالتأكيد، أن فاطمة المرينسي قرأت التراث الإسلامي، دون أي عداء إيديولوجي قبلي للدين في حد ذاته كبعد من أبعاد الحياة الإنسانية. وما ورد من استشهادها بما دُوّن عن بعض نساء النبي ﷺ، وبعض الصحابيات في التاريخ الإسلامي، خير دليل على أنها لا تناصب العداً لهذا الموروث، بل تشعر بالانتماء إليه. لقد رفعت المرينسي "حُجُب المعاصرين المزيّفين للماضي" المتجاهلين لدور النساء، فأضأت في "الحریم السياسي" بعض النقاط المعتم عليها، فثمنت واقعة تقدم هند بنت عتبة إلى الرسول ﷺ بعد فتح مكة مخاطبة إياه: "إننا نريد مبايعتك أنت، ومعك نريد أن نبرم ميثاقنا"، وعن قيادة عائشة -رضي الله عنها- لجيش ضد الخليفة الرابع ﷺ، ودكرت بمواقف سكينة بنت فاطمة زوجة علي ﷺ التي ظلت تعلن احتقارها للعائلة الأموية الحاكمة. وبالتحدي نفسه واصلت في "سلطانات منسيات" الكشف عن النساء الحاكمات في تاريخ العرب والإسلام والأدوار السياسية للنساء في تاريخ الإنسان.²

وحيال ذلك، يقف الباحث متسائلاً ما إذا تمت المقارنة بين هذه الرؤية، وذلك الطرح السائد تجاه الإسلام وتعامله مع المرأة ومشكلاتها الثقافية على العموم، والاجتماعية على وجه الخصوص. لقد حاول محمد التهامي الحراق، الباحث والأكاديمي المغربي، تحرير الإشكال حول هذا الموضوع³، وكان منطلقه في ذلك، تلك المفارقة الواضحة والكبيرة بين "الدين في ذاته" و"فهم الدين"، ووقف على جملة من المواقف إزاء الخطاب الديني المتعلق بالمرأة، وعلاقته بالنصوص التأسيسية. وكيف أن تلك العلاقة هي التي تحدد

¹-انظر فاطمة المرينسي. الحریم السياسي النبي والنساء. ترجمة عبد الهادي عباس. دار الحصاد للنشر والتوزيع. دمشق. ص 19.

²-يونس الوكيللي. قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة. فاطمة المرينسي الكتابة في مواجهة البطوريكية. 11 ديسمبر 2015م. مؤمنون

بلا حدود مؤسسة دراسات وأبحاث. على الإتاحة: www.mominoun.com/articles/-3380

³-محمد التهامي الحراق. إخراجات راهنة حول "مكانة المرأة في الإسلام": نحو فهم تنويري. بتاريخ: 2014/04/26م. على الرابط:

www.mominoun.com/english/en-us/articles//11972

المسؤولية تجاه وضع المرأة في الخطاب الديني.

وبعودة فاطمة المرينسي للتراث العربي والإسلامي، فإنها لاتقف محايدة تكتفي بسرد الأحداث والوقائع التاريخية أو القصص، ولكنها تناوله مُسائلةً ومتقصية للحقيقة، وتحاول عادة إيجاد الإجابة، وفي ذلك منتهى الشجاعة وحضور الفكر والتحليل، كما تبدو إجاباتها في غالب الأمر إجابات باحث عن الحقيقة، وليس محاربا لها، وربما كان ذلك أهم ما يميز أغلب أعمال هذه الكاتبة، فيما تبدو كتابات الكثير من الحداثيين (و الذين تُحسب عند كثير من النقاد منهم) متحيزة منذ البدء ضد الإسلام كخطاب أو كمارسات.

لأجل ذلك، كانت مهمة الباحثة فاطمة المرينسي صعبة، بل تكاد تكون مستحيلة في ظل هذا التراث الذي دُوّن بامتياز في كل العهود العربية والإسلامية، لكن اللافت في حفرياتهما، أنها تحطت كل الصعاب، وتوجّهت إلى قراءة هذا التراث بمنهج علمية حتى لو كانت غريبة؛ إذ العلم ليس حكرا على جهة أو زمن، وبخلفية فكرية مطبوعة بالتحدي المرن، الذي لا يعتمد أدوات الهدم أو أدوات الرفض، بقدر ما يعتمد قوة العقل والعلم كأداة للبناء والتجديد.

هكذا استطاعت، فاطمة المرينسي معالجة مشكلة المرأة بجرأة العاملة الصبورة ضمن مشكلات الإنسان على العموم؛ إذ وقفت بشجاعة في وجه حجاب العقل، واعتمدت آراء وأفكار وتحليلات واستنتاجات قائمة على المصادر التراثية، وعلى الأطروحات العلمية، وهو ما جعل منها كاتبة متميزة ومتفردة، تطرح آراء فكرية مختلفة ومغايرة، أثارت وما تزال جدلا ونقاشا حادا وعنيفا داخل الأوساط العربية والدولية على السواء.

ولا يمكن للباحث في الموضوع، إلا أن يتساءل ويتعجب كبير: هل الإسلام كدين أو كفهوم، وراء مشكلة المرأة في المجتمعات القديمة والمعاصرة؟

3- مرجعية غربية:

اعتمدت المرينسي في إطار هذه المرجعية على مجموعة من المصادر تنتمي إلى تيارات ونظريات فكرية مختلفة كاعتمادها على ماركس ولينين وفرويد ثم رايش ثم لوي التوسير ووالف لنتون وإدوارد وتسمارك وجرمان تليون ودور كايم وماكس فيبر.. كما اعتمدت على ما يشكل الثقافة والمعرفة الغربيتان، من أدب وفلسفة وفن.

ومن خلال هذه المرجعيات كلها (المغربية والعربية الإسلامية والغربية)، يمكن ذكر جملة من

الملاحظات التي رصدها أحمد الشراك:

- 1- حضور مكثف للمرجعية العربية الإسلامية والغربية، ويتساءل أحمد شراك عن مدلول هذه المرجعية قائلا: "هل تريد الكاتبة إثبات هويتها المغربية ومن ثم العربية الإسلامية رغم تشبعها بالثقافة الغربية من حيث التكوين (أمريكا) ومن حيث التعبير (إنجليزية - فرنسية)؟"¹
- 2- استخدام وحضور مكثف للتوثيق الإحصائي، إلا أن اعتمادها على المعطيات الإحصائية الرسمية كان اعتمادا وثوقيا و يقينيا، علما بأنها لم تقف من بعض المصادر العربية والإسلامية الموقف نفسه من الثقة، فمثل ذلك موقفها من الطبري مثلا وصحيح البخاري في كتابها "الحريم السياسي"².
- 3- أن التوثيق العلمي الصارم لم يحضر بقوة إلا في كتابين أساسيين هما: الهندسة الاجتماعية والحريم السياسي.
- 4- هناك ضعف في بعض المرجعيات المعتمدة ككتاب "التمدن الإسلامي" لجورجي زيدان، والذي استشهدت به أكثر من مرة في المتن.

ثانيا: رؤيتها الفكرية

لم تترك المريني مجالاً يخدم قضيتها ورؤيتها الفكرية إلا اقتحمته، فهي لم تحمل الجانب الميداني رغم غزارة منتجها الفكري، بل وقد تخصصت المريني في البحث الميداني والروبورتاج (التحقيق الصحفي) والاستجواب والمقالة وورشات الكتابة وتجميع كتابات الصحافيات، وتناولت قضايا متعددة من قبيل الحجاب والهوية الجنسية والحب والنخبة الذكورية والتأويل والقمع الجنسي والهوية الجنسية (الجندر)، وكذا الحداثة والخوف منها والديمقراطية والشباب وغيرها حسبما قاله الناقد يحيى بن الوليد³، مضيفا إنها قد انتهت مبكرا إلى أن المشكل أساسا ثقافي في التعامل مع المرأة، بمعنى أن البنات الذهنية هي الأساس وأن المرأة محاصرة بتصور تقليداني متيبس، وبتواطؤ فظيع مسكوت عنه.

اعتبرت من طرف باحثين كبار ونقاد، كهزم قوي وخاصة في تاريخ الفكر السوسولوجي والثقافة المغربية وكذا تنوعها في مدى تناولها مجموعة من المواضيع بشكل جد خاص ورؤية مغايرة منذ صدور أطروحتها سنة 1975 التي تعتبر من الكلاسيكيات "ما وراء الحجاب".

¹ - أحمد شراك. الخطاب النسائي في المغرب نموذج فاطمة المريني. مرجع سابق. ص 23.

² - أحمد شراك. الخطاب النسائي في المغرب نموذج فاطمة المريني. المرجع نفسه. ص 24

³ - يحيى بن الوليد. مشروع فاطمة المريني الحداثي الديمقراطي ينبعث بمعرض الكتاب. موقع الأول. الجمعة 19 فبراير 2016م. على

الرابط: <http://alaoual.com/culture/8482.html>

واعتبر نائب رئيس تحرير صحيفة "أحداث". أنفو" بيار أبي صعب، في مقال تقديمي للملف عنونه ب "ما وراء الحجاب"، أن مشروع المرينسي الفكري والاجتماعي "مشروع أركيولوجي قام على الانتماء إلى التربة الأصلية، مضيفاً أنه مشروع مبني على الحفر في التراث الفكري والديني الإسلامي، ل"حصر عيوبه ونقاط ضعفه وعوائقه، مع التركيز على الصورة الإيجابية للمرأة وحقوقها وموقعها في هذا التراث".¹

وتقدم المرينسي رؤية مؤسسة لواقع وآفاق المرأة العربية المسلمة من خلال محورين أساسيين:

الفكر الديني؛ إذ تميز بين مفهومي الإسلام السياسي والإسلام الروحي.

الفكر الاجتماعي؛ إذ تقدم تحليلاً موضوعياً لما تعيشه المرأة في المجتمعات العربية عموماً والمرأة المغربية على وجه الخصوص.²

يلاحظ الباحث في كتابات المرينسي، أن مشروعها الفكري الاجتماعي يتنوع ويتعدد على أكثر من محور وأكثر من تجربة كتابية، فقد بدأت بالبحث والتنقيب في الفكر الديني، ثم في السائد من المنظومة القيمية، ثم اشتغلت على محور ملامسة الفكر من خلال التجربة الشخصية، وأخيراً على محور النقد الأدبي من خلال مناقشة صورة شهرزاد في الأدب الغربي في كتابها "العابرة المكسورة الجناح"، وقد شكّل كتابها "الحريم السياسي" منطلقاً مهماً للبحث في الفكر الديني الذي تناول قضية المرأة في المجتمع الإسلامي إبان التأسيس، وفي العصور الذهبية للفتوحات الإسلامية وصولاً إلى العصر الحديث ثم كانت كتبها: "الجنس، الأيديولوجيا والإسلام"، و"الجنس كهندسة اجتماعية"، من الكتب التي بحثت في الفكر الاجتماعي وتحليلاته الذكورية، في فهم قضايا المرأة وفي التأسيس لفهم مغاير، يساهم في التخفيف من حدة التمييز ضدها في المجتمعات العربية، كما اهتمت بالبحث في ميدان العائلة.

أما كتبها الأخرى "نساء على أجنحة الحلم"، و"العابرة المكسورة الأجنحة" "وهل أنتم محصنون ضد الحريم"، فهي مؤلفات لامست الفكر. أما من خلال نافذة النقد والسرد وخاصة في كتابها "العابرة المكسورة الجناح" والذي يتناول كما أسلفنا شهرزاد في التجارب الإبداعية الغربية كأغودج لامرأة شرقية استطاعت بحيلة الحكيم والسرد أن تدفع عنها وعن بنات جنسها القتل والفناء؛ فلم تكن في هذه التجربة بعيدة عن آفاق العمل الإبداعي الذي يحتمل السرد القصصي ويحتمل السيرة الذاتية.

وتبتدئ أهمية تجربة المرينسي في أنها تؤسس لدراسات النساء الجديدة، التي تبحث في علل انحطاط

¹- بيار أبي صعب. إعلاميون وباحثون عرب يقارنون المشروع المجتمعي والفكري لعائلة الاجتماع المغربية الراحلة فاطمة المرينسي. مقال على

صحيفة أحداث. أنفو. بتاريخ السبت 5 ديسمبر 2015م. على الرابط: <http://www.ahdath.info/?p=127035>

²- أمال موهوب. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية. قسم الأدب والفلسفة. الجزائر. العدد 10. جوان 2013. ص 50.

القطاعات النسائية في المجتمعات العربية، قبل أن تبحث في علل التقدم وعلى طريقة ابن خلدون؛ إذ توفر بنية أساسية قد تشكل منطلقات لدراسات تستكمل هذا المشروع وتبني عليه، وتشكل حافزاً مهماً وداعماً لما حققت المرأة العربية من مكتسبات ولما تسعى لتحقيقه في المستقبل المنظور مع ملاحظة أن تنوع وثراء مشروع المريني هذا، وجنوحه في سنوات عمرها الأخيرة نحو دراسات العائلة كما تسميها، قد ساهم في تشتيت الجهود الفكرية في المشروع باتجاه جهود دراسات اجتماعية تطبيقية، رغم أن الجانب الفكري وخاصة الفكر الديني والسياسي لم يستنفد تماماً، ويحتاج إلى بحث في حلقات أخرى، خاصة وأن بداياتها الفكرية البحثية من أهم الدراسات التي نظرت في قضية المرأة ضمن سياقها الحضاري والتاريخي.

وقد اعتمدت فاطمة المريني على حدس المفكرة صاحبة البصيرة في النظر إلى القضايا على العموم، وخاصة ما تعلق منها بالأحداث السياسية العالمية التي لا تنفك عنها باقي الموضوعات الفكرية الأخرى في شيء.

وقد كتب محمد أبطوي مقالا بتاريخ 20 ديسمبر 2015م، عنوانه "فاطمة المريني.. مواضيع شائكة ورؤية بصيرة"، يؤكد فيه على كون فاطمة المريني لم تكتب دون رؤية واضحة للموضوعات الشائكة التي كانت تتطرق لها؛ إذ إنها كانت تمتلك بصيرةً مصدرها مرجعيتها الإسلامية بعد أن وقفت على حقيقة النصوص التأسيسية الإسلامية، وقد جاء في هذا المقال أن المريني في مختلف دراساتها أبانت عن بعد نظر والتزام بانتمائها الجوهري، حيث لم تتهم الثقافة الإسلامية بالدونية أو التخلف بل حاكمت السلوك الثقافي للمجتمع الذكوري المسلم الذي يضع حجاباً على مسألة المرأة لإخفاء توترات من طبيعة ثقافية واجتماعية. كما أبرزت أن بعض مظاهر قضية المرأة مثل الحريم لا تقتصر على المجتمع الإسلامي بل نجد لها تظاهرات أدعى للخجل في الغرب. وفي مختلف هذه الأبحاث - حسب رأي محمد أبطوي أيضاً- امتلكت ناصية وسائل وأدوات البحث السوسيولوجي في مواضيع شائكة، واستخدمتها باقتدار وتبصر.¹

هذه البصيرة تبدو في كتاباتها من خلال تلك الاستقلالية التي تكتب بها دون محاباة لجهة أو خوف من جهة أخرى. فكأنها تتبع خيطاً دقيقاً ومستقيماً تمسك به ليصل بها إلى الحقيقة، لذلك لم

¹- محمد أبطوي. فاطمة المريني. مواضيع شائكة ورؤية بصيرة. عكاظ. 5281. الأربعاء 20 / 02 / 1437 هـ _ 12/02 / 2015م. على الإتاحة:

تكثر لمن يريدون تصنيفها في خانة العلمانيين والحدائين -على اعتبار أن ذلك الأمر يعدّ مكسبا معرفيا وإيديولوجيا كبيرا لأصحاب هذا الاتجاه- المتحيزين ضد الإسلام كنصوص وكممارسات. ومن ذلك المنطلق احتفت بتلك الحقيقة وكرّستها في كتاباتها. كما يبرز ذلك من خلال مواقفها الفكرية الكثيرة الموالية للرؤية الإسلامية من مصدريها الأصليين.

لقد اقترن الحديث عنها بجملة من الصفات فهي الكاتبة المبدعة وعالمة الاجتماع الباحثة، والنسوية المحتكة، ولكن الصفة التي تذكر دون كثير التفات إليها، هي تلك البصيرة الروحانية والنورانية التي يذكرها البعض عنها أو تتحدث عنها هي نفسها. فقد جاء في مقال لحنان كريمي إثر وفاة فاطمة المرينسي: "للا فاطمة، روح نوراني، والورثة الجديرة بالمعارك التي تحلم بها (المأمولة) نساء المغرب، حملت أمل أمهاته، وأنارت طريق أحواته، ومزّرت الشعلة لبناته.

للا فاطمة، العالمة، والدبلوماسية، والنسوية والروحانية، ترتدي أفضل الموروثات التقليدية المغربية مثل "القبطان" لتعيد رسمه بذوق وبخبرة، هي المتعلقة ببلدها، والفخورة بفنه وثقافته."¹

ويشتم تركي الربيعو، في مقال² له عن خطاب فاطمة المرينسي مقارنة بخطاب نوال السعداوي، قيمة ومملكة "البصيرة" لدى هذه الكاتبة فيقول إن المرينسي المتفائلة جدا بإمكانية نهضة العالم العربي وتجاوزه لكبواته، يحدوها حدسها كامرأة بالتفاؤل. حدسها المفرط إن جاز التعبير والذي قلما أخطأ وعلى حد تعبيرها والذي يدفعها لأن تكون عرّافة هذا الزمان. كانت زرقاء الإمامة قد تنبأت بعقلها وليس بعينها المكحلتين بالإثم كما تقول الروايات إن العدو على الأبواب. وهاهي المرينسي تدفع بتفاؤلها إلى أقصاه والذي هو ناتج تحليل لواقع عربي مهزوم وهذا لا يعني أنها لا ترى العدو، فبصيرتها ثاقبة ومفرطة، في شقتها تقول المرينسي "سينطلق العالم العربي. هذه ليست نبوءة، إنها حدس امرأة. والله - العليم بكل شيء- يعلم بأنها نادرا ما تخطئ".³ الأمر الذي يجعل الوعي الكبير بواقع الشعوب بصيرة إن استخدمت ككاشف لعمق الأشياء وروحها.

وتأكيدا لتلك المقولة التي أوردها تركي الربيعو، يجد الباحث في كتاب آخر لها، ما قالت عن الحكماء العرب وموقف الشعوب العربية من حرب الخليج قائلة: "إن الحقيقة الكبرى التي جعلتني هذه الحرب

¹-Hanane Karimi. Ya lalla Fatéma. Hommage à une résistante. Ibid.

²-تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرينسي. موقع أنفاس نت. بتاريخ الخميس 26 ديسمبر 2013م. على الرابط: <http://www.anfasse.org/2010-12-27>

³-فاطمة المرينسي. الخوف من الحداثة الإسلام والديمقراطية. ترجمة محمد ديبات. دار الباحث. دمشق. 1994م. ص 189.

أعيها، هي أّما تبشّر بالقوة العربية بوصفها إمكانا وشيك التحقق وأنّ الحكّام العرب محكومون بالمصير نفسه لشعوبهم...¹

وتقول المرينسي عن نفسها ما يؤكد تجربتها الروحية؛ إذ تعتبر نفسها صوفية، وترى في مقولة ابن عربي عن الحركة في الوجود مبدأً يرسخ قناعاتها عن فكرة الحوار، حيث يعتبر ابن عربي أن الوجود مبدأ الحركة، لو سكن لعاد لأصله وهو العدم، والحوار بالنسبة لها هو تجسيد للحركة، ومواجهة الخوف، وقد حدّدت الكاتبة محاور الخوف التي أعاقت تقدّم البلاد الإسلامية، وأوجدت أزمة كبيرة، فكان الخوف من المرأة أحد أهم هذه المحاور، كما أنه بالنسبة لها كان المتقدمون أكثر انفتاحا وجرأة وشجاعة في حوض غمار الحوار مع الموضوعات، لذلك عادت إلى التراث كسندباد يستكشف ويبحث عن الحقيقة. إذن هي صوفية بمعنى إيمانها بفكرة الحوار مع كل شيء، وانطلاقا من مبدأ الحركة في الوجود.²

وفي عودتها لذلك التراث المفاجرة به، تميل المرينسي إلى الجانب الروحي منه، وتستشعر ذلك القرب بينها وعلماء المسلمين القدامى، لأنها تعتقد أن ما نعيشه اليوم من أزمات فكرية وظواهر اجتماعية، عاشه أسلافنا وقاموا بدراسته وتحليله وتشخيصه تشخيصا يدعو فاطمة المرينسي إلى الإعجاب به والثناء عليه.

فمن فكرة العنف في إصدار الأحكام على الغير ومحاكمة الآخرين وتكفيرهم، انجذبت فاطمة المرينسي إلى مقولة ابن سينا: "بُلينا بقوم يظنون أن الله لم يهد سواهم"³، وهي لا تتوانى عن إبراز وتثمين انتمائها لهذا التراث الإسلامي، فتقول: "هذا ابن سينا وهذا تراثنا، فالمشاكل التي نعيشها نحن كانت مسيطرة بذلك الوقت، فقد جاء في كتابه "الإشارات والتنبهات" الذي بإمكانك أن تراه أينما ذهبت:

¹ -فاطمة المرينسي. شهرزاد ليست مغربية. ترجمة ماري طوق. المركز الثقافي العربي. نشر الفنك. الدار البيضاء. ط2. 2003م. ص6.

² -انظر حصة المشاء: الرباط. فاطمة والسندباد. موقع الجزيرة نت. بتاريخ 2014/07/10م. على الرابط: <http://www.aljazeera.net/programs/almashaa/2014/7/10>

³ -وقد ناقش مسألة تداول هذه المقولة سليمان الناصر مصححا فكرة من المقصود بعبارة ابن سينا فقد قال: "هذه مقولة لابن سينا، ويتم تداولها مؤخرا كثيرا على أساس أن ابن سينا قصد بما الفقهاء والمتكلمين، ورغم حدوث الخصومة بالفعل بينه مع المتكلمين والفقهاء؛ إلا أن الواقع أن مقولته هذه لم يقصد بها لا المتكلمين ولا الفقهاء، بل قصد بما المتعصبين من الفلاسفة الأرسطيين في زمنه، وقد ذكر هذا الكلام مطولا في مفتتح (مقدمة) كتابه (منطق المشركين)، ولكن الاقتباسات أحيانا لا تخلو من تغييرات حرفية ولكن المعنى المقصود يبقى، وعبارة الشيخ الرئيس في الموضوع المذكور هي: "في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم". -للاطلاع على الكتاب انظر الرئيس أبي علي بن سينا محي الدين الخطيب عبد الفتاح. منطق المشركين والقصيصة المزدوجة في المنطق. القاهرة. مصر. 1910م.

- انظر سليمان الناصر. على تويتر (بتصرف). بتاريخ 05 أبريل 2014م. على الرابط:

<https://twitter.com/abkhlood/status/863112776486662146>

"العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة"¹. لتصل إلى فكرة نبذ العنف من الإسلام ذاته ومن إرث العلماء المسلمين القدامى حول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حيث ينبغي أن يتم ذلك برفق ناصح لا بعنف معيب، الأمر الذي دعاها للتساؤل ولاستنكار جريمة التحلي عن هذا التراث العظيم!²

وهذا الانجذاب للتراث العرفاني يؤكد فرضية امتلاكها لبصيرة نافذة تجعلها تستطيع الاقتراب من ذلك النور الذي سار إليه ابن سينا وغيره، فرقت أرواحهم وشقت، وانطلقت في ملكوت الله تبحث عن الحقيقة دون اكتراث لأحكام الناس ومحاماتهم.

المطلب الثالث: الوسطية المربكة للتطرفين:

أولاً: التهمة بالحدائثة والاستغراب:

تعتبر الحدائثة بما تحمله من مفاهيم العلمانية المعتدة بعلم الحواس والمشاهدة، والتاريخانية المحيلة على الزمكانية المحدودة، والتأويلية المنافية لروح النص، والعقلانية المعادية لكل غيبي، تهمة لكل ذي توجه ديني إسلامي، فالقطيعة مع الحديث ذي المضامين التأسيسية المذكورة أمر يكاد يكون محسوماً حفاظاً - بالنسبة لأصحاب هذا التوجه - على الدين من دسائس الحدائثيين الذين يتآمرون بفكرة تحديث المناهج في التعامل مع النصوص الدينية، لتصحيح مسار المتدينين، وإعادة تم إلى قيم الحدائثة القائمة على الديمقراطية والعقلانية البحتة.

ومن ثم، فإن هذه الحيل لا تنطلي على أصحاب التوجه الديني، وليس أسهل لديهم من فكرة القطيعة مع كل ما هو حدائثي. فالقطيعة هي أقصر وأسرع طريق للوقوف دون مساعي التجديد أو التطاول على الثابت، حتى يبقى على أصله الذي دؤن به - حسب هذا الاعتقاد - وانتشر به وعرف به.

وقد أخذت فكرة القطيعة عدة مظهرات كالتكفير والاتهام بالدخول في ملة من الملل تنافي المسار المحدد لدى البعض، وبمرور الوقت، أصبح للتكفير وجه آخر أضيف إلى قائمة أسماء التكفير، وهو الاتهام بالحدائثة والاستغراب.

¹ - يقول ابن سينا: "العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر الله في القدر. وأما إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيب. وإذا جسم المعروف فرما غار عليه من غير أهله".

- أبو علي بن سينا محي الدين الخطيب عبد الفتاح. الإشارات والتنبهات مع شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. القسم الثاني. د. ت. ص ص 846-847.

² - انظر حصة المشاء: الرباط.. فاطمة والسندباد. مرجع سابق.

وهذا الذي حدث مع فاطمة المريني؛ إذ يتهمونها بالوقوع تحت سحر الغرب، فصالح النملة في مقال¹ له يرى بأنه رغم أن العديد من المؤسسات الثقافية الغربية تحثي بالمريني وكتابتها السابقة، والتي وضعت فيها العوامل الثقافية والاجتماعية عاملاً مهماً في الوضع النسائي العربي في الأيام الأخيرة، وربما وضعت البعد الاقتصادي كعامل هام من عوامل التفكك الاجتماعي الذي انعكس على وضع المرأة الأخلاقي في العالم العربي.²

ويضيف صالح النملة أنه رغم سيطرة منهجيات الفكر الغربي وأيديولوجياته على فرضيات وتحليل واستنتاجات أغلب أطروحات فاطمة المريني، وهذا ما جعل العديد من الدوائر الغربية -حسب رأيه- تحتفل بكتاباتها ومواقفها الثقافية، ومع أن وعي الكاتبة الحضاري قوي على المستوى الاجتماعي والنفسي، إلا أنه -وفقاً لتحليله دائماً- هو أقل على المستوى الحضاري الفكري؛ حيث إنها لم تستطع بالعديد من كتاباتها تحسس المشكلة الحضارية التي تعاني منها المرأة العربية ووضعها الفكري الحضاري ودخولها في دوامة التجاذب الفلسفي القيمي، وبالتالي فإن جناح البوصلة السياسية للعالم العربي ناتج عن الضياع الأيديولوجي الذي أخذ يستقطب ذلك من الشرق والغرب بأسس وركائز ومنطلقات قد لا تتماشى مع المنطلقات الثقافية الإسلامية والعربية، وأن المرأة العربية مثلها مثل السياسي والمفكر العربي، ذهبت تبحث فيما عند الغير من تحولات فكرية واجتماعية من أجل أن تتبنى هذا التحول وتأخذ به.

والحقيقة أن رأي صالح النملة يبدو مجرد انطباع يعوزه التدقيق والتوثيق، فمن السهل أن نطلق الأحكام، لكن من الصعب أن ندلل عليها ونثبت صحتها. فكلامه جاء خلواً من الاستشهاد بموضع واحد التبس فيه الوضع على فاطمة المريني، فتخلف وعيها الحضاري الفكري عن وعي الكتابة الحضاري الاجتماعي والنفسي القوي لديها على المستوى الاجتماعي والنفسي. فهل يمكن إطلاق هذا الحكم عليها، وهي التي تحفر في التاريخ وتنقب عن أصل الأشياء وكنهها، وتتنقل بين الحضارات بوعي فكري عميق يصل حد النقد الذي تحاول جاهدة التأسيس له.

من الواضح أن تميّز واعتدال، وعلمية فاطمة المريني في مجال البحوث العلمية الاجتماعية، كل هذه الخصائص، لم تشفع لها لدى كثير من النقاد والمحلّين، كي ينظروا لأفكارها نظرة منصفة، يراعى فيها عامل الزمن، والعمق والتغيير، فعبد الله الشارف يقول: "لقد برهنت فاطمة المريني بما قامت به

¹ -صالح النملة. فاطمة المريني من نقد الشرق إلى نقد الغرب. جريدة الرياض. بتاريخ الخميس 18 ذو القعدة 1438هـ - 10

أغسطس 2017م. على الرابط: <http://www.alriyadh.com/13511>

² -صالح النملة. فاطمة المريني من نقد الشرق إلى نقد الغرب. المرجع نفسه.

من استجابات وبحوث اجتماعية، على كفاءتها في ميدان البحث الاجتماعي بالمعنى (الدوركايي)، وهي بذلك تستحق التنويه خاصة وأن البحوث الاجتماعية الميدانية في المغرب ما زالت في طور المخاض. لكن الموضوعية التي تسلحت بها في البحث الاجتماعي، لم تمنعها من إصدار بعض الأفكار الذاتية، وذلك عندما حملت الشريعة الإسلامية مسؤولية الوضعية المزرية التي تعيشها المرأة المغربية، وهي بذلك تعبر عن منطقتها الاستغرابي...¹

كما أن اتهامها بالانغماس في المعطى التغريبي مضمونا ومنهجيا يعدّ ظلما وتجنّ عليها، فلا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاتها من فكرة تنتصر فيها للإسلام، حتى إن بعض النقاد والناقدات يؤلمهم ذلك الظلم؛ حيث تقول آمال موسى -على سبيل المثال لا الحصر-: "في محاولة المريني تحرير المرأة العربية من عقال الهيمنة الذكورية وسلطة الأعراف، فإنها أيضا تقوم بنفض ما علق بالمقاربة الدينية الخالصة الأصلية من تضييقات وتقييدات فرضتها عوامل لا صلة لها بالنص الديني. أي إنها قامت بفك التشابك التاريخي بين الإيديولوجي والدين ومسألة المرأة لذلك، فإن نقد البعض لقراءة المريني واعتبارها تغريبية التوجه والنظرة، يمثل -حسب تقديرنا- ظلما لها، وهي التي قرأت التراث الإسلامي نصوصا وأدبيات، قراءة متمعنة وموضوعية. ناهيك بأن نقد المريني تجاوز المربع الثقافي العربي؛ حيث اعتبرت في كتابها "هل أنتم محصنون ضد الحريم" أن فيروس "المرأة الحالية" ضرب الرجال الأوروبيين أيضا.²

وكيف تكون فاطمة المريني تغريبية التوجه، وهي مقتنعة ومتشعبة برؤى الإسلام وقيمه؟ ففي سؤال مجلة "سيدتي" عام 1998، جاء كالتالي: ماذا تعلمت أنت التي تتلمذت في فاس من علماء "القرويين"؟، تجيب: "تعلمت أن أنظم جهدي يوميا لفهم الهوى والعواطف حتى أتمكن من تقوية عقلي، كانت "جامعة القرويين" مجالاً للتعلم على أصوله، درسنا علوم الفقه والعربية والفرنسية والرياضة، أسخر حينما نقول عن الإسلام أنه عنف بينما ما عشت به ودرسته مختلف تماماً.³ علما بأن الغرب ومن خلفه الكنيسة يؤكدان على أن الحب هو القيمة التي تركزها الحضارة الغربية، وأن الله محبة على حد قولهم، وأن الإسلام دين عنف وعداء وإرهاب.

¹ -عبد الله الشارف. الاستغراب في مجال المرأة من خلال كتابات د فاطمة المريني. ضمن كتاب الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر. طوب بريس. الرباط. 2003م. ص ص 144 - 180.

² -آمال موسى. الأستاذة فاطمة شهرزاد فاس. على موقع Tunisie Focus. 2015/12/09م. على الرابط:

<http://www.tunisiefocus.com>

³ فاطمة المريني نقلا عن عمر ح الدريسي. رحيل فاطمة المريني.. خسارة للفكر ولقيم الحرية في العالم العربي. ألف بوست.

2015/121/02م. على الرابط: <http://alifpost.com>

أما إذا عُدَّ نقدنا لوضع المسلمين وتخلّفهم، وصنعهم لأسباب هذا التخلّف في شتى مجالات الحياة والمواضيع، من باب التنصل من انتمائها للإسلام، فإن المنطق يقول بأن يُتَّهَم كل المفكرين والكتّاب الإسلاميين لقيامهم بالأمر ذاته. فأين يكمن الفرق بين الطرفين؟ وهل أخذها عن المناهج البحثية الأكاديمية الغربية بحكم تخصصها يُحسب عليها؟

إن فاطمة المريني حين تنتقد الأوضاع التي آلت إليها أحوال المسلمين، فإنها تفعل ذلك بدءاً لتثبيت براءة الإسلام من تخلّف وشتات وغياب وعي أتباعه مقارنة بتفوّق نصوصه وتميّزها، ففي كل مرة تقوم بمقارنة بين الشرق والغرب، يتأكد من خلال جهودها البحثية المكثفة، أنها تنتصر للإسلام ولرؤاه ومعارفه ولنبيه ﷺ ولعلمائه، وإذا جاءت المقارنة لصالح جهة أخرى، فالأكيد أن فاطمة المريني، ترمي إلى الوقوف على الحقيقة والإفادة منها في كل الأحوال. فإذا راحت تسأل المجتمع العربي والإسلامي: "لماذا لم يتعوّد العالم العربي الإسلامي بعد على مكتسبات الديمقراطية مثل المساواة الاعتبارية للأفراد، وقبول التعددية وحرية الضمير؟"¹، فلن يجرؤ أحد على تكذيبها سواء بدافع حب الإسلام أو المسلمين، أو حتى في توجه وانتماء آخر لأن الواقع يؤكد أن العالم العربي يعج بالدكتاتوريات والنظام الأوحده، والتفاوت الطبقي، واستغلال المناصب وغيرها من الآفات.

وكثيراً ما تتهم بكونها استشراقية المنهج والرؤى؛ حيث هناك من يعتقد أنها قد وظفت بطريقة استشراقية، النصوص العربية من القرن السابع وحتى السادس عشر لتأويل المجتمع العربي الحديث وتفسيره. وأنها في كتابها (ما وراء الحجاب) وصفت العالم الإسلامي بصفات مرضية، وشرحت حاضر العلاقات بين الذكر والأنثى متأرجحة بين القرآن وأبي حامد الغزالي والأمثال الشعبية المغربية من جهة، والبحوث الاستشراقية وتوصيفاتها الأنثروبولوجية لحياة النساء من جهة أخرى. وأنها قد أنسنت الإسلام في مناقشتها للفكر النسوي العربي الحداثي، ونزعت عنه الصبغة الدينية، وتساءلت عن سبب خوف الإسلام من الفتنة وقوة الجاذبية الجنسية الأنثوية. لقد كانت الكتابات المتقدمة على اختلاف توجهاتها الفكرية محاولة لإعادة تركيب الماضي وتقويمه نقدياً وفق المناهج الحداثية بهدف جعله الأساس لحضارة عربية حديثة².

والحقيقة أنها استماتت في الدفاع عن الإسلام ضد اتهامات الغربيين والمستعربين والمستشرقين، حين

¹-فاطمة المريني. سلطانات منسيات.

²-انظر أيمن عيسى أحمد. هيمنة الاستشراق والأمية المثلية قراءة في كتاب "اشتواء العرب" لجوزيف مسعد. دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية. العدد الثاني. بتاريخ 2017/02/03م.

شخصت حالة "الإسلاموفوبيا" بذلك الخلط والالتباس الذي حدث لدى الغربيين بين الإسلام والمسيحية الكنسية، فحاولت تصحيح الأمر بتوضيح مفهوم العلمانية على أنه لا يعني في معالجة مواضيع الإسلام ما يعنيه في المسيحية؛ إذ دعا الإسلام للعلم واستخدام العقل على عكس الكنيسة، فتقول عن الإسلام: " إنه يخيف الغرب لأنه بالنسبة للغرب، الدين هو الكنيسة والرهبان، ليس في الإسلام لا كنيسة ولا رهبان، الإسلام دين المحاسبة، حاسب نفسه أداها هو الحساب، فلماذا أنا بالنسبة لي من يقولون العلمانية.. ماهي العلمانية! الدين هو الإسلام، يعني أقول لك ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ فهو يقول لك استعمل العقل، فبالتالي في المسيحية من عنده العقل هو الكنيسة والرهبان وليس غيرهم، وبالتالي العلمانية ليست الكلمة التي عندنا، والتي يمكن أن نستعملها ككلمة مدنية لماذا؟ لأنه كيفما كان الحال لا يوجد إنسان من حقه أن يتكلم باسم الدين، كما هو الحال مع العلماني، فالمدنية، والثقافة المدنية هي.. أنه في الدولة المدنية أنت تحاسب نفسك ودون وسيط"¹

ثم تقدّم شرحها لانتفاء "الوسيط" بين الله والعبد، وبين العبد والدين على العموم، وبأنها تحيل على فكرة "محاسبة الذات"، ثم على فكرة " الرحمة" كمفاهيم أساسية في الإسلام، وخاصة في ما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.²

ويبرز ذلك التناغم في فكرها في ربط العناصر بعضها ببعض، والوصول بمقدمات سليمة إلى نتائج تتفق وروح الإسلام في اعتدال يصعب إدراكه على أصحاب الأحكام المسبقة.

وها هي فاطمة المرينسي في كتاب "الحب في الحضارة الإسلامية"، تذهب إلى الحكم بجمال وقوة الإسلام، مقابل قيم أخرى مغايرة ومعاكسة للغرب بعقد تلك المقارنة، فتقول: "علماء الغرب جعلوا فهم العاطفة مشكلة مرضية تستدعي زيارة الطبيب النفساني، بينما العلماء المسلمون قدروا أنه لا يمكنك أن تغذي عقلك إلا بفهم عاطفتك أولاً، وهنا يكمن بالنسبة لي جمال وقوة الإسلام"، وتستشهد بقول ابن حزم "إذا كانت الدولة للعقل سالمة الهوى، وكان من خدمه وأتباعه، كما أن الدولة إذا كانت للهوى، صار العقل أسيراً في يديه، محكوماً عليه"، ويقول ابن الجوزية: "من لم يكن عقله أغلب الأشياء عليه كان حتفه وهلاكه في أحب الأشياء إليه".³

وكان لا بد من أن تفتك فاطمة المرينسي شهادة أخرى عن دفاعها ونضالها الطويل والمشرق

¹ - عن حوار مكتوب في حصة المشاء (بتصرف). الرباط: فاطمة والسندباد. مرجع سابق.

² - انظر نص الحوار المكتوب في حصة المشاء. الرباط: فاطمة والسندباد. المرجع نفسه.

³ - فاطمة المرينسي. الحب في الحضارة الإسلامية.

لصالح أصالتها ورؤيتها المستنيرة للتراث، فعمر ح المرينسي يقول عنها إنها: "كاتبة حملت إشكالية وهموم الرؤية في التراث، اسم انتصر لكل ما هو مشرق ومستنير في تراثنا الإسلامي وأعلى من شأنه"¹.

كما أن يحي بن الوليد يفعل الأمر عينه ويقول بأن المرينسي أفادت، دون تفریط في مرجعيتها الإسلامية، من هذا الإحكام النظري الهائل في الجبهات التي خاضت فيها وضمناها "حفرياتنا" في التراث الغربي من خلال كتابيها "شهرزاد ترحل إلى الغرب" و"هل أنتم محصنون ضد الحریم"².

ويؤكد لؤي ماجد سلمان أن فاطمة المرينسي لم تكن ضد الديني وإن كانت ترى في الحجاب وسيلة لإيذاء المرأة اعتمدها المنافقون. فبالنسبة له، هي دافعت عن موقف الإسلام من المرأة لكنها وجدت العلة في وعي المسلمين التقليدي. كما يُنبّه إلى أن منع الكتب المستخدم في البلاد العربية بمثابة الوحي الذي يوحي إليك ويأمرك أن: "اقرأ" فالمنع أول وسيلة لترويج الكتاب وتعريف القارئ العربي به، الوسيلة الأكثر احتفالية للتبشير بأن هنالك كتاباً ستجده محبباً في مكان ما وتشتهي اقتناؤه، هذا السبب الحقيقي الذي حرضني على اقتناء كتب فاطمة المرينسي³.

ثانياً: الاتهام بالأصولية: التوجس من نسوية المرينسي الإسلامية

رغم إقرار المرينسي بانتمائها الفعلي للنسوية الإسلامية، وذاك ما يعدّ أصولية بالنسبة لكثير من المتطرفين، ظلّ البعض يرفض هذا الانتماء؛ فقد كتبت النسوية التونسية رجاء بن سلامة، عن مقاصد فكر فاطمة المرينسي، وهي مقتنعة بأنها لم تكن تكتب أبحاثاً أكاديمية تقرأ لتوضع على الرفوف، بل كانت تكتب لتتحدى فكرة سائدة متحجرة، أو قالباً من القوالب الجاهزة عن الغير، قائلة: " كتبت، على سبيل المثال لا الحصر، ضد كذب المحدثين وتأويلات الفقهاء في "الحریم السياسي: النبي والنساء" (1987)..... ربما تكون بعض أفكارها رافداً من روافد "النسوية الإسلامية" التي تفيد القضية النسوية نسبياً في الواقع، ولا تنتج، وفق رأينا، أطروحات مقنعة في البحث، لكن فكرها وحياتها لا يمكن أن يختزلا في هذا التيار"⁴.

¹-عمر ح المرينسي. رحيل فاطمة المرينسي. مرجع سابق.

²- انظر يحي بن الوليد. فاطمة المرينسي وشهرزاد ومقصلة الاستشراق (1-2). ثقافات. على الرابط:

<http://thaqafat.com/2017/03/76506/>

³-انظر لؤي ماجد سلمان. فاطمة المرينسي الكتابة تحت السرة. موقع سفير. ص11. بتاريخ 2015/12/04م. على الرابط:
<https://assafir.com/Article/212/460053/AuthorArticle>

⁴-رجاء بن سلامة. فاطمة المرينسي المفكرة المغربية الراحلة. مرجع سابق.

ويبدو واضحاً كيف أنّ هناك حساسية عالية من مجرد التفكير في أن المرينسي لها توجه إسلامي، فلقد تقبلت رجاء بن سلامة، فكرة تأثير فاطمة المرينسي في النسوية الإسلامية تأثيراً محدوداً لا يتجاوز الواقع ولا ينتج فكراً أكاديمياً مؤسساً، ولكن اعتبرت ذلك تفضلاً منها ومجرد إفادة، ورفضت أن يتعدى الأمر ذلك إلى فكرها وحياتها.

ويظهر الخوف نفسه لدى من يريدون إحراج فاطمة المرينسي بحكم انتمائهم للمدرسة الحدائية، والتي تعدّ - بحسب تخمين سابق - واحدة من أتباعها، فكأنهم يقفون على حياتها للأبجديات البسيطة لتلك المدرسة، وهم في ذلك فخورين بمسلكهم عاتبين على غيرهم ممن يغيرونهم في الرؤى والطروحات. معتبرين جهود هذه الكاتبة تبريرية وتوفيقية محضة؛ إذ يقوم - في نظرهم - الكثير من الباحثين العرب في الحدائية والتحديث، بالسير سنوات ضوئية لمقاربة شأن من شؤون العصر الذي يعيشون فيه، وهذا يرجع أساساً - حسب تحليلهم - إلى خلط مريب في رؤوس أولئك الباحثين والباحثات بين دور العقل والنقل، وأهمية النص المقدس في تأويل أو فهم مشاكل تنتمي إلى عصور أخرى ومستويات خطائية أخرى، فيعتبر بعضهم المرينسي في "ما وراء الحجاب" تأتي براهين من القرآن والسنة على ديناميكية المجتمع ونظرتة إلى الجنس، لكنها تتجاهل عدا الصفحات الأخيرة من الكتاب، ديناميكيات أخرى لها أثر بالغ على تفاعل المجتمع العربي الإسلامي مع الجنس، منها الاقتصاد، الاستعمار، الجهل، وما يجزّه الجهل من تقديس لنظم فكرية بائدة.¹

كما أنهم يعتبرون عودتها للموروث الإسلامي، عودة تبرير تنقّب من خلالها فاطمة المرينسي بقوة، في صحيح البخاري وإحياء علوم الدين وطبقات ابن سعد بحثاً عن صفحات إرشادية لما تسميه "المسلم الوسط". كما يصل الأمر بهم حد السخرية حين ينتقدون موقفها من سيرة عائشة رضي الله عنها في كتابها "الحريم السياسي"، مدينين إشادتها بسيرة عائشة وموقعها القيادي وبأسلوب ساخر: "كما لو أن عائشة حرّرت المرأة ووضعت دستور الإخاء والمساواة للعصور القادمة"².

ثالثاً: التهمة بالمنهج التوفيقى الإصلاحى:

والحقيقة أن النقد الموجه للمرينسي يعكس تحيزاً واضحاً ضد النتائج التي توصلت إليها الكاتبة في دراساتها الغزيرة والمتعددة، فهم لا يستطيعون إنكار جهودها المنهجية التي توضع في إطار الدراسات الحدائية التي تفرض نفسها، لكون المرينسي باحثة اجتماعية وميدانية، وأكاديمية علمية ناجحة، ولكون

¹ -انظر أشرف الزغل. أصولية فاطمة المرينسي. موقع لغو. د. ت. على الرابط: <http://www.laghoo.com/2015/12>

² -أشرف الزغل. أصولية فاطمة المرينسي. المرجع نفسه.

عودتها للموروث كانت عودة معمقة عموديا وأفقيا، لكن هذه العودة للتراث لم تأت بالنتائج التي ينتظرها أصحاب التوجه الحداثي، والذي يسير -عادة- عكس الأديان وخاصة الإسلام، والذي -أيضا- يرون فيه أرثوذكسية¹ أحرّت الشعوب العربية على وجه الخصوص، وعليه فإن ذلك قد أربك عملية النقد ووضعتها في مأزق كبير، بين كون المرينسي كاتبة حداثية وهم يريدون ذلك، كما تقرّ هي بذلك، وكونها تنتمي لما اصطلح عليه بالنسوية الإسلامية؛ حيث تحمل المرينسي راية الدفاع عن المرأة، ولكن ليس كحليفة ضد النص الديني الذي تعاملت معه في شتى صورته، بمنطق الاستكشاف الحقيقي دون تحامل، ويرون بأنها تنتهج منهجا إصلاحيا توفيقيا مرفوضا.

وهناك من صنّفها على المستوى القومي، بالانتماء إلى سلالة المعتزلة وابن رشد وصوفية الحلاج وشعراء الحداثة خلال القرن الثاني الهجري، ورموز النهضة من قاسم أمين إلى محمد أركون، الذين انكبوا غاية الجنون: على جدليتي المعرفة والتقدم. أما مغربيا، فلا ريب، أنها من صفوة الرواد: محمد عزيز الحبابي، محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، وكثيرون. هكذا، يلاحظ أن المرينسي، باحثة من العيار الثقيل، مثّلت بقوة وريادة وبهاء وجدارة، الصوت النسائي².

وتقوم أطروحة المرينسي بالنسبة للتراث، على أن هناك إشكالية في التعامل مع الماضي لدى الإنسان العربي. وأن الإشكالية ليست في الماضي في حد ذاته، بل في قراءته؛ حيث تناقش الحلول لأزمة المرأة التاريخية بمنطق الحل الوسط، الذي يتجنب "التمزق المأساوي" لدى العالم الغربي ويتخلص من "السلطة الذكورية" لدى العالم العربي.

وهذا بالنسبة لأشرف الزغل مثلا، يجعل المرينسي تستعيد بشكل غامض عبقرية الماضي وثورته، تلك التي لا يدركها القارئ العربي لضعف أدوات القراءة الخاصة به من ناحية، ولتحريفه للنص الأصلي بسبب مشاكله الحاضرة. ثمّة أصولية في تبجيل السيرة النبوية، وشم نزوع إلى تأصيل مرجعيات في النص الديني كصحيح البخاري. البخاري ذاته يبدو كبطل نهضوي في كتابها "الحریم السياسي".

¹ -وقد عُذّ الإسلاميون طرفاً وحيداً معارضاً للنظام، مقترحاً نفسه بديلاً أمثل، وعلى تقديم تصورا حول إسلام أحادي الرؤيا خدمة لمشروعهم السياسي، يستند بالدرجة الأولى إلى الالتزام بحرفية النص الديني كمنطلق أساسي لقراءة الواقع، ضمن فهم للإسلام تصفه كارين بورجيه بأنه "إسلام أرثوذكسي" أي الذي "يعرف من خلال نصين: أولهما القرآن الذي يمثل السلطة المطلقة بحكم أنه كلام الله، ليأتي فيما بعد الحديث".

-Voir Carine bourget. Op.cit.p. 74

² -انظر سعيد بوخليط. فاطمة المرينسي عقل بحجم عظمة امرأة. الجريدة الإلكترونية هسبرس. بتاريخ الجمعة 05 فبراير 2016م. على

الرابط: <http://www.hespress.com/opinions/293687.html>

لا يستطيع الذين يتهمون غيرهم بالتحيز لجهة ما، النجاة من فكرة التحيز لصالح أو ضد اتجاهٍ ما، فلقد وصل الأمر مع أشرف الزغل حدّ التهكم بمسار فاطمة المرينسي، والاستهانة بعلاقتها بالثوابت التي نشأت عليها؛ إذ يعثب بقوة بالقول: "العلاقة الغامضة مع القرآن التي أقرت الكاتبة بأنها استمرت معها منذ طفولتها تكاد تكون موجودة في كامل عملها الفكري. هناك عاطفة تجذب المرينسي إلى لعبتها الدينية الغنائية الأثيرة منذ كانت جدتها لالا ياسمينا تدندن بطقوس الحج إلى مكة¹. تلك العاطفة التي فيها شيء من الخوف وشيء من النوستالجيا هي عنصر خطر في أي عمل بحثي يعتمد على العقلانية، ومن هنا ينبغي التنبية لإرث المرينسي التنويري بعض الشيء والأصولي بعض الشيء"². ومع ذلك، يبقى تصنيف أشرف الزغل للمرينسي ضمن المدرسة التنويرية قائما، ولعل ذلك يرجع إلى احتمالين:

- 1- أن جهود المرينسي الحداثية بارزة وظاهرة للعيان، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إغفالها.
- 2- أن فاطمة المرينسي قامة فكرية كبيرة، وجهودها الغزيرة إرث فكري تحتفي به أي مدرسة أو أي اتجاه، فيكون بذلك من الخطأ التنازل عنها لاتجاه آخر، خاصة إذا كان هذا التوجه هو التوجه الإسلامي.

المبحث الثاني: المرينسي والخطاب الديني: المشي على رؤوس الأصابع

أين تقف فاطمة المرينسي من الخطاب الديني؟ هل تنظر إليه كخصم وعدوٍّ أوّل كما تفعل التّسويات من جهة، والاتجاه الحداثي (بما أنها تُحسب عليه) من جهة أخرى؟ هل تُدرك وتتبيّن فكرة التمييز بين الإسلام كنصوص ثابتة، والإسلام كفهوم وشروح، أي كخطاب بشري حاف

¹-انظر أشرف الزغل. أصولية فاطمة المرينسي. المرجع السابق.

²-أشرف الزغل. أصولية فاطمة المرينسي. المرجع نفسه.

فيما يتعلّق -طبعا- بمواضيع تمس المرأة؟ هل تتعامل مع المسائل والقضايا المتعلّقة بالإسلام كمسلمة مؤمنة أم كناقدة متنكّرة لهذا الدين؟ وأي الموضوعات استحوذ على اهتمامها وفكرها وهي صاحبة المرجعية المزدوجة (الشرقية الإسلامية والغربية العلمانية)؟ هل غطّى سحر الحرية الذي عرفته في الغرب، على روح النقد المتأجّجة في عقلها وكيانها لهذا الآخر (الرافض للدين عموما) الذي منحها الألقاب والشهادات والتكريمات الكثيرة؟

هذه الأسئلة وأكثر منها ينبغي أن تُطرح، وأن تكون لها محاولات أجوبة في هذا المبحث، إن ضمن عناصر تمس الموضوعات من بعيد، أو قريب.

وإذا كانت أزمت الخطاب الديني قد شُخصت في الفصل الأول من هذه الدراسة، في طبيعة قراءة النصوص، وتقدّم النص الحاف على النص الأصلي (كتقدم التفسير والشرح على الآية أو النص القرآني نفسه)، وفكرة المرجعية والعلاقة بها، التي قد تصل إلى ابتكار نصوص (كظاهرة الوضع في الحديث)، وهي أزمت قد تكون بسبب خطأ منهجي، أو كونها تسعى لافتكاك المشروعية الدينية للأفكار التي تحقق المصالح الذاتية، فقطعا تصبح كل هذه الارتجاجات التي تطل بناء الخطاب الديني، واضحة للباحثين والنقاد، فينطلقون في هندسة تفسيراتهم للخلل وأسبابه ونتائجه، وتكون طروحاتهم متباينة من حيث الصحة والخطأ والعمق والمصادقية والدوافع والأهداف.

كما أنّ مطلب فاطمة المرزيسي -بالنسبة لها- واضح تماما، دافعت عنه في مجمل كتاباتها كما دافع عنه آخرون وأخريات، كلٌّ بطريقته ورؤيته. وهو مطلب تهدف من خلاله في العمق إلى محاربة الجهل المتعمد بالمرأة، وبدورها التاريخي والحضاري في بناء المجتمعات الإنسانية، وبالتالي تنقية التراث الثقافي والديني خاصة من أنصاف الحقائق، ومن الأوهام التي تلازمه¹.

وينبغي وضع فكرة الاجتهاد في الحسبان؛ واحتمال الإصابة والخطأ، في أي جهد بشري، ومن هذا الباب تدخل الجهود التي قدّمها فاطمة المرزيسي في إطار الاجتهاد البشري البحث، يمكن أن تصيب فترقى لمستوى الحدّ من القراءات المتطرّفة للنصوص الدينية المستغلّة لتكريس خطاب ذكوري متطرف، لاسيما تلك التي ركّزت على المرأة وسلبتها كل إمكانيّة للفعل. ويمكن بمثل جهودها الوقوف في وجه قراءات نسوية لقيادات نسائية متطرفة تعمل على تكوين خطاب حائق ومعادٍ من خلال كتابات

¹-انظر عبد اللطيف كداي. المرأة ورهان التربية والثقافة والثقافة في مواجهة خطاب التطرف في ظل التحولات الاجتماعية في المنطقة العربية. ضمن كتاب المؤتمر السادس لمنظمة المرأة العربية: دور النساء في الدول العربية ومسارات الإصلاح والتغيير. القاهرة. 13-14 ديسمبر 2016م. ص 6.

معادية للرجل وللدين. لكنّها أيضا قد تكون اجتهادات تجانب الصواب، فتحتاح لنقد وتصويب.

والحقيقة أن مناهضة أي خطاب متطرّف حسب عبد اللطيف كداي، تتطلب من الباحثين الوقوف على الثوابت والأسس التي ينهل منها هذا الخطاب، أي جذوره الممتدة في المجتمع والراسخة فيه. المستندة ثقافيا واجتماعيا وتربويا¹، ومن المهم "الانتباه إلى أن التمثّلات الاجتماعية السائدة حول المرأة تعمل على تقديم الفوارق الاجتماعية بين الرجال والنساء، على أساس أنها طبيعية ومحكومة بالفوارق البيولوجية، بل إنّها تعمل على تبريرها على أنها مفروضة أنطولوجيا، والحال أن تلك الفوارق مبنية ومصنوعة اجتماعيا."²

ويرى النقاد بأن فاطمة المريني استطاعت أن تُدافع عن أحقيّة المرأة في موقعٍ كريمٍ في الوجود، وذلك بتفكيك الذاكرة الجماعية التي تشكّل في النسق الثقافيّ العربيّ مسكوّنًا عنه. كما تمكّنت، بفضل منهجها العلميّ، من تحليل الصور الذهنيّة في المجتمع والتراث والخطاب الدينيّ.³ وقد تناولت الخطاب الديني من خلال:

– المطلب الأول: تناولها للنص الديني:

أ– العودة للماضي:

قد يكون هذا العنوان استفزازيا، حين يتعلق الأمر بكاتبة يجري تصنيفها عادة و(دون تردد) ضمن الكتاب والكاتبات العلمانيين والحدائثيين، الذين يؤمنون بفكرة القطيعة مع الماضي، ومن ثمّ رفض المعارف والمناهج القديمة التي خدمت النص الديني، وارتبطت به ارتباطا وثيقا، فإذا تأمل الباحث هذين النهجين المذكورين في العنوان، ارتسمت أمامه خارطة لطريق هذه الكاتبة، التي تؤمن بالأشياء على طريقتها، ودون التقيّد بما يشيع تداوله بين النقاد والمحلّلين، في فكر أقل ما يُقال عنه أنه حرّ، فقد يختلف معها الباحث والقارئ، لكنّه لا يملك إلا أن يحترم فكرها وجهودها التنقيبية، وصبرها على قراءة موروث علمي ومعرفي عظيم، لقد تناولت فاطمة المريني موضوع العودة للماضي، وناقشت منهج السلف، وفي ذهنها ومشروعها النقدي تحضر مسألة "الكيف؟".

لذلك، فهي ترى أن مهمة مراجعة التاريخ رهان يقع على عاتق مثقفات العالم العربي

¹ -عبد اللطيف كداي. المرأة ورهان التربية والثقافة في مواجهة خطاب التطرف.. المرجع السابق. ص 6.

² -العربي وافي. مقارنة النوع والتنمية. منشورات المعرفة للحميع. مطبعة دار النجاح الجديدة. البيضاء. 2008م. ص 11.

³ -زهور كرام. فاطمة المريني والحياة بعد الرحيل (ملف). مجلة الآداب الإلكترونية. العدد 07. بتاريخ 2016/02/28م. على

الرابط: <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/15dbcfb0798bcfd9?projector=1>

الإسلامي، فليس بإمكان النساء المسلمات عامة، والعربيات خاصة، الاعتماد على أحد لقراءة تاريخهن، سواء تعلق الأمر بعالم أو غير عالم، بمن يتخذ موقفاً أو بمحايد، "ومن ثم فإن هذه القراءة مسؤوليتهن وواجبهن، إن مطالبتنا بالتمتع الكامل بحقوقنا الإنسانية الكونية هنا، وفي هذا الوقت الراهن، ستمرّ بالضرورة عبر بعث للذاكرة وإعادة قراءة التاريخ والتراث، وإعادة بناء ماضي إسلامي متسع ومنفتح".¹

فالتاريخ وتدوينه في رأي البعض كانا ذكوريين بامتياز؛ حيث يرى إبراهيم سعدي في مقال له²، أننا لن نبالغ كثيراً إذا قلنا بأن حضور المرأة في التاريخ الثقافي العربي هو حضور ضعيف، فهذا الأخير هو تاريخ ثقافي ذكوري بالأساس، بالرغم من أنه لا يعدم وجوها نسائية في الشعر بالخصوص، مثل الخنساء ورابعة العدوية وليلى الأخيلية في المشرق وولادة في الأندلس، ولكننا لا نجد في المقابل أسماء أنثوية لها على الأقل نفس حضور الرجل تاريخياً في المجالات الثقافية والمعرفية الأخرى، كعلوم الدين والفلسفة وعلم الكلام أو في مجال التاريخ وما إلى ذلك، بالرغم من أن المكتبة العربية ما تزال تفتقر إلى مؤلفات حول إسهام المرأة العربية المسلمة في المجال الثقافي.

ويبدو منطقياً أن تُحمّل فاطمة المريني المثقفات العربيات والمسلمات بشكل أدق، مسؤولية إعادة قراءة التاريخ، إذا كانت فكرة "الإعادة" نفسها مبنية على أساس إعادة القراءة للتاريخ وللتراث نفسه على العموم. فإذا تعلق الأمر بمسؤولية النساء العربيات والمسلمات في تلك العملية النقدية المفتدة لقراءة الرجال للتاريخ، فإن الأمر يصبح مربكاً للتسق الفكري الذي عوّدت عليه هذه الكاتبة القارئ؛ حيث تبدو هذه الفكرة مناقضة لفكرتها التي تواجه بها الغرب والنسويات الغربيات على وجه الخصوص، عن كون من دافعوا عن قضية المرأة في العالم العربي الإسلامي -هم في الأصل- رجال، كقاسم أمين ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهم.³ وهنا لا يجد الباحث تفسيراً لذلك التناقض في الطرح، سوى بإعطاء اليد لعامل الزمن كي يُرفع الالتباس، فإذا كانت مقولتها المتعلقة بإعادة قراءة النصوص من قبل النساء أنفسهن، بنت زمن التسعينيات، وبالضبط سنة 1990م، فإن فكرتها عن اختلاف التجربة العربية الإسلامية المعاصرة عن مثيلتها الغربية، في كون المتبنين لها رجالاً، هي بنت أفكار المريني في 2014م. فهذه المدة الفاصلة بين فكرتين ومقولتين، كافية لتغيير الرؤية.

¹ -فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 175.

² -انظر إبراهيم سعدي. المرأة العربية والإبداع. ضمن ملف ثلاث مقالات جزائرية في الأنوثة والكتابة. مجلة الجديد. العدد 20 - سبتمبر/ أيلول 2016م. ص ص 9-15.

³ -فاطمة المريني. حصة المشاء. مرجع سابق.

ولعلّ المسألة ليست متعلقة -أصلاً- في نظرها بالثقة في الرجل، بقدر كونها متعلقة بالتكليف بمهمة شاقة ومضنية، جرّبتها فاطمة المريني، ولا تريد للنساء أن يتكاسلن وينتظرن تصحيح مسار التاريخ من طرف آخر؛ إذ ربما كان هذا الطرف الآخر في حاجة لفهم وضعه وإشكالاته الراهنة.

وقد ركزت معظم إسهامات هذه الكاتبة على مقارنة التأطير الديني لمكانة المرأة ووظيفتها، إما من خلال التناول المباشر للنصوص الإسلامية، أو من خلال نقد الأدبيات الفقهية، ذات الدور الحاسم في إنتاج القوانين الوضعية، وتكريس الأطر الاجتماعية المحددة لوضعية المرأة العربية المسلمة.

فقد مضت الكاتبة -أحياناً- إلى القول بوجود فجوة بين النص الديني -الذي رأت فيه إطاراً متقدماً لحرية المرأة- والواقع التاريخي الذي اتخذ منحى تراجعياً تقييداً في عصور ما بعد النبوة، وقد تجسّد هذا التوجه في أبحاثها حول الجنس وتوزيع السلطة في الفضاء الاجتماعي، ودور المرأة في التاريخ الإسلامي. فقد عادت للنصوص والمرورث، وهي مدركة لخطر الخوض في هذا المجال، خاصة بالنسبة للنساء المسلمات؛ حيث رأت أن "التذكر، وبخاصة الانزلاق في الماضي، هو في أيامنا نشاط مراقب على مستوى عال. خاصة بالنسبة للنساء المسلمات، فجاوز السفر ليس حقاً دائماً.."¹

وهي في عودتها للنصوص الدينية، تتبني فكرة الجابري، وتشرحها معربة عن إعجابها بالنعومة واللباقة التي عرض بها فكرته عن "قراءة العربي المعاصر للماضي"؛ فهذا الأخير -حسب ما نقلته الكاتبة عن الجابري- غير مؤهل لتلك القراءة؛ إذ إنه يبحث عن ذلك الماضي بشكل مرضي لدرجة أنه لا يراه، فأغماء الذات في الماضي، هو أحد الحلول السحرية لحل مشاكل الحاضر، ورغم خطابات هذا القارئ عن الأجداد وإنجازاتهم، يظل عاجزاً عن قراءتهم، وعن فك رموزهم، ولأجل ذلك يقترح الجابري ضرورة تجذر الإنسان في الحاضر، من أجل قراءة النص القديم، فإسقاط مشاكل الحاضر على النص السلفي، يحول دون قراءته.²

وترى خالدة سعيد أن فاطمة المريني تقتحم "حقل معرفة الماضي، تعيد النظر في بعض الخطوط والملامح المنسوبة إلى الماضي. تضيء جوانب وأبعاداً يجري التعتيم عليها اليوم؛ تضيء أبعاداً إنسانية شملت الرجال والنساء. ولكن الماضي ليس مفتوحاً أمام الأسئلة والنظرات الجديدة."³

إذن، فالماضي -حسب رأي فاطمة المريني- محتكر من طرف طبقة معينة من الرجال، واحتكار

¹-فاطمة المريني. الحریم السياسي. مرجع سابق. ص 20.

²-انظر فاطمة المريني. الحریم السياسي. المرجع نفسه. ص 32. نقلاً عن محمد عابد الجابري. نحن والتراث. مرجع سابق. ص 22.

³-خالدة سعيد. في البدء كان المثني: رهانات التعبير النسوي الإبداعي. دار الساقى. بيروت. ط 1. 2009م. ص 79.

الماضي هو احتكار الحق في تقديم صورته، فلا يبرز منه إلا ما يُرضي أصحاب المصالح، وقد يصل ذلك التعظيم على الحق، إلى حدّ تقديم الفروع على الأصول، فتكون الطقوس أهم من الرؤى الكونية والعدالة الاجتماعية والمساواة بين الرجال والنساء. كما أن احتكار الحق في تقديم صورة الماضي - بالنسبة للمرينسي - هو احتكار السلطة في الحاضر. فالسلطة، سياسية كانت أم دينية معنوية، تصدر الماضي لتُحكم القبضة على الحاضر. بل يذهب تحليلها إلى أن هناك طبقة من الرجال تقدم صورة للماضي لا أثر فيها للمرأة، تنفي المرأة من الماضي، ومتى كان الماضي هو المستقبل فإنّ المنفي من الماضي يصبح منفيًا من الحاضر والمستقبل.¹ ويقع تحليلها هذا ضمن ما أسمته بـ "داء الحاضر" والرغبة في الهروب للماضي، كرغبة من المسلمين في أن يكونوا في مكان ما، وكغياب انتحاري، إنها إشكالية "المسلم والزمان".²

هكذا تبرز أهمية الماضي بالنسبة لفاطمة المرينسي، فنستنتج أنه ليس مجرد ذاكرة، ف(الماضي) في تقييمها وتحليلها هو الحاضر بكل واقعيته وحيويته في طرق الموضوعات وفهمها، بل هو أكثر من ذلك؛ إذ يوجّه الماضي خطّ سير المستقبل، وهو(الماضي) بذلك المستقبل بكلّ فعاليته في توجيه مسار البشر، فكأنّها تقول إن احتكار الماضي إنما هو احتكار سلطة بذاتها، وليس مسألة مضت وانتهت كما يريد دعاة القطيعة مع الماضي (الإسلام) من الحداثيين³ -مثلا- لقطع تلك السلطة عن مجال الحاضر، ولا ما يريده دعاة التفوق على هذا الماضي والانقطاع له من بعض أصحاب الاتجاهات السلفية المتشددة. إنّ الماضي -على المستوى الفكري والديني- هو بُعد ممتدّ وفاعل في الحاضر لاختراق المستقبل وتوجيهه. ولنا في منهج القرآن الكريم خير سندٍ وخير دليل؛ إذ يحدّثنا الله ﷻ عن الأمم والقرون البائدة، كي نأخذ العبرة والدّرس، ونصنع حاضرنا عن وعي وبصيرة ونؤسّس لمستقبل موصول بوعي تراكمي هادف، فلا يُترك المجال لماضٍ منحرف، ليُلقي ظلاله على الحاضر ولا المستقبل.

ولو تأمل الباحث ذلك المشهد الذي وصفه المولى ﷻ في القرآن الكريم عن خلق آدم وأمره الملائكة ليسجدوا، ورفض إبليس السجود، لا تُضح أنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يكون

¹-فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. مرجع سابق. ص 27-28.

²-انظر فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. المرجع نفسه. ص 27.

³-تستعين فاطمة المرينسي بآراء الجابري في الموضوع وأقواله؛ مثل قوله بأن السياسات سرعان ما قدمت في الإسلام حسابا بأنها لا يمكنها أن تسوس الحاضر بشكل تسلطي إلا بفرضها السلف، الماضي، كمرجع مقدس: فكان عصر التدوين في رأيه، نقطة الانطلاق لتأسيس الرقابة.

-انظر محمد الجابري. تكوين العقل العربي. دار الطليعة. بيروت. 1984م.

ماضٍ منتهٍ، بل هو الحاضر المتجدد والمستقبل الآتي رغم تغير الحثيات والظروف، وهو ماضٍ فاعل، وما تقرر في ذلك المشهد من معصية ووعده ووعيد، هو ما يسري علينا اليوم وغدا من القوانين سلبا وإيجابا إن لم نفهم الدرس. والحقيقة، أن غلق باب الاجتهاد على عقول المجتهدين رجالا ونساءً، هو ما جعل فاطمة المرينسي ترى أنّ الذاكرة التاريخية تخضع لرقابة شديدة، ويتولّى إدارة شؤونها أناس مخصّصون، والماضي محكوم ومراقبٌ بشدة، وهنالك من يتحكّم فيه ويتولّى أمره عنّا، كنوع من ضمان التحكم بالحاضر¹.

ب- الالتزام بمنهج السلف (البحث من داخل الغابة):

تقرأ المرينسي التراث العربي الإسلامي ونصوصه، قراءة ناقدة مستعينة بآليات نقدية من هذا التراث نفسه؛ فمنهج الجرح والتعديل نشأ وتبلور أساسا لخدمة الحديث النبوي الشريف، وانتقل بعد ذلك إلى كتابات المؤرخين العرب والمسلمين القدامى. وتقترب المرينسي من النص الديني عبر سلطة التأويل وفي تعاملها مع النص الديني كشبكة من علاقات معرفية، فتقوم بإخضاعه لعملية تشرّحية دقيقة وعميقة.²

إن فاطمة المرينسي في بحثها الدؤوب في التراث، اجتهدت في تطبيق منهجية العلوم الدينية على النصوص الدينية والأحاديث النبوية الشريفة، تقول المرينسي: "بما أنني امرأة مسلمة فلا شيء إذن يعني من القيام ببحث مزدوج: تاريخي ومنهجي حول الحديث ومن رواه ولاسيما حول الظروف التي استعمل فيها لأول مرة. فمن روى هذا الحديث؟ وأين ومتى ولمن، ولماذا؟³ ففي إطار هذا البحث المزدوج، تعتمد المرينسي منهج البحث من داخل الغابة، وهو منهج أسسه الجابري في تحليله لأزمة الخطاب العربي المعاصر والذي يحظى باحترام المرينسي.⁴

وقد لاحظت خالدة سعيد بأن فاطمة المرينسي لم تأت في كتابها "الحريم السياسي" بجديد لا من حيث المادة ولا من حيث المنهج الذي تراجع وتدرس به أحاديث الرسول ﷺ، فقد كانت تأخذ من مرويات وأخبار موجودة في أمّهات الكتب الإسلامية. "والمنهج الذي تتبعه هو منهج علماء الحديث وهي تتشدد في الأخذ بوصايا الإمام مالك بن أنس وتحفظاته وتعتمد مبدأه المميز. إذ كان يرى أن (هذا الدين) علم، ويتحفظ عمّا يروى من أحاديث؛ ويضع شرط العلم والخبرة بموضوع الحديث، إضافة إلى

¹-انظر فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. مرجع سابق. ص 20.

²-انظر سماهيجي حسين وآخرون. عبد الله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط1. 2003م. ص 75.

³-فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. المرجع السابق. ص 65.

⁴-انظر تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر... مرجع سابق.

شروط التقوى ونقاء السيرة حاضرا وماضيا وإلى الشروط المتعلقة بالإسناد، ومناسبة الرواية وعلاقتها بالأحداث الجارية، ومقابلة الرواية بروايات أخرى، وذكر الاعتراض والاستدراكات والتدقيق فيها وفي روايتها جميعا¹.

لكن الجديد الذي أتت به -حسب خالدة سعيد- يكمن "في طريقة النظر نفسها، فبدلا من معالجة كل نقطة، رواية كانت أم حديثا أم موقفا بشكل جزئي وبانفصال عن بقية المسائل، وقفت موقف مؤرخ الأفكار وراصد التطورات الذي يستنبط الأفكار والمبادئ من مجمل التفاصيل، كما يستنبطها من النصوص الأساسية"².

وضمن الحديث عن منهج فاطمة المرينسي واستنتاجاتها، تُجمل خالدة سعيد تلك الاستنتاجات³ فيما يأتي:

1- أن النصوص الأساس (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) لم تقم في فراغ أو في فضاء مطلق بل في سياق تاريخي؛ وعليه - فبالنسبة لفاطمة المرينسي - البعد الزمني التاريخي لا يناقض الإسلام بخلاف ما يراه المتشددون المعاصرون وتؤكد كلامها بعدم إسقاط العلماء الأوائل ذلك البعد التاريخي بما أنهم قد عادوا لأسباب النزول عند تفسير الآيات القرآنية.

2- أن النبي ﷺ نفسه قد اقتصر في أمور مهمة على المبدأ، وترك للتاريخ شكل التنفيذ، وتستدل المرينسي باقتصاره ﷺ على مبدأ الشورى، ورفضه تحديد شكل الدولة.

3- مسألة الناسخ والمنسوخ، وفي رأي فاطمة المرينسي بحسب توضيح خالدة سعيد، فإن الله إذا كان يعرف ما كان وما سيكون، قد أنزل آيات تغير أحكام آيات سابقة فذلك دليل على أن الإسلام يستوعب البعد الزمني التاريخي مهما أصرّ البعض من أتباعه على تعليقه فوق الزمان، وخارج التطور التاريخي.

4- لا يكفي اعتماد النص بشكل جزئي ومعزول لمعرفة موقف الإسلام من بعض الأمور، بل لا بد من اتباع ما كان معتمدا لدى كبار المجتهدين، ولا بد من استنباط المبادئ من الجزئيات للتوصل إلى الموقف الإسلامي المبدئي. ففي قضية الرقيق مثلا، لا وجود لآيات تحرّمه، لكن إذا أخذ البعد الزمني التاريخي بالاعتبار، واستلهمت المبادئ التي تضمّنتها الآيات، ولا سيّما آية المساواة رقم 13 في سورة

¹-خالدة سعيد. في البدء كان المثنى. مرجع سابق. ص ص 77- 78.

²-خالدة سعيد. في البدء كان المثنى. المرجع نفسه. ص 77.

³-خالدة سعيد. في البدء كان المثنى. المرجع نفسه. ص 78.

الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، وإلى مجمل الأحكام حول موضوع الرقيق، يمكن استنتاج أن الإسلام قد رمى إلى الحدّ المتدرّج من الاسترقاق؛ حيث شجّع على عتق الرقاب وأكثر من الشروط التي تؤدّي -حتمًا- إلى تحرير العبيد.

غير أن النظر الجزئي والتمسك بالحرفية وعدم استنباط المبادئ إضافة إلى ضغط البيئة الاقتصادية الموروثة، قد أدّى إلى استفحال الرّق استفحالاً هائلاً، وهكذا تؤكد خالدة سعيد أن فاطمة المرينسي ترى بأن النظر الجزئي الحرفي الجامد هو الذي يحكم في كثير من الحالات العلاقات الأسرية وشؤون الطلاق وتعدد الزوجات، فكثيراً ما يصح الطلاق بحلف الغاضب وقلّة اللسان.¹

ولو أراد الدّارس أو الباحث تقصي واستكشاف سبب الأزمة الحضارية الراهنة لدى المسلمين، لوجدتها -حسب خالدة سعيدة ونقلًا عن فاطمة المرينسي- في امتناع الفقهاء والمفسرين عن استنباط مبادئ عامة، وخلاصات للمواقف المبدئية في الإسلام، فقد أتاح ذلك -في رأيها- تناقضات كثيرة وسمح باتخاذ النص الديني، سلاحاً سياسياً (ليس ضد المرأة وحسب) إمّا عن طريق تأويل الآيات والأحاديث تأويلاً يوافق أهل السياسة، وإما عن طريق تحريف الأحاديث أو وضعها، ف: "الفقيه المسلم يحاول ألا يقف بين النص المقدس وقارئه، وبما أنّه يريد أن يكون متجرّداً وموضوعياً إلى أبعد الحدود، فإنه يكتفي بعرض مجموع الآراء الواردة حول المسألة ثم يضيف رأيه. ومن فرط خشيته من تدخل نزعته الذاتية، يمتنع عن أي مبادرة لاستنباط خلاصة أو موقف مبدئي. ومن هنا نجد أنفسنا بإزاء جمع من الآراء دون أي محاولة لكي نستخلص من هذه المادة العينية التفصيلية مبادئ أو قوانين أو محاور تسمح الأساسي من العرضي".²

ثمّ تلفت فاطمة المرينسي الانتباه إلى آيات القرآن الكريم، وكيف أن تفسيرها هو منفذ -في بعض الأحيان ولدى البعض- للتعامل مع الآيات تحت تأثير الرّواسب والنزعة المعادية للمرأة، وأنّ ذلك قد يصل إلى الحدّ الذي يجعل تفسير آية يُبطل آية قبلها، كتفسير كلمة "سفهاء"³ في قوله تعالى: ﴿وَلَا

¹ -انظر خالدة سعيد. في البدء كان المثنى. المرجع السابق. ص 79.

² -فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. مرجع سابق.

³ -قال القرطبي: "واختلف العلماء في هؤلاء السفهاء" من هم فعن سعيد بن جبير قال: هم اليتامى لا تؤتوهم أموالكم، قال النحاس: وهذا من أحسن ما قيل في الآية، وروى إسماعيل بن أبي خالد عن أبي مالك قال: هم الأولاد الصغار لا تعطوهم أموالكم فيفسدوها وتبقوا بلا شيء، وروى سفيان عن حميد الأعرج عن مجاهد قال: هم النساء، قال النحاس وغيره: وهذا القول لا يصح، إنما تقول العرب في النساء "سفاهة" أو "سفيهات"... وقال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: السفهاء هنا كل من يستحق الحجر. "تفسير القرطبي"

تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: 5)؛ حيث تنوع، فكان المقصود بها لدى البعض الأطفال والنساء، وهذا في نظر المرينسي يريح - الرجال أصحاب هذا الرأي - من العبء الذي جاء به الإسلام حين جعل للنساء مالا وإرثا.¹

وفي مقال نقدي² لمنهج فاطمة المرينسي في التعامل مع النصوص، ترى مليكة حميدي أن أطروحة الكاتبة تتحدد بعنصرين:

1- أن المصادر النصية (القرآن والسنة) استُخدمت، ولا تزال كأسلحة سياسية من قبل أصحاب السلطة، ولكن أيضا من قبل المحافظين لإقصاء النساء من مواقع المسؤولية، وبالتالي من إمكانية المشاركة في آلية صنع القرار. غير أنه، وبعد تحليل دقيق للبنية الدينية، تؤكد الكاتبة (المرينسي) أن عددا كبيرا من الأحاديث لُقِّق من قبل الرجال لأغراض تمييزية، وخاصة قبل فترة النسخ، أي ما يقرب من قرنين بعد وفاة النبي ﷺ.

بمعنى أن المرينسي تقترح إعادة قراءة دقيقة للنصوص المقدسة. إنه سعي حقيقي -تعتقد مليكة حميدي- ستضطلع به وسيسلط الضوء على زيف العديد من الأحاديث المسماة "معادية" ولها تأثير مباشر على دور المرأة في المجتمعات الإسلامية.

2- تحليل المناخ السياسي والاجتماعي في قلب المجتمعات الإسلامية: ومن ثم تُسَلِّط الضوء على أن المناقشات حول الحريات النسائية والمساواة بين الجنسين وإبراز دور المرأة في المجالات العامة، قد قسّمت الإصلاحيين والمحافظين خصوصا حول قضية ارتداء الحجاب الإسلامي.

كما ترى مليكة حميدي أن استراتيجية فاطمة المرينسي، في عملها على إعادة قراءة النصوص

(ج5/ص28) وذكر ابن جرير الطبري رحمه الله أقوال المفسرين في الآية - ومنها القول بأن المراد بذلك النساء - ثم قال: "والصواب من القول في تأويل ذلك عندنا أن الله جل ثناؤه عم بقوله: (ولا تؤتوا السفهَاء أموالكم) فلم يخص سفيها دون سفيه، فغير جائز لأحد أن يؤتي سفيها ماله صبيبا صغيرا كان أو رجلا كبيرا، ذكرا كان أو أنثى، والسفيه الذي لا يجوز لوليه أن يؤتیه ماله، هو المستحق الحجر بتضييعه ماله وفساده وإفساده وسوء تدييره ذلك... وأما قول من قال: عنى بالسفهَاء النساء خاصة، فإنه جعل اللغة على غير وجهها". "تفسير الطبري" (ج3/ص249).

¹-خالدة سعيد. في البدء كان المثنى. مرجع سابق. ص 79.

²-Voir Malika Hamidi. Fatema Mernissi, à l'aube d'une herméneutique de libération. Les cahiers de l'islam. Revue d'études sur l'islam et le monde mesulman. Mercredi 22 Juin 2016.

المقدسة، تستند إلى مبدأ أساسي موجود في القرآن الكريم وهو اللجوء إلى العقل. وتستخدم أيضا أدوات العلوم الحديثة الأخرى مثل اللسانيات، والعلوم السياسية، والسيمائية والتحليل النفسي. وتقوم بتحليل نقدي للتقنيات المستخدمة، فيما يخص توثيق الأحاديث المتعلقة بالمسألة الأنثوية والعلاقة بين الأنواع، مع مقارنة تفسيرات لمن أسمتهم (مليكة) باللاهوتيين وتقصد علماء الدين.

وتؤيد مليكة حميدي بعض المثقفين الذين آخذوا المرنيسي على عدم تأكيد الطابع (البشري) للدين الإسلامي، الذي يجعل نصوصه تفسر كغيره، في ضوء السياق السياسي والتاريخي والاجتماعي والنفسي لذلك العصر؛ حيث تقول: "في الواقع، فإن التفكير النقدي الذي قامت به فاطمة المرنيسي له حدود: فهي تعرض تحليل شرعية الأحاديث كهدف في حد ذاته، في حين أنه كان من الأساسي الإصرار على الطبيعة الإشكالية لمنهجية مقارنة صحة أفعال وأقوال نبي الإسلام ﷺ التي يمارسها البخاري. ومن ثم فإن فاطمة المرنيسي تنتهج مسار نوع من "الأصولية" على حد تعبير رجا رهوني، لأنها تعزز منطق التأصيل، من خلال إضفاء الطابع الأساسي على النص الحديثي والنص القرآني المطبقين في جميع الأوقات وفي أي مكان، بغض النظر عن السياق التاريخي."¹

تمتنع فاطمة المرنيسي عن إعادة النظر في منهجية مقارنة المصادر النصية (القرآن والسنة)، من حيث موثوقية وصحة الأحاديث. ونتيجة لذلك، قد تتعرض للانتقاد لعدم بدء حركة نحو تطوير ضروري لمنهجيات جديدة لقراءة ومقارنة البنية الدينية، كالمقارنة السياقية، فعلى سبيل المثال: ما هو الجواب فاطمة المرنيسي إذا ثبتت صحة أحد الأحاديث المعادية للمرأة.

والحقيقة أن فاطمة المرنيسي، تشرح كيف تنظر للنص المقدس بمنتهى الصراحة ودون موارد، فما تؤاخذ عليه هو ما يصنع الفرق بينها وبين غيرها من الذين يتبنون الطروحات الحداثية عموما، والمتعلق بمشكلات المرأة خصوصا، فهي لا تصنع أمجادها على حساب النصوص الدينية، بالرفض المطلق، والاعتراض المطلق عليها، ولكنها تدقق في منبع الإشكال، وتتحرى الحقيقة في تلك المرجعية الدينية أولا، من منطلق مبدأ الثبوت ومنطقية وربما (عقلانية) النص. تقول فاطمة المرنيسي: "إن النص المقدس لم يجر تداوله فحسب، بل إن تداوله هو خاصة بنيوية لممارسة السلطة، في المجتمعات الإسلامية. فككل سلطة، منذ القرن السابع عشر، لم تكن تبرر إلا بالتدين، دفعت المغامرات السياسية والمصالح الاقتصادية إلى تصنيع أحاديث كاذبة."²

¹ - Voir Malika Hamidi. Fatema Mernissi, à l'aube d'une herméneutique de libération. Op. cit.

² - فاطمة المرنيسي. الحرم السياسي. مرجع سابق. ص 19.

وتشرح المريني كيف أن الحديث المختلق هو شهادة تثبت أن النبي ﷺ، كان قد قال أو فعل ذلك، الأمر الذي يسمح على الفور بإضفاء الشرعية على مثل هذا الفعل أو هذا الموقف، ومن هنا تأتي خطورة الأمر. لذلك تشيد بجهود العلماء القدامى، والذين وسمتهم بالخبراء الذين شعروا بضرورة إنشاء علم لكشف الأحاديث المصنعة على حد تعبيرها، والتي ارتبطت بالظروف والمغامرات والضغوط السياسية؛ مما جعل المؤمنين على الخطابات الدينية يبعدون الأحاديث التي كانت تضيء الشرعية على بعض الامتيازات وصنّفوا حائزها. فالإمام الحنبلي ابن قيم الجوزية، حاول إحصاء بعضها لكي يبرهن على تقنية تصنيع الأحاديث المختلفة، وهو يستند إلى تحليل مضمونها. ليثبت أن عددا كبيرا من من بينها يبرز من السخف وليس من الاستراتيجية السياسية فقط.¹

وترى منية بنليل، أن المنهج التصحيحي لفاطمة المريني، يشكل في هيكله العميق استجابة لنوعين من الخطاب المتعلق بدور المرأة: الإسلامي من جهة والغربي من جهة أخرى. فما تمّ وضعه على المستوى الأول، هو العودة إلى التاريخ لفهم بعض أحاديث النبي ﷺ، أي السنة التي تشكل المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن، بالإضافة إلى التقاليد البطركية في أبعادها السينوغرافية²، أي دورها المعلن في فضاء وزمن ظهورها، في مقابل أخلاقيات القرآن نفسها. فيتضح لنا حينئذ، لماذا تكون مسألة العودة إلى التاريخ هي أساسية أكثر وأكثر أهمية من دراسة الأنساب، أي مصادر وأصول التأسيس، والجمع والتفسير الناقد لأحاديث السنة مقارنة بكمال الكتاب (القرآن الكريم).³

وتشرح منية بنليل هذا المنهج أكثر، باستحضار الرأي القائل بأن "المنهج التاريخي يسمح بفهم ضمن أي فضاء حسي ومرجعي تواجد القرآن الكريم والأحاديث كامتداد له، ولكن أيضا كيف تواجدا"⁴

ومن الأهمية بمكان التأكيد - حسب منية بنليل - على أن فاطمة المريني، في بحثها التاريخي، تلتزم المنهج التقليدي للإسلام لإظهار انفتاحه على الاجتهاد (أو الجهد التفسيري).⁵ وفي هذه النقطة كانت

¹ -انظر فاطمة المريني. الحرم السياسي. المرجع نفسه. ص 19

² -"السينوغرافيا" هي فن وضع الديكورات المسرحية بطريقة المنظور، وهي طريقة تنظيم الرسومات الهندسية والمعمارية والمدنية والديكورات المسرحية انطلاقا من عين المشاهد. - انظر م م زيد سالم سليمان. السينوغرافيا بين النظرية والتطبيق. مسرحية (نزهة) أنموذجا. مجلة كلية الأداب. جامعة بغداد. 2011م. العدد 9.

³ -Voir Mounia Benalil. Du mythe au concept... Op.cit. p 20.

⁴ -Benzine, Rachid. Le Coran entre transcendance et histoire. Le Nouvel Observateur. hors série: Les nouveaux penseurs de l'islam. avril-mai 2004. p 69.

⁵ -Voir Mounia Benalil. Du mythe au concept... Op.cit. p 21.

دراسات كل من خالدة سعيد ومنية بنليل متقاربتين من حيث النتائج وإن اختلفت طريقة كل من الباحثين في التصنيف والتحليل. بينما جاءت دراسة مليكة حميدي عاتبة على المرينسي انغمارها في منهج السلف في مسائل التثب من صحة الحديث.

وتستدل منية بنليل على التزام فاطمة المرينسي¹ بمنهج "السلف"، أو ما أسمته بـ "التيار التقليدي"، وتستند في دراستها إلى شرح باسكال بوريسي Pascal Buresi لمنهج السلف في كتابه «جيو-تاريخ الإسلام Géol'islam histoire de»، أن: (التيار التقليدي) منفتح على الانتقادات الحديثة فيما يتعلق بالأحاديث الموضوعية، لكنه لا يرفض الحديث بحجة عدم مطابقته لنظرية السببية التاريخية كما يرى الحداثيون، لأنه يعتمد المناهج النقدية للحديث التي صيغت على مرّ القرون. بالتأكيد للإسلام التقليدي هو المدافع الأساسي عن القانون الإلهي - الشرعية، كما فُهمت وتم تفسيرها على مرّ القرون، غير أنه في الوقت ذاته يقبل جهد التفسير (الاجتهاد)، الموافق للمبادئ القانونية التقليدية مثل القياس، والإجماع والاستصلاح (البحث عن أفضل الحلول للمجتمع)².

فمن خلال التزام فاطمة المرينسي بعلم الحديث لمناقشة قضية الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، وانطلاقاً من أحاديث - حسب رأيها - معادية للمرأة، فإنها تشير إلى الكم الهائل من الأحاديث المكذوبة، وتلاحظ أن: "أحد أسباب تضخم الأحاديث الكاذبة المصنعة، كما يقول لنا أبو زهرة في فصل بعنوان "تضخم الكذب المتعلق بالنبي ﷺ مع المذاهب والانقسامات في صفوف الفقهاء" هو أن العالم الإسلامي كان بعد موت الرسول ﷺ قد تمزّق بالفتن."³

ثم تذكر منية بنليل أن فاطمة المرينسي تطالب بأحقية كل فرد في الحكم على صحة الحديث من عدمها، وتستدل برأي رشيد بن زين على أن ذلك (أي تلك الأحقية)، هو ما يدل على أن الإسلام "خلافاً لآراء الفقهاء، فيه متسع لحرية الضمير"⁴، فالمرينسي تذهب بعيداً بفكرة الحرية الفردية حين تعتقد أن "للقرآن المؤمن الحق بالحصول على المعلومات الملائمة حول مصدر الحديث، وحول سلسلة الرواة، بهدف أن يحكم في كل وقت ما إذا كانوا جديرين بالثقة أم لا"⁵.

¹-Voir Mounia Benalil. Du mythe au concept... Op.cit. p 21.

²-Buresi Pascal. Géol'histoire de l'Islam.. Éd. Belin. Paris. 2005. P 285.

³-فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. مرجع سابق. ص ص 50-51.

⁴-Al-Naboulsi Shaker. Pour une laïcité musulmane. Courrier international. no 809. du 4 au 10 mai. 2006. P 38.

⁵-فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. المرجع السابق. ص 50.

والحقيقة أنه لا اختلاف حول حرية الضمير، وأن حرية القارئ توضع بالحسبان انطلاقاً من منطقية حرية المعتقد أصلاً، لكن هذا القارئ الذي وصفته فاطمة المريني بـ "المؤمن"، لا يمكن له مهما حاول أن يعرف ما إذا كان الرّواة جديرين حقاً بالثقة، بما أنه لا يمكن له أن يخرج عن الإطار الذي ضبطه علماء الحديث زمن التأسيس لعلم الرواية والحديث، بحكم أنهم كانوا الأقدر على التقييم والحكم لما يعاينونه في حينه. ثمّ ليس كل القراء الموهل العلمي والكفاءة المطلوبة لنقد علم متين ومؤسس مثل هذا العلم، فالأمر يوكل إلى أهل الاختصاص.

لقد انبهرت فاطمة المريني بقوة ومنهجية علم الحديث، وربطت ذلك بأخلاقية الإسلام القائمة على العقلانية (استخدام العقل) وروح المسؤولية فقالت: "لقد كان الإسلام، على الأقل أثناء القرون الأولى، دين الفرد العاقل المسؤول الموهل لأن يميز بين الحقيقي والكاذب من أجل أن يكون مهياً، أي يملك أدوات عمل علمية، وكانت تلك الأدوات هي بكل دقة مجموعة الأحاديث"¹، لكنها ترفض فكرة غياب المؤمن بعد ذلك في ما تعاقب من القرون وإلى غاية اليوم، ليصبح مسلماً مكمّماً ومراقباً وغير مسموح له بالنقد وخانع، وفي هذا الرأي نصيب من الصحة، ولكن فيه أيضاً نصيب من الخطأ؛ إذ الاجتهاد واجب في علوم الدين، لكنه لا يتأتى للعامة من الناس، بل له أهله، ولن يبلغ المؤمن العادي درجة الحرية الفكرية فيه، بمجرد التجرؤ على النصوص دون عدة علمية تؤهله لذلك.

وتستنتج منية بنليل من خلال ما سبق، أن منهج فاطمة المريني حداثي²، بإنجازه في سياق اجتهاد دلالي، فإنها تبعث برسالة تحدّ معارضة، إن لم يكن فتح النقاش مع ما يسميه المنظر في الحوارية (Dialogisme) ميخائيل باختين Mikhail Bakhtine "المعطى والمنتج اللفظي"³. فالمعطى هنا - حسب منية بنليل - يوجد على مستوى نصوص التشريع الإسلامي وتفسيرها من قبل خبراء العلوم الدينية من الذكور (الفقهاء)، في حين أن المنتج يوجد على مستوى جميع التاريخ (metahistory) أو التجميع التاريخي للاجتهاد على النحو الذي تمارسه فاطمة المريني. وفقاً لباختين Bakhtine فإن تحويل صورة المعطى إلى مُنتج، عملية تدعو للتفكير في الوظيفة المتعددة للكتابة، وآليات الانتقال من مادة إلى أخرى، ومن صورة جمالية إلى أخرى بحثاً عن شكل من أشكال الكتابة قادرة على شرح العلاقة بين النص والتاريخانية: "في كل مرة يتطلب "الإسلام" كموضوع، بناءً تحليلياً وفقاً لسياق ونوايا الفاعلين

¹-فاطمة المريني. الحرم السياسي. المرجع نفسه. ص نفسها.

²-Voir Mounia Benalil. Du mythe au concept... Op.cit. p25.

³-Bakhtine Mikhail. Esthétique de la création verbale. Paris. Gallimard. 1984. P 329.

الاجتماعيين".¹ في خضم سوء الفهم وسوء التفاهم بين التقليديين والتقدميين، تسعى مقالات المرينسي، بطريقتها الخاصة، إلى الفصل بين الحماقة والحس السليم وتفكيك "الخطاب الوصفي doxique" لحقيقة الإسلام الذي يجعل ويريد أن يجعل من الإسلام عدواً للأوجه الأكثر جمالا والأكثر إنسانية في الفكر، وهي العلوم والتاريخ والعقل والحب.

ولا علاقة -في هذا الموضوع- بفكرة الحرية الفكرية "إذا كان حتى زمن البخاري، أي بأقل من مائتي سنة بعد وفاة النبي ﷺ قد وجد آنفذ 596725 حديثا مكذوبا متداولاً (600000-4000+7275)² فإنه يمكن تصور ما هو عليه الأمر حتى يومنا هذا." تظهر فاطمة المرينسي إعجابها بجهود البخاري في تأسيس علم الحديث، فتصفها وصفا دقيقا بدءاً بسفره وتنقيبه، وكيفية التحقق من كل ما سجله، لدرجة أنه حرّر دراسة مهمة حول حياة ناقلتي الحديث (التاريخ الكبير). وقد أصبحت دراسة الرواة (الإسناد) علما في القرن الثاني للهجرة، وموقفه المشرف مع أمير المدينة والذي تسبّب له بالنفي من المدينة حين قال بأنه يرفض أن يحمل العلم إلى أبواب السلاطين.³

ج- تجميع شتات الجزئيات واستخلاص المبادئ العامة:

وترى خالدة سعيد أن فاطمة المرينسي، في كتابها "الحريم السياسي" تواجه المتمترسين وراء بعض الأحاديث الشريفة⁴، فتخوض مغامرة على قدر كبير من الدقة والحساسية، فهي:

1- تدقق في صحة بعض الأحاديث ونسبتها إلى الرسول ﷺ.

2- تتقصّى موقع المرأة في الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي ﷺ.

ويُستشف من خلال كلام خالدة سعيد، أن فاطمة المرينسي تقوم أولاً بتفكيك النصوص ودراستها من حيث الثبوت وعدمه، لنزع صفة القداسة عنها والشرعية إن ثبت عدم صحتها؛ إذ "لا اجتهاد مع النص"، وبعد عملية "التقويض" هذه، تحيل مشروعها على مرحلة بناء الفكرة المناقضة والبديلة والتي رأت أن تشيّدتها من الواقع الإسلامي في الدولة الإسلامية بدءاً من حياة النبي ﷺ.

تقول خالدة سعيد في دراستها هذه، إن فاطمة المرينسي باستعراضها التراث الهائل الذي يتقصّى

¹-Voir M. Kilani. Et si l'Islam décait de participer au progrès ?. Le Temps. Genève. Nov 2001.

²-600000 حديثا هو عدد ما جمعه البخاري، و7275 حديثا هو عدد ما صححه، و4000 حديثا هو عدد الصحاح بعد حذف المكرر.

³-فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. مرجع سابق. ص 58.

⁴-خالدة سعيد. في البدء كان المثني. مرجع سابق. ص 75.

أخبار النبي ﷺ وأقواله وتفصيل أفعاله ومواقفه، وأخبار المحيطين به بين صحابة وأعداء، قد تكشفت لها أمور مدهشة، حيث نسجت ببنية تفكيرها التأليفية، عن طريق جزئيات وعناصر تكوّن المشهد الإجمالي لعالم المدينة المنورة والدولة الإسلامية الفتية. فهو مشهد متحرك تمت فيه تحولات فكرية واجتماعية-سلوكية، وتقوم فيه صراعات عميقة، خفية ومعلنة، بين ما علق في النفوس والبيئة العربية على العموم من الجاهلية، والرواسب اليهودية من جهة، والدين الفتي حامل قيم "المساواة والعدل وتحرير الإنسان" من جهة أخرى.¹

فالمرينسي حسب خالدة سعيد، نظّمت مشهدا من شتات الجزئيات بين أقوال وأفعال ومرويّات ومساجلات، بشكل تدقيقي حول كل ما يتعلّق بالموضوع الذي تقوم بدراسته، لتصل إلى المقصود بهذه الكلمة أو تلك، والحكم في هذه المسألة أو تلك، بدءًا بتفاصيل الضوء، وإلى سائر المواقف الكبرى. وحسب رأي خالدة سعيد، فإن "هذه الرؤية الإجمالية، التي تبني المشهد العام بدءًا بالتفاصيل، هي أساس الجِدّة في الكتاب، والقاعدة التي ارتكزت عليها الكاتبة لتعمل عليها آلية الربط المنطقي بين الجزئيات، وهو الربط الذي سيسمح لها، ودائمًا باعتماد المناهج المعترف بها في علم الحديث وبالاستناد إلى المراجع المعترف بها، سيسمح لها باستخلاص مبادئ ومواقف عامة تتشكّل من سياق الجزئيات وحكمة التعاليم".²

فكرة استخلاص المبادئ العامة - حسب خالدة سعيد - هي نقطة تميّزها عن الفقهاء. وبناءً على تحليلها ودراستها النقدية تصل إلى المشهد الذي ترى فيه النبي ﷺ، يتوسط بين السماء والأرض، يبني دين الله في مجتمع وعر وبيئة قاسية ملؤها العصبية والعبودية والغزو والسلب. فالمرأة في هذا المجتمع مقتنى يُداول بالبيع والإرث، ويُحجز بالعضل، بالإضافة إلى فرية نجاسة الجسد الأنثوي المتوارثة عن اليهود. هذا وكله وزيادة، كان محلّ رفض من نبي الأمة ورسالته، فقد وقف ضد تلك القوانين، وضد تلك الروابط الظالمة والمعايير الجائرة. ومن هنا تؤكد فاطمة المرينسي على فكرة عبقرية الرسول ﷺ وعظمته، وبأنه لم يكن مجرد ناقل لرسالة جاهزة؛ حيث كانت معاناته وكفاحه اليومي "لنشر الرسالة الجديدة وإحلال رابطة الفكر والإيمان محل رابطة الدم والسُّلالة، إحلال معيار البرّ والتقوى محل معيار النسب والجنس والرتبة

¹ -انظر خالدة سعيد في البدء كان المثني. المرجع نفسه. ص 75.

² -خالدة سعيد. في البدء كان المثني. المرجع نفسه. ص 77.

الاجتماعية".¹

وربما كانت فكرة عبقرية الرسول ﷺ، فكرة مرفوضة لدى كثير من كتّاب وعلماء المسلمين، على اعتبار أنها فكرة استشراقية بحتة، فبالنسبة لرافضي الفكرة، لم يقدم النبي ﷺ نفسه كسياسي محنك أو كمصلح اجتماعي، بل كان وفقا للآية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28)، والآية ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمُوتُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: 158)، فرغم عظمتها في مجالات الدين والدنيا، إلا أنهم يعتبرون عبقريته من عبقرية الدعوة الإسلامية.²

لكن الثابت منطقيا، أنّ عظمتها وعبقريته لا يمكن بحال من الأحوال أن تتعارض مع الرسالة الخالدة، أو تُنقص من شأنها في شيء، بل على العكس، فهي تُؤكّد فكرة اصطفاؤه على سائر الخلق، وفضله عند رب العالمين، الذي ينظر إلى قلوب البشر لا إلى صورهم، وإلى تقواهم لا إلى مناصبهم. فحين يكون معيار الأفضلية عند الله هو التقوى والخلق وصفاء السريرة والخير، فإن الرسول كريم، هو أعظم خلق الله بلا منازع. وكل إنجازات نبي الإسلام والإسلام كانت تُصنع تحت عين الله وعنايته وإرادته وتقديره. وفي ذلك ألف عباس محمود العقاد كتابه "عبقرية محمد ﷺ"³ عام 1942م، ففصّل في مسألة عبقريته ﷺ، بحيث أبرز جملة من العبقريات في شخص الرسول وأفعاله ومواقفه المتعلقة بأمر الدين والدنيا.

وبناءً على رأي فاطمة المرينسي السابق الذكر حول الاعتراف بعظمة الرسول ﷺ كني وكبشر، فإنها تلفت الانتباه إلى معاناته وجهاده كي يقلب موازين الجاهلية في النفوس، ويغيّرهما نحو أخلاقيات الدين الجديد وما تقتضيه، ولاسيما نزعة قمع المرأة وغريزة تملكها، فقد كان ﷺ يصطدم بتصلّب العادات والأعراف وتشنجها، وظهرت آثار ذلك الصراع والجدال في آيات القرآن الكريم، فتستدل فاطمة المرينسي على ذلك بالآية ﴿قُلْ أُنْعَلِمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحجرات: 16). إذن، فمهمة الرسول ﷺ كانت شاقة ومضنية نظرا لتلك الظروف في بيئة شبه الجزيرة العربية وما جاورها، خاصة مع بروز ظاهرة النفاق والمنافقين الذين

¹ -انظر خالدة سعيد. في البدء كان المثني. المرجع السابق. ص 77.

² -انظر مقال عبد المنعم منيب. هل كان النبي ﷺ مصلحا اجتماعيا أم قائدا سياسيا أم أنه خاتم المرسلين من رب العالمين؟. موقع طريق

الإسلام. بتاريخ 2015/06/05م. على الرابط: <https://ar.islamway.net/article/48276>

³ -انظر عباس محمود العقاد. عبقرية محمد ﷺ. المكتبة العصرية. بيروت. لبنان. 1980م.

كانوا يعملون على زرع البلبلة الاجتماعية في " المدينة " نواة الدولة الإسلامية.¹

وفي حرصها على إبراز الجهد العظيم للرسول ﷺ وجهاده في تغيير المجتمع من أخلاق ومبادئ الجاهلية إلى قيم وأخلاق الإسلام، تلميح وتصريح في آن واحد، أن فكرة المعاناة والجهاد ستظل قائمة مادامت المجتمعات البشرية تحتكم في صياغة منظومتها القيمية إلى المصالح الذاتية حيناً والجمعية الفئوية حيناً آخر.

د- المقاربة التأويلية:

"إن التأويل-حينما يتحول إلى سلطة - يهدم وحدة اللغة، ومن خلالها وحدة اللغة والعالم. إنه يقع في مأزق هو: تمزيق وحدة الكينونة"²

يرى فهمي جدعان أن عناصر هذا المنهج التأويلي الذي استثمر من قبل عدد من المفكرات المسلمات والعربيات -ومن بينهن عاملات دين أو إلهيات جامعيات، وعاملات اجتماع ومفكرات كالمغربية - ففاطمة المرينسي- والباكستانية رفعت حسن، والإيرانية زيبا مير حسيني، والأفرو- أمريكية أمينة ودود، والباكستانية أسماء برلاس- لتدعيم حقوق النساء بالرجوع إلى القرآن نفسه وإعادة قراءته ليتبين تحيز القراءة التقليدية الذكورية للقرآن، وهو ما كرّس في التاريخ الإسلامي أفضلية الرجال وهيمنتهم على مقدرات المجتمع، وأدى إلى استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة، ومن فضاءات الديمقراطية والشورى، والمشاركة العامة التي ضمنها الدين الحنيف. وقد دعمت هؤلاء المفكرات مناهجهن في الاجتهاد، باستخدام المناهج والآليات اللسانية، والتاريخ والتحليل الأدبي، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، مؤكّدات ضرورة الكف عن اللجوء إلى الفهم الحرفي للنص الديني، ومشددات على رد النص، أو إعادة وضعه في سياقه التاريخي.³

وتعود فاطمة المرينسي للنصوص الدينية مستنطقة إياها، بكل الأدوات المتاحة أمامها من مقارنة بالواقع، ومساءلة للتاريخ وسياقه الذي يُنجاهل عند البعض، أو يُبالغ في تحكيمه لدى البعض الآخر (كما هو الشأن مع التاريخانية كمنحى فكري خطير)، فتكون تلك العودة بمثابة عمل مقارنة تأويلية تنطلق منها المرينسي في معالجتها للخطاب الديني؛ فتعمل بذلك على إعادة النظر في فهم النصوص التأسيسية نفسها، وذلك بتقديم قراءة تركز على أدوات منهجية غير تقليدية في فهم الدين، كردّ

¹-خالدة سعيد. في البدء كان المثنى. مرجع سابق. ص 77.

²-منصف عبد الحق. الكتابة والتجربة الصوفية. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. المغرب. 2007م. ص 133

³-مجد الدين خمّش. العولمة وتأثيراتها في المجتمع العربي. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. عمان. 2011م. ص 168.

الأحكام الفقهية الجريئة إلى كلية التصور الإسلامي الذي لا يقيم تمييزاً أنطولوجياً¹ بين الرجل والمرأة، وقراءة النصوص الدينية وتفسيراتها في ضوء السياق التاريخي والثقافي والأنثروبولوجي (المتعلق بعلم الإنسان أو الدراسة العلمية للإنسان في الماضي والحاضر)² لنزول الوحي ولتفسيراته المتعددة، قراءة تهدي أيضاً بوعي هرميوطيقي، من أجل تجاوز ما تعتبره فهما "أبويًا" للدين، جعل الفقه "ذكوريًا" النزعة، وظيفته تبرير واقع ثقافي سابق على الوحي، فيه يتسيد الرجل ويستأسد.

وهذا الفهم "الأبوي" - في نظر هذه القراءة - هو ما طمس البذور التحررية الثورية التي تتضمنها نصوص الوحي حيال وضع المرأة، وقد ظهرت هذه البذور أيضاً في بعض القراءات الجريئة التي تخللت التراث الإسلامي، وطالت النصّين التأسيسيّين من زوايا تأويلية عرفانية وذوقية.

وقد حاولت هذه القراءات إبراز المكانة الرفيعة للمرأة في المنظومة الإسلامية، وتجاوز ما تعتبره الناقدات النسويات "ذكورية الفقه" من الداخل، وذلك بتقديم فهم روحاني لكثير من الأحكام الفقهية، انطلاقاً من تمثل عميق لفهم "الأنوثة" في الأنطولوجيا الإسلامية³، فتلك البذور المطموسة والتي تقتضي تناولاً تأويلياً جديداً، هي التي تتورّ هذا الفهم، وتنوّره لتحقيق تحرر المرأة بالقرآن ومن خلاله.

فعن "هذه الرؤية يصدر، مثلاً في الجناح السنّي، تأويل مقاصدي ذو تحليل اتجاهي للآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم"⁴؛ (حيث قدم محمد الطالبي قراءة تاريخية للآيتين 34 و35 من سورة النساء، تتناول وفق التأويل المقاصدي قضية تأديب المرأة بالضرب)⁵، وتصدر مثلاً في الجناح الشيعي، قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني، تشمل المفاهيم والتصورات، مثلما تطول الأحكام والحقوق.

¹ - هي المبحث الفلسفي الذي ينظر في "الوجود من حيث هو موجود" على حدّ عبارة "أرسطو". فهي دراسة الأشياء في ذاتها أي من حيث وجودها والأنطولوجيا Ontology أو علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلاً عن أشكاله الخاصة، ويُعنى بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب والجوهر والعرض، بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك، وبهذا المعنى فإن علم الوجود معادل للميتافيزيقا.

- انظر الموسوعة العربية على الرابط: <https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/الأنطولوجية>

² - انظر موسوعة ويكيبيديا الحرة على الرابط: علم الإنسان <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³ - نزهة براضة. الأنوثة في فكر ابن عربي. بيروت. دار الساقي. 2008م. ص 36.

⁴ - محمد الطالبي. عيال الله. أفكار جديدة عن علاقات المسلم بنفسه وبالأخري. تونس. دار سراس للنشر. 1992. ص ص 142-145.

⁵ - محمد الطالبي. أمة الوسط. الإسلام وتحديات العصر. تونس. دار سراس للنشر. 2006م. ص ص 11-141.

كما تصدر عن تلك الرؤية التأويلية أيضا كتابات "النسوية" أو الحركة النسائية الإسلامية¹، فبين أعلامها تفاوت في درجة الطرح، لا في طبيعته، وعُدّت فاطمة المريني ضمنهن - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - والمغربية أسماء المرابط²، والأفرو-أمريكية أمينة ودود، والباكستانية أسماء بارلاس³ وغيرهن.

وهناك من يرى⁴ أن ما يميز فاطمة المريني هو تأويلها للمقروء التراثي، التأويل الذي يجعله معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في آن. وهي تتقدم في هذا المجال الوعر خطوات كبيرة إن لم يكن مفارز، فتدير بذلك ظهرها لـ "بيولوجيا التناسل" التي تعيرها نوال السعداوي اهتماما كبيرا. ففاطمة المريني على وعي تام بأن الجنس في حالة تبعية تاريخية للجنسانية (الجنسانية في مصطلح ميشال فوكو هي الصياغة العلمية للجنس وما يكتنفها من جاهزيات المعرفة والسلطة)، ولذلك فهي تتجه مباشرة إلى حقل السلطة / المعرفة علّها تقرأ ما لم يقرأ بعد وهذا ما تفعله. وفي تعاملها مع النص التراثي كشبكة من علاقات معرفية وسلطوية، تقوم بإخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة.

إنها تستخلص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه، وهي توظف لهذا المجال دون أن تصرح بتلك المكتسبات المنهجية التي وفرتها الثورة في مجال العلوم الإنسانية، فهي تمزج المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي للنص التراثي. دون أن تغفل عمّا يسميه الجابري

¹ -رجاء بن سلامة. فاطمة المريني المفكرة المغربية الراحلة. فككت المتخيل الذكوري تاريخا وحاضرا. "الحياة" عدد تجريبي. آخر تحديث بتاريخ 27 سبتمبر 2016 الموافق لـ 52 ذي الحجة 1437. على الرابط:

<http://www.alhayat.com/Articles/12484022>

² -انظر أسماء المرابط. القرآن والنساء قراءة للتححرر. ترجمة محمد الفران، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام (الرابطة المحمدية للعلماء). الرباط. 2010م.

³ -أسماء بارلاس من مواليد 1950 في باكستان أستاذة جامعية باكستانية مسلمة، ورئيسة قسم السياسة في جامعة إنيكا في نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، وشغلت منصب رئيس كرسي سبينوزا المرموقة من كلية العلوم الإنسانية في جامعة أمستردام في هولندا عام 2008 لإسهاماتها البارزة في المناقشات حول المرأة والإسلام. تشمل تخصصاتها السياسة المقارنة والدولية، والإسلام والقرآن والتأويل، والمرأة والنوع الاجتماعي، لا تشكك في قدسية القرآن ولكنها تطالب بتفسير متحرر بعيد عن سلطة العلماء الذكورية فهذه هي الخطوة الأولى في الطريق إلى مجتمعات أكثر ديمقراطية. وترفض بارلاس تسمية تفسيراتها ووجهات نظرها في الإسلام بأنها "النسوية الإسلامية"، ما لم يتم تعريف هذا المصطلح بأنه خطاب المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية التي تستمد فهمها وولاية من القرآن الكريم، وتسعى لممارسة الحقوق والعدالة لجميع البشر في مجمل وجودها عبر التواصل بين القطاعين العام والخاص. -انظر:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

⁴ -انظر تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المريني. مرجع سابق.

بالطرح الإيديولوجي¹ والذي بدونه يظل التحليل التاريخي ناقصا وصوريا مجردا؛ إذ إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه.²

المطلب الثاني: تبنيتها لفكرة البعد الكوني للإسلام

أ- كونية الإسلام وفكرة المجالية:

تتخطى فاطمة المرينسي فكرة العولمة والأمركة السارية على العالم، منذ سقوط القطب الروسي والمنظومة الاشتراكية عام 1991م، في عهد غورباتشوف بسبب جملة من الأسباب السياسية والاقتصادية، فالنظام الشيوعي في عهد غورباتشوف كان يعاني من صراعات طبقية وفساد وتناقضات داخلية الى جانب رغبة الشعب بالتغيير بسبب الفقر وانعدام الديمقراطية وتوغل البيروقراطية في مؤسساتها. وفي المقابل كان قادة الحزب والجيش وأصحاب المصانع يتمتعون بالرفاهية. علاوة على الحصار الاقتصادي المفروض على الاتحاد السوفيتي من قبل إدارة رونالد ريغان.

ومنذ ذلك الحين خلا الجو لأمريكا، لتكون قطبا سياسيا أوحدا، وقد عملت على الحيلولة دون ظهور أقطاب أخرى، بل لقد وصل الأمر بالإدارة الأمريكية على عهد الرئيس جورج بوش الابن إلى تجاهل دور الأمم المتحدة ومجلس الأمن، عندما قرر غزو العراق عام 2003م، بعد أن أعلنت كل من روسيا والصين وفرنسا عن رفضها لشن الحرب على العراق، واستعدادها لاستخدام حق النقض في مجلس الأمن للحيلولة دون إقدام الولايات المتحدة على شنّ الحرب. لكن ذلك لن يدوم إلى الأبد، فالمارد الصيني والمارد الروسي ينهضان لأخذ دورهما الفعّال في الشؤون الدولية، كما أن الهند باتت تشكل - اليوم- قوة كبرى، وبات دور الاتحاد الأوربي يتعاضد في الشأن الدولي، وفي أحيان كثيرة يأخذ اتجاهاً استقلاليا عن المخططات الأمريكية.

ولكن ماذا عن الإسلام؟ وأين تضعه أمريكا والغرب -على العموم- في قائمة حساباتها؟

لقد أدركت الولايات المتحدة عظمة الإسلام، وحجم الإنجاز العظيم، الذي يسعى إليه المخلصون

¹-الطرح الإيديولوجي: فهو إضافة خطوة منهجية أخرى في عملية فهم وتعقل الوظيفة التي يقوم بها هذا الفكر في لحظة تاريخية معينة؛ أي الأدوار الإيديولوجية والسياسية "التي أذاها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه". فانظر كيف أن "الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية إليه".

- محمد عابد الجابري. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. منشورات المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط 5. 1986م. ص 24.

²-انظر تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرينسي. مرجع سابق.

من أتباعه والتي يخشى الغرب أن يحققوه؛ وليس ذلك الإسلام الإعلامي الذي تصنعه أمريكا نفسها وحلفاؤها، والذي أريد به تشويه جوهر الإسلام الإنساني السَّمح والشامل، خاصة بعد انهيار الأنظمة العربية الفاشلة، وزوال فكرة القومية العربية التي ظلَّت تُعزِّي انتصارات التاريخ الإسلامي للعرب. وبعد انكشاف الوجه الحقيقي البشع لأمريكا وحلفائها في حربهم المستعرة على الإسلام والمسلمين، جنّدت أمريكا إمبراطوريتها الإعلامية لتشويه الإسلام، وقيمه الكثيرة التي قُدِّمت للعالم على أساس المغالطة الأمريكية، وظهور ما يُسمَّى بـ"الإرهاب" والـ"إسلاموفوبيا". لهذه الأسباب وغيرها، تحدّثت فاطمة المرنيسي عن هيمنة ومصالح الغرب في الدول العربية والإسلامية، وناقشت الموضوع على صعيدين:

أ- نقد الحضارة الغربية، وكشف أطماع الغرب وأهدافه الاستعمارية والمادية.

ب- إظهار وجه الإسلام الحقيقي، والذي تراه كونيًا يتجاوز فكرة المجال الزماني والمكاني.

وقد عبّرت عن ذلك في مواطن عديدة من مؤلفاتها وحواراتها الإعلامية، دون أدنى محاباة للغرب الذي منحها جوائز ومكافآت لقاء جهودها العلمية، وشجاعته في تناولها للموضوعات التي تشكّل طابوهات في المجتمعات العربية والإسلامية.

لقد تجرّأت فاطمة المرنيسي على القول "إن الاستبداد في بلداننا في القرن 20، كان نتاجاً للقوى الاستعمارية والنيوكولونيالية. وهيمنتها التكنولوجية والعسكرية. وكلّما كانت سلطة الدكتاتور مستقرة، كان ذلك في صالح المستفيدين الغربيين. وثورات ساحة التحرير في مصر ضد مبارك مثلاً، كانت مظاهرات ضد سلطة نيوكولونيالية (استعمارية جديدة). كانت تستهدف هيمنة الولايات المتحدة التي توفر الأسلحة (في شكل منح) للدكتاتور، وبذلك تقوي سلطته لإرهاب الشعب"¹.

والحق إنه منطق استعماري جديد كما أشارت الكاتبة إلى ذلك، وهو يختلف عن سابقه في كون المستعمر المهيمن في هذه الحالة المعاصرة، يكتفي بتحريك الخيوط من خارج المستعمرات التي تهيم عليها أمريكا ومن معها هيمنة كلية، وهو نوع خطير من الاستعمار؛ حيث قد يبقى أمره ملتبساً على الكثيرين، وخاصة أولئك الذين يرفضون ما يسمّيه الإسلاميون "نظرية المؤامرة"، على أساس أنه هاجس مرضي من الذين يرون الشر الدائم في الغرب.

وتقول فاطمة المرنيسي: "أعتقد أن الإسلام يخيف الدول الغربية في هذا القرن 21 أكثر من أي

¹ -فاطمة المرنيسي. أحلم بإسلام كوني. ترجمة سعيد عاهد ومحمد خيرات. الملحق الثقافي حوار فاطمة المرنيسي ضمن كتاب "مهنة المتقف". بتاريخ 2014/02/12م. على الرابط: <http://www.matarmatar.net/threads/5653>

وقت مضى، لأن هذا الدين ينكر وجود الحدود الجغرافية التي أقامها البشر ويؤكد امتيازنا في التنقل بحرية على الأرض التي وصفها القرآن في سورة نوح ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ (19)، لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ (نوح: 19، 20). تأمل معي هذه الآية التي أعجبتني وأنا صغيرة والتي مازالت تغرني بالحلم بالحركة عندما أحس بنفسي مشلولة سواء جسدياً أو نفسياً.¹

وهنا، تثير الكاتبة نقطة كان السبق فيها والتميز للإسلام، ألا وهي مفهوم "المجالية"² الذي يرتبط في الإسلام ب"الكونية" التي تحلم الكاتبة بتحققها، لتكون هذه الفكرة هي السبب الأكثر معقولة وراء خوف الغربيين من الإسلام، والذي أصبح - في نهاية القرن العشرين - بالنسبة لهم، ظاهرة تسمى "الإرهاب"، فتقول: "يكفي أن نشاهد الأخبار في برلين أو باريس، لكي ندرك أن بأن الصورة التي تقدمها وسائل الإعلام تتجاوز الأحداث التلقائية، لتعبّر عن هذيان جمعي³ بشأن قوة الإسلام.

إنها اعتراف وتعبير عن خوف عميق ووراثي من الإسلام رغم ضعف الدول الإسلامية على المستويين العسكري والتكنولوجي. ذلك أن الإسلام ظاهرة كونية، وهو يشكل تهديداً بصفته مفهوماً متعلقاً بالمجال.⁴

وعندما نتحدث فاطمة المرينسي عن "الخوف الوراثي" من الإسلام، فإنها تلمح إلى الصراع القديم، بين الغرب المسيحي، والشرق الإسلامي، بما في ذلك الحروب الصليبية التي تذكّرنا بوش الابن في أحداث 11 سبتمبر 2001م.

ثمّ تشرح فاطمة المرينسي جمال فكرة "كونية الإسلام"، بكثير من الحب للإسلام، وكثير من الإحراج للغرب، صانع الحدود والتجزئيات الجغرافية والإقليمية؛ فتستدل بحديث الرسول ﷺ حين قال:

¹-فاطمة المرينسي. أحلم بإسلام كوني. المرجع السابق.

²-انظر فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 99.

³-تستعمل فاطمة المرينسي تعبير "الهذيان الجمعي" psychose collective في وقت لم يكن مصطلح الإسلاموفوبيا قد انتشر على النحو الذي هو عليه اليوم. ففي عام 1996، شكلت "زيميد ترست" لجنة من المسلمين البريطانيين والإسلاموفوبيا برئاسة غوردون كونواي، نائب مستشار جامعة ساسكستون. عنوان تقرير اللجنة كان الإسلاموفوبيا: تحدٍ لنا جميعاً، ونشر من وزير الداخلية السابق جاك سترو. تم تعريف الإسلاموفوبيا وفق التقرير بـ"نظرة إلى العالم تنطوي على كراهية ومخاوف لا أساس لها ضد المسلمين، تؤدي إلى ممارسات تمييزية وإقصائية".

Voir Richard T. Schaefer. Encyclopedia of Race and Ethnicity. SAGE Publications. 2008. P215

⁴-فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. المرجع السابق. ص نفسها.

"جعلت لي الأرض مسجدا"¹، تفاخر بهذا الانفتاح على العالم، بل على الكون، وبتلك المرونة في استيعاب المكان، وفي توسيع دائرة "المجال" لتكون أكثر استيعابا للبُعد الإنساني، وأكثر انفتاحا بين الدين متمثلا في الصلاة، والدنيا كأرض وموطن لكل فعل وحركة، وحين شرحها للحديث تقول: "بإمكان عامل في المعامل الغربية أن يجد أن يفتح حنفية الماء ويتوضأ ويتوجه نحو القبلة، لكي يحوّل ممر في معمل إلى مسجد، أي إلى مجال للصلاة، إن الإسلام ظاهرة كونية أي علاقة محددة بالمجال"².

وفي هذا القول إيماءات لمزايا ترتبط بالإسلام، الذي جعل منه الغرب بعبء مخيفا؛ حيث يُستشَف من قولها ما يأتي:

- 1- أن العامل المسلم يحمل معه أخلاقية الإسلام التعبدية، ويُفترض أن تؤثر تلك الأخلاقية إيجابيا على عمله، بما يحقق مصلحة رب العمل الذي يكون -قطعا- غريبا ودون أدنى وجود لتغليب مصلحة الذات على حساب مصلحة الآخر، وهذه أخلاقية راقية وسامية تستحق أن تسود العالم زمكانيا.
- 2- أن الغرب ليس هو مجال المحرّم فقط - كما يعتقد البعض -، بل يمكن أن يكون كمكان محلّ عبادة.
- 3- كونية الإسلام تتحقق كلما استوعب المسلم نفسه مرونة الأحكام وجسدها.

وبهذه الآراء النقدية والتعريفية في -نفس الوقت- بالإسلام، تصبح الكاتبة منارة لهداية أصحاب الرؤى العدائية، الذين يضربون ويرفضون معانيه وقيمه سواء عن جهل أو عن نية مبيّنة.

وتغمس فاطمة المريني، في جمالية الأبعاد الراقية والحكيمة للإسلام، ففي حوار معها تأخذ المستمع إلى عوالم من سحر الرؤى لتفعيل وتنشيط الإرادة حين تقول: "إذا كانت لديك مشكلة، ارفع رأسك. انظر إلى النجوم، وتحرّك. ومنحه إيتانا امتياز التجذر في محيطنا الكوني، يدعونا الإسلام إلى التجوال والإحساس بأننا في بيتنا أينما كنا سواء في الهند أو في بروكسيل"³.

وهي ترى أن البعد الكوني لمحيطنا الطبيعي، هو الذي يغرسنا جميعا في الوعاء المشترك نفسه، وأنه ليس مفاجئًا، أن الأمم الغربية التي ابتكرت الحدود الجغرافية عندما كانت تستعمر الأرض، هي أول من ينزعج من العولمة.

¹ -أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب النهي عن بناء المساجد، على القُبُورِ وَالتَّحَاذِ الصُّوْرِ فِيهَا وَالتَّهْيِ عَنْ التَّحَاذِ الْقُبُورِ مَسَاجِدَ. الحديث رقم 521. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. مرجع سابق. ج 1. ص 370 - 371.

² -فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 10.

³ -فاطمة المريني. أحلم بإسلام كوني. المرجع السابق.

فتواصل الكاتبة نقدها للغرب الذي أصبح فجأة مهووسا بالبيئة! وكما لو أن الأمر صدفة، ففي الإسلام كما في أغلبية الديانات الكتابية، المقدس والطبيعة شيء واحد. بديهية لا تخفى حتى على العلماء الغربيين المرموقين، فالله الذي يتحدث عنه ألبير إنشتاين يقترب من الإله الذي يتحدث عنه الفيلسوف الهولندي سبينوزا والذي قال في القرن 17 أن "الله والطبيعية هما اسمان لنفس الحقيقة. وأن الله هو الطبيعة نفسها"¹. فما تستلهمه الكاتبة من هذا المضمون هو قداسة الطبيعة وحرمتها وأهميتها في تكوين محيطنا وفضاء عيشنا، تماما كقداسة الإله، دون الالتفات إلى أن هذا الطرح قد يوحي بأنها تدعو للحلول والاتحاد، فكان عليها التيقظ أكثر في معالجة المسألة من هذا المنطلق.

لقد وعدت فاطمة المريني أن يكون كتابها القادم عن "خوف الغرب من الإسلام"، لكن كاتبة أخرى، جوسلين سيزاري Jocelyne Cesari أنجزت هذا العمل في كتابها "لماذا يخاف الغرب من الإسلام: استكشاف الإسلام في الديمقراطيات الغربية الليبرالية"². والكتاب بمثابة استكشاف غير مسبوق للدين الإسلامي والحياة السياسية كخلاصة لسبع سنوات من العمل في أوروبا والولايات المتحدة. ويظهر الكتاب الرؤى الأصلية عن طرق ممارسة المسلمين لشعائهم وعباداتهم كأفراد لهم الحق في أداء ما يريدون، وكمواطنين يعيشون خاصة في دول الغرب العلمانية والليبرالية، وبشكل أكثر تركيزاً على الفترة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م في الولايات المتحدة.

وأرجعت تقدم المسلمين على أنهم العدو في الديمقراطيات الليبرالية إلى البيئة الموجودة أصلاً والمتأثرة بالتاريخ، بحيث يتم إضافة بُعد آخر وهو العدو الداخلي للصفة المتواجدة والباقية أصلاً، وهي العدو الخارجي، مشيرة إلى أن المسلمين يُنظر إليهم عادة على أنهم "الآخر" بالنسبة للغرب منذ العصور الوسطى. وبدقة أكبر، فقد تم بناء التعريف الغربي الذاتي على مفاهيم التقدم والأمة والفردية العقلانية وإضفاء العلمانية، في مواجهة الامبراطوريات الإسلامية، ولقد أسست علاقة أوروبا مع الامبراطورية العثمانية تدريجياً الثنائية الشرقية الغربية التي كان لها وقع حاسم على السياسة العالمية منذ القرن التاسع عشر.

ب- التمييز بين "الإسلام السياسي" و"الإسلام الديني أو الروحي":

¹ - ربما يكون أكبر أثر تركه "سبينوزا" هو في فلسفته الميتافيزيقية، فالكثير من المعلقين والمفكرين يدرجونه في قائمة الملحدون ومن مدرسة الحلولية. فهو يتفق مع الفيلسوف الإغريقي بارمنداس بأن الوجود واحد، وأنه هناك مادة واحدة في الكون التي هي الله أو الطبيعة. -انظر للاطلاع أكثر على رأي سبينوزا: يوحنا بيداويد. الله في فكر الفيلسوف الهولندي باروك سبينوزا. الحوار المتمدن. العدد 3130. بتاريخ 20/09/2010م. على الرابط: <http://www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=229563>

² - Voir Jocelyne Cesari. *Why the West fears Islam? – An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. Palgrave Macmillan. July 2013.

تطرح فاطمة المرينسي فكرة عميقة تعكس منطقتها وفلسفتها ومنهجها في فهم الدين (الإسلام)، وما يدور حول الدين من خطاب. وتتأكد هذه الفكرة من خلال المواضيع التي عالجتها، والتي ترجع فيها إلى الإسلام كنصوص أصلية أو شارحة. فعندما تقول إنها تفرّق بين "الإسلام السياسي" و"الإسلام الديني"، وأنّ المشاكل جاءت من هيمنة الإسلام السياسي، فإن ذلك يعكس فهما تاريخياً وإدراكاً مفهوماً ومنهجياً للإسلام، ويحقق فكرة كونية الإسلام. فالإسلام كنصوص ورؤى ومنهج -حسب رأيها- لا علاقة له بخلافات البشر، ويستوعب البشرية كلها دون تمييز إلا بالعمل الصالح، ويتسامى على منطلق الناس الذي يعني بالمصالح الذاتية الضيقة.

إن فاطمة المرينسي في بحثها في التراث في منهجية قراءة النصوص الدينية، وفي تبيان تعدد وجهات نظر المؤرخين والمفسرين، وفي ربط -في كل تلك المساجلات- الأسباب بالمسببات وبالسياق التاريخي، إنّما أرادت أن تشير إلى مسافة ما بين الإسلام الروحي والديني في صورة نصوصه النقية التي أعلنت من شأن المرأة، وجعلتها على المستوى الإنساني مساوية للرجل، وبين التطبيق السياسي الذي ارتبط بالدولة الإسلامية في عصور ازدهارها سلباً وإيجاباً ابتداءً من العصر الذهبي للفتوحات وحتى عصور الدويلات الضعيفة المستلبة سياسياً.¹

ومقولتها تلك تشبه في بُعدها التحليلي والنسوي، مقولة ل"بلقيس" ملكة "سبأ"؛ إذ حُمت وجزمت، وعن تجربة بما أنها كانت ملكة: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرََّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً» (النمل: 34). وقد جاء في تفسير الطبري لهذه الآية: "قالت صاحبة سبأ للملأ من قومها، إذ عرضوا عليها أنفسهم لقتال سليمان، إن أمرتهم بذلك: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً» عنوة وغلبة «أَفْسَدُوهَا» يقول: خربوها «وجعلوا أعزة أهلها أذلة» وذلك باستعبادهم الأحرار، واسترقاقهم إياهم؛ وتناهى الخبر منها عن الملوك في هذا الموضع فقال الله: «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» يقول تعالى ذكره: وكما قالت صاحبة سبأ تفعل الملوك، إذا دخلوا قرية عنوة.

وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: حدثنا أبو كريب، قال: ثنا أبو بكر، في قوله: «وجعلوا أعزة أهلها أذلة» قال أبو بكر: هذا عنوة... قال ابن عباس: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرََّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً» قال ابن عباس: يقول الله: «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ».²

¹ -انظر رفقة دودين. التأسيس لفكر نسوي: فاطمة المرينسي اختياراً. المرجع السابق.

² -محمد بن جرير الطبري. التفسير. مرجع سابق. ج 19. ص ص 454 - 455.

وجاء في تفسير ابن عاشور: " أبدت لهم رأيها مفضلة جانب السلم على جانب الحرب وحاذرة من الدخول تحت سلطة سليمان؛ سلطة سليمان إلقاء للمملكة في تصرفه، وفي كلا الحالين يحصل تصرف ملك جديد في مدينتها فعلت بقياس شواهد التاريخ وبخبرة طبائع الملوك إذا تصرفوا في مملكة غيرهم أن يقلبوا نظامها إلى ما يساير مصالحهم واطمئنان نفوسهم من انقلاب الأمة المغلوبة عليهم في فرص الضعف أو لوائح الاشتغال بحوادث مهمة، فأول ما يفعلونه إقصاء الذين كانوا في الحكم؛ لأن الخطر يتوقع من جانبهم حيث زال سلطانهم بالسلطان الجديد، ثم يبدلون القوانين والنظم التي كانت تسير عليها الدولة، فأما إذا أخذوها عنوة فلا يخلو الأخذ من تخريب وسي ومغانم، وذلك أشد فسادا. وقد اندرج الحلالان في قولها إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة " ¹.

فهذه الحكمة البلقيسية العميقة لا تتأتى إلا من عقل راجح وتأمل كبير، وهو ما يلمسه الباحث في فكر فاطمة المرينسي، فهاتان المرأتان أدركتا ببصيرتهما وحصيلتهما المعرفية بالتاريخ وأحوال الأمم والحكام، وتوصلتا كلٌّ بطريقتها، ومن موقعها إما السلطوي أو العلمي، وخبرتهما في تمييز أحوال النفوس والبشر، إلى استنتاجٍ قطعيّ الحكم، وثابت الرؤية، ومتين التأسيس، إلى أن حظ الذات في "السياسة" أو "الملك" -وأياً كانت الأسماء- والطمع، والركض وراء المصالح الشخصية، هو أساس كل بلاء.

ويعضد هذا الطرح، ما قالته فاطمة المرينسي عن السلطة، وبأنه لم تكن ساحات المعارك وتجنيد العساكر ليشهدا على الصراع الدائر بين الخليفة السني ببغداد، والخليفة الشيعي بالقاهرة. وكما هو الحال بالنسبة لكل ما يتعلق بالسلطة في الإسلام، فإن الصراعات الدنيوية تكتسي بالضرورة صبغة صراعات فكرية، تمتد إلى المجال الديني، وتجنّد جيوشا من المثقفين والسلطات الدينية علماء ودعاة. ²

وهذا ما يحدث بالفعل وإلى اليوم، فالسلطة (الاتجاه السياسي) التي تستخدم اسم الإسلام، والزّافعة لشعاره زعما وتخطيطا، تحتاج إلى دعم "المعنوي" لتثبيت وإرساء دعائمها. فتستغلّ انصياع الأمم لخطاب "المعنوي" وأوامره، استغلالا لا يحده شيء، وما كلمة "تجنيد" في هذه المقولة، إلا انعكاس لجدية هذا الاستغلال، والمضي به قدما ومهما كانت الفتن والخسائر والعواقب. وذلك هو الإصرار على الفساد الذي وصّفته بلقيس وضبطته بفكرة "قلب الموازين"، ومن ثمّ إهانة الشعوب والأفراد لصالح فئة تعبد السلطة، ولا تتردّد في إذلال الرّقاب، وتطويع النصوص.

¹- محمد الطاهر ابن عاشور. التحرير والتنوير. مرجع سابق. ج 20. ص ص 265-266.

²- انظر فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 194.

لأجل ذلك يرفض المفكر فهمي جدعان تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا تُغرق الدين في السياسي وتحوّل الرسالة السماوية إلى سلطة دنيوية هيمنية وإلى مكيافيلية سياسية غير أخلاقية. ويرى أن "هوية دين الإسلام الحقيقية تكمن في مقاصده، وأن تحقيق هذه المقاصد هو من وظيفة الدولة الإنسانية العادلة".¹

وتتبع فاطمة المريني -في نظر منية بن ليل- مسار الإسلام السياسي الذي هو في نسخته غير القتالية، إسلام معارضة يصبو إلى إضفاء الديمقراطية على نضاله. وهي تتميز في ذلك إلى حد كبير، بعودتها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، للدخول سياسيا واجتماعيا في نقاش حول المرأة وإصلاح وضعها²، وأثر هذا التميز نتائج مختلفة طالما أنها لا تناضل من أجل إعادة أسلمة المجتمع أو تحديثه في وجه تغريب وعمولة القيم والثقافة أوفي وجه "حادثة العالم المفرطة"³، استعارة لتعبير جيل ليوفيتسكي Gilles Lipovetsky، فيبقى مصير الإسلام في قلب البرنامج التصحيحي لعالم الاجتماع، مصيرا مرتبطا بوضع المرأة الذي هو "حلقة الربط بين الإسلام والحداثة وليس موضوعا جانبيا ذا صلة بالنقاش النسوي".

لقد تناولت الخبرة السياسية هبة رؤوف عزت موضوع "القرآن الكريم" من منظور علم الاجتماع وحلّلت عملية تسييس الإسلام البطيئة في المائة عام الأخيرة. تقول هبة رؤوف عزت إنّ الصيغة الأصلية لتمجيد عظمة الله، أي هتاف "الله أكبر"، قد تحوّلت في يومنا هذا على الأقل بشكل جزئي إلى صيحة حرب. وتضيف أنّ بعض المصطلحات الفقهية الأخرى في القرآن الكريم مثل "التمكين" حصلت كذلك على مدلول سياسي.⁴

غير أن هناك من يعتقد أن "الإسلام السياسي"، مصطلح غير دقيق يطلق على الجماعات والتيارات والمفكرين المسلمين الذين يعملون بنشاط وحيوية من أجل تقدم الإسلام إلى الحكم. وأن

¹ -علياء تركي الربيعو. حوار مع المفكر فهمي جدعان. هوية الإسلام الحقيقية تكمن في مقاصده. بتاريخ: 2017/09/05م. وعلى الرابط: <https://ar.qantara.de/content>

² -Voir Mounia Benalil. Du mythe au concept: Barbarie et historicité dans les essais de Fatima Mernissi. Revue Protée. Département des arts et lettres -Université du Québec à Chicoutimi. Volume 38. numéro3. hiver 2010. P 22.

³ -Lipovetsky Gilles. et J. Serroy. La Culture-monde. Odile Jacob. Paris 2004. P 14.

⁴ -هبة رؤوف عزت. تحولات نوعية في فهم الآيات القرآنية. نقلا عن كلاوديا مينده. ترجمة رائد الباش. ضمن محاضرات العالم يناقش الإسلام - مؤتمر "آفاق الدين الإسلامي.. الفقه والأصول والعقيدة" بألمانيا. بتاريخ 2014/09/26م. على الرابط:

<https://ar.qantara.de/content/llm-ynqsh-lslm-mwtmr-afq-ldyn-lslmylfqh-wlswl-wlqyd-blmny-thwlt->

كلمة (السياسة) لم ترد في القرآن، لا في مكّيّه، ولا في مدنيّه، ولا أي لفظة مشتقة منها وصفا أو فعلا. ومن قرأ (المعجم المفهرس لألغاز القرآن الكريم) يتبين له هذا. ولهذا لم يذكرها الراغب في (مفرداته). ولا (معجم أُلغاز القرآن) الذي أصدره مجمع اللغة العربية. وقد يتخذ بعضهم من هذا دليلا على أن القرآن -أو الإسلام- لا يُعنى بالسياسة ولا يلتفت إليها. ويعدّ ذلك ضربا من المغالطة، فقد يخلو القرآن الكريم من لفظ ما، ولكن معناه ومضمونه مبثوث في القرآن، ومثال لذلك كلمة (العقيدة) فهي لا توجد في القرآن، ومع هذا مضمون العقيدة موجود في القرآن كله، من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، بل العقيدة هي المحور الأول الذي تدور عليه آيات القرآن الكريم.¹

وفي الحقيقة هذا الاعتراض يعمل لصالح فرضية فاطمة المرينسي، فخلو القرآن ومعجم أُلغازه من هذه الكلمة، يؤكد أن السياسة هي لعبة المتعطشين للسلطة. يبقى معطى "السياسة" بمبدئها النفعي مؤشرا للتحايل والفساد، والتزوير والتطويع، حيث تكون أخلاقية الأفعال السياسية الأولى هي تحقيق مصلحة أطراف على حساب أطراف آخرين. لذلك لم يكن الأنبياء ملوكا ولا سلاطين ولا رؤساء دول، فإن منحوا تلك الألقاب كالنبي سليمان عليه السلام، أو عزيز مصر، يوسف عليه السلام، فإن رسالتهم تكون قبل أي مطلب هي هداية الناس لدين التوحيد، وإرساء قواعد العدل والمساواة بين البشر.

ولا يقدر على هذه القيم والأخلاقيات الدينية في سياسة شؤون العباد إلا الأنبياء أو من سار على هدايتهم، وهذا لا يعني استحالة الأمر، لكنه ليس سهلا، ولا متأتيا لأصحاب الأطماع والمشاريع السياسية، فإن ما حدث هو استخدام الإسلام المتمكّن من القلوب المنصاعة لقيمه وتعاليمه، لبلوغ أهداف دنيوية بحتة، فتطوّع مفاهيم الدين عنوة لأغراض وأطماع أصحاب المصالح الدنيوية.

وصحيح أن الفصل بين الدين والسياسة يفضي حسب -أصحاب الرؤى الإسلامية- إلى اللائكية، وإلى عزل الدين عن شؤون العباد وتسييرها وفق النهج الرباني وإلى إثارة مسألة "الحاكمية"، لكن لا يمكن إنكار كم أساءت السياسة للدين. وفاطمة المرينسي تتحدث ضمن هذا البعد. بالإضافة إلى ذلك الفارق الجوهرى بين السياسة كفكرة وكمارسة ضمن النسق الإسلامى الكلى للحياة والإنسان، والإسلام السياسى كاتجاه اختار الغطاء السياسى ليصل إلى مآرب لا تمت للإسلام بصلة، مهما تبرعت وتحفّت تحت مسميات مضلّلة، بدءا بسلطة الفتوى والتحكّم باسم النص، ووصولاً لبلوغ أهداف فردية أو جماعية أو طائفية معينة.

¹ -انظر عبد الحكيم سليمان وادي. تعريف مفهوم الإسلام السياسى. موقع دنيا الوطن. بتاريخ 2015/07/12. على الرابط: <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2013/07/12/299806.html>

فمنهج فاطمة المرينسي النقدي قائم على التفريق بين إسلامين، وهما إسلامان بمفهوم الازدواجية، على نحو كلمة تعدد الأديان التي تشمل دين الشرك والكفر وغيرها ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6)، رغم أنه على مستوى الحقيقة، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: 19)، فهي تعتقد بوجود إسلام حقيقي رباني، وآخر بشري وضعي؛ إذ تقول: "تحاشيا لكل فهم وكل تشويش -من الطبيعي- في كل مرة أتحدث فيها عن الإسلام دون وصف في هذا الكتاب- أنني أقصد الإسلام كمارسة للسلطة، وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم، والمشبعين بالأهواء؛ وهو ما يخالف الإسلام- الرسالة، الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي، المدون في القرآن. وعندما أتكلم عن هذا الأخير فإنني أعبر عن الإسلام كرسالة أو الإسلام الروحي"¹.

المبحث الثالث: نسوية فاطمة المرينسي بالقوة أم بالفعل

- المطلب الأول: النسوية العلمانية وعملية الحجر:

"لستُ مناضلة نسوية لأنشغل بالمرأة فقط"، وتواصل المرينسي القول: "لقد انخرطتُ في دينامية المجتمع المدني لأنه فضاء لا تقف فيه المرأة بمواجهة الرجل، بل يعملان سويا ويتعاونان"²، ولتجسيد هذا الحلم، أطلقت قافلة مدنية أرغمت من خلالها عددا من المثقفين والفنانين والفاعلين المدنيين على النزول

¹ فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 18.

² -فاطمة المرينسي نقلا عن مجموعة من الكتاب والمؤلفين وإعداد وتحرير ياسين عدنان. شهرزاد المغربية: شهادات ودراسات عن فاطمة المرينسي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 2016م. في تقديم الكتاب.

من أبراجهم العاجية للتفاعل مع ساكنة القرى والبوادي في المغرب العميق، المنسي، والمهمّش. فأعطت بذلك لعدد من مثقفي اليسار الذين كانوا يصنّفونها كبورجوازية درسًا في الطريقة التي يمكن بها للمثقف العضوي - فعلاً لا شعاراً - أن يمارس نضاله الثقافي ويضطلع بدوره داخل مجتمعه.¹

كما أنّها تمتعض حين تتحدث باقي المناضلات عن الرجل كعدو احتياطي يتوجب التخلص منه، في أقرب منعرج حياتي، لهذا توضح دوماً أن انتصارها لقضايا المرأة لا ينسبها انتصارها الأصلي للإنسان، وامثالها الأسبق لشروط البراديغم السوسيولوجي.

وينبغي التأكيد على أن فاطمة المريني كانت توضح موقفها من النسوية، حين تصحّح المفاهيم وبمنطقها هي ككاتبة تُعمل فكرها وتستخلص النتائج بمنتهى الحرية والاستقلالية، والعمق أيضاً. ففي تناولها لسيرة السلطانات الجدّات ما يوحي بأنّها ستمجدّ تاريخهن العظيم بدون أخطاء، والمتمتعات بكل المزايا وبخاصة منهن اللواتي لا يمكن مجاراتهن في ألعيب السلطة، سواء أكان ذلك بعامل السياسة أو الحب. لكنّها التزمت الموضوعية، وعرفت أنّها ستصدم التسويات وتخيب أمل النساء الباحثات اللاتي أضناهن البحث عن مرحلة الأمومة وعن سيادة المرأة في بدء فجر الانسانية،² واللواتي كن ضحية لنزعة أيديولوجية تساوت وتحكّمت في رقاب علم الإناسة (الأنثربولوجيا) وكذلك في حقل الأركيولوجيا (علم الآثار).³

فالمريني التي تحكّمها إرادة معرفة في البحث عن الحقيقة، أو البحث عن تاريخ حقيقي حكمت فيه النساء المسلمات، لا تمنعها - أي هذه الإرادة - من رؤية الوجه الآخر - وهذا هو نتاج إرادة المعرفة⁴ - الوجه الذي يؤكد على أنه في كلّ مرّة حصلت فيها النساء على السلطة مارسن الفظائع التي لم يأت بها الرجال ومارسن الاغتياال السياسي⁵.

وهذا يعني بشكل أو بآخر، أن التفكير النسوي ساذج لم يبلغ مرحلة النضج، وبقي مرتّنا لردّات الفعل الأولى حين بدأ بالتشكل، والتي كان منطوق رد الفعل فيها مربوطاً برعونة البدايات واهتزازها. أما أن يصبح ذلك المنطق هو المعيار الأساسي في الحكم على الأشياء، فإن ذلك نوع من السخافة والتفاهة التي ترفضها فاطمة المريني، بل وتعتبراً بسببه من النسويات.

¹ - انظر مجموعة من الكتاب والمؤلفين وإعداد وتحير ياسين عدنان. شهرزاد المغربية... المرجع نفسه.

² - انظر فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 130-131.

³ - انظر تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر. مرجع سابق.

⁴ - انظر تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر. المرجع سابق.

⁵ - انظر فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 63.

لكن النسويات يتمسكن بنسوية فاطمة المريني تحت أيّ مسمّى وتوصيف لتلك النسوية؛ حيث أطلقت حُسن عبود مسمّى "النسوية المعرفية" لتنتع به المريني في حديثها عن نضوج تجربة النسوية في مطالبتها منذ بداياتها و: "إلى أن وصلت المرأة العربية إلى مستوى من النضوج في طرح مطالبها، فبرزت وجوه "النسوية المعرفية" مع عالمة الاجتماع فاطمة المريني، والطبيبة والروائية نوال السعداوي وغيرهن.¹

وفي بداية التسعينات، تخلت المريني عن النسوية لتكرس نفسها منذئذ إلى نشاطين أساسيين: كتابة الرواية وتدعيم المجتمع المدني بالمغرب. وهي تعتبر أن الكتابة هي المحرك الأساسي للوعي المدني. وقد مارست بصفة تطوعية إدارة العديد من ورشات الكتابة ateliers d'écriture للملتزمين من النساء والرجال. وكان هذا النشاط يغطي محاور مختلفة لها مساس بواقع المواطنين والمواطنات كالتنمية الريفية والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والعلاقات بين الجنسين والاعتداءات الجنسية على الأطفال. وبالرغم من المسافة التي اتخذتها تجاه الأفكار النسوية ظلت فاطمة المريني قدوة هامة بالنسبة للحركة النسائية المغربية. وفي غمرة هذا النشاط ظلت تعبر عن هويتها كمغربية وكمسلمة.²

وبسؤال استنكاري لفهم النسويات لآراء المريني المختلف عن نسق ومسار النسويات، يتساءل تركي الربيعو وهو مدرك للإجابة، وبأنها على الإطلاق ليست خيانة، فمن المخزي -حقا- خيانة الحقيقة وعقد الولاء لانتماء مبني على الوهم والمغالطة. فالمريني - حسب تحليل تركي الربيعو- التي "تحكمها إرادة معرفة في البحث عن الحقيقة، أو لنقل عن تاريخ حقيقي حكمت فيه النساء المسلمات، لا تمنعها - أي هذه الإرادة - من رؤية الوجه الآخر- وهذا هو نتاج إرادة المعرفة - الوجه الذي يؤكد على أنه في كل مرة حصلت فيها النساء على السلطة مارسن الفظائع التي لم يأت بها الرجال على عظمها ومارسن الاغتتيال السياسي"³

وهل يعني ذلك خيانة لطموح نسوي يريد أن يجعل من الفترة التي حكمت فيها النساء فترة مزدهرة كما تصف لنا الأسطوريات القديمة، التي تتحدث عن عهود مزدهرة حكمت فيها النساء والجواب: لا.. تقول المريني: وسواء أعانت الملكات اللواتي ندرسهن الآن ذوات شخصيات مبتذلة، طموحة، أو

¹ -حسن عبود. في حوار مع حسن عبود: نبوة مريم في النسوية الإسلامية التأويلية. تقدم عبد الله إدالكوس. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. بتاريخ 01/يناير/2015م. على الرابط: <http://www.mominoun.com/articles/2345>

² -مارتينا صبرا. جائزة أوربية لثلاث شخصيات مهمة من العالم الإسلامي. ترجمة علي مصباح. بتاريخ 2004/04/21م. على الرابط: <https://ar.qantara.de/content/tqdyr-jyr-wrby-lthlth-shkhsyt-mhmw-mn-llm-islmy>

³ - تركي الربيعو. الخطاب النسوي المعاصر... مرجع سابق. نقلا عن فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 76.

ماكورة أو ارتكبن أعمالا خرقاء، فإن ذلك ينبغي ألا يزعجنا، فواقع المحاولة بأن نجعل من التفاهة أو النواقص ورقة رابحة، وتحديّ المصير والترتيبات التي تسنده، هو الذي يشكّل عظمة الكائنات البشرية، فالعادي والإنساني هما اللذان يتحركان عندما تراقب حياة هؤلاء الملكات، كذلك الأمر في تأمل حياتنا. لقد كان هؤلاء الملكات قتاليات دائما، ولكنهن نادرا ما كان الانتصار حليفا لهن.¹

وهناك من يرى أن من أغرب آراء فاطمة المرينسي -على اعتبار انتمائها النسوي- أنها ترى النساء في العالم العربي هن وقود لكثير من التداعيات السلبية في غالب القضايا المعاصرة، وهن طرف المعادلة الخاسر دائما، بالرغم من التركة الأخلاقية الغابرة للمجتمعات العربية المسلمة". وأنها لا تخفي أن كتاباتها تندرج ضمن "الكتابات النسوية" التي تطالب بمكانة حقيقية للمرأة في الحضارة العربية الإسلامية، غير أن ما يفرقها عن التيار النسوي التقليدي الرفض للقيم العربية والإسلامية، أنها تنطلق من التراث العربي الإسلامي بالذات للمطالبة بهذه المكانة.²

إلا أن هذه التوجهات كانت محل انتقاد، بسبب اعتقاد كاتبات وكتاب آخرين في مجال الفكر النسوي بأن النضال النسوي يجب أن يرتبط ارتباطا مباشرا بكسر التابوهات، ولا يمكن صياغة خطاب نسوي متين في سياق التراث الديني السائد في المجتمع، بل ضده.

فهناك من النقد من يبرر تلك الاختلافات حول موضوع المرأة ويراها "موضوعا سجاليا في مستوى التغيير الاجتماعي لأي مجتمع، على اعتبار أن تغيير الصور الثابتة حولها من شأنه أن يحرر الذاكرة، ويهيئ التفكير لتقبل واستقبال صور غير مألوفة"³.

بينما ترى فاطمة المرينسي بأنه لن يولد المجتمع العربي، كمجتمع معرفة، يتكيف مع المرات ودقائق التقنية الحديثة، ما لم يتح للمرأة أن تتعلم، وتشارك في صنع القرار، وتنسج أفكارها حول شبكات البث الإلكتروني، مثلما كانت الجدات تحيك بتلقائية آلاف الأزهار الهندسية فوق السجاجيد.

وذلك شأن من يعتقد أن فهما يختزل الإشكالية في ثنائية رجل/ امرأة، هو فهم مغلوط في أحسن الأحوال، أو مغرض هدفه إبعاد المرأة عن جوهر الصراع الحقيقي وتوريثها في إشكالات جانبية من شأنها تبديد جهدها وتنكيس مصداقيتها، ولا يساعدها بالتالي على استبصار مخرج حقيقي لأزمتهما التاريخية، زد على هذا نتيجة عكسية أخرى تتمثل في إمكانية انزلاق المرأة في هوة أصولية نسائية ليست

¹ - انظر فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. المرجع نفسه. ص 147.

² - رحيل فاطمة المرينسي باحثة قضايا المرأة. المجلة العربية (مجلة شهرية) العدد 471. 11 جانفي 2016 م.

³ - زهور كرام. خطاب ربات الحدود. مقارنة في القول النسائي العربي والمغربي. ط1 القاهرة. رؤية للنشر والتوزيع. 2009 م. ص 8.

في صالح أحد كما لاحظ عن حق شكري عياد؛ لكون ذلك يعني الانحصار داخل أفق مسدود لا بارقة ضوء ترى في ظلمته.¹

- المطلب الثاني: التحليق خارج سرب النسوية الإسلامية:

قدّمت رجاء رهوني في كتاب لها عن فاطمة المرينسي، نظرة نقدية ضد النسوية الإسلامية، يتوسّم فيها النقاد أن تكون ذات فاعلية كبيرة؛ حيث يرتبط ذلك النقد المقترح جزئياً بمسألة المساواة بواسطة السلطة الإلهية، بتمثيل المجتمع المسلم على أنه ينحدر من عصر ذهبي للإسلام، إسلام مساواتي عُيِّت حقيقته على يد النخبة الذكوية، وترى رجاء رهوني أن فاطمة المرينسي ونسويات مسلمات أخريات عملن لاشعوريا على تقوية وإعادة إنتاج المحافظة والأصولية النابعة من الحقائق الدينية.² أو بعبارة أخرى ترى -رجاء رهوني- أن النسويات المسلمات باعتمادهن النصوص الدينية كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية والنصوص الأخرى كمصدر للسلطة، عملن لا شعوريا على دعم سلطة التقاليد التي في الواقع يجتهدن لإعادة النظر في أوجه عدة منها.

والحقيقة أن فاطمة المرينسي نفسها توقع نفسها في خانة النسوية الإسلامية كي تدرس حيوات النساء خلال السنوات التأسيسية للتاريخ الإسلامي. وتركّز معظم أعمالها على الفترة التي تلت مباشرة وفاة النبي ﷺ عام 656هـ.³

وتؤكد الباحثة الهندية شازية مليك على أن فاطمة المرينسي أولت المعتقد الديني أهمية كبرى تجعل الحديث عن كونها نسوية ليبرالية ضربا من المستحيل، فتقول: "وبالنظر إلى الأهمية التي أولتها للمعتقد الديني، يصعب علينا أن نتفق مع كلير نون Claire Noon في أنها نسوية ليبرالية، من الصحيح حقا أنها آمنت بقوة حقوق النساء في المساواة. ولكن إدراكها ل"الحقوق" لم ينبعث حصريا من الفكر الأوروبي الليبرالي، وإنما من إطار إسلامي معترف به. في إعادتها تأويل الإسلام تبدأ برؤية راديكالية جدا -في الواقع- وغير متفق عليها عن الإسلام، فهو -كما تقول- سلسلة وسائل نفسية حول تمكين الذات (Self-empowerment) تجعل المرء يحس أنه في بيته في أي مكان في المعمورة سواء كان في محيط

¹-انظر مصطفى يعلى. وظائف المرأة في الحكاية المغربية المرحمة. مجلة المناهل المغربية. العدد 64-65. السنة 25. 2001م. ص290.

²-Voir Giulia Pozzi. Le féminisme musulman à l'épreuve des inégalités sexo-spécifiques. CIPPA-Inégalités et genre. Vol 1. No 2. 2012-2013.

³-انظر شازية مليك. نحو أتاويل نسوي للإسلام: الإيمان والجنود في أعمال فاطمة المرينسي. ترجمة مديحة عتيق. مجلة رؤى الفكرية. العدد الثالث. فيفري 2016م. ص 123.

أليف أو غير ذلك.¹

وتذكر جيوليا بوّزي Giulia Pozzi في مقالها أن هناك على الأقل ثلاثة اتجاهات مختلفة داخل الحركة النسوية الإسلامية: 1-الإصلاحي التقليدي، و2-الإصلاحي الراديكالي، و3-الإصلاحي الليبرالي ومع ذلك، فمختلف المؤلفين المنتمين لهذه الاتجاهات يدافعون جميعهم، عن عملية تحرير للمرأة من خلال الدين، على الرغم من أن هذا التحرير للمرأة بواسطة الدين وله، يتوافق مع المواقف الاجتماعية والسياسية المختلفة. وهكذا يعتمد بعض ممثلي الحركة النسوية الإسلامية، على الشريعة، بما معناه إضفاء الطابع المؤسسي، على المعايير المحددة في النصوص الدينية- مجموعة القوانين التي تم التأكيد على أنها لا صلة لها بنظام أبوي؛ وعلى الجانب الآخر، مؤلفون آخرون، مع الإصرار على أهمية تشجيع تحرر المرأة من خلال خطاب ديني، يدافعون عن فكرة الفصل بين الدين والسياسة.²

الحالة الأولى: تجسدها مثقفات مثل أمينة ودود، أسماء برلاس، وأسماء لمرباط، والثانية: تمثلها كاتبات كفاطمة المرينسي وإرشاد منجي، مع أن هذه الأخيرة تدافع عن حقوق المرأة والشواذ جنسياً في الإسلام وبواسطة الإسلام، بيد أن ذلك يكون ضمن المؤسسات السياسية غير الإسلامية. واعتمدت مثل معظم النسويات المسلمات، مفهوم الاجتهاد.³

بينما يرى البعض أن فاطمة المرينسي لم تكن متنكرة لحضارتها العربية الإسلامية وإسهاماتها في تحرير المرأة كما يرى أصحاب القراءات المستعجلة والمتسرعة، بل كانت تفرّق بين النصوص الدينية الإسلامية من قرآن وسنة، التي تعتبر إطاراً متقدماً لحرية المرأة والواقع التاريخي التي اتخذ منحىً تراجعياً خطيراً في عصر مابعد النبوة، حيث أصبحت المرأة أسيرة التقاليد والتأويلات الخاطئة للنصوص الدينية.⁴ الأمر الذي جعل منه أمثال ومثيلات رجاء رهوني أصولية إسلامية⁴

وقد قالت رجاء رهوني، إن تلك المرحلة المبكرة من أبحاث المرينسي غالباً ما يتم تجاهلها. كتبت رجاء رهوني أطروحتها الأولى في المغرب حول أعمال المرينسي عام 1997، وقامت بنشر كتاب يحلل كتابات الباحثة بعنوان، "نقد النسوية الإسلامية والعلمانية في أعمال فاطمة المرينسي"؛ حيث جاء في

¹-شازية مليك. نحو أتاويل نسوي للإسلام... المرجع نفسه. ص ص 123 - 124.

²-Voir Giulia Pozzi. Le féminisme musulman à l'épreuve... Op.cit. p.2.

³-Voir Giulia Pozzi. Le féminisme musulman à l'épreuve. Ibid.

⁴-أوس داوود يعقوب ومحمد ناصر الموهبي. ملف حول رحيل سيدة الفكر النسوي الحدائثي العربي. صحيفة العرب. السنة 38. العدد 10114. الثلاثاء 2015/12/01م. ص14.

تحليلها: "نقد المرينسي المزدوج للتفسير الذكوري للإسلام والتنمية الرأسمالية هو ما ينبغي أن يكون مصدر إلهام الحركة النسوية المغربية اليوم"¹. لطالما تجنبت المرينسي التصنيفات وكانت متشككة من ناحية الأيديولوجيات. فتعرضت للانتقاد من قبل الماركسيين لتقويضها للصراع الطبقي من خلال اهتمامها بقضايا المرأة، ومن قبل الإسلاميين لتجرئها على التشكيك - حسب رأيها - في العقيدة الدينية، ومن قبل القوميين لاستيرادها فكرة النسوية من مصادر ثقافية أجنبية. لكنها أخذت على عاتقها تأنيب الاستعمار، والتفوق العرقي الغربي، والمحافظة الدينية، والرأسمالية، والقومية بسبب طرقهم في تهميش المرأة. تنقلت المرينسي على نطاق واسع بين التخصصات والمناهج النظرية المختلفة على مرّ السنين. وقد كتبت رهوني "يبدو أن أقصى درجات التزام المرينسي هو التغيير الاجتماعي في المقام الأول، إنها مثال على ما يسميه أنطونيو غرامشي بالمتقف العضوي، لأنها تتابع تحركات مجتمعتها"².

والواقع، أنه يدور الجدل حول كثير من الثوابت لدى الجميع عامة، ولدى عاملات الدين النسويات الإسلاميات خاصة. فقد دخلن في مرحلة جديدة؛ حيث يزداد الجدل وتزيد حدّته. فبالنسبة للحيل الأول من النسويات الإسلاميات لا يعتبر القرآن من حيث المبدأ ذكوريًا، ولكن تم تفسيره على مرّ قرون من الزمن من قبل الرجال. ولذلك فقد تمت قراءته قراءة متحيّزة. وجاءت محاولة قراءة الآيات القرآنية بشكل مقبول للنساء، بما فيها الآيات التي قد تبدو معادية للمرأة، ملهمةً لأيقونات نسائية مثل أمينة ودود وأسماء بارلاس اللتين تعملان في التدريس الجامعي بالولايات المتحدة الأمريكية.

وفي المقابل فإنّ عاملات الدين الإسلامي الأصغر سنًا، ينظرن إلى هاتين الرائدتين وعلى نحو متزايد بعين ناقدة؛ إذ فضّلت الأستاذة جاروشا تانر لامبتي، من اتحاد المعهد اللاهوتي في نيويورك، الحديث في هذا المؤتمر حول فقه المسلمات بدلاً من الحديث حول فقه النشاط النسوي الإسلامي.

جاروشا تانر لامبتي، ترى أنه توجد أيضًا آيات في القرآن الكريم لا يمكن فهمها مهما حسنت النوايا، بمعنى المساواة في العلاقة بين الجنسين - على سبيل المثال الآية 34 من سورة النساء، حيث يتم تحديد التزام الزوجة بطاعتها لزوجها. أما العثور على إجابات مقنعة على ذلك فسيكون مهمة الناشطات النسويات الإسلاميات الأصغر سنًا في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا.³

وفي سياق التبرير للفظاعات المقترفة باسم الإسلام، وباسم فهم بعض الآيات التي تسمح بفهم

¹-Giulia Pozzi. Le féminisme musulman à l'épreuve. Op.cit.

²-Giulia Pozzi. Le féminisme musulman à l'épreuve. Ibid.

³-انظر كلاوديا مينده. العالم يناقش الإسلام. مؤتمر "آفاق الدين الإسلامي. المرجع السابق.

عنيف ضد الآخر، يُنظر للتبرير لذكورية التفاسير والممارسات الثقافية والاجتماعية في السياق الإسلامي ككل، فهناك ذلك الطرح الذي يجعل من القرآن المسؤول الأول على تلك التجاوزات، بل -وأحيانا- التصرفات اللا إنسانية. ربما يكون التعليق على الأحداث المحيطة بتنظيم الدولة الإسلامية أمرًا أسهل في أطراف العالم الإسلامي. وكان من أشد المنتقدين في هذا المؤتمر المعقود في مدينة فرانكفورت، عالم الدين فريد إسحاق من جنوب أفريقيا. فقد عبّر عن ألم يشعر به في هذه الأيام الكثير من المسلمين: حيث أعرب عن أسفه الشديد لأنّ بعض النصوص في القرآن الكريم من الممكن قراءتها كمبرّر لهمجية الجماعات الإرهابية. وبالنسبة للنقاشات الإسلامية الداخلية سوف يكون لذلك التأثير البالغ الأهمية.

في الحقيقة، إن الذي يسعى لترهيب الناس وتقتيلهم، لن يردّه نص مهما كانت قداسته، ومسألة الأسف الشديد لأن بعض الآيات القرآنية يمكن أن تكون مبرّرا للفظاعات المقترفة باسم الإسلام، هو مجرد سير مع التيار. هم يبعونها عوجا ولن يعدموا وسيلة لتحريف الأشياء، وقد حدث ذلك بسهولة ويسر مع أهل الكتاب ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (البقرة: 79).

فأين تتموقع فاطمة المرينسي من هذه الجراءة على القرآن بشكل مباشر، فهل وجدت النظرة الجديدة للتعامل مع الموضوع صدقاً لديها أم ظلت على ما آمنت به؟ ليست من أولئك يتجاوزن النص القرآني أو الحديثي، ويتعاملن مع كليهما بذلك التجاسر؛ فأراؤها المبتوثة خلال كتبها تؤكد ذلك. فإذا كانت النسوية الإسلامية المقصودة، هي تلك الجراءة على القرآن، أو على النص الحديثي الصحيح، فالمرينسي - حقا - تحلّق خارج السرب بتعبير فهمي جدعان.

المبحث الرابع: الكتابة المرينسية: شهرزاد الحكيم والفكر

تتصادف حياة فاطمة المرينسي مع كل أطراف ومكونات المجتمع، ولا غرو أن تكتشف مبكرا، أهمية القراءة وتطلّع على التراث الإسلامي والموروث العلمي العربي وتخلص إلى أن الكتابة مُتعة، آلية حياة وبقاء، كما تقول هي نفسها، وأنها "مسألة متعة"، وهي بنفسها تعلن تكريس حياتها للكتابة حيث تقول: ﴿الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 1-4). البيان أقوى من السيف واللغة هي سلاحه. كل هذا تعلمته في الكُتّاب، ليس بمحض الصدفة أي قد صرت كاتبة".¹

نعم، فليس بمحض المصادفة أن تصير صاحبة العقل المتسائل الباحث عن الحقيقة، والمنغمس في

¹-فاطمة المرينسي. حصة مشاء. مرجع سابق.

القراءة والتمحيص كاتبة. فقدَرها أن تقرأ وتطلع وتتعب وتجتهد، كي تفتح أمامها أبواب المعرفة والعلم بحثا عن الحقيقة.. لقد علمها ربحها، فاستنارت بصيرتها، ومنحها أسلوبا بديعا في الكتابة، فاستحوذت على وجدان القارئ المجتهد، فأضاءت -بعد ذلك- وأطلت على العالم وعلى الغرب المظلم -بصفة خاصة- بأفكارها المشعة بهدي القرآن الكريم وما صحَّح من السنة الشريفة. فكانت كتاباتها، أدبا فكريا أو فكريا متأدبا.

المطلب الأول: الكتابة السردية: حين تلبس المريني كسوة الريش

انتبعت المريني إلى علاقة السرد بالفكرة وقوة تبليغها، فأبدعت سردا فكريا يتمهى فيه الأدبي مع الفكري، فينتجان نصوصا غاية في التحليل الذهني والإمتاع الوجداني. ودون أن تنفصل هذه الخاصية عن تلك، فقد احتفت بشهرزاد ولم يفتها دورها الرمزي في تغيير مسار الحكم، وتغيير تفكير الحاكم؛ لذا عكفت على كتابة الكثير من الكتب، التي تساءل النقاد حول طبيعتها، وما إذا كانت روايات سردية، أم أنها كانت طروحات فكرية واجتماعية (سوسولوجية).

وأيضا كانت الفرضيات التي يمكن تخيلها كإجابة على هذا التساؤل، فإن فاطمة المريني لم تنهج هذا النهج من باب المصادفة والاعتباطية، وهي التي دأبت على استنطاق الرمز وفكرته بشكل عميق، ويمكن متابعة ذلك من خلال:

1- كتاب "نساء على أجنحة الحلم" أو "أحلام النساء"

يتقدم نص "أحلام النساء *Rêves de femmes*"، الذي دوت فيه فاطمة المريني جزءا من حياتها، وهو أول كتاب سعت فيه الكاتبة وعالمة الاجتماع إلى نقل موضوع أبحاثها الأثير، ألا وهو المرأة المغربية والعربية من زاوية نظر سوسولوجية، إلى مجال الكتابة الأدبية، فكأنها أرادت بهذا التحويل، أن تختبر أدبيا نتائج أبحاثها من زاوية مغايرة من أجل استيفائه واكتشاف ظلاله الممتدة عبر العمل الأدبي، لا سيما وأن "ثيمة" النص ظلت وفيه لما ألفت المريني معالجته في باقي كتبها وهي "الحريم"¹.

وتحرص على إنزال الأحداث في إطار تاريخي محدد، وتترافق تلك الأحداث مع نهضة المغرب الحديث، وتهمين وقائع الحرب العالمية الثانية على أجواء الكتاب من خلال الوجود الفرنسي والإسباني والأمريكي، ولكن كل ذلك يأتي بوصفه خلفية لإعطاء معنى لمضمون النص، فالرسالة التي تنبثق من

¹-رشيد بنحدو. "أحلام نساء" لفاطمة المريني واقع على أجنحة الخيال. ضمن كتاب الكتابة النسوية محكي الأنا محكي الحياة. مجموعة من الكتاب. ط1. اتحاد كتاب المغرب. يوليو 2007م. ص 18.

خضم النص تريد كشف النسق الثقافي السائد في عالم الحرير، ثم بداية انهيار ذلك النسق بسبب المؤثرات الثقافية الخارجية. ولكيلا يقع المتلقي في وهم الوثائقية التي يوهم بها الكتاب، تسارع فاطمة المريني إلى الإعلان عن الصفة التخيلية لكتابها "هذا الكتاب ليس سيرة ذاتية وإنما أحداث متخيلة على شكل حكايات ترويها طفلة في السابعة"¹، ويبدو لنا أن هذا التوضيح يزيد الأمور التباسا أكثر مما يجليها، لأن النص يتخطى التبسيط الذي تؤكد تلك الفقرة.

لكن يبدو أن الأقرب لواقع المريني، هو نزعتها الأدبية الواضحة في باقي كتبها ذات الطابع السوسولوجي، فأسلوبها وتصويرها للحقائق ليسا بعيدين بحال من الأحوال عن جمالية النص الأدبي في باقي كتبها، حين يستدعي الأمر تصويرا ورسمًا بالعبارة.

يذكر رشيد بنحدو في دراسته لهذا الموضوع أن هذا النص يخترقه خطابٌ سوسولوجي مسترسل، هو عبارة عن لوحات إثنوغرافية حية صوّرت فيها بتدقيق مفرط نمط العيش في الحرير العائلي بفاس أين فتحت فيه عينها في أربعينيات القرن الماضي. ويبين الباحث أن خطابها المباشر ومحاورات الشخصيات النسائية داخل الحرير، فيهيمن على النص من خلال تصويرها الدقيق والشامل هاجس إثنوغرافي² قوي، إلا أنها احترست في تصوير اللوحات المتعلقة بالحرير مكانا وأحداثا، من توظيف عدتها المعرفية والسوسولوجية، واحتالت في التموه لئلا يتخذ كلامها هيئة خطاب علمي استدلاي عقلاي كما تعودت وكما هو ديدنها في كتبها الأخرى، لأن قصدها الأساس لم يكن هو إنجاز دراسة اجتماعية، بقدر ما هو الإدلاء بشهادة شخصية من خلال متن حكاياتي متميز يراعي اشتراطات الحكاية الشفهية.³

والحقيقة أن هذا الرأي يؤكد الاعتقاد بكون ما أنتجته فاطمة المريني كنص أدبي، إنما هو نزوع إلى غريزة البوح الأدبية بما لها من إغراءات لا يعرفها إلا من دأب على الكتابة الأدبية والبوح. ومن جهة أخرى، تنتشر منشورات السير الذاتية في أمريكا وباقي الدول الغربية وتحقق أحسن المبيعات، وليس مستحيلا أن تكون المريني قد تأثرت بهذه الموجة وحاولت محاكاتها، دون الإخلال بحق القارئ في

¹-فاطمة المريني. نساء على أجنحة الحلم. ترجمة فاطمة أزرويل. الطبعة العربية 1. المغرب. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. 1989م. ص 255.

²-الإثنوغرافيا Ethnography (دراسة الأجناس والسلالات البشرية وعاداتها)؛ هي البحوث الوصفية والتحليلية التي قام بها علماء الأنثروبولوجيا حول الشعوب والأقوام البدائية التي درسوها دراسة ميدانية. انظر موقع أنتروبوس على الرابط: www.aranthropos.com/ethnography/

³- انظر رشيد بنحدو. أحلام نساء لفاطمة المريني واقع على أجنحة الخيال. المرجع السابق. ص 18-19.

الحصول على المعلومة، التي ارتأت المريني في هذا النص أن تمتعه بها سرديا وتُنوع قراءته.

يتألف الكتاب من اثنين وعشرين فصلا، جاءت في شكل حكايات تقصها ساردة، فقد كانت منذ صباها تنصت إلى عمته حببية وهي تقص عليها حكايات ألف ليلة وليلة، فتمنت في نفسها بأن تكون راوية قصص ونوادير على منوال شهرزاد، إنها أنموذجها الأعلى في الحياة، فقد استطاعت بما جُبلت عليه من فطنة ودهاء في تدبير "سلطة الكلام"، أن تقهر شهريار بما يحمله من رمزية للسلطة والظلم، فتقول: "كانت هذه الحكايات تزرع في الرغبة كي أكبر حتى يمكنني أنا الأخرى، تنمية مواهبي كقاصة، كنت أود أن أتقن مثلها فن الحكيم ليلا".¹

وفي هذا النص القصير المقتطع من جسد حلم كبير، تصرّح المريني بافتتاحها الكبير بفن الحكيم، وافتتاحها الأكبر بشهرزاد عميدة القص والسرد، لأنها استطاعت أن تروّض جموح السلطة السياسية والسلطة الذكورية، بموهبة يمكن صقلها وتنميتها، كما يوحي بذلك تعبير المريني نفسها. أما عن "الثيمة" المحتواة في هذا السرد، والتي هي "الحريم" بكل أسرارها الثقافية والاجتماعية، فإنه لا يزيد هذا الافتراض إلا تأييدا وتقوية، فنحن نكتب ما نؤمن به ونحاول إيصاله بكل القوالب تأكيداً وتنويعاً، وإلا فالإطاران السوسولوجي والإثنوغرافي ليسا عاجزين عن احتواء الأفكار النقدية والنضالية للكاتبة والباحثة المتمرس.

والأمر الذي يعتبر مكسبا حقيقيا بالنسبة لدراسة الموضوع، هو أن فاطمة المريني تحقق معادلة الكتابة النسوية بشقيها، الأدبي والفكري، بالرغم من كون الأدب إفرازا فكريا هو الآخر، كما تم تناول هذه الإشكالية في الفصل الثاني من هذه الدراسة، مما يمنح مصداقية أكبر للنتائج والتحليلات، ويغطي أبعاد الكتابة النسوية المتحققة في إنتاج المريني.

وبما أن الكتاب سيرة ذاتية، فقد أسست القصة في تفاصيلها وأحداثها منذ طفولتها، لما أصبحت عليه فاطمة المريني وهي الباحثة السوسولوجية الشهيرة. وكان أول ما صاغ فكرها ووجدانها، موضوع "الحريم"، الذي تذكر بأنها لم تكن تفهم معناه، وأنها ظلت تسأل عنه، فتلقى إجابات تعكس مواقف أصحابها من الحريم وليس تفسيراً وشرحا حوله. فحين كانت تسأل جدتها، تجد الجواب ميمعا فضفاضا أو رمزيا يحتاج لفك شيفرات عديدة، فالجدة "كانت أحيانا تقول إن المرأة تكون محاصرة في حريم حين تفقد حرية الحركة. وتقول أحيانا أخرى عن الحريم مرادف للشقاء، لأن على المرأة أن تقتسم زوجها مع

¹ - فاطمة المريني. نساء على أجنحة الحلم. مرجع سابق. ص 26.

ضرات كثيرات...¹

ورغم أن القرائن كثيرة، بأن القصة هي سيرة ذاتية، خاصة في مرحلة الطفولة، إلا أن المرينسي تموه على القارئ بعبارات وإشارات، فتخلط عليه الأوراق فلا يدري إن كانت هي بطلة القصة، أم هي شخصية متخيلة كما تدعي²، فليس من قبيل الصدفة أن يتطابق تاريخ ميلاد الساردة مع تاريخ ميلاد البطلة، ولا أن تتشابه ظروف نشأتهما وعائلتيهما إلى هذا الحد، بالإضافة إلى ضمير المتكلم الذي لازم السرد ولم ينفك عنه.³ كما ذكر اسم فاطمة المرينسي كاملاً خلال السرد في الصفحات 101 و155، و237، و246، و247، ولا يمكن أن يكون ذلك من باب الصدفة المتكررة على هذا النحو. لعل ذلك من باب التشويق والإثارة بالغموض، فشخصية المرينسي القوية وشعبيتها تجعل فرضية التستر والتخفي خلف بطلة متخيلة فرضية مستبعدة وضعيفة.

أوربما كان ذلك مراعاة لما تبنته الروائية الأمريكية نادين غوردنير Nadine Gordimer حين قالت: "لن أكتب سيرة ذاتية على الإطلاق"؛ حيث تقول أيضاً هذه الروائية الجنوب-أفريقية: "إنني حريصة على خصوصيتي، وأريد أن أحافظ عليها"⁴، بل تتأسف هذه الكاتبة لمن يكتب سيرته الذاتية، وتعزو موقفها إلى سببين:

-الأول: بالرغم من أن حياة بعض الناس لافتة ومميزة، إلا أن هذا يعني أن الكاتب خرج عن خط الإبداع، حيث لا أفكار جديدة، وأن كل ما يفعله هو أنه يروي قصته الخاصة.

- الثاني: هو أنها تحافظ على السرية والخصوصية بشكل كبير، وتقول بأن حياتها الخاصة ملك لها وبأنها تريد أن تحافظ عليها.⁵

بما أن فاطمة المرينسي عايشة البيئة الغربية والأمريكية _على وجه الخصوص_ فليس مستبعداً أن تكون قد تأثرت بهذا التوجه، وهي التي وجدت نفسها مقسمة بين رغبة الكتابة الأدبية، وتكريس "التيمة" الاجتماعية (السوسيولوجية) التي ما كانت لتجد لها بيئة أفضل من البيئة التي نشأت فيها هي

¹ - فاطمة المرينسي. نساء على أجنحة الحلم. المرجع السابق. ص46.

² - انظر فاطمة المرينسي. أحلام النساء. المرجع نفسه. ص 309.

³ - انظر رشيد بنحدو. المرجع السابق. ص22.

⁴ - نادين غوردنير. ضمن كتاب مجموعة كتابات: هكذا تكلمت المرأة أحاديث وحوارات. ترجمة إلياس فركوح وحنان شرايخة. ط4. عمان. الأردن. أزمة للنشر والتوزيع. شباط 2005م. ص 35.

⁵ - نادين غوردنير. هكذا تكلمت المرأة أحاديث وحوارات. المرجع السابق. ص46.

نفسها، ألا وهي الحريم، ولذلك حاولت حجب الحقيقة، ولكن ليس حجاً كلياً، بما أن التفاصيل التي قدمتها كانت مطابقة لتفاصيل حياتها.

ويعضد هذا الرأي، ما قاله محمد الداوي حول كتابة السيرة الذاتية: "يقصي الناقد من اهتماماته محكي الحياة (récit de vie) لكونه يندرج ضمن الأدب الرديء (La mauvaise littérature) الذي تنتفي فيه الأدبية، ويكتب لإثارة القراء وإمتاعهم بمغامرات وقصص من صلب الواقع. ورغم استخفاف الناقد بهذا النوع من الكتابة واستصغاره من قيمة كُتَّابه الذين ينتمون، في الغالب، إلى الطبقات الشعبية ويصنفون خارج دائرة الأدب الاحترافي (La littérature professionnelle)، إلا أنه ما فتئت إصداراته تتكاثر نتيجة تزايد الطلب عليه من الناشر والقارئ على حد سواء."¹

وقد بحثت الناقدة رشا ناصر العلي ذلك التواضع بين الطرفين (الروائي والسيروي) داخل النص الروائي التّسوي، لتشكيل سيرة ذاتية في شكلها الحقيقي، لكن بقلب روائي يعتمد القص المتسلسل لأحداث واقعية مرت بها الكاتبة (الأنثى).

وبالرغم مما يشوب هذا النوع من الكتابة من محاذير وصعاب بفعل الثقافة العربية التي تمنع اختراق سقف المحرّمات، وطرح قضايا ووقائع لا يصح طرحها؛ فقد اقترحت رشا ناصر العلي أن تكون هذه السير - غالباً - سيراً منتقاة تتخفف فيها الكاتبة من بعض شروط كتابة السيرة الذاتية، وهذا ربما يدفع بعض الكاتبات إلى التحايل الفتي الذي يسمح لهن باختراق الموانع الثقافية اختراقاً شفافاً يسمح للمتلقي أن يدرك ما بين السطور، وذلك بتقديم سيرة فنية، تفتح فيها الكاتبة ذاكرتها في خفاء ماهر على أحداث حقيقية من حياتها، وتسردها في قالب روائي تتدخل فيه المخيلة فتحدث تباعداً بين النص المسرود والأصل."²

وبالعودة إلى كتابة فاطمة المرينسي حول "الحريم"، فإنها لا تقصد حريم الشرق القديم، حريم ألف ليلة وليلة، الذي يجرسه رجال سود البشرة وعبيد وغلّمان، حريم الفنتازيا والشّهوة والرغبات الجاحمة؛ بل هو حريم عائلي، اجتماعي، فكل من والد فاطمة وعمّها متزوج من امرأة واحدة (أي أنهما لم يعددا)،

¹ - محمد الداوي. محكي الحياة النسائية بالمغرب. موقع وزارة الثقافة. على الرابط:

<http://www.minculture.gov.ma/index.php/2010-01-11-01-40-04/etudes-essai/328-mohamed-dahi-recit-feminin>

² - انظر رشا ناصر العلي. الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي (1990-2005). رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب. إشراف محمد عبد المطلب وثناء أنس الوجود. جامعة عين شمس كلية الآداب. قسم اللغة العربية وآدابها. 2009م. ص 17.

يعيشان مع جدّتها وبعض العمّات وعائلاتهن. والحياة في حريم فاس منظمة هرميًا، تحكمها الحدود والتقاليد الصّارمة، لعل المقصود منه هو عالم "الحرمة" كدلالة مغربية كبيرة على بيئة محافظة ومنظمة مختلفة تماما عن عالم الحريم الذي ترّوج له الروايات وأفلام السينما.

لكن فاطمة الصّغيرة، الفضوليّة صنعت لنفسها عالما تخيليا بعيدا عن النمط السائد بين الجدران والأسوار، يخلّق به خيالها بعيدا عن متاهة ما تسميه بالحدود، بينما النّساء أسيرات واقعهن اليومي، بين جدران قلعة الحريم، يلحمن باختراق هذه الفواصل الحازمة والحدود لرؤية ما يحدث في الخارج الممنوع، من خلف بوابة السّجن الكبير ذي الهندسة الأندلسيّة الجميلة، كانت أم فاطمة تعلّم ابنتها وتربّيها على كسر حواجز الخوف الذي هو بالنّسبة لفاطمة حريم داخل حريم.

إذن فقد خاضت فاطمة المريني تجربة الكتابة الأدبية، وعاشتها من منطلق الامتلاء بما عرفته داخل الحريم، ولذلك أخضعت الكتابة الأدبية لخطّها الفكري المرسوم من خلال نضالها في سبيل قضايا المرأة.

ويذكر رشيد بنحدو أن فاطمة المريني انتهجت سبلا متفاوتة عبر ثلاثة خطابات:

- أحدها سوسولوجي، رصد من زاوية إثنوغرافية حياة النّساء الحميمة في حريم فاس.
- والثاني طوبوغرافي، دوّن طفولة المؤلفة/الساردة/بغير أسلوب السيرة الذاتية المتباهية بنرجسيتها.
- والثالث روائي، منطلقة فيه ذاكرة الساردة، وبغير أسلوب الرواية القياسية القائمة على مفارقة الحقيقة. وهذه الخطابات متقاطعة ولا تخوم واضحة بينها، وهي تزاوّل جميعا أثرها المعرفي والجمالي في الوقت نفسه. وهي تحيل على عالمة اجتماع تارة، وعلى "أنا" سير ذاتية، وتارة أخرى على ذات روائية من غير تمييز بينها كلها، مما يتناقى مع أحد تعاليم السردانية القاضي بالتفريق بين محافل حقيقة المؤلف ومحافل خيالية الساردة. وأيا كانت تلك الهوية، فقد استطاعت فاطمة المريني، أن ترصد بدقة وشغول العالم السري للحريم، والذي يمنحها سبقا على باقي مؤلّفات كثيرا من الكتاب¹ حاولوا تحليل ذلك العالم ولكنهم لم يقدرُوا على استغوار حميمية النّساء في الحريم الفاسي مثلما فعلت. الأمر الذي جعل بنحدو

¹ - يذكر الكاتب مجموعة من الكتاب الذين كتبوا باللغتين العربية والفرنسية في الموضوع، ومنهم محمد عزالدين النازي في (زهرة الآس)، وأحمد المديني في (فاس... لوعادت إليه)، وعبد الكريم غلاب في (دقنا الماضي)، وأحمد الصغريوي في (La boîte à merveille، والطاهر بنجلون في Harrouda، وغيرهم...

انظر رشيد بنحدو. المرجع السابق. ص ص 25-26.

يشهد لها بالكفاءة العالية كعامل اجتماع وحاكية مترجمة لذاتها، وككاتبة روائية في آن واحد.¹ ورغم أن بعض النقاد والكتاب، يحجّمون الكتابة النسوية، ويضعونها كلها في خانة واحدة دون تمييز بين مستويات الكتابة والفكر، إلا أن بعض الكتابات تفرض نفسها، وتفوق مستوى النقاد أنفسهم، وليست فاطمة المرينسي سوى واحدة منهن، فهل تصدق المقولة الآتية على إبداع وكتابة فاطمة المرينسي وهي الساردة الساحرة والمفكرة المنقبة والمتعمّقة؟ :

"إن أدب المرأة هو عبارة عن ردود فعل، ومن حق المرأة أن ترد الفعل، وذلك لأنها في موقع المفعولية، هذا هو الواقع. ومهما بادرت، ومهما فعلت، فإنها لن تتصرف باعتبارها عائشة أو فاطمة أو دلال.. ولكن باعتبارها أولا وقبل كل شيء امرأة، أو أنثى، إنها مضطرة إذن لأن ترد الفعل."²

وما يعكس تميّز ووعي فاطمة المرينسي هو انتقادها هي نفسها ككاتبة نسوية (رغم النقاش الواسع حول مصطلح الأدب النسوي والكتابة النسوية) للأدب النسوي؛ حيث استعارت المرينسي مصطلح "العقم" في وصف الصيرورة الثقافية لتبلور الأدب النسوي.

فما يخرج به القارئ لكتاب "نساء على أجنحة الحلم"، أو من خلال تناول محور الكتابة السردية، هو قوة الكتابة السردية لصاحبة الفكر فاطمة المرينسي، لدرجة التساؤل -على خلاف ما يراه النقاد في الأدب- عن التأثير الإيجابي لقوة الطرح الفكري في المنتج الأدبي.

كما يخرج الدارس لكتابتها بنتيجة أخرى ألا وهو إثارة موضوع "الحريم"، والذي غدّا ملكة (الحكي) كوسيلة تسرد بها الكاتبة تفاصيل حياة مختلفة عنها خارج الحدود. فلقد تربّت الكاتبة في الحريم واستطاعت أن تحوّلها إلى موضوعة (ثيمة) كبيرة وقوية في كتاباتها نظرا لأنه يؤسس لفكرة التنشئة الخاصة لنساء الحريم وعلاقة ذلك كله بوضع المرأة في الشرق وفي الغرب، وعلاقة ذلك بتفكير الرجل والمجتمع، وبصناعة الأفكار والسلوكات على العموم.

ترحل الكاتبة إلى الماضي بأسلوب شائق ومشاكل ذكية تحقق المغزى الذي تريد بلوغه، ومن ثمّ تبليغه للعالم كما لم يتأت لغيرها من كثير من الكتاب؛ إذ تُعد مقروئية كتبها المرتفعة والمتعددة اللغات شرفا يُحسب لها، لاسيما حين تنافح عن الإسلام مجاهرة بذلك، فتهيل التراب على وجوه المتكبرين

¹-رشيد بنحدو. المرجع نفسه. ص ص 27-28.

²- جورج طرايبش. ندوة واقع المرأة العربية. مجلة الوحدة. العدد 9. السنة 1. 1985م. ص 91.

لديهم من جهة، وعلى وجوه المتربصين بهذا الدين والمستحقين به سواء من داخل الأمة أو من خارجها. فهي لا تخفي احتفاءها بالسبق الذي يجوزه الإسلام في كل مرة، يتأكد الجانب الرباني فيه الذي يحافظ على قيمة الإنسان وكرامته، فتقول: "بيد أنّ النضال من أجل الديمقراطية، بمعنى المساواة لم يبدأ مع استيراد وثيقة حقوق الإنسان الغربية كما يعرف الجميع، لقد بدأ هذا النضال مع قرون الإسلام الأولى"¹.

هكذا ارتبط المنتج الأدبي لدى المريني بالمنتج الفكري، وما ميّزها في عملها، هو ذلك الاتصال الفكري مع فلاسفة مع التراث الغربي والعربي الإسلامي، اتّصلا بحثيا قائما على النقد والتحليل. وقد ساهمت المريني في الجهود الفكرية للارتباط بالتراث الإسلامي عبر البحث في التاريخ الإسلامي في سياق قراءة مجتمعية منافية للقراءات الاستشراقية المهيمنة، والتنقيب في جوف الثقافة الإسلامية، وبحسب القرآن وحسب التراث الذي وُسّع ليشمل جوانب معرفية متعددة.

المطلب الثاني: الكتابة الفكرية: تجذر الأنا مقابل انفلات الآخر

أ- المحور النسوي الاجتماعي:

كل كاتبة تكثر وتهم لمشكلات المرأة، تكتسب بشكل تلقائي لقب الانتماء للحركة النسوية، وبحكم انشغالها بتلك المشكلات وعلى أوجه كثيرة، فإن فاطمة المريني صُنّفت ككاتبة ضمن هذه الحركة، وتحقيق بالاهتمام أن يبدو ذلك الجانب منها في شكله العميق والدقيق دون تعميم أو تمييع لخصوصيتها ككاتبة لها وزنها العلمي الأكاديمي والإبداعي.

يرى فريد الزاهي، أن فاطمة المريني حين أصدرت كتابها الأول "الجنس والإيديولوجيا والإسلام" في أمريكا، ثم بفرنسا والمغرب في بداية الثمانينيات، كانت ترسم معالم كتابة من نوع خاص، تمارس مقاربات علم الاجتماع من جهة، والأنثروبولوجيا الثقافية والتحليل السياسي والدراسة التاريخية التراثية من جهة أخرى. وكأن هذا الكتاب حين أفرد مقارنة خاصة للتاريخ الثقافي العربي، كان يبيّن للكاتبة مسارا لن تحيد عنه أبدا، بحيث إن كتاباتها اللاحقة سوف تغدو أشبه بالحفريات في تاريخ الثقافة والمجتمعين العربي والإسلامي. فسواء تعلق الأمر ب"الحريم السياسي النبي والنساء" أو "سلطانات منسيات"، أو "هل أنتم محصنون ضد الحريم؟" أو كتاب "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، ففاطمة المريني تبني حججها على أصول التصور التاريخية لتصوغ، تصورا معاصرا يكاد يكون حيا عن وضعية النساء في مجتمعاتنا المعاصرة. لذلك

¹-فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 32.

لا يجد المرء عند قراءتها أي انفصام بين حديثها عن المجتمع العربي المعاصر وعن التاريخ، سواء بطريق المقارنة الساخرة أحيانا أو بطريق استحضار التجربة الشخصية باعتبارها أيضا تاريخا حديثا.¹

عالجت فاطمة المريني مشكلة المرأة وخصوصاً المغربية وما تعانيه من مشاكل اقتصادية واجتماعية في كتابيها (السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي تبعي)، و(نساء المغرب: دراسة ميدانية)، محاولة إلقاء الضوء على وضع أغلبية نساء المغرب اللواتي يعانين من ظروف صعبة فتقول (فالتحديث الذي عرفته بنيات العديد من المؤسسات وفي مقدمتها العائلة لم يكد يمس التصورات السائدة والعلاقات الاجتماعية التي ظلت وثيقة الارتباط بالفكر الأبوي المضطهد للمرأة).

لقد نظرت فاطمة المريني -أيضا- إلى وضع المرأة في المدينة، فوجدت بأنه ليس بأفضل من وضع المرأة البدوية، فكلاهما تعانيان من استغلال أصحاب العمل، وتناضلان من أجل لقمة العيش، حتى إنها ترى أن مأساة المرأة المغربية الفقيرة في المدن، تكمن في أنها لم تستطع بخروجها للعمل بأن تتخلص من اضطهاد المجتمع لها، وقد هدفت في دراستها إلى توضيح محاور التغيير التي مسّت حركية الحياة البدوية وأثرها على المرأة وعلى المجالات التي تساهم فيها خصوصا، ومردود هذه المساهمة سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الإيديولوجي. كما تهدف إلى اطلاع المخططين على الإمكانيات والتوجيهات والوسائل التي يمكن أن ترتبط بها سياسة للتحديث القروي.

وظلت فاطمة المريني كباحثة في مجال السوسيولوجيا مهووسة بالميدان، وهو ما جعلها تركز جزءا من وقتها للإشراف على تنظيم قوافل للانتقال إلى المغرب العميق: "القوافل المدنية"؛ حيث كان يتم اللقاء مع عدد من النساء اللاتي لا تسمح لهن ظروفهن الاجتماعية والاقتصادية بمغادرة قراهن. نساء لم تسمح لهن شروطهن باكتساب المعرفة فعبّرن بأسلوب مختلف، بملكات وقدرات غير القلم والكتابة، ليخلدن مسار حياتهن من خلال الرسم على "الزراي" التي ينسجنها للحفاظ على إرث ثقافي ضارب بجذوره في عمق الذاكرة النسائية المغربية. سعت المريني إلى تقديم الدعم لهؤلاء النساء من خلال التعريف بإبداعهن، ولضمان فرص بيع منتجاتهن وبيع قوتهن اليومي مقابل الجهود التي يبذلنها، خصوصا أنهن كن مقصيات من التسويق.²

فعاينت الكاتبة في دراساتها الميدانية عن قرب، وضع المرأة البدوية البائس، وشقاءها في جمع

¹ - انظر فريد الزاهي. فاطمة المريني تفك لغز الحريم الغربي. موقع محمد أسليم. على الرابط:

<http://aslimnet.free.fr/div/zahi.htm>

² - انظر لطيفة البوحسيني. فاطمة المريني صوت فريد يسمع كل النساء. بتاريخ 10 كانون الأول 2015م. على الرابط:

<http://ncro.sy/?p=2971>

الحطب والري والتنظيف وتحضير الطعام وتربية الأطفال، وبرهنت بذلك على كفاءتها في ميدان البحث الاجتماعي. فأنجحت كتبها ذات صبغة أكاديمية في مجال الدراسات الميدانية.

وذهبت آراء المرينسي كما عرضتها في كتبها، إلى البحث عن جذور الاستبداد الذكوري في الثقافة الغربية كما جاء في كتاب "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، ومقارنتها بالمكانة الاجتماعية التي منحها الثقافة الإسلامية للمرأة، لتعود فيما بعد إلى ذكورية الغرب في علاقته مع نساء الشرق، وفي هذا السياق، جاء كتابها "كتاب: هل أنتم محصنون ضد الحريم؟".

ب- المحور الديني:

وهو الذي أكسب فاطمة المرينسي تلك الشهرة وذلك الصيت، فدراساتها الأكثر انتشارا في الغرب قبل الشرق هي تلك التي اتخذت من الخلفية الدينية مركزا لتحريك الإشكالات المتعلقة بالمرأة، وما يُحسب للكاتبة في هذا المجال، هو صبرها على قراءة النصوص والموروث والعودة إليه عودة تمحيصية ونقدية، بغض النظر عن النتائج التي تتوصل إليها. فال محور الديني محور كبير في كتاباتها وأبحاثها، ولأنه يستغرق تقريبا جُلَّ الحيز المخصص لها في هذه الدراسة، فإنه يُكتفى بالإشارة إليه كمحور مهم في منظومتها الفكرية.

المبحث الخامس: "ثيمات"¹ المشروع الفكري لفاطمة المرينسي

لكل كاتب مشروع الأثير إلى فكره وقلبه، وقد كانت للمرينسي رؤية واضحة، انتهجت على ضوئها منهجا يؤسس لذلك المشروع، فحدّدت أهدافها من البحث الفكري، ورسمت حدودا ضابطة ناقشت داخلها فكرة "الحدود"، ولم تكترث لآلة النقد حين تحركت في كل الاتجاهات، مشهرة مبضع التشريح تارة، وحاملة أكاليل الزهور تارة أخرى. وقد كان لها في موضوعات تصنع منها كلبنات بناءها

¹- "التيمة" كلمة من اللفظ اللاتيني (تايمًا) ويعني الشيء الذي نضعه، فغرّبت بالكلمة "الموضوعة"، أما الكلمة نفسها فتعني الفكرة الأساسية أو التكوين الرئيس للحملة أو النص، ويمكن أن تشير إلى مجموعة كلمات تنتمي إلى حقل واحد لإعطاء دلالة معينة، فمثلا قد يكون النص موحيا بالحزن ويسيطر على الرواية أو القصيدة جو من الأسى فنقول إن التيمة هنا هي تيمة الحزن والأسى، أو الفرح أو اليأس..

الفكري، وتنسج وشائج التقارب والتداخل بينها في نسق فكري متين، ومن تلك الموضوعات أو "التييمات" ما يأتي:

المطلب الأول: قيمة التمكين

الولاية والإمامة: حول مبدأ للرجال فقط

إنّ الخوض في مسألة شائكة كـ"مسألة ولاية المرأة في الإسلام"، يُعدّ ضرباً من المخاطرة الفكرية التي تضع الباحث بعد الخط الأحمر بأمّتار، والخطر ينسحب على كل قضايا المرأة، فقد أثارت هذه القضايا إشكاليات كبيرة كان لها تأثير في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، بحكم أنّها تضع العقل أمام النصوص التي تحمل أو تكتسب صفة القداسة فيحدث الصّدام، وقد أجمل أسباب هذا الصّدام وتقصّاهما علي محيي الدين القره داغي على النحو الآتي¹:

أولاً. خلط التقاليد والأعراف بالدين في مجال المرأة بشكل كبير، وكان لهيمنة الرجال دور كبير.

ثانياً. مسألة سد الذرائع التي حجرت عن المرأة تسعة أعشار حقوقها.

ثالثاً. أن الدفاع عن حقوق المرأة جاء في البداية على أيدي العلمانيين ومن يسموهم بالمتنوّرين بالحضارة الغربية.

رابعاً. أن المستعمرين حاولوا ولا يزالون يحاولون، استغلال موضوع المرأة لتحقيق مآربهم في الإفساد، واخلخل النظام السياسي والاجتماعي للهيمنة والاستكبار.

خامساً. أن الدعوات الغربية والعلمانية كانت معاكسة تماماً للتوجه الإسلامي؛ حيث أرادت الإباحية وثقافة الجنس والقضاء على الأسرة، كما ظهر ذلك جلياً في المؤتمرات الدولية للنساء في القاهرة، وفي بكين، كما ظهر في كتابات كثيرة ووسائل الإعلام حيث نستطيع القول بأنه لا توجد قضية أثير حولها من المسائل مثل قضية المرأة.

سادساً. إفراط الحركات النسوية في حقوق المرأة حتى فضلت المرأة على الرجل، ورفع شعارات معادية للرجل مثل الحرب من أجل عالم بلا رجال.

سابعاً. ارتباط بعض دوائر اتحادات النساء في القرنين 19 و20، والمدافعين عن حقوقها بالدوائر

¹ -علي محيي الدين القره داغي. المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية: دراسة في الفقه والفكر السياسي الإسلامي. بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث - إسطنبول. جمادى الآخرة 1428هـ - يوليو 2006م. ص ص 8-9.

الاستعمارية.

ثامناً. المهجوم على الإسلام بصورة عامة، وبعض الأحاديث الخاصة بالمرأة.

أ- تحليل المؤنث لمسألة الولاية العامة من منطلق النص:

لعل ممن تطرقن لحديث "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"¹ من الكاتبات، تعتبر فاطمة المرينسي ككاتبة في العلوم الاجتماعية، وهبة رؤوف عزت ككاتبة في العلوم السياسية، فهما أنموذجان جديران بالاهتمام. وبما أن هذا الحديث قد أثار الكثير من الجدل بين الكتاب، كان لا بد من عرضه على عقل وتحليل الكاتبات، بغية معرفة الخلفية التي تتناوله منها الكاتبة، وضمن أي إطار فكري، والنتيجة التي تتوصل إليها، ليتسنى بعد ذلك الحكم عليها إن كانت مجرد ناقلة، تحتر كلاما يتردد في الكتب، أو إن كانت تكتب بجداد العقلانية التي قد تلتقي، وقد لا تلتقي مع النظرة القائمة على النقل كما يتوسم في كاتبة حدائية (يُفترض أنها حدائية) كفاطمة المرينسي؟ وإذا انطلقت نظرة الكاتبة من النقل كما يُتوقع أن يحدث مع هبة رؤوف عزت، فهل سيتدخل العقل كحكم وكمفند متأثر بسلطة العقل؟ ثم هل يمكن لتاريخ المرأة وذاكرتها أن يتدخلا في مناقشة موضوع بهذه الأهمية؟

– هبة رؤوف عزت:

قدم كتاب هبة رؤوف عزت، "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية"، الرؤية الإسلامية للعمل السياسي للمرأة في إطار التكوين المؤسسي للمجتمع، وما للمرأة من صلاحيات شرعية، ووظائف اجتماعية للمشاركة في هذا التكوين. فهو يبحث في الأهلية والوعي بحسبانهما من صلاحيات المشاركة في التكوينات الاجتماعية، ويبحث مكان ودور المرأة على خريطة قضايا البيعة والولايات العامة والشورى، كما يبحث موضوع الجهاد في إطار التنمية بما يسع النشاط السياسي للمرأة، ويوصفها متخصصّة في العلوم السياسية، ومهتمة بالقضايا والمشكلات الإسلامية، كان التعرّيج على رأيها في موضوع العمل السياسي للمرأة أكثر من ضرورة.

وينتقل طرح هبة رؤوف عزت إلى دائرة الأسرة ليلقي الضوء على الرؤيتين الغربية والإسلامية للأسرة ولدورها في التنشئة السياسية. إن الكتاب يمثل خطاباً إسلامياً ذاتياً، وإثارة التفاعل داخل الفكر

¹ -أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المغازي. باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر. الحديث رقم 4425. حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي هَيْثَمٍ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيَّامَ الْحَمَلِ، بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْحَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بَنَاتِ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً». البخاري الجعفي. مرجع سابق. ج 6. ص 8.

الإسلامي، مسلحًا بالاستقلال المعرفي، مرتكزًا إلى الأصول الشرعية الثابتة، منفتحًا على الفكر الغربي المعاصر، في كل ما تعرّض له من قضايا، اكتسبت أهمية بالغة في الساحة الفكرية خلال العقود الأخيرة. وقد اعتمدت الباحثة هبة رؤوف عزت في دراستها، على أدوات تحليل تستند إلى مفاهيم كلية كالتوحيد، والاستخلاف، والسنن، كما اعتمدت على مفاهيم تحليل أخرى، شملت مفاهيم الدور والحق والعمل. محدّدة الإطار المعرفي والمبادئ التي تحكم التصور الإسلامي لعمل المرأة السياسي. وقد تناولت الباحثة موضوع التصور الإسلامي لعمل المرأة السياسي ضمن دائرتين:

1- دائرة الأمة التي تشارك في فعاليتها السياسية المرأة، بحكم كونها عنصرا من عناصرها.

2- ودائرة الأسرة التي تقوم في الرؤية الإسلامية بوظائف سياسية وتتحمل في إطارها مسؤوليات سياسية، بحكم كونها فردا من أفراد الأمة، ولم تُستثنَ إلا من الإمامة الكبرى، أو ما يسمّى بالولاية العامة، وهو ما يعني رئاسة الدولة في مفهومها الحديث، لأسباب تخص المرأة وتتعلّق بأنوثتها وأمومتها التي قد تعيقها عن تسيير شؤون الأمة بشكل متواصل ومستمر.

وقد كان لهذه الدراسة أهمية علمية كبيرة، بسبب حيوية الموضوع في الواقع الاجتماعي والسياسي للبلدان الإسلامية، فهي ليست مجرد بحث علمي نظري، يهدف إلى تحقيق جملة من الأهداف الخاصة وربما العامة، بل هي إضاءة لواقع مهم جدا، ومرتبطة بالمرأة من حيث القيم والتقاليد والأعراف والتشريعات والمؤسسات، التي تعمل على توسيع مشاركة المرأة في النشاط السياسي أو الحدّ منه.

فعن آية القوامة ترى هبة رؤوف " أن التفضيل في الآية ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (النساء: 34)، يسري على الطرفين أي أنه يُفهم في إطار التمايز بين خصائص الرجولة والأنوثة، وتبقى التقوى هي معيار التفاضل في الميزان الإيماني.. ودرجة القوامة لم تقم على أساس التطبيق العملي والكسبي، فالمراد بالتفضيل زيادة نسبة الصلاح في الرجل من جهة الرئاسة للأسرة عن صلاح المرأة لها، فهي صالحة وهو أصلح، والمصلحة تقتضي تقديم الأصلح، وهو ما لا يُعدّ طعنا في صلاحية المرأة وذاتيتها¹ بدليل أنه يُسمح لها برعاية أبنائها والاستزاق لهم إذا غاب الزوج وضعف العون.

وتعتبر هبة رؤوف عزت الأسرة هي النموذج المصعّر للأمة وخصائصها؛ حيث تنعكس فيه القيم الأساسية التي تحكم النظام الإسلامي من قوامة وشورى.²

¹ - هبة رؤوف عزت. المرأة والعمل السياسي : رؤية إسلامية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط1. 1995م. ص37.

² - انظر هبة رؤوف عزت. المرأة والعمل السياسي : رؤية إسلامية. دار المعرفة. الجزائر. ص 196.

وقد قالت في شأن الحديث الذي يستند إليه المناهضون لحق المرأة في الولاية العامة، والذي رواه أبو بكر (لما بلغ النبي ﷺ أن فارسا ملكوا ابنة كسرى قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" قالت: "اختلفت الآراء بشأن الحديث النبوي الذي رواه البخاري عن أبي بكر.. ورأى فريق أنه خاص بالخلافة دون غيرها من الولايات. وأنكر بعض المعاصرين صحة الحديث بالكلية، فوصفوه بأنه موضوع ومنسوب كذبا إلى الرسول ﷺ) وتخلص الدكتورة إلى القول (والخلاصة، هي أن الولاية العامة تستلزم أهلية خاصة، وأن من النساء من يملكن تلك الأهلية ويصلحن لتحمل مسئولية هذا الواجب الكفائي، ولا حجة للرأي الذي يعارض ذلك".

لقد ذهب فريق -حسب تحليل هبة رؤوف عزت- إلى أن الحديث يشمل كل النساء في كل الولايات، ورأى فريق آخر أنه خاص بالخلافة دون غيرها من الولايات، وأنكر بعض المعاصرين صحة الحديث بالكلية، فوصفوه بأنه موضوع ومنسوب كذبا إلى الرسول ﷺ، ورأى فريق منهم بأنه حتى لو ثبتت صحته فإنه حديث آحاد أي ذو صبغة ظنية؛ وبذا لا يؤخذ به في الأمور الدستورية. ويلاحظ أن الفريق الأول لم يرد الحديث إلى ما ورد في هذا الشأن من الآيات القرآنية، كما أنه لم يربطه بباقي الأحاديث النبوية المرتبطة به ولا بكليات الشريعة، وأن الفريق الثاني فعل الشيء ذاته غير أنه خصصه ولم يربطه بالأهلية. أما الفريق الأخير فقد ردّ صحيح السنة وأهم العمل بالآحاد، وهي قضية لا يمكن تمريرها بسهولة عند محاولة صياغة رؤية إسلامية صحيحة.

لذلك تقول هبة رؤوف عزت عن هذا الحديث بأنه لا بد أن يُفهم في ضوء الأحاديث الواردة في السنة عن فارس وكسرى، حيث إنه ورد في سياق حادثة معينة هي أن فارسا ملكوا عليهم ابنة كسرى، ويذكر ابن حجر العسقلاني في شرحه لصحيح البخاري أن الحديث تتمّة لقصة كسرى الذي مزّق كتاب النبي ﷺ، فسلب عليه ابنه فقتله، ثم قتل إخوته، فلما مات مسموما انتهى الأمر بتأمير ابنته بوران بنت شبرويه بن كسرى، فذهب ملكهم ومزّقوا كما دعا عليهم النبي ﷺ، قاطعة بأن الحديث: "خاص بقوم فارس ويدخل في إطار الإخبار والبشارة لا في باب الحكم الشرعي"، كما ترد هبة رؤوف عزت على المتحجّجين بالقاعدة الأصولية "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" أن هناك قرينة من القرآن الكريم على خصوص سبب الحديث، وهي الآيات التي تروي قصة بلقيس ملكة سبأ، والتي تولّت أمر قومها وحكمت بالشورى والعدل، وتمتعت بالحكمة وإدراك السنن الاجتماعية والسياسية فأفلح قومها، كما تسد هبة رؤوف عزت على أولئك الذين قد يستدلون بأن الآيات تدخل تحت باب "شرع من قبلنا" الذي يمكن للحديث أن ينسخه؛ إذ إنّ الحديث لا يتضمّن حكما، إنما هو إخبار عنقوم بعينهم عن عدم

فلاحهم، وتؤكد الباحثة على أن الأهلية لا ترتبط باختلاف الشرع بل بقدرة المرأة وعقلها، وهذه فطرة وستة وليست حكما يُنسخ، ولو كان الحديث عاما لنشأ تعارض بين القرآن والسنة، وهذا مرفوض.

وترد هبة رؤوف عزت على المستدلّين بعدم تولية الرسول ﷺ، ولا الخلفاء من بعده النساء أي أمر من أمور الولايات العامة، بتولية عمر بن الخطاب ؓ شؤون الحسبة للشقاء رضي الله عنها؛ الأمر الذي ينكره المعترضون، فيكون ردّها: "سواء أكانت هناك نماذج لولاية المرأة في عصر الخلفاء أم لا، فإن هذا لا يقدر في أهلية المرأة للولايات العامة؛ إذ إنه في ظل ما سبق تحليله من آيات قرآنية وأحاديث نبوية فإن عدم إشراك المرأة في الشؤون الإدارية للدولة مردّه إلى طبيعة الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام، وليس من شأنه أن يعطل الأحكام الشرعية، لأن الكتاب والسنة الثابتة هما مصدر التشريع والأحكام".

- فاطمة المريني:

إنّ عمل فاطمة المريني وعلى طول المساحة الفكرية لها، يفيض بمحاجس الأسئلة المضمرة أحيانا والصريحة في أحيان كثيرة ومن هذه الأسئلة التي تشكّل غيضا من فيض والتي تطال الماضي والحاضر:

- فمن أين يأتي هذا النزاع بين النسوية والسياسة؟

- إذا كان الإسلام الروحي كما جاء في القرآن الكريم، وعلى لسان رسول الله ﷺ قد ساوى بين المؤمنين والمؤمنات، فكيف تمكّن الإسلام السياسي التاريخي من تجاوز هذا العمل بالملكوت التاريخي؟

- لماذا نجد أنفسنا حاليا إزاء ذاكرة إسلامية مبغضة للنساء وبنمط واحد؟

- هل القرار السياسي كان وما يزال امتيازا ذكوريا على مدى خمسة عشر قرنا؟

- هل يمثل إخفاء تاريخ النسوة اللواتي تولّين السلطة في الماضي مظهرا من مظاهر الاغتيال التاريخي؟

- كيف ترتبت الأمور لأخذ السلطة في دول تعرف السياسة فيها على مستوى المبادئ، بأنها محصورة بالذكورة؟

- وأخيرا - كيف نجحت نساء الأزمنة القديمة من المسلمات في الوصول إلى السلطة واللواتي يفترض أنهن أقل تأهيلا منا والقول للمريني في حين فشلنا نحن العصريات بشكل مثير للشفقة..؟ وما هو سرّ الملكات اللواتي حكمن، وكيف نجحن في الوصول الى السلطة دون خوف هن الرجال، وما يتضمنه هذا الوصول من تجاوز للعتبة التي تفصل عالم الحرّيم عن عالم السياسة الذكوري؟

لقد تفتّنت المريني لمناقشة حديث "الن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"، وكانت سبّاقة حيث قامت

بذلك ضمن كتابها الذي حظي بنجاح وشهرة كبيرين، ألا وهو كتاب "الحريم السياسي: النبي والنساء" عام 1987م، فزلزلت الأوساط الثقافية، بجرأتها في التصدي لموضوع مناقشة النصوص الدينية، والذي يعرضها - حتماً - للنقد والتجريح من قبل السلطة الدينية، التي لا تتوانى عن صدّ كل من تسوّل له نفسه أن يتحدث عن قراءة مغايرة وجديدة للنصوص. ومن هنا ظل كتابها ممنوعاً من الدخول إلى المغرب وقتاً ليس بالقصير، لقد كان كتاب "الحريم السياسي"، منطلقاً لرحلة خطيرة وشاقة مع الفكر الديني، شقتها المريني، وعاشت من خلالها أزمة من حاولوا الاقتراب من هذه التجربة، ولاقوا موقفاً متشدداً وصل حدّ التهديد بالقتل والتكفير والخروج من الملة، لكن شريحة كبيرة من المثقفين، استقبلته بحرارة واحتواء، واعتبرته النسويات فتحاً يزيد من تحرر المرأة من رقة النصوص. والواقع أن هذا الكتاب ليس الوحيد الذي عاجلت فيه المريني مسألة تؤولي المرأة منصباً دينياً أو سياسياً، فقد ألفت كتابها "سلطانات منسيات" لتطرح فيه قضية تولي المرأة الحكم، ولكن بطريقة فنية - هذه المرة - ومن زاوية أخرى. وعليه يكون عرض رأيها في الموضوع ممتداً عبر كتابين من أهم ما كتبت المريني:

1_ "الحريم السياسي. النساء والنبي": حين سمعت المريني حديث "لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" كانت في سجال مع مجموعة من المواطنين من عامة الشعب، بعد أن سألت عن إمكانية أن تقود امرأة المسلمين، فثارت ثائرتهم، وحسموا النقاش معها بهذا الحديث، حينها قررت أن تطّلع وتبحث في كل ما يتعلق به، خاصة وأن الواقع المغربي، آنذاك أجابها عن سؤالها بما لا يدع مجالاً للشك، فاليقيني أنّ تمّ مشكلة حقيقية ومفارقة بين النصوص التشريعية والواقع¹. وتذكر أن هذا الحديث من الأهمية بحيث لا يمكن التعرض للحقوق السياسية للمرأة دون الرجوع إليه ومناقشته، فتقول: "إنّ كل محاولة للتفكير حول مسألة الحالة السياسية قد افترست بالمناقشة حول هذا الحديث، الكلي الحضور والكلي العلم"².

لم تكشف المريني عن تفاصيل المنهج الذي انتهجته لنفسها لتقارب هذه النصوص الدينية، واكتفت بالإشارة إلى أنها رحلت إلى التاريخ عبر هذا "الكتاب السفينة"³ الذي يغوص في أعماق التاريخ ليستخلص الحقائق من الوقائع المتشابهة، وذكرت اطلاعها على المصادر الإسلامية الأصلية مثل سيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد، وتفسير الطبري كي تفهم الفترة التأسيسية للإسلام في عهد النبي

¹ -تذكر المريني أنه في الانتخابات التشريعية لسنة 1977م بالمغرب، لم يعط ستة ملايين ونصف من الناخبين، الذين من بينهم ثلاثة ملايين من النساء، أية فرصة للمرشحات الثمانية اللواتي تقدمن للانتخابات. ولم يكن هنالك أية امرأة في يوم افتتاح البرلمان.

- انظر فاطمة المريني. الحريم السياسي النبي والنساء. مرجع سابق. ص 11-12

² -فاطمة المريني. الحريم السياسي. المرجع السابق. ص 14

³ -فاطمة المريني. الحريم السياسي. المرجع نفسه. ص 21.

وخلفائه الراشدين.

وقد وقع اختيارها - من خلال هذا الكتاب - على نماذج بعينها داخل النص الديني، أسهمت برأيها في تحديد وضعية النساء إلى حد بعيد، وأعملت منهج القراءة التاريخية عليها، وهي:

- الآية المتعلقة بنزول الحجاب في سورة الأحزاب الآية 53.

- الآية المتعلقة بالعلاقات الزوجية في سورة البقرة الآية 223.

- الحديث النبوي الشريف: "لن يفلح قوم ولّوا أمورهم امرأة".

انطلقت فاطمة المرينسي في بحثها من فرضية أساسية، وهي أن النصوص الدينية قد جرى توظيفها من قبل الرجال بهدف إضفاء الشرعية على بعض الامتيازات ذات الطبيعة السياسية أو الجنسية. وحول هذه الفرضية طرحت تساؤلات حول المدى الذي بلغه التعسف في تأويل النص الديني، وكيف يمكن قراءة النص الديني الذي يمتزج فيه السياسي والديني على نحو يصعب الفصل بينهما، وكيف تضخمت الأحاديث النبوية على هذا النحو بعد وفاة النبي ﷺ، وما هي السياقات التاريخية التي أكسبتها السلطة على العقل المسلم.

وقد توصلت فاطمة المرينسي من خلال البحث في المصادر الإسلامية إلى أن جذور معاداة النساء المتجذرة في الممارسات الإسلامية، لا يمكن إرجاعها إلى النبي محمد ﷺ؛ ذلك أنه "نبي عاشق بشر في وسط صحراء بلغة غريبة عن عشيرته الأم وسيفه الأب"¹، والمعادي لأي هرمية اجتماعية، والمناادي بالمساواة بين المؤمنين جميعاً رجالاً ونساءً.

ورغم جمال الفكرة، التي تنفي فيها فاطمة المرينسي الميز الطبقي والعنقي والنوعي، إلا أنها أطلقت وصفا لا يليق بنبي، فلفظة عاشق تحيل على تصورات وتخييلات لم تكن لتقرب صورة الرسول ﷺ حتى وإن قال عن نفسه إنه يحب النساء²، فالحديث كان له سياقه لدفع فكرة الرهينة، أما أن يوصف

¹-فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. المرجع نفسه. ص20.

²-ذكره أحمد ابن حجر العسقلاني في شرحه. كتاب النكاح. باب الترغيب في النكاح لقوله تعالى: " وانكحوا ما طاب لكم من النساء". الحديث رقم 4776. حدثنا سعيد بن أبي مریم.. أنه سمع أنس بن مالك ؓ يقول جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا وأين نحن من النبي ﷺ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال أحدهم أما أنا فإني أصلي الليل أبدا وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله ﷺ إليهم فقال أنتم الذين قلتُم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني". ابن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. مرجع سابق. ج 3. ص 4.

بالعاشق، فذلك نوع من الانزلاق والتطاول ربما غير المقصود، فأسلوب فاطمة المرينسي الأدبي فيه نزعة نحو تلك الرومانسية الهادئة التي تجعل من الحب والعشق كلمتين مفتاحيتين في الحديث عن الاعتدال النفسي تجاه النساء، فكأنما تصحيح فكرة معاداة النساء وكرههن التي رسخت في الثقافة العالمية، يحتاج دفعة قوية من الاحتفاء بحب الرسول ﷺ للنساء، كما يحتاج لجرعة مفرطة من هذا الحب ليصبح عشقا وتوصيفا لشخص الرسول ﷺ وسلوكه.

ولكن إذا ثبت أن النبي ﷺ محبٌ للنساء، وربما علينا التحفظ من إطلاق هكذا وصف على النبي ﷺ، وإذا كانت آيات القرآن تنص على المساواة؛ فمن أين أتت جذور العداة للنساء؟ هذا ما أرجعته فاطمة المرينسي إلى الأحاديث المختلفة، التي نُسبت إلى النبي ﷺ بعد وفاته في فترة الاضطرابات السياسية والفتن التي شهدتها فترة الخلفاء الراشدين، والحديث المختلق -وفقاً للمرينسي- هو شهادة تدّعي أن النبي ﷺ قد قال هذا، أو فعل ذلك الأمر الذي يمنح هذا الفعل أو الموقف مشروعية. وتبعاً للأوضاع والرّهانات السياسية كان القائمون على الخطاب الديني ينشرون أحاديث تُضفي الشرعية على بعض الامتيازات وتُرضي أصحابها.¹

وقد اعتمد الفقهاء في منع المرأة من الولاية العامة والخاصة، على الحديث الذي رواه أبو بكر، قائلاً: "لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله أيام الجمل (يقصد موقعة الجمل بين أم المؤمنين عائشة وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب)، بعدما كدت ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، ولقد اعتبرت فاطمة المرينسي هذا الحديث، ضد النساء ويناصبهن العداة بحكم إقصائهن من المجال السياسي. ضمن هذا الإطار تتوقف المرينسي في كتابها "الحريم السياسي"، أمام هذا النص الحديثي الشريف، الذي تُعده حديثاً نموذجياً في معاداة النساء، وليس مجرد حديث مثل باقي الأحاديث، وتذكر أن الإمام البخاري قد صنّفه ضمن الأحاديث الصحيحة، ولكن هذا لا يمنعها كامرأة مسلمة من القيام ببحث مزدوج: تاريخي ومنهجي حول الحديث ومن رواه، ولا سيما الظروف التي استعمل فيها لأول مرة.

فمن روى هذا الحديث وأين ومتى ولمن ولماذا؟ ولأجل ذلك عادت لكتاب ابن حجر "فتح الباري"؛ إذ "يعطي ابن حجر لكل حديث من الصحيح الضوء التاريخي: الظروف السياسية التي استخدمته كستارة أساس، وتفصيل للمعارك، وهوية الأطراف المتنازعة، وهوية الرواة وآراءهم"²، ويمكن

¹ -انظر فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. مرجع سابق. ص 19.

² -فاطمة المرينسي. الحريم السياسي. المرجع السابق. ص 68

تلخيص تساؤلاتها التي أثارها البحث المدقق في حيثيات حديث أبي بكره كالآتي:

1- في أية مناسبة تذكّر أبو بكره هذا الحديث؟ ولماذا لم يتذكره إلا بعد ربع قرن، وفجأة وفي ظل ظروف مضطربة؟ وبعد أن تأكد أنه قد تم قتل ثلاثة عشر ألفاً من أنصار السيدة عائشة في ساحة المعركة، واسترجع علي عليه السلام السيطرة على البصرة، واستقر الأمر له؟ وتعتبر ذلك نوعاً من التبرئة السياسية لمن وقف على الحياد ولم يؤازر المنتصر، وفي الوقت نفسه لم يقف إلى جانب حبيبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أم المؤمنين عليها السلام، فأحياناً يكون الحياد أو اللاموقف محسوباً على الشخص أكثر من الانحياز نفسه.¹

2- تاريخ أبو بكره مليء بالثغرات التي تجعله يريد الحفاظ على موقعه الاجتماعي الجديد كواحد من أعيان البصرة، فالإسلام منحه الثروة والأهم منحه الهوية، فقد كان حسب ما ذكرت الباحثة وكتب التاريخ مجرد عبد، حتى اسم أمه عليه خلاف في كتب التاريخ، وقصة إسلامه من وجهة نظر فاطمة المرينسي خالية من الاقتناع الإيماني واليقين العقائدي، فقد أسلم بعد حرب حول حصن الطائف وعد فيها النبي كل من يترك الحصن بالحرية، وسرعان ما هبط أبو بكره من الحصن، حتى يحصل على الحرية والأمان.²

3- وتتساءل فاطمة المرينسي أيضاً حول معقولية أن نعتد في حديث بهذه الخطورة على زاوية قد تمّ جلده في عهد عمر بن الخطاب تطبيقاً لحد القذف³؟! فقد شهد على شخصية سياسية مرموقة هي المغيرة بن شعبة، في واقعة خطيرة وهي الزني وتشكك عمر في شهادته، فطبّق عليه الحد، فتقول فاطمة المرينسي في ذلك: "ألا تستدعي تلك الحادثة أن نتشكك في هذا الحديث؟"⁴. فالسؤال توجهه المرينسي إلى كل الفقهاء الذين اعتمدوا عليه في نفي المرأة من جنة الولاية.

هكذا، وعبر عملية البحث تؤكد فاطمة المرينسي، أن الحديث قد روي للمرة الأولى في أعقاب هزيمة السيدة عائشة رضي الله عنها في معركة الجمل، تلك الهزيمة التي أهدمت فيها أم المؤمنين سياسياً. وتشير فاطمة المرينسي بذلك التساؤلات حول دواعي استدعاء الصحابي أبي بكره راوي الحديث له من الذاكرة

¹ -انظر فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. المرجع نفسه. ص 68

² -انظر فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. المرجع نفسه. ص ص 68-70.

³ -ورد أن أبا بكره قذف المغيرة بن شعبة بالزني، فطلب عمر بن الخطاب من أبي بكره أن يأتي بشهوده على ما ادّعه فلم تتم الشهادة، فجلده عمر ثمانين جلدة حد قذف الزني، ثم قال له: تب اقبل شهادتك. فأبى أن يتوب وأسقط عمر بعد ذلك شهادته، فكان أبو بكره بعد ذلك إذا استشهد على شيء يأتي أن يشهد ويقول: إن المؤمنين قد أبطلوا شهادتي.

-انظر أعلام الموقعين ومصنف عبدالرزاق، والمغني لابن قدامة. قال الحافظ ابن كثير في "مسند الفاروق" (559/2) بعد أن ذكر طرق القصة: "وهذه طرق صحيحة عن عمر - رضي الله عنه وأرضاه - فأما قبول رواية أبي بكره فمجمع عليه "

⁴ -انظر فاطمة المرينسي. الحرم السياسي. المرجع نفسه. ص ص 77-78.

بعد مضي خمسة وعشرين عاماً كاملة من نطق الرسول ﷺ به، وتضع عدة احتمالات لذلك، إلا أنها تُرجِّح أن هذا الاستدعاء، له علاقة برغبة أبي بكر في الانحياز لجانب فريق الإمام علي رضي الله عنه الذي انتصر في معركة الجمل واستعاد سيطرته على المدينة. من جهة ثانية تُشير فاطمة المريني شكوكاً قوية حول نزاهة أبي بكر الذي جلدته الخليفة عمر بن الخطاب على شهادة كاذبة بحق المغيرة بن شعبة. وهذان السببان كفيلا برأيها لاستبعاده من قائمة رواة الأحاديث الصحيحة، والتشكيك في صحة الحديث الذي يتنافى مع مبدأ المساواة النبوية بين الجنسين.

2_ سلطانات منسيات "نساء حاكمات في بلاد الإسلام"

كان المنطلق في كتابة هذا الكتاب "سلطانات منسيات، نساء حاكمات في بلاد الإسلام"¹، هو العودة إلى التاريخ لأجل استقراءه بشكل مختلف عما كان مألوفاً لدى من قرأوه من قبل، وقد اعتاد الرجال أن يكتبوا التاريخ في غياب اهتمام المرأة نفسها بموضوع التاريخ.

في هذا الكتاب، ناقشت فاطمة المريني علاقة المرأة بالسياسة، وتوسعت - من خلاله - بالحديث عن سلوك النساء في فترات مختلفة من التاريخ، وكيف أن سلاح المرأة كان هو الحب والفتنة والجمال والذكاء والثقافة، والفارق بين عشق الجوارى والسلطانات من قبل الملوك، وتأثير ذلك على حكمهم، وخرجت بنتيجة طرحتها بأسلوب مؤثر يطرق ضمير القارئ، مفادها أن المخاطب الضمني في هذا الكتاب متعدد وهو إما متعسف طوباوي جاهل، أو مهمل لا مبال، مقصر يترك أمره لغيره لهذا يقع في نسيان السلطانات ودورهن جميعاً.

لقد سبقت كاتبة أمريكية إلى دراسة موضوع مشاركة النساء الرجال العمل السياسي، متحرية الموضوعية، فكان مما يدعو للغرابة والتوقف والتفكير ملياً، هو كيف تفضي دراسة غربية، من كاتبة أمريكية، إلى نتائج مختلفة تماماً ومناقضة لما تتوصل إليه النسوانيات العربيات والإسلاميات، فعلى اعتبار مصدر الدراسة التي أجرتها الأمريكية روث رودد²، كان من المتوقع أن تصل إلى نتائج مفادها فكرة ظلم

¹-فاطمة المريني. سلطانات منسيات. مرجع سابق.

²-تحاول روث رودد في هذا المؤلف أن تقدم التاريخ العربي للنساء المسلمات، وإسهاماتهن الفعالة في شتى أبواب المعرفة الدينية، وذلك من خلال رصد مهارات ومساهمات النساء المسلمات من صحابيات وراويات ومحدثات وفقهيات ومتصوفات وعلمات وغير ذلك. واعتماداً على ما جاء في كتب السير والتراجم والتاريخ عن المرأة المسلمة ككتاب الطبقات الكبرى لابن سعد، حاولت هذه الكاتبة تصوير حال النساء وموقعهن في المجتمع الإسلامي، وبيّنت أهمية المرأة المسلمة، ودورها سواء صحابيّة أو راوية أو فقيهة، إذ لم تكن المرأة المسلمة منعزلة عن المجتمع، بل كانت ممن يجالسن النبي ﷺ، وقد أحصت الكاتبة ألفاً ومائتي امرأة صحابيّة كنّ على تفاعل وتواصل مع الرسول ﷺ، وهو أمر مهم يؤكد مشاركة النساء في الحياة الفكرية والمعرفة الدينية.

الإسلام والتاريخ الإسلامي للمرأة كما هو شائع وغالب في الأوساط المعرفية والنقدية، لكن ماجاء في دراسة روث رودد، ينفي هذا الطرح جملة وتفصيلاً، بل تعبر الكاتبة عن دهشتها وتعجبها من تلك الآراء السائدة.

ولقد حاولت روث رودد، في دراستها (النساء في التراجم الإسلامية)، أن تتوخى الموضوعية قدر المستطاع؛ إذ نفت الباحثة ذاتها وجود أي دافع ديني أو جنوسي أو إيديولوجي يقف خلف دراستها للتراجم الإسلامية، بل هو مطلق الفضول العلمي، فقالت في مقدمة كتابها: "إنني لست مسلمة ولا أستدعي لهذا العمل عاطفة النسويات المسلمات اللائي يدرسن التاريخ الإسلامي، والمراجع الثقافية من منطلق تأثيرها على حياتهن. كما لا أشعر أنني مضطرة للدفاع عن سجل الإسلام حيال مكانة النساء، على الرغم من أنني مدركة تماماً أنه تم تصوير دور النساء في المجتمع الإسلامي التقليدي بصورة سلبية للغاية لا تبررها الحقيقة التاريخية. إنني غريبة أحاول فهم دور المرأة في زمان وثقافة يختلفان عن ثقافتي وزماني، وليس بالضرورة أسوأ أو أفضل"¹.

وقد جاء بحث فاطمة المرينسي في مكانة المرأة السياسية في الفكر الإسلامي لم يكن بحثاً في التراث للدفع به إلى حالة الحضور بقدر ما هو حفر في البنية الفكرية والمعرفية والتي لا تقف موقفاً جنسويًا من قضية المرأة وموقعها السياسي بقدر ما تفند هذا الموقف وتعطيه ما يستحق من التمحيص إن سلباً أو إيجاباً، فحتى وهي تبرز نماذج النساء والسلطانات اللواتي وصلن سدة الحكم، واللواتي ما إن مارسن الحكم والسياسة وحصلن على السلطة حتى مارسن فظاعات لا يحسدن عليها، معتمداً على نفس التبرير السياسي المقنع قبل اكتشاف الانتخاب، أي بالقوة الشرسة، لذا فهي ترى أن الفرق بين ممارسة الرجال وممارسة النساء هنا لا يتعدى التفاصيل التقنية بالحنق أو دس السم مثلاً، لذلك فهي ترى أن الربط بين الأنثوي والسياسي ربط ضار وباعث على المصائب.²

وهي تتوخى من هذا الحفر في البنية المعرفية التاريخية التي تشكل مقدمات لنتائج، أن تتوصل إلى رصد واقع المرأة في العصر الحديث، ولتثبت أيضاً أن البحث عن مواقع النساء السياسية هو خطوة صغيرة في اتجاه يبرز لنا أن هذا الانغمار في الماضي حقيقة ثابتة، وأن العودة إليه مستحيلة، كما أن الاهتمام بالماضي نابع من الرغبة في فهم الحاضر وإضاءته من خلال تعامل منهجي محدد في التراث

انظر روث رودد. النساء في التراجم الإسلامية. ترجمة عبدالله بن إبراهيم العسكر. ط1. دار الجداول للنشر والترجمة. 2013.

¹ - روث رودد. النساء في التراجم الإسلامية. المرجع نفسه. ص 20.

² - فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. المرجع السابق. ص 63.

تقود فيه المقدمات إلى نتائج¹ وذلك في سبيل الوصول إلى قواسم مشتركة تجسر الهوة بين معطيات الثقافة الغربية التي باتت مهيمنة بواسطة نفوذها ولا راد لها، وبين معطيات الثقافات ذات الخصوصيات الحضارية، والتي ترغب وتود التواصل الحضاري دون أن تنفي نفسها ومعطياتها، مقابل الثقافة المهيمنة والتي تكون في صورتها الكالونيالية منفردة ونقيضاً.²

تقول فاطمة المريني: "ذكاء المرأة لا يزعم الرجل العربي، إن المرأة الخارقة الذكاء، هي دائماً شيء رائع باعث على الإعجاب، واختراق النساء بكثرة للساحات الجامعية بالعالم العربي، خلال أقل من ثلاثة عقود، يؤكد هذه الفكرة، فوصول النساء إلى المعرفة، وإلى الجامعة والأكاديميات، لا يزعم البتة على أساس أن لا تمتد الظاهرة إلى السياسة وتفتحهما." فيبدو كلامها غريباً مقارنة بما تريد الوصول إليه، غير أنها ما إن تكمل الفكرة حتى يتضح ما تريده من وراء هذه التوطئة "إن ما يزعم هو قرار امرأة بأن توجد إرادة حرة، وهناك فرق كبير بين الذكاء والإرادة، إن ذكاء امرأة يمكن أن يوضع دائماً في خدمة من يملكها، أما الإرادة فلا تخضع لأحد أبداً، الإرادة توجد أو لا توجد، وإذا ما كانت موجودة، فإنها تدخل حتماً في منافسة مع إرادة أخرى، وخاصة مع إرادة الشخص الذي علينا طاعته، لذلك كانت كلمة (ناشر) في العربية، صفة للمرأة التي تثور ضد إرادة زوجها".

في قراءتها للتاريخ المنسي تتوقف عند عصر الجواري أو ما تسميه بثورة الحریم، والتي كانت عميقة ومستمرة لأنها عزفت على وتر الحب وما تسميه بالفن الشبقي الذي أتقنته مدارس بغداد في ذلك العصر. الحب الذي أصبح جسراً للمرور إلى السياسة كما هي حالة حبابة مع الخليفة الأموي التاسع يزيد والذي مات كمدا على معشوقته التي قتلتها حبة من الرمان، وكما هي حال المهدي العباسي مع الخيزران التي مالت وجالت في عالم السياسة. إن المريني تقرأ حالة السلطانات الخمس عشرة اللواتي حكمن البلاد ومارسن السياسة. سلطانات المماليك (رضية وشجرة الدر) والملكات المنفوليات (الحواتين) وملكات الجزر والملكات العربيات في اليمن وملكات سبأ الصغيرات وسيدة القاهرة المدعوة بـ"ست الملك" وفي قراءتها ولنقل في تأويلها للمقروء والذي يمثل سفراً في الزمان، تعثر على التاريخ المنسي المضحى به على مذبح التاريخ الرسمي والذي ينوس بين حدي الاغتياال السياسي والاغتياال التاريخي ومن هنا تكمن أهمية قراءتها لأكثر من مرة.

¹ -فاطمة المريني. سلطانات منسيات. المرجع نفسه. ص 66.

² -رفقة دودين. التأسيس لفكر نسوي/تجربة فاطمة المريني اختياراً. الحوار المتمدن. العدد 991. بتاريخ 19/10/2004 على

الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=25258>

في هذا الكتاب، تُسوّق المرينسي ثانياً أطروحاتها من حيث الأهمية، وتتعلّق بالمرأة والسلطة والعمل السياسي، والتي تحاول فيها، تفكيك الخطاب الديني السائد، مستخدمةً منهج التحليل التاريخي من أجل قراءة النصوص التاريخية للكشف عن السياقات التي تشكّلت فيها الممارسات التاريخية، والكشف عمّا تعتقد أنه تمّ السكوت عنه بشأنها.

إن الانتقال من مجال علم الاجتماع، إلى مجال الاهتمام بالفكر الإسلامي، ليس غريباً ولا مستبعداً، بل يعتبر من صميم الغوص في أصل الأشياء وجذورها، تحقيقاً للبعد المعرفي والعلمي في دراسة التراث الديني انطلاقاً من الفكر الإسلامي؛ وبما ان ذلك يمثل وجهاً من وجوه منهج فاطمة المرينسي البحثية؛ إذ شكّل كتاب "سلطانات منسيات" أحد أهم المشاريع الفكرية التي أعادت الاعتبار لدور المرأة تاريخياً في عدد من الأحداث والوقائع التاريخية، من خلال التأريخ لنساء مارسن السلطة في البلاد الإسلامية، باعتبارهن رموزاً مضيئة في التاريخ الإسلامي، عمل التاريخ الرسمي الممجد للرجل -حسب رأيها- على تغييبها وطمسها. مما جعل الباحثة تؤكد في هذا المشروع الفكري على إعادة كتابة تاريخ النساء في الإسلام من وجهة نظر منصفة للمرأة¹، فهي ترى أنه "علينا أن نتجاوز إسلام الصور ونذهب أبعد من الأوصاف التي أضفيت عليها صبغة مثالية بشأن الفئات الحاكمة، وأن نفحص المقاومة المضادة وندرس الاستثناءات والحالات المهمشة، وكل ذلك لكي نفهم تاريخ النساء في الإسلام، وهو تاريخ محكوم عليه أن يغيب عن الخطاب الرسمي، شأنه في ذلك شأن تاريخ الفلاحين أو الفقراء."²

فأطروحة فاطمة المرينسي في هذا الكتاب ذات شقين:

- الأول يثبت أن خمسة عشر امرأة مسلمة نجحن في انتزاع السلطة التي احتكرتها الذكورية المهيمنة على مجمل التفسيرات الدينية، وأفلحن في أن يُصبحن سلطانات وملكات، ولكنهن لم يتمكنّ أبداً من الوصول إلى منصب الخلافة الذي ظلّ مُحاطاً بسلسلة من السياجات التي تجعل من اختراقه محاولة محكوماً عليها بالإخفاق الأبدي.

- والثاني يتتبع عملية إقصاء النساء من التاريخ، أسبابها وآلياتها وكيفياتها ودور المؤرخين فيها.

وجدير بالتنويه، أنه واضح جداً أن فاطمة المرينسي فخورة بإسلامها، بل ومفاخرة به، وأنها حين تعود للتاريخ الإسلامي أو حين تنتقده وتحلّله، فلا التباس لديها، مقصود أو غير مقصود - كما يحدث

¹-انظر عبد اللطيف كداي. المرأة ورهان التربية والثقافة... مرجع سابق ص ص 9-10.

²-فاطمة المرينسي. سلطانات منسيات. مرجع سابق. ص 127.

مع كثير من الكتاب - في التفريق بين الإسلام كدين، والإسلام كخطاب تتابعه الباحثة، وتقتفي أثره عبر الكتب التاريخية والتراثية على العموم، دون أدنى تدمر من مشقة هذا العمل، ومن حساسيته الكبيرة.

المطلب الثاني: ثيمتا الحب والحجاب: الدلالات اللغوية الفارقة

أ- ثيمة الحجاب: الدلالة اللغوية

يعدُّ كتابا المريني عن الحجاب "ما وراء الحجاب" الصادر عام 1975م، و"الحجاب والنخبة الذكورية" الصادر عام 1987م، كتابين مرجعيين في تعرّف الغرب على فكرة الحجاب في الإسلام، على اعتبار أن المريني نفسه تُعدُّ مرجعا حقيقيا للإسلام ككلّ، بما أن كتاباتها أخذت الصبغة العالمية.¹ ففي دراسة للباحثة الأسترالية الأصل والمقيمة بكندا، كاثرين بولوك Catherine Bullock، عن نظرة الغرب للحجاب، خصّت الباحثة فاطمة المريني بفصل كامل من كتابها، الذي يُعدُّ دراسة نقدية صادمة لأفكار المريني، لأن هذه الدراسة تحمل مفارقة كبيرة بين فكرين، أحدهما غربي متمثلا في كاثرين بولوك، والآخر شرقيا مسلما متمثلا في فاطمة المريني، ومع ذلك جاءت دراسة بولوك دفاعا عن "الحجاب الإسلامي"، فيما كان كتابا المريني -حسب دراسة بولوك - إدانة له ورفضاً قاطعا.

وقد جاء في كتاب كاثرين بولوك عن تلك المكانة التي حظيت بها المريني في الغرب: "لم أرَ حتى الآن نقدا أكاديميا موسّعا لها، فيما عدا العروض النقدية لكتايبها. ويمنح الكتاب الأكاديميون إلى استخدامها حجة في المجال بدلا من إخضاع عملها لنقد متكامل."²، ثم تقول: "ولأن كتابي يرمي إلى تقويض أسس الصورة النمطية للحجاب بوصفه قهرا، فمن الحتمي إجراء تنفيذ نقدي لمقولات فاطمة المريني الأساسية"³.

ومنذ البدء تحيل بولوك البحث على ما أسمته بخبرة المريني الشخصية الأليمة، وبالضبط على ظروف نشأتها في "حریم" المغرب خلال الاحتلال الفرنسي والحرب العالمية الثانية، من خلال سيرتها الذاتية، بل وتجزم أن هذا المعطى المهم لا يغيب عن واجهة أغلب كتاباتها.⁴ وتبني على هذه الفرضية

¹ -انظر كاثرين بولوك. نظرة الغرب إلى الحجاب دراسة ميدانية موضوعية. تعريب شكري مجاهد. العبيكان للنشر. المملكة العربية السعودية 1431هـ - 2012م. ص 219.

² - كاثرين بولوك. نظرة الغرب... المرجع نفسه. ص نفسها.

³ - كاثرين بولوك. نظرة الغرب... المرجع السابق. ص 219.

⁴ - كاثرين بولوك. نظرة الغرب... المرجع نفسه. ص 220.

معظم تحليلها لرأي المريني في الحجاب، فتحدد كاثرين بولوك الخلل بشكل أكثر تفصيلا لرأيها فتقول: "المشكلة أن المريني تجعل خبرتها بالنظام المغربي (خبرة الحجاب الوحيدة) بل المعنى الأصيل أو الحقيقي (الوحيد) للحجاب."¹

وتواصل تحليلها فتقول بأن المريني تعجز عن إدراك شيئين:

1- تعددية التقاليد الإسلامية المتعلقة بالحجاب.

2- تعدد الخطابات الإسلامية المتعلقة بالحجاب.

ثم تعيب عليها أنها تتخذ مدخلا تاريخيا يعادل بين النظام الاجتماعي السياسي الاقتصادي المغربي في القرن العشرين، والنظام العربي في القرن السابع، "بافتراض أن ما أفرزته المغرب في القرن العشرين هو ما رسمه النبي محمد ﷺ بوصفه النموذج الأمثل في الإسلام. كما أنها تعادل بين ما أفرز في المغرب وبين ما أفرز في العالم الإسلامي برمته."² وعليه فهما معطيان آخرا غائبان عن تحليل المريني لمسألة الحجاب حسب كاثرين بولوك:

- أحدهما على مستوى الزمن والتاريخ (القرن السابع / القرن العشرين).

- والآخر على مستوى المكان والجغرافيا (العالم الإسلامي / المغرب).

وتصرح كاثرين بولوك، بأن لديها نقطتا خلاف رئيستان مع فاطمة المريني:

1- المدخل التاريخي لمعاني الرموز الدينية الذي يغفل العلاقة بين اختلاف السياق وتباين طرق

تطبيق الإسلام بين الشعوب والعصور والأماكن المختلفة.

2- مدخل اجتزائي لا يعترف بتعددية الخطابات التي تدور حول الحجاب؛ إذ -بالنسبة لها- تُحمل

المريني تحليل الطرق المختلفة لاستخدام الدين واستغلاله، ويفوتها أن الدين مؤسسة واحدة بين مؤسسات كثيرة تتفاعل بطرق مختلفة داخل أي مجتمع تنتج السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفردية.³

وتطلق كاثرين بولوك الأحكام بسهولة ويسر، لتقول إنها تتناقض مع مصدري التشريع الإسلامي:

القرآن والسنة، وبأنها المريني تتجاهل التأويلات المفتوحة لمكان المرأة في الإسلام، وتروج للمغلقة منها،

¹ - كاثرين بولوك. نظرة الغرب.... المرجع نفسه. ص 221.

² - كاثرين بولوك. نظرة الغرب.... المرجع نفسه. ص 222.

³ - انظر كاثرين بولوك. نظرة الغرب.... المرجع السابق. ص 222.

لتعتبرها قراءة مرجعية، وتحدّد منشأ خلافها مع المريني، بأنه حول الإسلام القياسي (هل الرؤية القرآنية معادية للمرأة أم لا؟)، فحسب -كاترين بولوك- يكون أي تأويل للرؤية القرآنية يناصر النساء، فإنه يدحض رؤية المريني وأي تأويل آخر للقرآن يظلم النساء.¹

ثم تذهب الكاتبة بولوك، للتفصيل في قراءة كتابي المريني الآنفي الذكر، وتبدأ بكتاب (وراء الحجاب 1975م)، وما يلاحظ على هذه الكاتبة هو حماسها الكبير للإسلام، وهذا أمر حميد يُحسب لها، لكنها في نقدها لأفكار المريني، لم تلتفت لجزئية خطيرة وجليلة، هي أن فاطمة المريني نفسها قد تّبّعت إلى أنّها عندما تتحدث عن الإسلام دون تحديد لتوصيفه بالديني أو الروحي²، لا تقصد القرآن ولا ما صحّ من السنة، بل تقصد إسلاما تكوّن من إضافات الرؤى والتفاسير والشرح، وهو ما أسمته بالإسلام السياسي.

وحيث تستدل بولوك بفقرة من كتاب (وراء الحجاب)، على صحة رأيها بأنّ المريني تتهم القرآن الكريم بظلم المرأة، تأتي بالفقرة: "تنتهك المساواة الجنسية المسلمة الإسلامية المجسدة في تشريعاته على أساس أن الحب بين الجنسين خطر على النظام الإلهي. ويقوم الزواج الإسلامي على السيطرة الذكورية. وينتهك الاختلاط بين الجنسين أيديولوجية الإسلام بشأن مكان المرأة في النظام الاجتماعي: ينبغي أن تكون المرأة تحت وصاية الآباء أو الإخوة أو الأزواج"³، وواضح جلياً أن المريني هنا تتحدث عن ذلك الذي تسميه بالإسلام السياسي، بدليل قولها "أيديولوجية الإسلام"، وأنّها في الأصل تنتقد ذلك الشق المتعلّق بالفهم والشرح والتأويل والتوظيف، ولو عدنا لبعض تعاريف الزواج في المنظومة الفقهية -دون التطاول على أحد من العلماء المجتهدين- نجد ما يميل إلى فهم مماثل لفهم فاطمة المريني، فقد جاء في تعريف الحصكفي -مثلاً لا حصراً- أنه "عند الفقهاء عقد يفيد حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي قصدا"⁴، كما ذكر الجرجاني "أن الزواج في الشرع عقد يرد على تملك متعة البضع قصدا"⁵، وبالنظر إلى ما يمكن أن يترتب على هذه الفهوم، يمكن أن يوجّه الباحث نقده للتعاريف في حد ذاتها وما يترتب عليها، دون أن يكون ذلك مساساً بالإسلام كدين ربّاني التشريع

¹ - انظر كاترين بولوك. نظرة الغرب... المرجع نفسه. ص 223.

² - قد تمّ شرح هذه النقطة في موضوع التمييز بين إسلامين، في الفحة 304 وما بعدها.

³ - فاطمة المريني. نقلا عن كاترين بولوك. المرجع السابق. ص 224.

⁴ - انظر تعريف الحصكفي. سعدي أبو حبيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. دار الفكر. دمشق. ط 2. 1408هـ - 1988م. ص 360.

⁵ - انظر تعريف الجرجاني. المرجع نفسه. ص نفسها.

ووضعي التقنين والفهم.

— أما عمّا جاء في كتاب "الحجاب والنخبة الذكورية"، فقد اعتبرته كاترين بولوك "محاولة للعودة إلى المجتمع الإسلامي ولأصول الإسلام لإعادة تأويل الحجاب باستخدام مناهج البحث الإسلامي التقليدية: علم الحديث وتفسير القرآن مع التركيز على أسباب النزول"¹، ويمثّل هذا المنهج نوعاً من التحول—حسب رأي بولوك— في سعي المرينسي لدراسة حقوق المرأة في الإسلام، برغم احتواء الكتاب على خطوط اتصال مع سابقه "وراء الحجاب"، ولذلك لم يصل هو أيضاً لنتائج نهائية مُرضية.

وتنتقد كاترين بولوك فاطمة المرينسي عند اعتبارها النساء في الإسلام يرتبطن بالشيطان ويُستبعدن من الأمة²، وتذكر الحديث الذي استندت عليه في فكرتها، والذي مفاده أن الكلب والحمار والمرأة يطلون الصلاة³، لكنّها لا تعلق بكلمة واحدة عنه، وتعتبر رأبها معاداة لما هو إلهي، مع أنّ البخاري قد ذكر ما قالت عائشة نفسها رضي الله عنها (شبهتمونا بالحمير والكلاب).

والحقيقة أن دراسة كاترين بولوك، في الأساس قائمة على خطأ منهجي؛ إذ كيف يكون لفاطمة المرينسي فصل كامل في كتاب يتناول نظرة الغرب للحجاب، فمهما يكن من أمر تبقى المرينسي مغربية لا تمثل أمريكا ولا فرنسا.

ب- تيمة "الحب": المعادلة الإسلامية ذات المجاهيل المعلومة

في غياب فهم صحيح للنفس والجسد، قد ينحو الإنسان مناحي بعيدة عن الحقيقة، ولأن الإسلام لا يحارب الفطرة بل يصونها، يصبح من الضروري أن يتساءل كل ذي عقل عن حدود كلٍّ من الفطري والإرادي المكتسب في حياته ومشاعره؛ فقد جاء في دعاء الرسول في شأن حبه لزوجاته، وعلاقة ذلك بالعدل بينهن، فعن عائشة رضي الله عنها " أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يعدل في القسم بين نساءه، وكان يقول : اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذي فيما لا أملك"⁴ يعني زيادة المحبة.

¹ - كاترين بولوك. نظرة الغرب... مرجع سابق. ص 225.

² - انظر كاترين بولوك. نظرة الغرب... المرجع نفسه. ص 230.

³ - أخرجه الشوكاني. أبواب السترة أمام المصلي وحكم المرور دونها. باب ما يقطع الصلاة بمروره. الحديث رقم 886. عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : { يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار } . رواه أحمد وابن ماجه ومسلم وزاد : (ويقي من ذلك مثل مؤخرة الرجل)، وقد رواه الجماعة إلا البخاري. محمد بن علي الشوكاني. نيل الأوطار. دار الحديث. القاهرة. ط1. 1413هـ-1993م. ج3. ص 15.

⁴ - أخرجه أبو داود في سننه. كتاب النكاح. باب القسم بين النساء. الحديث رقم 2134. حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَرِيدَ الْحُطَمِيِّ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقْسِمُ فَيَعْدِلُ، وَيَقُولُ: "اللَّهُمَّ هَذَا قَسَمِي، فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي، فِيمَا تَمْلِكُ، وَلَا أَمْلِكُ". قَالَ أَبُو دَاوُدَ: يَعْنِي الْقَلْبَ. أَبُو دَاوُدَ سَلِيمَانَ بْنِ الْأَشْعَثِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ بَشِيرٍ

ويمكن للإنسان قياس الممكن والمستحيل في موضوع "الحب" على هذا الدعاء، فيتعاطى معهما على أساس من الوعي والهدى، وأن يفهم كل ما من شأنه أن يحفظ له إنسانيته فلا يتنازل عنه، فينزل إلى مصاف الحيوان. ولأن الوسطية والاعتدال هما ديدن العقيدة الصحيحة والشريعة القويمة، كان لا بد أن يكون "الحب" بمتغيراته الكثيرة المتعلقة بالنفس والروح والجسد، مطروفاً في الإسلام، ومدروساً من قبل العلماء المسلمين، الذين وجدوا في البيئة الإسلامية ما يقرّ هذه الفطرة التي لامست حياة الأنبياء وأثرت فيها، فقصة النبي يوسف عليه السلام تحيلنا على أبعاد عميقة ومضيئة للحب حين ينتقل بالحب من مقام إلى مقام، حتى تسمو روحه وترتقي وتتعلق بخالقها أكثر **﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾** (يوسف: 30)، فالجميل في القصة أن الله لم ينكر عليها حبها، ولأنها ترقّت في مفهوم الحب مع مرور الزمن، وعرفت كيف تنتقل من حب الفاني إلى حب الأبدى، أكرمت بحب الاثنين معا.

وقد خصّت فاطمة المرينسي هذه الموضوعة الفاعلة في حياة الناس رجالاً ونساءً بكتاب تعالج فيه إشكال الرهبة الكاذبة لدى البعض ممن يحرّمون كل شيء، فيغالبون الفطرة ويناطحون صخرة كؤودا، بفهم ورأي سرعان ما يظهر العور فيهما والضرر. فجاء كتابها:

"الحب في حضارتنا الإسلامية": فهذا عنوان لكتاب أطلّت به فاطمة المرينسي على القارئ سنة 1984م، وهو كتاب يطرح جملة من التساؤلات، وجملة من الاستشهادات بنصوص من التراث، وتأخذ تلك التساؤلات حيزاً وفضاءً كبيرين يصلان أحيانا إلى عدد من الصفحات كلها متسائلة، تبدو - من خلالها - مُكرّسة للاستنكار والاستياء، كما كتّفت فاطمة المرينسي من الاستشهادات، تخرجها للقارئ كبطاقات صفراء تحذره تارة من خطر الانزلاق في التفكير الذي حدّته منذ البدء؛ حيث يُعتقَد من خلاله أن الحب حرام في الحضارة الإسلامية، وتحيله تارة على مخيال الذكورة تجاه الأنوثة في الجاهلية وقبل حلول تلك الحضارة الإسلامية. وكان هدفها:

1_ من طرح التساؤلات، هو تطويق الإشكال في موضوع دقيق عبّرت عنه على صفحات الكتاب بالحب والشهوة، فهي تساؤلات خطيرة تفضي بها إلى طرح الإشكال "الأصل" الذي تصل إليه بعد تصعيد كل تلك التساؤلات الأخرى إلى مداها دون حرج أو خجل، لتبلغ مستوى وجوديا أكبر فنقول: "هل أنا كامرأة من العالم الإسلامي ذات أم شيء؟ هذا العالم الذي رعاني ورباني وعلمني الكتابة

بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. ط 1. 1997م. ج 1. ص ص 370 - 371.

والتفكير، حيث إنني كامرأة في ظلّه أشيد يومياً وأواظب بحرص على حركات السعادة وأرتل صلوات التفتح، هل أنا ذات أم شيء؟

أليس الرجل والمرأة مخلوقين يتوفران على عقل وإرادة، وبالتالي أليسا مواطنين في الحياة وبانيين للسعادة، أم هناك فرق بين الاثنين؟¹

وتأتي التساؤلات الأخرى، كشروحات لهذا التساؤل الأكبر، بعضها مرتبط بالحب في حد ذاته كعلاقة بين الرجل والمرأة، وما هو متوقع من كلّ منهما في هذه العلاقة، فتحمل جواباً ضمناً بحسب صياغتها وتوجيهها القوي نحو معنى محدد كقولها: "هل الحب والجنس في تراثنا الإسلامي مجالات حيث يتوفر الشريك أي الرجل والمرأة على العقل والإرادة؟ أم هي مجالات حيث يتحكم أحد الشريكين ويصبح تبعاً لذلك المالك الوحيد لسلطة الاختيار والتقرير".²

وتستطيع فاطمة المريني بأسلوبها الأدبي المتناسك، والذي تريده ساخراً أحياناً أن تلفت الانتباه إلى أكثر من إشكال وهي تصور بعض المخفي حين يكتنفه فهم خاص لا يلقي بالاً للحوار والتفاهم والمشاركة، فرغم تركيزها على مسألة الحرية والمسؤولية بين طرفي العلاقة امرأة/رجل، إلا أنها تقتحم أبواباً ظلت "طابوهات" في مجتمعاتنا رغم كونها محلاً لمشاكل كثيرة قد تؤدي بالعلاقة الزوجية إلى الفسخ والانتهاز، مما يزيد في الوقوف على سبب نجاحها وذيوع صيتها في الوسط الأدبي والسوسيولوجي، فهي لا تجد حرجاً في طرق الموضوعات والتعبير عنها بلغتها الخاصة تطويقاً للإشكال، كقولها: "هل يمكن أن يتحول الحب انطلاقاً من الخصائص الجوهرية التي يتميز بها الرجال والنساء، من فراش مفتوح على آفاق الحوار والمداعبة والتفتح إلى خندق حيث يحتفي الحوار ويغدو مونولوجاً وتغدو المداعبة رغبة في السيطرة ويغدو الأفق أسراً؟"³

وتنطلق في تساؤلاتها عن ما هية الحب والشهوة لا يجدها شيء، من أجل الكشف عن تلك المفارقة بين ما هو طبيعي في الإنسان وهو مجبول عليه، وما هو مقنن وخاضع لتعاليم وطروحات وأفكار ظهرت - حسب رأيها - مع الإسلام.

2_ من الاستشهادات: وهو ما عبّرت عنه ب "محاولة الإجابة على بعض الأسئلة التي تطرح نفسها

¹ -فاطمة المريني. الحب في حضارتنا الإسلامية. لبنان. بيروت. الدار العالمية للطباعة والنشر. ط1. 1404هـ - 1984م. ص 11-12.

² -فاطمة المريني. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص 13.

³ -فاطمة المريني. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع السابق. ص 13.

علنا حاليًا (كمعنيين) في العالم الإسلامي. ويكون الفرد (معنيًا) حين يكون مواطنًا بالقانون وليس بالخيار في مجتمع إسلامي. فنحن لا نعتنق الإسلام إنما نولد مسلمين ما عدا في حالات استثنائية (اعتناق الإسلام).¹

ثم تربط فاطمة المرينسي ربطًا ذكيًا بين الألم في الحياة والإرث الإسلامي، فهي تزعم أن عودتها لهذا التراث ولتلك الاستشهادات في هذا الكتاب، إنما هي من أجل محاولة العيش بطريقة أفضل وللتألم بمقدار أقل، وليس من أجل بحث عادي عن الحياة؛ حيث إنها تناولت مشكلة التألم في الحب، ولم تفهم لماذا يفترض بالحب والشهوة أن يحملًا السعادة للإنسان، بينما يحملان في حضارتنا الإسلامية الألم والعذاب، أو على الأقل يحملان ذلك العذاب بصورة أكبر مما هو موجود في حضارات أخرى، فكأنها حين تتساءل: "لماذا يصرخ مغنوننا وروائيوننا وشعراؤنا؟ ويكتبون عن الحب ويتحدثون عنه كجرح وعن الشهوة كتعذيب، وعن التعلق بالجنس الآخر كتجربة مميتة داعية إلى التحقير والإفقار؟"، وربما تريد الكاتبة من الإرث الإسلامي أن يجيبها عن هذا المزاج المعكّر في الحب.

وفي هذا الخضم المتصاعد من التساؤلات والاستشهادات، ينبثق السؤال الرئيسي والخطير في تناول الكاتبة لهذا الموضوع: هل الحب والجنس مواضيع محرّمة في حضارتنا؟²

تبدأ المرينسي رحلة الاستشهاد (التدليل) بنصوص من التراث الإسلامي، وبكثير من الدلائل أوردتها في كتابها، من أمّات الكتب العربية والتراث ككتاب "أخبار النساء" لابن قيم الجوزية، وكتاب "مفخرة الجوّاري والغلمان" للجاحظ ومن باب النكاح في صحيح البخاري، وتخلّص إلى أن الحب والجنس لا يبدوان من المواضيع المحرّمة في ثقافتنا، بل على العكس من ذلك، فلقد كانا موضوعين يطرحان مع القادة الدينيين والساسة دون تحجّج.. ومن مثل ذلك ما أورده ابن قيم في أخبار النساء.³

ترى فاطمة المرينسي أن التنوع الكبير الذي نجده في المعاني التي تحاول وصف طبيعة العلاقات والأحاسيس، هو دليل كبير على أن الحضارة الإسلامية منحت الحب والشهوة والجنس أهمية بالغة.

ذكر ابن القيم في كتابه روضة المحبين ونزهة المشتاقين أن للحب ستين اسمًا منها: المحبة والعلاقة، والهوى، والصبوة، والصبابة، والشغف، والوجد، والكلف، والتتيم، والعشق، والشجوة، واللمم، والخبل، والفتون، والجنون، والحنين.. وقد تناولت مصطلحات الحب عند الجاحظ والأنطكي وشهاب الدين

¹ - فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص 9.

² - انظر فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع السابق. ص 15.

³ - انظر فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع السابق. ص 18.

المغربي لتقع على الدلالات اللغوية للألفاظ التي تطلق على الحب.

وقول شهاب الدين إن أول مراتب الهوى ميل النفس ثم العلاقة وهي الحب اللازم للقلب وسميت علاقة لتعلق القلب بالمحبوب، ثم الكلف وهو شدة الحب وأصله من الكلفة وهي المشقة والشغف كما قال العريزي¹ في غريب القرآن: شغفها حبا، أصاب حبه شغاف قلبها وقال في الصحاح شغفه الحب أي أحرق قلبه. يقول ابن حزم الأندلسي في "طوق الحمامة": "الحب أعزك الله - أوله هزل وآخره جد.

دقت معانيه لجلالتها أن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة. وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة. إذ القلوب بيد الله عز وجل.. وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير..²

فكانت الغاية من سوق ذلك السيل العرم من الاستشهادات والدلائل، من أجل الخروج بنتيجة محددة حول تساؤلها عمّا إذا كان "الحب والشهوة والجنس مواضيع محرمة في حضارتنا؟"، والذي تمت الإجابة عنه بالنفي كما سبقت الإشارة لذلك.

تقول المرينسي: بالنسبة لبعض مفكرينا، يشكل الحب مصدر طاقة يطور القدرات ويرهف الأحاسيس، أما بالنسبة لآخرين فإنه مرض أو شكل من أشكال الجنون. وإذا تجاوزنا التعريفات ومحاولات الفهم وحصر ظاهرة الحب،³ ماذا يحدث حين يغمرنا الحب ويواجهنا؟ ماهي حسنات الحب وأخطاره؟ أنستسلم له بهدوء أم نحاربه ونحتاط منه؟ ماهي التحولات التي يحدثها الحب؟ قال يوسف بن اسباط: العقل سراج مابطن، وزينة ما ظهر، وسائس الجسد، وملاك أمر العبد، ولا تصلح الحياة إلا به، ولا تدور الأمور إلا عليه. ومن استشهادات كهذه، يمكن تحديد الارتباط بين الدين (الإسلام كسلوك وضوابط)، والجنس من جهة أخرى (الجنس كغريزة ورغبة وطاقة). فالمؤمن المحب يختلف عن الآخرين. إنه في حالة خطر بل في حالة حرب. عليه أن يعلن حربا ضد شهواته؛ ذلك أن الحب والشهوة يجلبان خطرا يؤدي إلى عدم الاستقرار في العلاقة التي تربط المؤمن بربه، كيف ولماذا؟ جاء في كتاب ذم الهوى: حدثنا الفضل بن موسى قال إبليس⁴: (سهمي الذي إذا رميت به لم أخطيء النساء)¹.

¹ - فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص 27.

² - فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص 33.

³ - انظر فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص ص 61-71.

⁴ - ذكره ابن الجوزي في كتابه ذم الهوى. الباب الثاني والعشرون في التحذير من فتنة النساء. كُنْتُ عِنْدَ سُبَيَانَ النَّوْرِيِّ فَجَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ لَهَا أَحْيِي الْبَابَ ثُمَّ تَكَلَّمِي مِنْ وَرَاءِ الْبَابِ، أَنْبَأْنَا عَبْدَ الْوَهَّابِ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ أَنْبَأْنَا أَبُو الْحَسَنِ بْنُ عَبْدِ الْجُبَّارِ قَالَ أَنْبَأْنَا أَبُو الْحَسَنِ الْعَيْقِيُّ قَالَ أَنْبَأْنَا أَبُو الطَّيِّبِ بْنُ الْمُتَنَابِ قَالَ أَنْبَأْنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ الْفَارِسِيِّ

وبالتالي يأخذ هذا الصراع في ثقافتنا شكلاً خاصاً يتسم بالسلبية فيها، وهنا نلمس أحد المعطيات الأساسية في حضارتنا الإسلامية؛ إذ تعتبر المرأة عدوة للنظام الإسلامي لأنها تتماهى مع الشهوة². وبما أنها كذلك ستجد نفسها في صراع مع العقل وبالتالي مع الله. وفي إطار تماهي المرأة مع الشهوة يتم تماهياها مع الشيطان الذي يرمز إلى قطب التهديم وعدم الاستقرار في النظام الإسلامي. وبالتالي تغدو المعادلة- الصراع بين العقل والشهوة صراعاً بين العقل والمرأة.³

وفي حوار أجرته سميرة مغداد مع فاطمة المرينسي، كان كتاب "الحب في حضارتنا الإسلامية"، هو محور الحديث وحوله تدور الأسئلة، فحين سئلت عنه أجابت بأنه كتاب عن الحب في الحضارة الإسلامية مكتوب بالعربية، وهو عبارة عن نصوص عن الحب، لجماعة من الأئمة الذين تطرقوا للموضوع لتعزيز القدرة العقلانية للإنسان، منهم ابن حزم في كتابه "طوق الحمامة"، وكتاب ابن قيم الجوزية "روضة المحبين ونزهة المشتاقين" وداوود الأنطاكي "تزيين الأشواق في أخبار العشاق" والشيخ محمد السراج "مصارع العشاق" وشهاب الدين بن حجلة "ديوان الصباية".

وقد أعلنت المرينسي من شأن علماء المسلمين وأعربت عن إعجابها الكبير بفهمهم، وبعمق هذا الفهم فيما يتعلق بالحب والعواطف، في مقابل علماء الغرب الذين "جعلوا فهم العاطفة مشكلة مرضية تستدعي زيارة الطبيب النفساني، بينما العلماء المسلمون قدروا أنه لا يمكنك أن تغذي عقلك إلا بفهم عاطفتك أولاً، وهنا يكمن بالنسبة لي جمال وقوة الإسلام.⁴

وتضيف المرينسي حول مقترحات العلماء المسلمين للتغلب على الهوى، فتقول بأن الجميل أنهم لا يبيعونك الوهم ويقدمون الحلول الجاهزة، بل يختزلون الحل في الجهاد المستمر، أي أن تتحسب دائماً للهوى وتعتبره خطراً عليك يجب فهمه والتركيز الدائم عليه حتى تنتصر لعقلك.

وعن دفاعها عن الحب والشباب تقول بأنه من خلال بحثها وقراءتها، وجدت أن الآباء لم يعودوا يلعبون دورهم التعليمي مع أبنائهم، استوقفتها عناوين مفرعة غريبة منها: (مراهقات في فخ البلوتوث)،

قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبٍ الْبَرَّازِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا إِتْرَاهِيمُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ سُهَيْبَانَ قَالَ يُقَالُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ سَهْمِي الَّذِي إِذَا زَمَيْتُ بِهِ لَمْ أُحْطِ النَّسَاءُ. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. ذم الهوى. تحقيق وتعليق وضبط خالد عبد اللطيف السبع العلمي دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1418هـ - 1998م. ج1. ص 180.

¹ -انظر فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. مرجع سابق. ص.53.

² - انظر فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص.51.

³ - انظر فاطمة المرينسي. الحب في حضارتنا الإسلامية. المرجع نفسه. ص.73.

⁴ - انظر سميرة مغداد. فاطمة المرينسي: تراثنا أنصف الحب. على موقع هسبريس. بتاريخ 08 أبريل. 2008م اقتبس بتاريخ:

https://www.youtube.com/watch?v=jv0Gy-UloU8 على الرابط: 2012/06/18م.

(نساء شعارهن زوج واحد لا يكفي)، (لماذا لا تتزوج الجميلة؟)، هناك فوضى في القيم ولا شيء تحت السيطرة، ولكنها اكتشفت أن الشباب العربي متزن ويفكر، فمن هم هؤلاء الذين يبيعون ابن حزم في باريس؟ هي دار تباع الموضة، وهدفها هم المهاجرون، وما الذي ستبيع لهم؟ هو الحب، لأن شبابنا اليوم لا يجد مع من يتواصل فيجيبه الأنترنت ويتجاوب معه، ابن حزم بمثابة عالم نفساني، وهناك طلب على الحب في تراثنا، فبينما الغرب يسوق العري والإباحية، نحن نبحت في قيمة الحب، فالغرب لا يتعامل مع جانب الرقة، فالتراث الإسلامي له ثروة، أما الطريقة التي يفسر بها الغرب الحب، فتدخل فقط في إطار تسليعي استهلاكي دون تنمية القدرة على الفهم.¹

وتقول إنها تعلمت أن تنظم جهودها يومياً لفهم الهوى والعواطف حتى تتمكن من تقوية عقلها، كانت "جامعة القرويين" مجالاً للتعلم على أصوله، درست الكاتبة والباحثة علوم الفقه والعربية والفرنسية والرياضة، وهي تسخر حينما يقال عن الإسلام إنه عنيف، بينما ما عاشت به ودرسته مختلف تماماً. لقد أعجبت المرينسي بكتاب ابن حزم وعشقه منذ أول مرة قرأته، وهي ترى أن من يريد معرفة الحب، فعليه بـ "طوق الحمامة" لابن حزم الأندلسي، قرأته الكاتبة وكان عمرها عشرين عاماً؛ إذ يقول: "الحب أعزك الله، أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالته، إن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بمنكر في الدين ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير.."².

تفتخر المرينسي وتحتفي بالقاموس العربي التراثي حين وضع ستين (60) كلمة للحب، وتستنكر وتستبعد أن توجد هذه الرقة في الغرب الذي يتهمنا اليوم بالعنف³. وقد أجابت حين سُئلت ما إذا كان الشباب -اليوم- يفهم الحب بأن المشكلة تكمن في كون شبابنا فريسة للأنترنت والفضائيات ووسائل الإعلام، فلا وقت للآباء الذين انصرفوا للعمل خارج البيت والاهتمام بتوفير ما هو مادي، أما الحب فأغفلوه، وتعد مقارنة بين جيلها حيث نشأت بفاس، وكانت تحيا في جو عائلي متماسك فيه احتضان جميل للأبناء، الذين كانوا يتزودون من كتب التراث حول الحب حتى يفهموا عواطفهم بشكل سليم، بينما الشاب العربي اليوم وحيد لا يهتم لأمره أحد، ولكن المفاجأة التي أذهلتها، والتي تحدثت عنها في مدخل كتابها، هي اكتشافها أن هذا الجيل يقرأ لاحزم، فحين قررت إحدى صاحبات دور النشر إعادة

¹ - انظر سميرة مغداد. فاطمة المرينسي: تراثنا أنصف الحب. المرجع نفسه.

² - أبو أحمد بن علي بن سعيد بن حزم الظاهري. طوق الحمامة في الألفة والألاف. باب الكلام في ماهية الحب. تحقيق إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان. 2017م. ص 90.

³ - انظر سميرة مغداد. فاطمة المرينسي: تراثنا أنصف الحب. المرجع السابق.

نشر كتاب الحب، استغرقت الكاتبة، على أساس أن لا أحد يهتم باین حزم.¹

وتعتقد المرينسي مقارنة بين الديانة المسيحية والإسلام من خلال سيرة النبيين عيسى ومحمد ﷺ فترى بأن المسيحية لها موقف معاد من الجنس والحب والذات، وتقول يرمز لذلك بجسد المسيح ﷺ الممزق والدم يسيل منه، بينما النبي محمد ﷺ، هو نبي عاش عيشة رضية وحقق حلمه، خرج من مكة ورحل لمدينة غريبة مع المهاجرين والغرياء، وحقق فيها حلمه لتكون مدينة إسلامية، فحياته حياة إنسان متوازن، لدينا تراث حقيقي من حياة رسولنا ﷺ، ينصت جيداً ويحيب بأناة، وهو رجل رقيق مع النساء، وحين سئل عن أحب النساء إليه أجاب عائشة ومن الرجال قال أبوها. وما هو جميل هو علاقة نبينا الكريم بزوجته عائشة، فهو النبي المحب، بل وعلاقته مع نسائه جزء لا يتجزأ من تراثنا ونحدث في كل تفاصيلها، قوة الإسلام في أنه لم يغفل أي شيء من أمور الدنيا وتفصيلها.²

- تيمة "الحريم": الظل الأعوج وغواية المتخيل

وسيتم تناول هذه التيمة أو الموضوع من خلال ماجاء في كتابين للمرينسي عن "الحريم"، فالحديث عن الحريم في القرن الواحد والعشرين يعدّ ضرباً من الخرافة والتدريج عبر الزمن نحو أسواق النخاسة؛ حيث يفقد الكائن البشري معاني إنسانيته، ويتحوّل إلى شيء، فإذا تعلّق الأمر بالمرأة دون الرجل، يتحوّل الحديث لظلم ذي وجهين: ظلم الإنسان للإنسان من جهة، وظلم الذكورة للأنوثة من جهة أخرى. وفي كتابيها: "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، و"هل أنتم محصّنون ضد الحريم"، اشتغلت فاطمة المرينسي على إبراز تفوّق المعطى الشرقي في حملته المتقدمة لمعنى الحريم، رغم تنافر الفكرة -في حد ذاتها- مع كل القيم الإنسانية التي تحافظ على كرامة الإنسان وأهليته، كما تعمل في الاتجاه المقابل على تعرية التمذّن الغربي الزائف، والذي يدّعي التقدم على المستوى الإنساني كما التكنولوجي، وانغماسه في المفهوم الأكثر وضاعة للحريم. لعلّها أهم تيمة تناولتها الكاتبة بحكم ذلك التفرد في الطرح والتصور، وبحكم أنّها ابنة للحريم:

1- شهرزاد لم ترحل إلى الغرب: المنعكس الشرطي الغربي

هل ثمّ حريم أوروبي؟ أليس الحريم مفهوماً شرقياً؟ كيف تهاجر التصورات من الواقع إلى المتخيل، وكيف تصوغ مراها التاريخ انعكاسات صور الآخر وتتجذر فيها حتى تغدو العدوى شاملة؟ تلك هي بعض الأسئلة التي يطرحها هذا الكتاب.

¹ انظر سميرة مغداد. فاطمة المرينسي: تراثنا أنصف الحب. المرجع نفسه.

² سميرة مغداد. فاطمة المرينسي: تراثنا أنصف الحب. المرجع نفسه.

بدأت المريني كتابها هذا بالمرأة التي تلبس كسوة الريش. وهو عنوان أحد حكايات ألف ليلة وليلة، هُنا تطرح الكاتبة عدة أسئلة ك: ماهي نظرة الغرب للمرأة الشرقية؟ وكيف يتم تصويرها إن كان في الفنون كالرسم والرواية أو في الأفلام؟

بداية نتحدث فاطمة المريني عن حقيقة شهرزاد عند الشرقيين وماهي الأمور التي تتبادر الى الذهن حين نسمع اسم شهرزاد وهي صفات كالقوة والذكاء والجمال والدبلوماسية، لكن حين انتقلت ألف ليلة وليلة إلى الغرب بالترجمة، تجردت شهرزاد من هذه الصفات وأصبحت تعني الجمال والإغراء، أما كيف حدث هذا؟ ولماذا حاول الغرب تجريدتها من صفاتها؟ فهذا ما تحاول المريني الإجابة عنه في صفحات الكتاب، في الفصل الثاني من الكتاب، تحدثت المريني عن "الحريم" عند الشرقيين ذلك المكان الخاص الذي يأوي النساء، وفي مقارنة بسيطة عقدتها بين الحريم الشرقي الصريح والحريم الغربي غير الظاهر، حين وصفت التصور الخاطئ الذي اعتقده الغربيون في الحريم الشرقي، بأنه محل للغواية والإغراء لنساء عاريات مجردات من السلطة والنفوذ، في حين أن النساء في الحريم الشرقي كنّ نافذات ويتمتعن بسلطة على الرجل حتى وإن كان ملكاً، ففي رحلتها للتحضير لهذا الكتاب التقت فاطمة بصحفيين واحد يُدعى هانس والآخر جاك دبون، وحين أخبرها أن لكل واحد منهما حريماً خاصاً به أصرت على معرفة شكل هذا الحريم الخاص بصحفيين غربيين متحررين.

أما حريم هانس *Hans*، فكان يحتوي على صور نساء في وضعيات لتقليد لوحات عالمية، وأما حريم جاك فكان موجوداً في متحف اللوفر متمثلاً في بعض لوحات للفنان أنغر. *Jean-Auguste-Dominique Ingres* خصوصاً لوحة "الحمام التركي"، فحين وصف لها جاك أن رغباته في المرأة متمثلة بالجمال والخنوع، أثار شهيتها للمقارنة واستفز قريحتها النقدية، كي تتحدث عن حريم هارون الرشيد وسلطته الداخلية غير المرئية للشعب، وفي الفصلين قبل الأخيرين تحدثت عن تصوير النساء في المنمنمات الشرقية، وبالأخص تصوير الأميرة شيرين والأميرة نورجاهان، وكيف أنه كانت كل منهما ذات سلطة فاعلة وقوة جريئة، إن كان في التعبير، أو في تحقيق الرغبات وممارسة الهوايات حتى العنيفة منها كما تفعل الأميرة نورجاهان في مبارياتها لصيد النمر.

والكتاب يُعد رحلة لفاطمة المريني في البحث، ومحاولة لمعرفة حقيقة نظرة الرجل الشرقي والغربي إلى المرأة، وتسليط الضوء على الدور الفاعل للمرأة سواء في السياسة أو في الوظائف العامة، وكيف يُحاول المجتمع الذكوري إقصاء المرأة عن المنافسة في وسائل مختلفة بين الشرق والغرب، وبينما يكون

¹ -انظر فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب ترجمة فاطمة أزرويل. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. ط1. 2003م. ص115.

الدين والعرف هو المتهم في الشرق، فإن الأمر في الغرب يكتسي صفة أكثر عصرية وغموضاً حين يفرض المجتمع صفات محددة متعلقة بمقاييس الجمال يجب أن تتوفر في المرأة لجعلها حبيسة قلق وصراع داخل هذه الدائرة.

وتناقش فاطمة المريني فكرة أن شهرزاد (القاصّة) التي روت لشهريار حكاياتها الألف - وأنقذت نفسها وبنات جنسها من القتل، وقد عبّرت بهذه الحيلة عن ذكائها المفرط وقدرتها الاستثنائية على استخدام عقلها في محاورة الرجل والحدّ من طغيانه الذكوري كما أن فاطمة المريني المنبهرة بهذه المرأة القوية - لا تجدها قد مثّلت نفسها فحسب بهذه القدرة العقلية، وإنما هي قد عبّرت عن ذكاء المرأة الشرقية بشكل عام، والذي تجد الباحثة اعترافاً به من قبل الشرق عبر شفوياته وأدبياته ومنمنماته ومحمل ثرائه الفكري والديني والفلسفي. ومن واقع انبهارها وهذا الاعتراف، تنطلق المريني بسؤالها المحير:

كيف لم يجد الغرب في تلك الحكايات سوى لغة الجنس والإثارة، عبّرت عنها لوحات استشراقية لرسامين مثل ماتيس وإنجر ولوتريك وأدكار داكاس وبيكاسو. في البداية تتبّع فاطمة المريني أثر "حكايات ألف ليلة وليلة" كيف نشأت وكيف انتقلت إلى الغرب ومتى نشرت باللغة العربية لأول مرة، ولماذا بقيت تقليداً شفوياً لعدة قرون ولم تنتقل إلى المكتوب إلا في بداية القرن التاسع عشر على يد ناشر هندي مسلم يدعى "الشيخ الشرواني" عام 1814م، وهو أستاذ للعربية في "كولج دي فور ويليام Fort William Calcutta" في كلكتا، لتصدر بعد ذلك بعشرين سنة النسخة المصرية التي طبعت بالعربية لأول مرة بالقاهرة عام 1834م. وهي تكاد تكون أشهر طبعات الحكايات الصادرة منذ ذلك الحين. تروي فاطمة المريني كيف عارضت النخب الرجالية تلك الحكايات، وكان الموقف الذي يقدمونه يبدو أدبياً صرفاً وخالياً من أي دلالة سياسية أو دينية؛ إذ إن النصوص في رأيهم، كانت ضعيفة، وبالتالي عدّوها مجرد خرافات. ولكن الكاتبة تعرض رأياً مغايراً اختارته من أحد أهم دارسي هذه الحكايات، وهو جمال الدين ابن الشيخ الذي فسّر هذا الرفض؛ بكون هذه الحكايات غالباً ما تصور النساء أمهر من الرجال¹.

ثم يأتي طه حسين في كتابه "أحلام شهرزاد"² الذي أصدره عام 1943م، ليجعل من شهرزاد ناطقة باسم الأبرياء الذي ذهبوا ضحية الحرب العالمية الثانية في مقابل غريزة الموت الغامضة والمأساوية لدى الرجال، جاعلاً الخلاص يبدأ حين يتم الحوار بين المضطهد والمضطهد وبين القوي والضعيف،

¹ - انظر فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص 68.

² - انظر طه حسين. أحلام شهرزاد. دار المعارف. القاهرة. 1995م.

وبالتالي لا يمكن للحضارة أن تزدهر حقاً إلا إذا تعلم الرجال نسج العلاقات مع الكائنات الأقرب إليهم، النساء.

أما رحلة شهرزاد إلى الغرب فبدأت على يد أنطوان كالان Antoine Galland، الذي كان أول من ترجم "حكايات ألف ليلة وليلة" إلى الفرنسية عام 1704م. وقد تمّ نشر اثني عشر مجلداً من ترجماته التي أُلّعت بها حد الهوس، وعندما عبرت شهرزاد إلى الغرب، تجاهل الغربيون عقلها وجردوها من ذكائها، وانتبهوا فقط إلى إيجاءات الجسد في حكاياتها بشكل تقول عنه الكاتبة إنه باعث على الوحشة والاستغراب. ومن طريف ما تلاحظه فاطمة المرنيسي في هذا الشأن، أن بعض النسخ المترجمة من ألف ليلة وليلة، تصور شهرزاد على أغلفتها وهي شبه عارية، وسمينة الأرداف، ضفائرها تتدلى على صدرها كالأفاعي، فيما تعتقد الكاتبة أن واحدة مهتدة بالقتل كل ليلة يجب أن يصيبها النحول ويعلو وجهها الضعف والهزال¹.

إن شهرزاد التي سجنها "كالان" في حداثق فرساي وقصور فرنسا الأرستقراطية، وكترست نساء تلك القصور سمعتها الحسّية، سيجردها الغرب لاحقاً من الحس العقلي الذي توفرت عليه كـ"حاكية"، ومن الرسالة السياسية التي تضمنتها حكاياتها. وبالرجوع إلى الدكتور عبدالفتاح كيليطو في كتابه "الأدب والارتياب"² فإن هذا نمط من الإنشاء مبني على الكتمان والإخفاء لاسم المؤلف.

ويردّ كيليطو هذه الحيلة إلى الاحتراس والخوف من المضايقة والاضطهاد، ويقول إنها تعمل، سواء في نطاق الأدب المكتوب حيث المصدر محدد ومسمى، كما في مقامات الهمذاني التي تبدأ كلها بعبارة "حدثنا عيسى بن هشام"، أو في نطاق الأدب الشعبي حيث أن المصدر غير مسمى، كـ"ألف ليلة وليلة" التي تُستهل بعبارة "بلغني أنّ" أو "يُحكى أنّ"، رغم أن هذا الأدب الشعبي هو في الغالب خالٍ من أسماء المؤلفين.

إن تلك الحكايات في واقع الحال، تعطي صورة عصر بأكمله بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي بعبارة أخرى أن المضامين السياسية والفكرية والاجتماعية موجودة في الحكايات نفسها أكثر من وجودها في شخصية الحاكية الوهمية التي ما هي إلا صنعة الرجل المستبد وواحدة من بنات

¹ - فاطمة المرنيسي. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص ص 51-52.

² - يلاحظ كيليطو في كتابه "الأدب والارتياب" أن الثقافة العربية الكلاسيكية على مستوى التقبل والتلقي قائمة على الغرابة والإبعاد والاعتزاب كما يظهر ذلك جلياً في الشعر والبلاغة اللذين يعتمدان على الصور الفنية القائمة على التشبيه والاستعارة والكناية التي تساهم في تعمية النص وإثرائه بالغموض والإبهام المجازي اللذين لا ينكشفان إلا بنبراس الشمس ونورها الوهاج ومشكاتها الكاشفة.

- انظر عبد الفتاح كيليطو. الأدب والارتياب. ط1. دار توبقال. الدار البيضاء. 2007م. ص 50 وما بعدها.

أفكاره.

فصحيح أن وجودها في الحكايات يعكس قوة المرأة في المجتمع إبان تلك الحقبة من الزمان، إلا أنها في النهاية، وهي تدافع عن نفسها ضد الملك الظالم، استجابت أيضا لشروط عصرها ومتطلبات سلطته الذكورية القائمة على القمع والتنكيل، وسواء كان هارون الرشيد يبحث عن الجواري العلمات أو الغيبات، فإن "الحريم" بشكله الحالي الذي تعارف عليه الغرب يتحمل مسؤوليته الرجل الشرقي وليس غيره، وأن فاطمة المرينسي تبذل جهداً كبيراً من أجل إزالة التشويه عن وضع هو أصلاً قابل للتشوه والفساد.

إلا أن الأهم فيما توصلت إليه الباحثة في "العابرة مكسورة الجناح.. شهرزاد ترحل إلى الغرب" هو انتهاؤها إلى وجود "حريم" في ذهن الرجل الغربي أكثر استبدادية من "حريم" الشرق، كونه لا يستعمل الحجاب وسيلة للإفصاح عن نفسه، إنما هناك وسائل أخرى أكثر خفاء وحمقا وتسلطية، حيث تذكر كريستيان ناشرة المرينسي أن الحريم الغربي، يمكن أن يوجد في شركة ذات مقر في ناطحات سحاب موجودة في الشانزليزيه، لأنها مكان يحيط الرئيس فيه نفسه بعشرات النساء اللاتي يتوقف أجرهن على رأيه فيهن، وبالتالي فإن القهر سيوازي في فضاءته ذلك الموجود في الشرق ولكنه ذو طبيعة خفية أكثر.¹

وقد جاء كتاب "شهرزاد ترحل إلى الغرب" بعد كتب سابقة للكاتبة هي: "ما وراء الحجاب"، "الحريم السياسي"، "نساء على أجنحة الحلم" بالإضافة إلى كتب أخرى. وقد اشتهرت الكاتبة فاطمة المرينسي من خلالها، بذلك النفع الهائل من التحليل والنقد لوضع المرأة في الشرق، وخصوصاً في العالم العربي، والذي تجلّى بتحليلها لوضع المرأة البائس في المنطقة العربية، والتركيز على العوامل الاجتماعية والثقافية في هذا الوضع، على أنها السبب الحقيقي وراء هذا البؤس وهذا الوضع المتردّي، وعلى الرغم من القراءات المتعددة للكاتبة ولكل مؤلفاتها من قبل القارئ على العموم، والقارئ العربي المسلم.

وفاطمة المرينسي ككاتبة، كانت نتاج هذا المجتمع، ومثلما استعادت آلية التفكير والنقد العربي في تحليلاتها الاجتماعية للمرأة العربية، فإنها كانت تعيش التناقض وتعيش التحول. وكتاب "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، يجعلنا نقف على هذا التحول ونعيشه ونلمس تمفصلاته المنبعثة من تعجبها أمام تركيبة الذهن الذكورية الغربية، والثقافة المنبثقة من تلك الذهنية، تعجب وتساؤلات كثيرة، وخيبات متلاحقة جرّاء تعرّي الثقافة الغربية أمام الكاتبة بما لا يدع مجالاً للشك، بأن أصولها فاعلة ومؤثرة في صياغة

¹ - شهرزاد ترحل إلى الغرب وحريم الغرب أكثر استبدادية من حريم الغرب. موقع جبهة نيوز. بتاريخ السبت 25 أيلول 2010م. على

تفكيرها ووجدانها، فتعبّر في كل مرة عن حنينها لصنّاع الفكر والثقافة العربية الإسلامية كالجاحظ وابن حزم الأندلسي، وحتى لرموز السياسة الذين استأنست بسمو ورقي كثير من ممارساتهم عن مثلتها في الغرب، وعلى رأسها عالم الحرّيم بأسراره وخفياها. وفيما يأتي بعض المفارقات بين واقع الحرّيم والمتخيل الغربي عنه:

أولاً: معاني الحرّيم المغيبة عن الغرب:

كان للحرّيم الذي يفهمه الغربيون عندما يتأكدون بأن فاطمة المريني ولدت بجرّيم في فاس، معاني مغايرة تماماً للحرّيم الذي كتبت عنه هي، ومن بين هذه المعاني:

1_ العائلة: تقول المريني: " الحرّيم لديّ يحيل على العائلة قبل كل شيء، ولم يخطر ببالي قط أن أربطه بشيء مُبهج." ¹ الشيء المبهج بالنسبة للغرب هو عالم الجسد والشهوة، وهذا بعيد عن الحرّيم الذي نشأت به المريني.

2_ الحرام: أي الممنوع، كما يرتبط الحرّيم لدى الكاتبة بالحرام؛ إذ تقول: "أصل الكلمة يعود إلى (الحرام) في كل الثقافات يحيل بشدة على العقاب إلى حد يجعلنا لا نربط البتة بينه وبين الفرحة ولذلك "الحرام هو ما يمنعه القانون، وعكسه الحلال". ²

3_ الخطر: يتعين الخطر فيما يتبادر إلى الذهن حين التلّفظ بكلمة "الحرّيم"؛ بما أنه "يتموضع في الحدود الخطيرة حيث يتواجه القانون والرغبة الإنسانية" ³، وطبعاً أي تجاوز للحدود قد يعني الموت.

4_ القيود: تذهب فانتازمات الغرب حول الحرّيم بعيداً، فهم هناك لا يعلمون حجم القيود التي تكبل الحرّيم، وتجعله أبعد ما يكون عن التصورات الإباحية والغريزية الشبقية التي يتخيلونها عنه، ولذلك تقول المريني: "من الواضح أنهم لا يتصورون القيود التي يفرضها الحرّيم على الفرد رجلاً كان أو امرأة في ثقافتنا، والضغوط التي يخضع لها فيه." ⁴

5_ الانغلاق بالزمان والمكان: فللحرّيم الشرقي حدوده الزمانية والمكانية. أما خارج هذه الحدود، فهي تعيش حياتها كأم وكزوجة وكأخت.

¹ -فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص 23.

² -فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص 23.

³ -فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص. نفسها.

⁴ -فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص نفسها.

ثانيا: معاني مرتبطة بحريم الغرب

وفي المقابل يرتبط حريم الغرب بالمعاني الآتية، والتي أدركتها المريني بعد أن قلبت الأدوار، وأصبحت هي التي توجه الأسئلة للذين كانوا يجرعونها بابتساماتهم المريية كلما تأكدوا من بأنها مولودة بحريم:

1_ الجنس والرغبة: وتحدث فاطمة المريني في كتابها الجديد (شهرزاد ترحل إلى الغرب) باستخدام المنهجية التحليلية الغربية مرة أخرى ولكن لنقد وضع المرأة في الغرب وتحليل الوضع للمرأة في الشرق، جاء في مقدمة كتاب (الحريم: تاريخ المؤسسة لدى السلاطين الأتراك) لبنزر: "منذ سنوات طفولتنا الأولى، سمعنا بأن الحريم التركي مكان تسجن فيه النساء الجميلات ليستمتع بهن سيد واحد...".¹

2_ تجريد نساء الحريم من العقل: يعتقد بنزر في كتابه المذكور أنفا أن نساء الحريم مخلوقات غيورة ومتعطشة للجنس، وحين ناقشت المريني مرشدها هانس في مكتبة بربلين، أبدى اقتناعه بأن المنافسة شديدة وهي تجعل المتعة أكبر، مما يعني للمريني التركيز على عبارة "كائنات غيورة"، وتصل إلى النتيجة: "كان يجب أن تكون النساء المحاصرات ضد رغبتهن في الحريم، مجردات من العقول وعاجزات عن تحليل أوضاعهن، للتفاني في إرضاء رغبات السيد".²

3_ تجريد نساء الحريم من التكلم: لأن التكلم يكشف عن العقل الذي هو مصدر الكلام.³

4_ تجريد الحريم من دوره السياسي: سألت المريني مرشدها هانس: "ورسالة شهرزاد السياسية: ماذا حصل لها؟"، فأخرجه ذلك عن طبعه الرزين وعن رشده، انتصارا لفكرة اقتصار الحريم التركي والعربي على الشهوة والرغبة الجامحة، ووجدت الكاتبة نفسها تدخل معه في حرب باردة وخفية، فحتى عندما استدلت برأي الجاحظ - والذي كان مفضلا لدى المريني - الذي تقول عنه "من العبث في رأيه أن نفكر بأن امرأة موهوبة ومتعلمة لن تستعمل مواهبها للسيطرة على سيدها"⁴، فقد عبّر هانس عن تحكمه واستنقاظه من شأن الجاحظ.⁵

¹ -فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص 47.

² - فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص 48.

³ - فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص 57.

⁴ - الجاحظ. كتاب القيان. الرسائل. مكتبة الخانجي. القاهرة. 1964م. المجلد 2. ص 13.

⁵ - فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص ص 56-57.

5_ تجريد نساء الحريم من العلم: في فصل "الذكاء أم الجمال"، تضع المريني حقيقة أخرى تصنع الفرق بين تفكير الرجل الشرقي متمثلاً في هارون الرشيد، والرجل الغربي متمثلاً في الفيلسوف "كانط"¹، فتطرح تساؤلاً غاية في الخطورة والإحراج للغرب المدّعي الريادة في مسألة الحريات والعلوم فتقول: "أليس من الغريب بأن المستبدين في الشرق خلال القرون الوسطى كهارون الرشيد كانوا يبحثون عن الجوّاري العالمات، في حين الفلاسفة الغربيين ككانط كانوا يلمنون بنساء جاهلات في أوروبا خلال عصر الأنوار."²

6_ هو حريم كبير وشامل يقوده الرجال منغمسين في فكرة استعباد الجسد المؤنث بكل السبل، واستغلال هذا الجسد في كل ما يخدم مصلحة الرجل، بينما عالم الحريم الشرقي يقوده بعض الرجال، متكفلين بمسؤولية حماية من يعيش داخل ذلك الحريم.

7_ في الحريم الشرقي تزيد قيمة المرأة كلما تقدمت بها السن لتصبح الأم والجدّة التي تُرعى مودتها وبركتها، وتستغل حكمتها، أما المرأة في الغرب؛ حيث تسيطر فكرة الجسد والشهوة، فعليها أن تبقى غضة وجميلة، وكل سنة تزيد في عمرها، تقرها من نبذ المجتمع. فهو حريم للشابات دون المسنّات.

تتلخص فكرة المريني في أن شهرزاد هي مفهوم الذكاء والتعامل مع الواقع من أجل البقاء والتحايل على هذا البقاء من أجل حياة أفضل، فيما هي - شهرزاد- عند الغرب، تأخذ مفهوم الجنس والشهوة وسطوة الرجال، ولذلك فإن المريني ترى أن الغرب لا ينظر للمرأة الشرقية سوى عبر الجنس والرغبة الشهوانية، أكثر من نظره لمفهوم حقوق المرأة واستقلاليتها ولذلك فإن المريني تفضح هذا الجانب الغامض في تعامل الغرب مع المرأة الشرقية.

ولعل أهم جزء في هذا الكتاب هو (حريم الشرق وحريم الغرب)؛ حيث تقوم المريني بكل ذكاء بمراقبة ظاهرة وضع المرأة في الشرق والغرب، وتحاول سرد ذلك بشكل جيد ورائع، فمفهوم الحريم بالشرق ارتبط بالتاريخ وبقصور الخلفاء ومن يحيط بهم من عليّة القوم، وهذا الحريم هو مفهوم مكاني وزماني محدد، محدد في مناطق وحيّز زمني محصور، أما المرأة العربية الإسلامية خارج هذين الزمان والمكان، فإنها بنت وأخت وزوجة وأم تحظى بالرعاية والاحترام على الرغم من الفقر والفاقة في بعض الجوانب.

¹-تحليل المريني على الكتاب:

-Emanuel Kant. Observations sur le sentiment du beau et du sublime. Taduccion de Monique David menar. Paris. Garnier flammariion. P p 79,80, 121, 123.

²-فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص 112.

كما أن مفهوم الحریم في الشرق هو مفهوم مغلق بالزمان والمكان، أما الحریم في الغرب، وهو أهم جزء في كتاب فاطمة المريني فإنه أخذ مفهوم حریم الشرق وعمّقه، أي جعله أكثر عمقاً وأطول زمناً وأكثر امتداداً على مستوى المكان، وتذكر الكاتبة أن المرأة في الغرب تكون مقبولة ومحلاً اهتمام فقط في مرحلة شبابها ونظارتها وقبولها على مستوى الجنس والشهوة، لكن بعد أن تتجاوز هذه المرحلة، فإنها تعيش في حجر حریمی غير محدد المعالم والمكان والزمان، فتعيش عزلة الزمان والمكان عندما تفقد نضارتها وجمالها الخارجي.

وتذهب فاطمة المريني للقول بأن حریم الشرق يتحكم به بعض الرجال، لكن حریم الغرب يقوده الرجال؛ حيث يحدد الرجل مفهوم الجمال والأناقة والنحافة والموضة، فقد أدخل المرأة الغربية سجناً نفسياً هائلاً أكثر كآبة من سجن حریم الشرق.

وبالنسبة للكاتبة، فإن ما يقابل حریم الشرق المكاني هناك، هو حریم الغرب الزماني أي المعاصر وهو ظاهرة حديثة ومعاصرة، أي إن الزمن في حریم الغرب يقوم بدور المحدد الظرفي لحرية المرأة ومجال الاعتراف بها، فكلما كان زمن المرأة هو زمن الشباب المليء بالحيوية والنشاط والنضارة، فإنها طليقة حرة، ومع وصولها إلى منتصف العمر، تدخل في حریم الغرب وتكون سجيناً حتى الموت. وحریم الغرب ليس لطبقة معينة أو ثقافة معينة؛ بل هو لكل الطبقات على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، فهو حریم خفي غير مكشوف؛ بل هو يحيط بالمكان وتشعر المرأة بقسوته عليها ولكن لا أحد يستطيع تحديد هويته.¹

وفاطمة المريني إذ تتحدث عن ذلك كله؛ فإنها تكشف ذلك الواقع للمرأة في الغرب، بتصوير انسيابي مؤثر قائم على المفارقة فتقول: "مكان هنا، زمن هناك، عري هناك. ولكن السلطة تكتسي في الحالتين شكل مسرح يملي فيه المتفوقون على الأدنى منهم الأدوار التي يلعبونها، ويعتنون الحجاب الذي يوضع أو يُزال. إذا كنت لا تشبهين الجميلات السافرات كما تقدمهن الموضة بشتى أشكالها تصبحين مهمشة. وإذا كانت مقاييس جسديك تزيد بسنتيمتر عن نموذج الرسام أو نجمة هوليوود، تصنفين خارج الحقل..."² إنه - بالفعل - سجن رهيب تعيش داخله المرأة الغربية، و"حریم" قائم على الجسد لا يرحم ولا يقر مبدأ الحرية ولا الاختلاف، وقد فرض هذا المعنى للجسد سيطرته وسلطته الخفية المقنعة، وأصبح

¹-انظر صالح النملة. فاطمة المريني من نقد الشرق إلى نقد الغرب. مرجع سابق.

²-فاطمة المريني. شهزاد ترحل إلى الغرب. المرجع السابق. ص 129.

واقعا لم يُجدِ معه تعلم المرأة وتحصيلها للجانب المعرفي، إذا كان الجمال قيمة في حد ذاته.¹

بعد هذا التحليل، تسدل المريني الستار على فصل "حريم جاك لا صراع ولا مقاومة" بمشهد يصلح أن يكون مشهدا روائيا جميلا، ففي نصف صفحة تعود بالقارئ عبر حنينها الكبير، إلى واقع يوهننا الغير أنه سلمي وأسود - مع أنه في الحقيقة - واقع جميل ونقي مهما كانت عيوبه، فهو أنقى من واقع الغرب الزائف والمبرقع. لقد حنّت فاطمة المريني لأكلة الكسكس بسبع خضار، وبلدها، فكتبت: "لقد عاودني الاشتياق إلى بلدي، اشتقت إلى الشمس وإلى فترات الزوال ونحن متعلقون حول صينية شاي وصوت المؤذن يتعالى محتفيا بمغرب النهار، ومذكرا إيانا بقصر الحياة."²

ها هي ذي الباحثة، تقف على المعنوي المفقود لدى الغرب، فتعود إلى الأصول لثمين قيمها، بدءا بجلسة شاي بسيطة، وانتهاءً إلى صوت الأذان في بعده الروحي الكبير. وهي قيم مغيبة عن الغرب الذي أحسن التحكم في زمام الثقافة العالمية، بوسائل كثيرة وعلى رأسها الإعلام الذي تلخّص لنا الكتابة حقيقته أثناء نقدها لصورة حريم الغرب، في جملة قصيرة: "والغريون ليسوا في حاجة لاستئجار شرطة لإجبار النساء على الطاعة، يكفيهم أن ينشروا الصور لكي تجهد النساء في التشبه بها"³.

ورغم أن المريني تقر بالإنجاز الهائل للمرأة الغربية، إلا أنها تقول بأن المرأة في الغرب هي أسيرة شهوة الرجل ورغباته، بشكل استبدادي وقاهر، قد يفوق بشكل كبير استبداد الرجل الشرقي؛ بل إن المرأة الغربية داخل حريم الغرب تعيش هاجس الرجل ورغبته إلى الدرجة التي يمكن أن تُخضع نفسها شكلاً وصحة من أجل إرضاء الرجل عبر تغيير الشكل والمخاطرة الصحية.

ومع أن المريني انتقدت وضع حريم الشرق، إلا أنها وللمرة الأولى تسجل نقداً هائلاً لوضع المرأة في الغرب ونهايتها التي لا تختلف عن مفهوم الاستبداد والرغبة والشهوة التي يحاول الغرب وصم الشرق به. وبذلك ففاطمة المريني تخدم ثقافتها وتاريخها العربيين الإسلاميين وتنتصر لهما، معربة ومفصحة عن افتخارها بهذه الثقافة التي -رغم كل الإشاعات عن الإسلام- منحت لها حيّزا مرنا ودقيقا كي ترى تميّز الوعي العربي الإسلامي إزاء موضوعات حسّاسة ومفصلية تصنع الفرق بين مجتمعين، وبين ممارستين، وبين فضاءين ثقافيين عميقين هما حريم الشرق وحريم الغرب.

وفي نهاية الأمر، فإن فاطمة المريني لم ترحل إلى الغرب، بل حملت تھويماته نسخة شوهاء عنها،

¹-فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص 132.

²-فاطمة المريني.. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص 132.

³-فاطمة المريني. شهرزاد ترحل إلى الغرب. المرجع نفسه. ص 132.

تعكس متخيلاً مريضاً للغرب عن الحريم، وتكشف استجابة هذا الغرب لمنعكس شرطي أفضى به إلى صناعة حريم لا علاقة له بالواقع العربي الإسلامي، ليكون حريماً استرقاقياً لإرادة وفكرة ترقّي النساء ضمن مفهوم حضاري للإنسان.

- تقاطع مشروعين أم تقاطع ذائقتين؟ الكاتبة المغاربية والحفر المائز

ليس من باب الإقحام أن تأخذ آسيا جبار حيزاً صغيراً في الحديث عن هذه "التيمة" المتعلقة بـ"الحريم"، لا سيّما وأن في الأمر مفارقة تدعو للتوقف، ففي العام 1980 كسرت آسيا جبار صمتها وانقطعاها عن النشر (والكتابة) عائداً الى الواجهة عبر كتاب "نسوة مدينة الجزائر في شقتهن Femmes d'Alger dans leur appartement" أو "شقتهن"، وهو مجموعة قصص ولوحات سردية. وكانت عودتها بصوت أقوى وأكثر شراسة، وقد أطلق النقاد على المرحلة الثانية من كتابتها بعد انقطاعها، بمرحلة "النضج" و"الشجاعة" أيضاً لأن الجزائر كانت تمرّ بحالة من الاضطراب بسبب التحولات السياسية والثقافية، وحتى الهوياتية والعنوان، يتطلب منها الشجاعة لتصريح الصمت المفروض من السلطة آنذاك.

وعنوان كتاب آسيا جبار (كما الغلاف) مأخوذ من عنوان لوحة للرسم الفرنسي الشهير دولاكروا Eugène Delacroix. وبدأت تلك المجموعة من القصص تحمل نفساً جديداً و"تجريبياً" سواء من ناحية الأسلوب السردى المرتكز على الحوار أم من ناحية اللغة التي تعتمد البعد الإيقاعي والتناغم¹. ووظفت آسيا في هذه القصص تقنية "المونتاج" السينمائي بغية كسر البنية القصصية التقليدية. ثم أعيد طبع هذا الكتاب سنة 2002م، وفيه كما صرّحت آسيا جبار نفسها، "بعض المعالم حول مسيرة استماع من 1958م إلى اليوم سبتمبر 2001م... لفترة طويلة -وتبعاً بلا شك لصمتي، للمرأة العربية- أشعر كم يصبح الكلام في هذا المجال (باستثناء الناطقين والمتخصصين) بشكل أو بآخر خرقاً".² ويقول سليم بركة: "وبين النظرة المسروقة والعباءة المفروضة، بين "قول" التاريخ أو "السكوت" عن هذا الموضوع، اختارت آسيا جبار أن تتعدى هذه الحواجز وأن "تتحدث" عن النساء وهن في حركة".³

ويعود هذا الناقد لوصف الكتاب واستحضار أجوائه وأهدافه؛ حيث يقول إن (نساء الجزائر في

¹- سليمة مليزي. الأدبية الجزائرية آسيا جبار في ذمة الله. وترجل عنا آسيا جبار. نشر في الموقع بتاريخ: السبت 18 ربيع الثاني 1436هـ الموافق لـ 07-02-2015. على الرابط: <http://www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=46877>

²- آسيا جبار. نقلاً عن سليم بركة. حوارية النص والصورة آسيا جبار قارئة لدولاكروا (نساء الجزائر في شقتهن). مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري. العدد 10. 2014م. ص 90.

³- سليم بركة. حوارية النص والصورة آسيا جبار قارئة لدولاكروا (نساء الجزائر في شقتهن). المرجع السابق. ص 90.

شقتهن) كحوار مع الرسامين، فقد مزجت آسيا جبار جيدا بين فن الرسم وفن الكتابة، من أجل تخليد لوحة تستحضر من خلالها واقع النساء الجزائريات بالأمس واليوم.

تبدو النساء الجزائريات في لوحة دولاكروا، حبيسات، وخاضعات، ومحاطات بجدران الحریم.. فتعرض آسيا جبار في قصصها في هذا الكتاب، النساء وقد تحررن من نير العدو(الرجل)، نساء خرجن من "الحریم" بكرامة، وبفضل ذكائهن وحكمتهن.

يدعو هذا الكتاب إلى تحليل عميق جدا، للطريقة التي اختارت بها النساء الجزائريات فهم الحرية الممنوحة لهن بفضل استقلال البلاد، والسنوات التي عاشت فيها تحت النظام الاستعماري، وهل يمكن الحديث عن مشكلة الحرية التي "ابتلعت" دون تفكير في العواقب؟.

تبدأ القصة حين يتلقى دولاكروا دعوة من صديق لزيارته بمنزله في الجزائر العاصمة، حيث دخل لبضع دقائق حرما. ما أن رآه حتى تفاجأ وصدم. إنها تجربة فريدة من نوعها بغرائبها ومتعتها، لقد تطلب الأمر سنتين ليضع على لوحة قماشية ما عاشه في وسط ذلك الحریم. في 1849م، قدم الرسام نسخة أخرى للوحة. أدخل عليها بعض التعديلات، فلم يتمالك رينوار Renoir نفسه وذرف دموعا.

وتقر آسيا جبار موهبة دولاكروا ولوحته الشهيرة، ولكنها تلاحظ أيضا الظلم الواقع على الجزائريات بسرقة وجوههن دون غطاء، والدخول في فضائهن الحميمي، وهو غريب، رجل لا ينتمي إلى الحریم ولا إلى المدينة. ففي نظر آسيا جبار، ينتمي دولاكروا إلى أولئك الفنانين الأجانب، الذين وصلوا حديثا إلى الجزائر... والذين كان شغلهم الشاغل فقط تسجيل الألوان، والأزياء، والعادات الجزائرية.

وبتأمل تلك اللوحة لا تتوقف آسيا جبار عن التساؤل: "قلب الحریم هذا المنفتح، أحقا كما أراه فعلا؟"

وفي ذلك الخضم، لم تحمل آسيا جبار ذاتها وحياتها الخاصة كأول فتاة عربية في قريتها تعتب باب المدرسة الكولونيالية وسط أبناء وبنات المعمرين. "السّر في ذلك أن أباهما كان يشتغل مدرسا في تلك المدرسة. فسمح لابنته البكر بالتعلّم ودرس الخروج بلا "حايك" حتى وهي فتاة مراهقة نمت أنوثتها التي تعود حراس شرف القبيلة إخفاءها داخل أسوار مسيحة".¹

¹ -محمد صاري. حملت الأدب الجزائري إلى العالمية وطرقت أبواب نوبل. النصر أون لاين. نشر بتاريخ الإثنين 09 شباط/فبراير 2015. على الرابط: <http://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12> -21-09-2814-2015-02-09-21-40-48

لأجل ذلك جاءت الأسئلة مربكة، والقراءات مفتوحة على لوغاريتمات المجتمعات العربية الإسلامية، ومغاليق "الحريم"، فأسيا جبار تناقش بمهارة أدق التفاصيل في اللوحة، تناقش واقعية مكوناتها وضوئها وما وراء اللوحة، فتخلص إلى أن معنى اللوحة كله يكمن في العلاقة التي تربط أولئك النسوة بأجسادهن، وأيضا بمكان حبسهن. سجينات مستسلمات في مكان مغلق مضاء بنوع من ضوء الحلم القادم من أي مكان. عبقرية دولاكروا تجعلهن حاضرات وفي الوقت نفسه بعيدات، وغامضات. إنه - تحديداً- الضوء الذي يبعث على الشك، الذي يدفع بالمشاهد إلى التساؤل عما إذا كانت نساء الجزائر لدولاكروا، حقيقة أو نتاج حلم، حلم الرسام؟¹

إذن، فلأسيا جبار قصة قديمة مع لوحة زيتية للرسام "دولاكروا"، وتكون تلك القصة مع اللوحة الشهيرة "نساء الجزائر في شقتهن" مورداً لكتاب يعالج مسائل وقضايا المرأة ويحمل اسم اللوحة كعنوان، ليخرج إلى النور عام 1980م، وتعيد آسيا جبار طباعته عام 2002م، ويكون الموضوع الرئيس الذي تعالجه الروائية هو تيمة "الحريم". ويخرج بعد ذلك إلى النور كتاب فاطمة المريني "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، والذي يعالج "التيمة" نفسها عام 2003م. وما حققه كتاب المريني يعدّ ويعامل على أساس سبق وفتح علمي اجتماعي وأكاديمي، على عكس كتاب آسيا جبار الذي يعدّ -واقعيًا- من الناحية الزمنية سبقاً وتمييزاً، إلا أنه لم يلق الصدى الكبير الذي يستحقه، علماً بأن آسيا جبار طرقت باب نوبل وكانت على عتبة الفوز بالجائزة. فهل هو تشابه أقدار أم تشابه أفكار؟ أم هل هو تأثير وتأثير بين كاتبين مغاريتين تكتبان بالفرنسية، وخبرتتا البيئة الأوروبية الغربية، كما أنهما عاشتا مفهوم "الحريم" وأدركتنا خباياه؟

ومن الجدير بالإشارة، أن عنواننا آخر لكتاب من كتب آسيا جبار يدعو للتوقف على ذلك التقارب في الرؤى حول "تيمات" بعينها بين كاتبتين مغاريتين؛ ففي 1987م صدرت رواية لآسيا جبار بعنوان "ظل سلطانات Ombre sultanes"، ليصدر كتاب لفاطمة المريني "سلطانات منسيات Sultanes oubliées" عام 1990م. وأيضاً كان الاختلاف أو الاتفاق حول محتوى الإصدارين، إلا أن الإيحاءات السميولوجية، تكاد تكون واحدة.

لقد تقاسمت الكاتبتان -أيضاً- تلك القدرة العجيبة على الحفر المعرفي والتنقيب؛ حيث إن "آسيا جبار مؤرّخة أيضاً، فكانت أول من حفر في أرشيف الاستعمار الفرنسي لتحدثنا عن محرقة "أولاد رياح" التي قام بها الجيش الفرنسي في 1845 في منطقة الونشريس؛ حيث أبيدت قبيلة بأكملها. لم تكن هذه

¹ -انظر سليم بتقة. حوارية النص والصورة آسيا جبار قارئة لدولاكروا... المرجع السابق. ص 92-93.

الجرمة النكراء، البشعة، معروفة على المستوى العام. وحدهم المؤرخون يعرفون تفاصيلها المأساوية. استعانت بالأرشفيف وروت الحكاية بتفاصيل الروائية القادرة في روايتها "الحب، الفانتازيا" التي صدرت سنة 1985.¹

كما عادت إلى الفترة الإسلامية الأولى في "بعيدا عن المدينة المنورة"²، 1992 "لتزور التاريخ الإسلامي، وتجاوز المؤرخين، وتعاتبهم إن لزم الأمر، وتستنطق أولئك النساء المقاومات، بشخصياتهن القوية وعلمهن الرصين. "إنه جواب على الاتهامات المتسرعة بالاغتراب والانسلاخ عن الجذور العربية الإسلامية."³

وقد كتبت سيرتها الذاتية هي الأخرى في كتابها الأخير "لا مكان لي في بيت أبي، 2007م"، التي تعد أول كتاب يترجم إلى العربية سنة 2014م من أعمالها العديدة، فمن قبيل العجب ألا تترجم كتب آسيا جبار إلى العربية قبل هذه السنة، مع أنه قد تكون "آسيا جبار أكثر الكُتاب الجزائريين تنويجا بمختلف الجوائز الأدبية العالمية ومن مختلف دول العالم: فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، الولايات المتحدة الأمريكية... وغيرها من الدول، وهي أكثرهم ترشيحا لجائزة نوبل للآداب في العشر سنوات الأخيرة من حياتها، كما أنها المرأة المغاربية والعربية الأولى التي دخلت الأكاديمية الفرنسية الشهيرة، وهي الإفريقية الثانية بعد الشاعر السنغالي ليوبول سيدار سنغور، التي تلتحق بهذه الأكاديمية العلمية المرموقة."⁴

ولقد أهّمت آسيا جبار كفاطمة المريني بالولاء للعالم العربي والثقافة العربية، رغم دفاعها المستميت عن اللغة العربية وعن التراث الإسلامي، "لقد حازت آسيا جبار، منذ ستينيات القرن المنصرم لقب الرائدة الجزائرية للأدب النسوي الجزائري المنشور باللغة الأجنبية، دون أن تنفصل عن جذورها العربية- الإسلامية"⁵، وعن العلماء المسلمين بلغتها الفرنسية الراقية، وقد حُدد ذلك في الكلمة التي ألقته أمام نخبة من كبار الأكاديميين والكُتاب الفرنسيين في حفل انتخابها، يصغون إليها بإمعان وهي

¹- محمد صاري. حملت الأدب الجزائري إلى العالمية وطرقت أبواب نوبل. المرجع السابق.

²- تم الرجوع إلى هذا الكتاب في الفصل الثاني من هذه الأطروحة، في عنصر "سجاح التميمية النبوة بصيغة المؤنث غير السالم".

- Voir Assia Djébar. *Joie de Médine*. édition Albin Michel. 1991

³- محمد صاري. حملت الأدب الجزائري إلى العالمية وطرقت أبواب نوبل. المرجع السابق.

⁴- بوداود عمير. الناطقة باسم الصمت. النصر أون لاين. نشر بتاريخ الإثنين 09 شباط/فبراير 2015. على الرابط:

<http://www.annasonline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-21-09/2814->

2015-02-09-21-40-48

⁵-Souad Ameer. *Ecriture Féminine Images et Portrait Croisées de Femmes*. Thèse pour l'obtention du diplôme de Doctorat. Sous la direction de Francis Claudon. Université Paris-Est. Créteil. 2012-2013.

P 65.

تسرد بلغتها الراقية امتدادات الجزائر الضاربة في تاريخ الحضارات، عن محاولات الاستعمار طمس الشخصية الجزائرية في بعدها العربي والأمازيغي، عن "اللغة العربية التي واكبت انتشار اللغة اللاتينية واليونانية في الغرب إلى نهاية القرون الوسطى"، عن إسهامات ابن بطوطة، ابن رشد، الغزالي، ابن العربي وابن خلدون في التراث العالمي، كما أوردت ذكرهم بلفظ عربي سليم. وتحدثت عن الحضارة العربية الإسلامية التي أنتجت علومًا ومعارف جمّة.¹

نقاط مشتركة كثيرة تجمع بين السيدتين الكاتبتين، وتحيل على جملة من التساؤلات. لكن الأهم من تلك التساؤلات، هو أن الكاتبة العربية، و-ربما- "المغربية" -على وجه الخصوص- أعربت عن وعي عالٍ بواقع مجتمعتها، وواقع المرأة على العموم، وواقع سباق لخوض غمار الاستكشاف الدلالي والتاريخي، لرموز كبيرة وعميقة في ذاكرة الأنوثة. ليتحوّل ذلك الوعي إلى منتج ثقافي بديع، يتقاطع فيه مع فنون راقية كالرسم، وثقافات أخرى مازالت إلى اليوم تقود العالم على مستويات كثيرة وأصعدة متعددة، فتأتي أعمال الكاتبة العربية لتضع تلك الثقافات الرائدة (الغرب) تحت مجهر البحث، ثم تمرر منتجات تلك الثقافات وأفكارها في غربال النقد الصارم، لتقول لروادها: "على رسلكم، فنحن نختلف عنكم في العمق". وأخيرا، ليس غريبا أن يكون اسم آسيا جبار الحقيقي "فاطمة الزهراء"، كما هو اسم فاطمة المرينسي، بحمولته الدلالية اللصيقة بالأصالة العربية الإسلامية؟

2_ هل أنتم محصنون ضد الحرّيم؟:

وتتواصل تجربة المرينسي الكتابية والاستكشافية لعقلية وتفكير الغرب مع كتاب "هل أنتم محصنون ضد الحرّيم؟"، ويبدو من عنوانه تلك الصيغة التهكمية الاستنكارية التي مفادها: لا لستم في الغرب محصنين ضد الحرّيم، بل أنتم تكثرّسونه أكثر من الشرق وبطريقة مختلفة. ولقد جاء العنوان استفهاميا عن حصانة المجتمع الغربي ضد فيروس "الحرّيم" الذي يعتري ذهنية الرجل في المغرب، والذي تشير إليه المرينسي بعبارة "هذا الفيروس الخبيث"²، فهي تبحث في حقيقة هذا الفيروس الذي يهاجم عالم الرجال اليوم، ويتغلغل في عقولهم ويوحي لهم برغبة جامحة في أن يروا شريكهم التي تضاهيهم تحضرا، ولعلها أستاذة جامعية أو طبيبة بالمستشفى، تتصرف كالجارية.

ذلك ما عبرت عنه فاطمة المرينسي بأسلوب تحكمي يعكس مدى اشمئزازها من تلك الازدواجية في معاملة المرأة: "قد يعذر الفلاح الجاهل الذي يحلم بالحصول على جارية، أو امتلاك أمة تعنى بماشيته.

¹-انظر بوداود عمير. الناطقة باسم الصمت. المرجع نفسه.

²-فاطمة المرينسي. هل أنتم محصنون ضد الحرّيم. ترجمة نعمة بيبزون. ط2. الدار البيضاء. المغرب. 2004م. ص ص 6-7.

أما الرجل الحائز على شهادة جامعية، والذي يملك حسابا مصرفيا (والمصارف لا تقرض سوى الأثرياء)، ويستعمل حاسوبا، ويحلم بشراء هاتف خلوي (هذا ما لم يكن قد اشتراه أصلا)، والذي تساوره الرغبة في رؤية شريكة حياته أو زميلته، الموظفة أو المحامية أو الأستاذة الجامعية مثله، تُخدمه كالجارية والمحظية والغيشا¹. وعليه فالفيروس مرض بالنسبة لفاطمة المريني، وتساوقا مع هذا التحليل الطبي التشريحي، الذي تحددت مصطلحاته وبيئته بدءا بالفيروس.

تبحث الكاتبة في هذا النسق الفكري الذكوري عن اتجاه حريم القرن الواحد والعشرون، تحلل وتنظر وتتناول حالات وأنساق قديمة وحديثة، وتقرن لتصل إلى نتيجة تؤدي إلى طرح التساؤل الذي يخص الرجال: هل أنتم محصنون ضد الحریم؟ وبعبارة أخرى: هل من الممكن أن يتجرد رجال هذا القرن من تلك النظرة الاستعبادية لهذا الكائن الذي يتساوى والرجل في مسألة الحرية؟

كما تواصل بحثها حول جذور خطاب الحریم في التاريخ الإسلامي وفي التاريخ الغربي. فتتبع جذور الولوج "بالحریم" في الحضارات المختلفة، وتقرن بين المفاهيم السائدة لهذا المسمى في كتاب، هو ضمن المتأخر من إصداراتها؛ حيث تعيد النظر في قراءة مفهوم "الحریم" وتحلل نشأة هذا المفهوم في السياق العربي الإسلامي من جهة والغربي من جهة أخرى.

ثم تأخذنا الكاتبة في جولة عبر تاريخ الأمم والثقافات المختلفة لتبين أن ظاهرة الجوارى والحریم ظاهرة عالمية وجدت في معظم الحضارات على مدى العصور. فكان سبي النساء في الحروب من أهم دواعي الرق والاستعباد. ولم تخل الحضارة الغربية اليونانية والرومانية من هذه الظاهرة. فقد ميّز الإغريق بين gynecce أو الحریم وهو ذلك الفضاء المكاني الخاص بالنساء والأطفال وبين polis المدينة، ذلك الفضاء المكاني العام الذي يحكمه الذكور.²

ولعل من أهم الإشكاليات المطروحة في هذا الكتاب، لماذا اهتم الفنانون الأوروبيون بنموذج المحظية وتجاهلوا نموذج الجارية³؟ وبالبحث عن جذور ومعاني لفظ الحریم والجوارى في المعاجم العربية، فإن الجارية عند ابن منظور صاحب اللسان المعروف: "هي التي تلبي نداء سيدها وتكون في خدمته"، فيكون لفظ جارية مرادفا للفظي خادم وقينة. ويلاحظ ابن منظور، أن من الجوارى من كن يجدن العزف

¹ -انظر فاطمة المريني. هل أنتم محصنون ضد الحریم. المرجع نفسه. ص 12-13.

² -فاطمة المريني. هل أنتم محصنون ضد الحریم. المرجع السابق. ص 12.

³ -فاطمة المريني. هل أنتم محصنون ضد الحریم. المرجع نفسه. ص 8.

والغناء، مما جعل الكاتبة تستنتج أن لفظ جارية يقابل لفظ الغيشا¹ Geisha (الجارية اليابانية)، وهي التي تقوم بالترفيه عن السادة في المجتمع الياباني. وأما لفظ المحظية² Odalisque المشتق من الأصل التركي "أوضة" تعني غرفة، فيكون المعنى المراد هو حبيسة الغرفة، وقد كان هو المعنى الذي ساد استخدامه في الغرب ليقابل لفظ جارية. وكان مصدر إلهام لفنانين مثل إنغر ودولاكروا وماتيس وبيكاسو.

وبذلك تستنتج المرنيسي استنتاجاً غاية في الأهمية، وسيكون مفتاحاً ثميناً لدخول عالم الغرب في علاقته وولعه بنوع خاص من الحریم. ومن أهم ما أفضى إليه استنتاجها حول المصطلح، أن صورة حریم السلاطين العثمانيين الذين سيطروا على قسم من أوروبا بعد سقوط القسطنطينية 1435م، وحتى أوائل القرن العشرين، هي التي ألهمت مخيلة هؤلاء الفنانين الأوروبيين³، وليست صورة "حریم العرب" أو حوارهم أيام الخليفة هارون الرشيد.

وتدحض الكاتبة في الفصل السابع من كتابها مقولات المستشرقين المتأثرين بالزرعة البروتستانتية التي تدعي بأن العرب هم "آباء الحریم" فتشير إلى أن ظاهرة الحریم كانت قد عرفت في تاريخ المتوسط، لدى كل من اليونان والرومان قبل الإسلام ب 700 سنة.

ففي الوقت الذي كان فيه العرب يعيشون حياة البداوة، بعيداً عن حياة الترف والبذخ والحریم، وإن كانوا قد عرفوا ظاهرة الجوارى، كان الإغريق على وجه التحديد في أثينا ما بين 300-400 قبل الميلاد يشيّدون معماراً شاهداً على فلسفة الحریم المتأصلة في ثقافتهم. فنقلاً عن سارة ب بومروي Promeroy b Sarah في دراستها "الحياة الخاصة في أثينا الكلاسيكية"⁴ تقول: "كان الفصل بين

¹-Une « geisha » est plus souvent appelée geiko, est au Japon une artiste et une dame de compagnie, qui consacre sa vie à la pratique artistique raffinée des arts traditionnels japonais pour des prestations d'accompagnement et de divertissement, pour une clientèle très aisée.

-Voir le lien : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Geisha>

²-Une « odalisque » était une esclave vierge, qui pouvait monter jusqu'au statut de concubine ou de femme dans les sérails ottomans, mais dont la plupart étaient au service du harem du sultan. Le mot vient du turc odalık, qui signifie « femme de chambre », d'oda, « chambre ». En littérature, le terme désigne une femme de harem.

- Voir le lien : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Odalisque>

³ -فاطمة المرنيسي. هل أنتم محصنون ضد الحریم. المرجع السابق. ص 8.

⁴ -تحدثت الكاتبة عن دراسة أجريت باللغة الإنجليزية سنة 1976م، وتقع في 288 صفحة:

-Promeroy b Sarah. Goddesses , whores, wives, and slaves. Women in classical antiquity. London. Pimlico. New ed edition 1994.

الجنسين يظهر في تصميم المنازل من خلال إنشاء مساحات مخصصة حصراً للرجال وللنساء. وكانت النساء تقطن في الغرف الخلفية بعيداً عن الشوارع وواجهة المنزل التي كانت تعتبر مكاناً عاماً. وعندما يكون المنزل مؤلفاً من طابقين تقيم المرأة وإماؤها في الطابق السفلي".¹

كما عرفت الحضارة الرومانية الفصل التام بين الرجال والنساء وبالتالي ظاهرة الحرمة تبعاً لما يورده كورنيلسوس نيبوس، الكاتب الروماني في القرن الأول قبل الميلاد "أن الاختلاف الوحيد بين نساء أثينا الكلاسيكية ونساء روما هو أن نساء روما كن يتمتعن بالمزيد من الحرية وكان يحق لهن مرافقة أزواجهن إلى الحفلات العامة"². وكان عدد الإماء المتفرغات لرغبات سيدهن الجنسية يدل على ثروة وقوة هذا السيد.

أما عن تاريخ الحرمة عند العرب فإن عصر هارون الرشيد يشكل نموذجاً للكاتب فتقول بأن هذا العصر قد "ارتقى بالحرمة العربي إلى أعلى درجات الترف، وحطم رقماً قياسياً باقتنائه ألفي جارية أحضرهن من البلدان التي قام بفتحها".³

ثم تفرق فاطمة المرينسي بين حرمة العرب وحرمة الرومان والإغريق فتقول: "ولكن قام العرب بمحاكاة حرمة الإغريق والرومان، فهم لم ينقلوه حرفياً وبغناء بل بادروا إلى تحديد هذه المؤسسة وتحسينها لا سيما بالنسبة إلى مساواة الجارية وحقوقها، وخصوصاً لجهة وضع ابنها الذي تنجبه من رجل حر. وخلافاً للأسياد الإغريق الذين لا يعترفون بالأبناء الذي ينجبونه من الإماء، كما يعترفون بأبنائهم من الحرائر، كان العرب يعترفون لأبناء السراي بكامل حقوقهم"⁴ وتشير فاطمة المرينسي إلى قضية لطالما لفتت انتباه المهتمين بالتاريخ الاجتماعي ألا وهي قضية "أم ولد".

فتوضّح الكاتبة كيف أن العديد من الجوّاري الأعجميات اللاتي جيء بهن من جميع أنحاء الامبراطورية الإسلامية كسبانيا تمكن من لعب دور حيوي في البلاط الملكي والتأثير على الخلفاء.

والجدير بالذكر هو أن الكثير من أبناء الجوّاري الروميات أصبحوا خلفاء. وخير شاهد على ذلك هو الخليفة هارون الرشيد نفسه؛ كانت أمه جارية رومية. فتنبه الكاتبة إلى أن الإغريق وإن كانوا هم "الذين صاغوا مفهوم الديمقراطية الغربية (إلا أنهم) في الوقت نفسه يمارسون الاسترقاق بأشكاله القصوى

¹-فاطمة المرينسي. هل أنتم محصنون ضد الحرمة. المرجع السابق. ص 95.

²-فاطمة المرينسي. هل أنتم محصنون ضد الحرمة. المرجع نفسه. ص 96.

³-فاطمة المرينسي. هل أنتم محصنون ضد الحرمة. المرجع نفسه. ص 97.

⁴-فاطمة المرينسي. هل أنتم محصنون ضد الحرمة. المرجع السابق. ص 98.

وبين العرب الذين تمايزوا منذ البداية بموقفهم اللافت المناهض للعبودية بفضل إيدولوجيا الإسلام فالدين الإسلامي الذي ظهر على أراضيهم واعتبر حاملاً لرسالة عالمية هو الذي قام بتحرير ابن الجارية".¹

تقف فاطمة المرينسي أمام هذه العلامة الفارقة التي تميز الحضارة والثقافة الإسلامية بثرائها وتنوعها وهو ما عجزت الحضارة الغربية الحديثة من تحقيقه فتقول: "ومما يدعو للمفارقة أن الإسلام تمكن منذ القرون الوسطى من إنشاء مجتمع متعدد الثقافات وهو مفهوم لم يستوعبه الغرب لفترة طويلة بالرغم من الإنجازات العظيمة التي حققها في مجال حقوق الانسان ولا ننسى أن السيد الأبيض الذي كان يقيم علاقة مع أمة سوداء في المزارع الأمريكية لم يكن يعترف بابنه قط. وكان هذا الطفل الأمريكي يعتبر عبداً".²

بعد هذا التحليل للجذور التاريخية لظاهرة الحريم، تعود الكاتبة فتتساءل عن مدى حقيقة أثر الحضارات الإغريقية والرومانية على العقلية الأوروبية في نظرتها للحريم العربي. ترى الكاتبة أن هناك بُعداً آخر لعب دوراً مهماً في تشكيل مخيلة وأفكار الأوروبيين تجاه الحريم في الشرق ألا وهو الخلفية المسيحية المتزمتة التي سادت في القرون الوسطى.

يظل السؤال "ما سرّ ولع الغربيين بحريم الشرق؟" هو السؤال المركزي الذي يطرحه الكتاب باحثاً عن إجابة له في تاريخ الفن والأدب الأوروبي. فكما توضح الكاتبة أن العقلية الأوروبية المسيحية منها والعلمانية منشغلة بذلك الجانب من الثقافة الإسلامية الذي يتعلق بالنساء والحريم ولا سيما مسألة تعدد الزوجات.

وقد عالجت الكاتبة النظرة الأوروبية المسيحية المتزمتة في الفصل الثامن الذي يتحدث عن متاعب كاهن ألماني يدعى يوهان ليزر³ سنة 1674. حين ألّف يوهان رسالته التي يدافع فيها عن تعدد الزوجات معددا فضائله، فاضطهد وطُرد ولم يتخل عن آرائه. وتفسر الكاتبة شجاعة الكاهن على أنها تعبر عن الرغبات المدفونة لدى الكثيرين من الأوروبيين "إذ أكرهتهم الكنيسة على الزواج الأحادي وكانوا يداعبون

¹ - فاطمة المرينسي. هل أنتم محضون ضد الحريم. المرجع نفسه. ص 99.

² - فاطمة المرينسي. هل أنتم محضون ضد الحريم. المرجع نفسه. ص 100.

³ - في عام 1674م، ألّف كاهن ألماني يُدعى يوهان ليزر رسالةً يعدّد فيها فضائل تعدّد الزوجات. فصبّ عليه المجتمع في هامبورغ جام غضبه، ما اضطرّه إلى مغادرة البلاد إلى الدانمارك، ثم إلى أسوج، بعد أن طرده الدانمارك للسبب نفسه. ماهي إلا بضعة سنين حتى برز مجدداً عام 1682م بكتاب عنوانه "انتصار تعدّد الزواج"، والذي كان له وقع على الأديرة في أوروبا، فالكتاب كان بمثابة "تحالف مع العدو"؛ حيث إن الإسلام كان على مشارف أوروبا منذ سقوط بيزنطة عام 1453 على يد السلطان محمد الثاني، إلا أن زدة الفعل المعادية للكتاب لم تخل دون إعادة طباعته أكثر من مرّة حتى عام 1703.

في ظلال أجراس الكنائس العديد من النساء في حريم من نسج خيالهم".¹ وهكذا بين الخوف من الإسلام والرغبة في الحريم نظرت أوروبا إلى مسألة الحريم.

أما عن أوروبا في عهد النهضة والتنوير فقد ظل هاجس الحريم في الشرق يراود الرجال والنساء على حد سواء. وتبين الكاتبة أن ما اصطلاح عليه "عصر التنوير" شهد تعاظماً لهذا الولوج. تلاحظ الكاتبة "كلما اعتبر الأوروبيون أنفسهم عقلانيين ومحبين للمساواة تعاظم انبهارهم بالشرق. وكلما تعاظم هذا الانبهار اشتد الهوس بالبعد الشبقي. وبينما كان المواطنون يطلقون العنان لاستيهاماتهم، كانت المواطنات يترحمن"². فأقبلن على تقليد النساء الشرقيات في مظهرهن لإرضاء نزوات وخيالات أزواجهن.

وتصل المريني إلى نتيجة يقينية، وهي أن هذه المحظية الوهمية لدى شعراء وفنانين أوروبا لا تشبه حريم العرب، فمحظيات إنغر وماتيس وهيغو غريبات عن الخيال والواقع العربي الإسلامي.

وفي ظل مفارقة الواقع والمثال، وتفاعلاً مع رأي المريني، تذكر أميمة خميس أن الواجهة الحضارية للغرب، وإن كانت تعكس لنا صورة إيجابية للمرأة استطاعت من خلالها أن تصبح جزءاً إيجابياً فاعلاً داخل النشاط الإنساني هناك، الأمر الذي مكّنها من الحصول على الكثير من حقوقها في نطاق العمل، والأسرة، والمجتمع بشكل عام، إلا أن هذه الواجهة قد تحجب في جانب منها ثقافة مازالت محتقنة بفلول ثقافة تقليدية قديمة حول (المرأة الشيء / المرأة الرمز الغرائزي) فتواجه جسد المرأة العاري بشكل كثيف كمرّج للسلع الاستهلاكية يحيلنا إلى ثقافة تستبطن وعياً دونياً اتجاه المرأة ككائن مفرغ من خصائصه الإنسانية ومحاصر في وظيفته البيولوجية.³

وفي ذلك المعطى الاجتماعي، تقول المريني: "ما يميّز الرجال الأوروبيين عن غيرهم أنهم يظنون أنفسهم متحضرين ومحصنين ضد رؤية المرأة الجارية الخانعة"، ولكن فيروس المرأة الجارية يهاجم الجميع ويكفي أن نلقي نظرة على الإعلانات الغربية، أو نتأمل النموذج والمثال الغربي من خلال عارضات يبدن كأهن لم يتجاوزن الثانية عشرة، نجيلات مجوّعات⁴ بلا ملامح أو انعطافات أنثوية، بحيث تصبح

¹ - انظر فاطمة المريني. هل أنتم محصنون ضد الحريم. المرجع السابق. ص 107.

² - فاطمة المريني. هل أنتم محصنون ضد الحريم. المرجع نفسه. ص 109.

³ - أميمة خميس. منطلق هل أنتم محصنون ضد الحريم. بتاريخ: الاربعاء 25 جمادى الآخرة 1433 هـ - 16 مايو 2012م - العدد 16032. على الرابط: <http://www.alriyadh.com/736407>

⁴ عرف العالم الغربي ظاهرة مرضية نفسية خطيرة هي النهام العصائبي أو البوليميا، وهو أحد اضطرابات الأكل يتسم بنوبات متواترة من الإفراط في الطعام تسمى نوبات الأكل الشره أو نوبات الدقر، وتتبع بتصرفات تعويضية معدلة يشار إليها بالتطهير أو التفريغ. أكثر النماذج شيوعاً من هذه التصرفات في نسبة تفوق 75 بالمئة من الأشخاص المصابين بمرض الشره العصائبي: التقيؤ الذاتي (أي الإرادي

نموذجاً للحيرة والهشاشة والقابلية للاستغلال من قبل الآخرين، بينما ينفر النظام الغربي من الأجساد المكتنزة رمز نضوج المرأة وقوتها، لاسيما أن المرأة باتت منافسة للرجل في سوق العمل فلا بد من ابتكار حريم ذهني أو فضاء متميز للمرأة النموذج لكبح جماح المرأة الناضجة والمنافسة القوية".

ولأجل ذلك أنتجت الثقافة الغربية الاستهامية (تيمة) تغذي بها ذلك الفصام بين شبقية علنية ومتفشية، ألا وهي: المرأة الدمية/الجسد (الدمية الراشدة)، هي أنموذج يستنزف الكثير من طاقات النساء ومجهوداتهن، ولكنه أحد خصائص ثقافة الصورة داخل المجتمعات الاستهلاكية، فثقافة الصورة تنمط العقل وتسطحه، وتظل تلعب على وتر الغرائز؛ بهدف خلق أنماط وعي وثقافة استهلاكية قادرة على استيعاب المنتج الاستهلاكي وتصريفه، ومن هنا أصبح جسد المرأة من أبرز الأدوات التي توظف في هذه الثقافة. ويقوم بهذا ومن خلاله صناعات كبرى هائلة من الأنظمة الغذائية والأدوية والمستحضرات المنحفة والجراحات التجميلية، وصناعة التجميل وسواها كثير وصولاً إلى صناعة السينما والنجوم، جميع هذا يعنى في إقصاء المرأة عن إنسانيتها، ومن ثم تنخرط في سباق محموم يهدف إلى التماهي مع نموذج خيالي مصنوع لجسد المرأة، يهيمن على ثقافة الصورة وصناعة الإعلان، وأنجح الصناعات وأكثرها رواجاً هي التي تكون الغريزة مسرحاً ومضماراً لها.¹

وهكذا، فالمفارقة محسومة لصالح شرق صريح، يجعل من عالم الحريم حيزاً محددًا ومضبوطاً، تتنافس فيه النساء لتحصيل المعارف والفنون قبل كل شيء، على حساب غرب مناوور ومداور، جعل الزمن والمكان الذي يستوعب كل أفق ويجعله حريماً خفياً سجنًا كبيراً للنساء، يدخلنه بملء إرادته ولا يملك الفرار منه.

الذي يسببه الشخص لنفسه)، والصوم المستمر، واستخدام المسهلات والحقن والأدوية المدرة للبول. ويكيبيديا الموسوعة الحرة. على

الرابط: تمام_عصابي <http://ar.wikipedia.org/wiki>

¹ - فاطمة المرنيسي. هل أنتم محصنون ضد الحريم. المرجع السابق. ص (في حدود 126)

الخلاصة

بعد استعراضنا لفكر فاطمة المرنيسي ومنطلقاتها الفكرية، يتضح جليا كيف أنها كانت تجربة ذات أهمية بالغة في الكتابة النسوية، كما أنها تجربة فاعلة في الفكر النسوي بوجه خاص والفكر الإنساني بوجه عام.

لقد عادت إلى الموروث الإسلامي والعربي الضخم والذي قد يعجز كثيرون عن الصبر على قراءته، وذلك من أجل استكشاف علاقة كره النساء بالموروث، ويربطها بالواقع.

ويبدو خطاب المرنيسي منفتحا على المستجدات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية حين يعالج النصوص، وبعد الاطلاع والقراءة في أهم كتبها التي شكّلت علامات واضحة في عالم الكتابة والتأليف الفكري من جهة، والتأليف العربي النسوي من جهة أخرى، بسبب حجم هذا التأليف، وأهميته، وجرأته، ومرجعيته المزدوجة بين مناهج حديثة بحكم تخصصها (علم الاجتماع) السوسولوجي المرتبط بما في المناهج الغربية، والموروث الإسلامي الكبير، بدءا بالنص القرآني والحديثي وانتهاء عند النصوص الشارحة والحافة.

ربما كانت المرينسي ممثلة جيدة لفكر المرأة العربية المسلمة من حيث استحياء الأفكار والطرح؛ إذ كانت كتاباتها تفكيراً وتحليلاً خالصين، ولم تكن أدباً خالصاً كما هو السائد في عالم الكتابات النسائية التي يكثر أن تكون سرداً روائياً، يتسلق درجات النجاح بإباحية التصوير لخصوصيات النساء، وادعاء التحرر.

و ما كتبتة في بداية مشوارها الفكري والتألفي، فإنه يعدّ مرحلة لقاء بالإسلام، فبدأت المرينسي تحلل وتناقش القضايا بخلفية قد تكون مسبقة، وقد تكون مشوّشة، عن الإسلام وعن المروث، لكنّها ما لبثت تغوص في أعماق هذا الدين، حتى انتقلت لمرحلة أخرى من مسارها الفكري، لتصبح خلفيتها المعرفة منطلقاً من الإسلام، وتعود إليه.

ولقد وسّعت المرينسي دائرة "الديني" ومنحته مفاتيح كي يدخل كل "الثيمات" والقضايا التي تناقشها وتعالجها، على خلاف كتاب كثر يتعالون عن الاحتفاء بهذا الديني، ولا يتعاملون معه لانتقاده والدخول إليه بأفكار مسبقة لإثبات انتمائهم الفكري والعقدي لمنتج الحضارة الغربية، بينما هي تبحث وتنقب وتساءل الدين والديني عن كل صغيرة وكبيرة، حين تمرّ القضايا على آلة النقد الإسلامية بكل فخر ومتحرية الموضوعية قدر المستطاع.

وفي مختلف دراساتها أفصحت المرينسي عن شجاعة وجرأة نادرتين، وفي نفس الوقت عن بعد نظر والتزام بانتمائها الجوهري؛ حيث لم تتهم الثقافة الإسلامية بالدونية أو التخلف، بل حاكمت السلوك الثقافي للمجتمع الذكوري المسلم الذي يضع حجاباً على مسألة المرأة لإخفاء توترات من طبيعة ثقافية واجتماعية.

كما أن هذه الكاتبة أصيلة، ترجع إلى المعلومة وتساfer إلى الماضي إذا اقتضى الحال، بغية الحصول على المعلومة من مصادرها الموثوقة، بل وتحرّى أن تكون الوثوقية في كتاباتها من موقع منهجها التحقيقي المتأني.

ولم يفتها أن تستثمر رأسمال طفولة وفتوة عاشتها داخل الحرم، وأطلّت على العالم بعدها، بأسرار ذلك المجال، فاستحوذت على اهتمام الغرب بشكل كبير، وهو يبحث عن الجديد.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي بحمده تتمّ الصالحات، أن أمدني بالعون حتى النهوض بهذا العمل، وهياً لي السبل لإتمّ هذه الدراسة التي قصدت بها وجهه في الحرف قبل الكلمة والجملّة، وفي المعنى قبل المبنى.. فإن أصبت فمنه وبتوفيقه، وإن أخطأت فلا يعدو الأمر أن يكون اجتهادا بشريا ومحاولة لإعمال النظر.

في خاتمة هذا البحث، يمكن تقديم حوصلة عن موضوع الدراسة، التي تناولت الخطاب الديني، والذي خُصّص تلقائياً بالخطاب (الإسلامي)، في الفكر النسوي العربي المعاصر، وكانت الكاتبة فاطمة المرينسي كأنموذج لفكر المرأة الكاتبة وعلاقتها بالخطاب الديني، كمحلّلة اجتماعية وناقدة.

وقد انطلقت هذه الدراسة من إشكالية واضحة ومحدّدة؛ حيث ارتأت أن متغيري هذا العنوان يقفان على خطوط التعارض بدءاً. فظاهرياً يبدو الخطاب الديني خطاباً معادٍ للمرأة وخاصة المنتمية للفكر النسوي المتحرر، كما يبدو أن الفكر النسوي يضع الديني -مهما كان مصدره- على رأس قائمة المتهمين في حالة تهميش المرأة وإقصائها، ولذلك يناصب الفكر النسوي العداً له، ومن هنا انبثق التساؤل الرئيس في هذه الدراسة حول ما إذا كانت هذه العلاقة القائمة على العداً، هي علاقة يمكن تعميمها على سائر الخطاب الديني فيما يتعلّق بموضوعات المرأة، أو على سائر الفكر النسوي العربي. أي هل هناك عداً حقيقي بين الطرفين، أم أن الإيديولوجيا أيّاً كان مجالها هي التي اصطنعت هذا العداً وروّجت له؟

ومع كلّ متغير من متغيرات البحث، تفرّعت التساؤلات حول الخطاب الديني وأزمته، والفكر النسوي وهويّته، ثم عن فاطمة المرينسي وانتمائها الفكري الحقيقي وعن موقفها من الخطاب الديني، وعن ما إذا كانت كغيرها من النسويات تناصب الدين العداً، أم أن لها موقفاً آخر قائماً على فرز المفاهيم؟

وبعد، فإنه بعد صبر طويل مع الأفكار والمفاهيم، وجملّة من الصعوبات مع كل تلك الأفكار المتشعبة، توصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج ذات الأهمية و-ربما- الغزارة، وقد توزّعت تلك النتائج بحسب المتغيرات المدروسة، والأفكار والمضامين، فكان من أهمها الآتي:

أ- حول الخطاب الديني:

__ أن للخطاب الديني منطلقات وآليات، تعرّضه لأن يكون مأزوما، أو تجعل من أزمته حتمية لا مفرّ منها.

__ اتضح أن أهم إشكال يُواجه الخطاب الديني، هو أولا تلك الثنائية التي ظلت تطوّق موضوعات النهضة على العموم؛ ألا وهي الحدود التي ترتسم في ثنائية "الذات والآخر":

أ- ف"الذات" بكل ما يحمله أو يصبو إليه من معاني الأصالة والتأصيل، ومعاني الهوية المرتبطة بالثوابت، يمكن أن يكون منجرحا في ذاته، ومع ذاته، وفي علاقته بكل تمفصلات وجوده، فيكون الصراع بين قديمه وجديده، وسليمه وسقيمه، وثابته ومتغيره.

ب- "الذات"، والذي قد يصبح أشد اغترابا واختلافا ليُصبح "آخر"، كما هو الشأن مع أصحاب الطروحات المتبتّين لمذاهب كثيرة و رؤى مستنسخة عن الطروحات الغربية ومحمّلة بإسقاطات غير موائمة لحدود الذات ومتعلقاتها القيمة.

ج- "الآخر"، الذي يقع مقابلا لل"أنا" وعلى جميع المستويات، كما هو الشأن مع الغرب بالنسبة للإسلام والمسلمين، وتصنيفه أسهل بكثير بحكم كونه من خارج "الذات"، ومعادلة اختلافه واضحة.

__ أن الخلل يكمن أيضا في قراءة النصوص الدينية بمستوياتها المختلفة، فالنص القرآني يواجه إشكال القراءة والتأويل بأدوات لا تفرّق بين الإلهي المطلق والبشري المحدود، والنص الحديثي يواجه إشكال المرجعية حيث تطرح فكرة التثبيت من صحة المرويات، ثمّ يطاله إشكال قراءة المتن ونقده.

__ كما أن النص الشارح والحاف يواجه إشكال العصمة التي يكتسبها أصحابه، فيخلق مرجعية موازية أو تفوق المرجعية الأصلية.

__ تبيّن أن الفروق بين المناهج والنظريات والأفكار وبعض المقولات النقدية المتعلقة بالخطاب الحديثي والخطاب الديني، هي فروق رؤيوية وقيمية؛ بحيث ما يراه البعض حقا من حقوق النقد، يراه البعض الآخر تجاوزا وتجاوزا على المقدسات.

_ أن تعميم الأحكام، عن قصد أحيانا، وعن تمهيد مع حرية التفكير تارة أخرى، إزاء مصدر النص الديني (نصوص القرآن ونصوص الإنجيل والتوراة)، لا يمكن أن يكون صحيحا منهجيا، لتفرد النص القرآني الإلهي المطلق، وتنزّهه عن أخطاء البشر في نصوصهم المكتتة.

_ أن قراءة النص القرآني وقعت -في أغلب الأحيان- في إحدى الخطيئتين: إما خطيئة تعطيل العقل والواقع وتجاوزهما، أو خطيئة الأنسنة، التي تُسقط المناهج الحديثة في قراءة النصوص الأدبية على النص القرآني.

_ أن رفض النص الحديثي جملة وتفصيلا، رغم ظاهرة الوضع في الحديث، ورغم تدوينه متأخرا عن زمن تلفظ الرسول ﷺ له أو فعله، يعدّ -أيضا- تعطيلاً لركن ركين وحبيب من مصادر الدين الإسلامي الحنيف.

_ أن الفرق كبير وجوهري بين الدين والتدين الذي هو قراءات لنصوص الدين، وإعادة صياغة نصوص شارحة على حافتها، وحين يلتبس هذا الواقع تكبر الأزمة.

ب- حول الفكر النسوي:

1_ على مستوى التأسيس:

_ أن مسألة "المصطلحات" والمفاهيم، تعدّ أول ما يواجهه الباحث من تحديات في بحث موضوع الفكر النسوي؛ حيث إن مصطلحات "النسوي" و"النسائي" و"الأنثوي" وأحيانا "المرأوي"، كلّها تجعل التعبير بمصطلح دون آخر مجازفة ما لم يكن هنالك اطلّاع على المعنى المقصود.

_ أن ما يسمّى نظرية نسوية، لا يرقى بعد ليكون نظرية معرفية محدّدة المعالم والرؤى والبنى النقدية الخالصة من منطلق رد الفعل والانتقام.

_ أن النظرية المعرفية النسوية تؤسّس لقيم التفرد بدل الزوجية، وأن استبداد المؤنث يكرّس قيم المثلية والحرية الجنسية وحرية الإجهاض.

_ أن ذكورية التاريخ وذكورية العقل، يفرضان تدخّل المؤنث لتغيير الأوضاع لصالحه.

2_ على مستوى العلاقة بين الدين والمؤنث:

__ أن رفض النسوية العلمانية للنسوية الإسلامية أيًا كان طرحها الفكري، يعدّ إقصاءً وأصولية نسوية علمانية.

__ أن العلاقة بين المؤنث والخطاب الديني تأسست من خلال القرآن الكريم، فالنساء مخاطبات كالرجال تماما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أن بعض التفاسير، تتجاهل تلك العلاقة، وتبني كلامها على طرف دون طرف، ليكون حظ المرأة هزيبًا مختلفًا عمّا في القرآن الكريم.

__ أن علاقة المؤنث وطيدة بالخطاب الديني، ومنذ بداية الرسالة، إن على مستوى التلقي، أو على مستوى التبليغ. وأن محنة السيدة عائشة وأتّامها بالفتنة السياسية، إنما هي موقف إيديولوجي ضد الأنوثة، أما إعرابها عن موقفها فيدخل في إطار السلوك البشري من امرأة عاشت في بيت النبوة وترفض الظلم والعدوان.

__ أن إمامة أمينة ودود وغيرها ممن سرن على دربها، مجرد استيهام من مؤنث لا يعرف من أين يُحدث التغيير.

__ أن النبوة بصيغة المؤنث لا يمكن إلا أن تكون سوء تقدير، ورغبة من المؤنث في بعض صوره وحالاته في تقمص أدوار الرجل، وتبنيها ولو ادّعاءً؛ الأمر الذي يعكس -دائمًا- منطوق رد الفعل الذي لا يخدم قضيته ولا مساره.

__ لقد ثبت أن قلة الأخبار عن مشاركة النساء في مجالات الحياة العلمية والسياسية وغيرها يُعزى إلى ذكورية التأريخ، فهي بحق محرقة المؤنث.

__ أنّ التصوف والصوفية رفضوا أن يكون معيار التفاضل بين المرأة والرجل قائمًا على النوع وجنس الإنسان، وتلك -في الأصل- رؤية الإسلام للموضوع. فالمرأة في الفكر الصوفي كان لها موقع أفضل مما هي عليه عند رجال الدين في جميع النواحي التي تمس جوهرها البشري. كما أبدعت المرأة في مقام الحب الإلهي وتفوقت على الرجل.

__ وعلاقة المؤنث بالدين ليست علاقة عداً كما يحلو للبعض تصنيفها، فعلى العكس من ذلك، تتدين المرأة وقد تنال شرف الولاية بسبب عمق تلك العلاقة وإيجاءاتها وتحليلاتها الفلسفية والوجودية

العميقة. فهي المنفعل الذي يسبق الفاعل من جهة الاقتدرا على القبول بعد التجلي. فالمؤنث والتصوف زيجة جميلة تنقل المؤنث من التجلي والانفعال إلى الفعل.

ج- حول فاطمة المرينسي:

- أن فاطمة المرينسي لا تمثل الفكر النسوي بحاله التي هو عليها الآن؛ إذ تبرأت بنفسها منه، إنما تمثل فكر المرأة من جهة، والنسوية الإسلامية من جهة أخرى، وهذا أقرب إلى اتجاه هذه الدراسة، وإلى مسارها الصحيح والمرجو.

- أنها لم تقصر اهتمامها على شؤون النساء دون الرجال، فبالنسبة لها لا يوجد عداً مع الرجل، فكون رموز تحرير المرأة في البلاد العربية الإسلامية كانوا رجالاً له دلالة الرمزية بالنسبة لها.

- أن خلفية الكاتبة المعرفية عميقة وتنهل من المصادر الرئيسية سواء بالنسبة للإسلام وللتراث، أو بالنسبة للفكر الغربي.

- أن آراءها وكتاباتها في بداية مسيرتها الفكرية كانت مختلفة عنها فيما بعد، وأن ذلك يمكن أن يكون بسبب زيادة الاطلاع على مصادر الإسلام والتعامل معها، أو بسبب النضج الذي تُكسبه التجربة والخبرة.

- فهي لا تمثل الفكر التغريبي كما أُهِّمت بذلك؛ إذ هي إلى ثوابت الإسلام أقرب من كثير من أولئك الذين يعتقدون أنهم أوصياء على الدين (الإسلام)، بينما هم لا يصبرون على فهم قواعده ومبادئه، ولا يشغلهم همُّ تبليغ فكرة واحدة من أفكاره.

- كما أُهِّمت بـ "الأصولية"، لأنها لم تصل مع المعرضين حيث يريدون لها أن تصل، فكانت نتائج دراساتها تتوخى الموضوعية، والغيرة على دينها الإسلام.

- الجمع بين طريقتين في الكتابة: الكتابة الفكرية والكتابة الأدبية، وأسلوبها في ذلك لا يتزعزع ولا يفقد اتزاناً ولا خصوصيته.

- أنها لم تفتتن بالمدنية ولا الحضارة الغربية، بل وَّجَّهت لهما نقداً مؤسَّساً وقويًا.

- أن كل من التيمات الآتية هي أهم ما كتبت فيه فاطمة المرينسي: الحريم، الديمقراطية، الإسلام.

- أن الفكر النسوي ليس واحداً، بل هو اتجاهات وعليه، فموقفه من الخطاب الديني ليس واحداً أيضاً. وأن فاطمة المرينسي كانت تناقش الخطاب الديني وليس الدين في حد ذاته.

_ التوصيات التي خرجت بها الدراسة:

ككل درست عكفت على دراسة موضوع، فلا بد أن تخرج ببعض التوصيات للباحثين من بعد، ومنها:

1- الاهتمام أكثر بمواضيع الساعة، ومحاولة دراسة المشكلات المتعلقة بالخطاب الديني مثلاً، في جزئيات دقيقة ومتنوعة.

2- ربط المواضيع قديمها وحديثها بالواقع ومقتضيات العصر، فسواء تعلق الأمر بالخطاب الديني أو الفكر النسوي، يبقى الواقع خير ناقد لهما.

3- الاهتمام بفكر الآخر، وعدم التوقف عند ما تخاطب به الذات نفسها، فهذا الانفتاح من شأنه أن يحقق فائدة من الفوائد؛ إذ قد تظهر النقائص والعيوب الخفية التي لا تنكشف للذات. كمحاولة دراسة فكر الغربيين، وفكر الذين يؤمنون بمناهج الغرب ويتبعونها.

4- الاهتمام بكتابات المرأة وفكرها، الذي -حتماً- يقدم طرحاً مميّزاً وجديداً من حيث الموضوعات وطريقة تناولها. ومحاولة القيام بدراسات حول ما يدعو إليه الفكر النسوي من منطلق النظرة الإسلامية النقدية.

5- الاهتمام أكثر بالنسوية الإسلامية، ومحاولة فهمها ونقدها.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أحمد الله ثانية، وأرجو رحمته ومغفرته على أي تقصير أو زلل، كما أرجو أن يكون هذا البحث محفزاً أو مساعداً لمن يطلع عليه من الباحثين، ولو بالقدر اليسير.

الفهارس

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	السورة
البقرة		
42	179	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
103	106	﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾
347	79	﴿قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾
آل عمران		
340	19	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾
104	132	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾
42	190	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ ...﴾
55	191	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ...﴾
النساء		
320	5	﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ...﴾
74 - 23	59	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ...﴾
21	65	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ...﴾
46	105	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾
387	34	﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾
المائدة		
21	43	﴿كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ...﴾
21	47	﴿وَلِيُحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ...﴾
22-21	48	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ...﴾

27-23	44	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا...﴾
27-23	3	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾
280	54	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ...﴾
الأنعام		
129	25	﴿وَمِنْهُمْ مَن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ...﴾
الأعراف		
104	3	﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا...﴾
222	189	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...﴾
327	158	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾
التوبة		
259	71	﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ أَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ...﴾
260	72	﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾
هود		
126	1	﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾
يوسف		
375-144	30	﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ...﴾
الرعد		
80	11	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
الحجر		
100	9	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾
النحل		
27	89	﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنْفُسِهِمْ...﴾

91	125	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾
الكهف		
126	1	﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾
مريم		
252	20	﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾
المؤمنون		
12	53	﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾
النور		
253-252	11	﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ ...﴾
الفرقان		
135	33	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾
النمل		
120	34	﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾
337 - 336	34	﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾
13	88	﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾
13	92	﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِعَافٍ لِّعَمَّا تَعْمَلُونَ﴾
العنكبوت		
55	22-20	﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...﴾
الأحزاب		
247	52	﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ ...﴾
247	69	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ ...﴾
104	56	﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ ...﴾

104	34	﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ...﴾
247	21	﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ...﴾
104	29 -28	﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...﴾
سبأ		
327	28	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
فاطر		
14	32	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ...﴾
يس		
282	55	﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمِ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ﴾ (الآية)
ص		
04	20	﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾
الزمر		
42	9	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...﴾
فصلت		
126	42	﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾
الشورى		
279	50 ،49	﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاءً...﴾
الحجرات		
144	14	﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾
144	13	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ...﴾
319	16	﴿قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ...﴾
ق		

43	37	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾
النجم		
13	32	﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾
القمر		
129	17	﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾
الرحمن		
375 - 370	3-1	﴿الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾
نوح		
332	20 ، 19	﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا (19) لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا...﴾
الضحى		
	6	﴿ألم يجدك يتيماً فأوى﴾
الكافرون		
340	6	﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾

فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
24	أنتم أعلم بشؤون دنياكم"
58	اثتوني بكتاب اكتبه لكم كتابا لاتضلوا بعده".
105	قال عمر إنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تبدوهم بالأحاديث فيشغلونكم جردوا القرآن وأقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ وامضوا وأنا شريككم فلما قدم قرظة قالوا : حدثنا -أي بحديث رسول الله ﷺ قال نمانا ابن الخطاب".
61-58	لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار".
74	من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت مولاه فعلي مولاه"
14	وإن ربا الجاهلية موضوع، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون.. إن لنساءكم عليكم حقا وعليهن حق، واستوصوا بالنساء خيرا فاتقوا الله في النساء إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وادم من تراب"
14	يا أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا في بلدكم هذا"
374	عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : " يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار "
375	عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْسِمُ فَيَعْدِلُ، وَيَقُولُ: "اللَّهُمَّ هَذَا فَسْمِي، فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي، فِيمَا تَمْلِكُ، وَلَا أَمْلِكُ".
253	أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ خَالِدِ، .. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، بَعَثَهُ عَلَى جَيْشِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ، فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: «عَائِشَةُ» قُلْتُ: مِنَ الرِّجَالِ؟ قَالَ "أَبُوهَا" قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: "عُمَرُ" فَعَدَّ رِجَالًا.
254	أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهَا حِينَ أَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يُخَيَّرَ أَزْوَاجَهُ، فَبَدَأَ بِي رَسُولُ اللَّهِ... فَقُلْتُ لَهُ: فَفِي أَيِّ هَذَا اسْتَأْمَرُ أَبَوِي؟ فَإِنِّي أُرِيدُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ.
46	ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه.
379	حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ سُفْيَانَ قَالَ يُقَالُ قَالَ إِبْنِيسُ سَهْمِي الَّذِي إِذَا رَمَيْتُ بِهِ لَمْ أُخْطِ النِّسَاءَ.

365	حدثنا سعيد بن أبي مریم .. أنه سمع أنس بن مالك <small>رضي الله عنه</small> يقول جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small> يسألون عن عبادة النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small> فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا وأين نحن من النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small> قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال أحدهم أما أنا فأبني أصلي الليل أبدا وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله <small>صلى الله عليه وسلم</small> إليهم فقال أنتم الذين قتلتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني"
256	حدثنا محمد بن يونس... أن معاوية بن أبي سفيان بعث إلى عائشة... فقالت بريدة... فقالت عائشة: "لو أني ذُكرتُ لفعلت"
256	حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنِ أَبِيهِ، قَالَ... قَالَتْ عَائِشَةُ: فَاجْتَمَعَ صَوَاحِبِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَقُلْنَا: يَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَاللَّهِ غَنَ النَّاسُ بِتَحَرُّونَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ... فَقَالَ: "يَا أُمَّ سَلَمَةَ لَا تُؤْذِنِي فِي عَائِشَةَ، فَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ وَأَنَا فِي الْحَافِ امْرَأَةٌ مِنْكُمْ غَيْرَهَا."
255	عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: «مَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثُ قُطُ فَسَأَلْنَا عَائِشَةَ إِلَّا وَجَدْنَا عِنْدَهَا مِنْهُ عِلْمًا».
386 - 359	عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ، بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»
253	عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا... أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ <small>صلى الله عليه وسلم</small> كَانَ يَسْأَلُ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، يَقُولُ: "أَيُّنَ أَنَا عَدَا، أَيُّنَ أَنَا عَدَا" يُرِيدُ يَوْمَ عَائِشَةَ، فَأَذِنَ لَهُ أَزْوَاجُهُ يَكُونُ حَيْثُ شَاءَ، فَكَانَ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ حَتَّى مَاتَ عِنْدَهَا، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَمَاتَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي كَانَ يَدُورُ عَلَيَّ فِيهِ، فِي بَيْتِي، فَحَبَّضَهُ اللَّهُ وَإِنَّ رَأْسَهُ لَبَيْنَ نَخْرِي وَسَخْرِي...".
334	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا وأبما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي الغنائم وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة وأعطيت الشفاعة."
254	قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَمَلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَمَنْ يَكْمُلُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَأَسِيَةُ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ، وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ"

249	<p>و قال الزهري فأخبرني عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال قد خشيت على نفسي فقالت له كلا أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث..</p>
105	<p>وما رواه أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا أبو بكر بن شيبة، حدثنا يحيى بن يعلى التميمي، عن محمد بن إسحاق، عن معبد بن كعب، عن أبي قتادة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على هذا المنبر: إياكم وكثرة الحديث عني، فمن قال علي، فليقل حقا أو صدقا، ومن تقول علي ما لم أقل، فليتبوأ مقعده من النار</p>

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم:

أولاً: المصادر

1. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. هدى الساري في مقدمة فتح الباري في شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد القادر شيبه الحمد. المطبعة العربية الحديثة. القاهرة. ط1. 1421هـ - 2001م.
2. إسماعيل بن عمر بن كثير. تفسير ابن كثير. دار طيبة. 1422هـ. 2002م. مصر. ط1. ج4.
3. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه. بيروت. ط1. 1376هـ - 1957م.
4. تقي الدين بن دقيق العيد. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تحقيق عمر عبد السلام. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1403هـ - 1983م.
5. الثعالبي. فقه اللغة. تحقيق مصطفى السقا وآخرين. مطبعة البابي الحلبي. 1974. محمد عبد المطلب. بلاغة السرد النسوي. سلسلة كتابات نقدية. الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة. 2007م.
6. أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. تاريخ الطبري. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل بن إبراهيم. دار المعارف. مصر. ط2. د ت.
7. جلال الدين السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. دار الكتاب العربي. 1419هـ - 1999م.
8. أبو حامد الغزالي. المستصفى من علم الأصول. تحقيق عبد الرحمن المرعشلي. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ج1. 2011م.
9. خير الدين الزركلي. الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. ط5. أيار/ مايو 1980م.
10. سعد بن عبد الله التفتازاني. شرح المقاصد في علم الكلام. دار المعارف النعمانية. ج2. 1981م.
11. سيف الدين الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق إبراهيم العجوز. بيروت. دار الكتاب العلمية. د ت.
12. شمس الدين أبو الخير بن الجزري. منجد المقرئين ومرشد الصالحين. دار الكتب العممية. ط1. 1420هـ - 1999م.

13. شمس الدين السخاوي. الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع. دار ابن كثير. دمشق. بيروت. ط1. 1406هـ - 1986م.
14. شهاب الدين السيد الألوسي. تفسير الألوسي. دار إحياء التراث العربي. ج 10.
15. الشيخ محمد رشيد رضا. الخلافة. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. 1988م.
16. الطوسي. اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي. ضبطه وصحّحه كامل مصطفى الهنداوي. دار الكتب العلميّة. بيروت. ط1. 2001م.
17. عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. دار الكتاب اللبناني. بيروت. 1982م.
18. أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري البغدادي المعروف بابن سعد. الطبقات الكبرى. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ط1. 1968م.
19. أبو علي بن سينا محي الدين الخطيب عبد الفتاح. الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. القسم الثاني. د ت.
20. أبو علي بن سينا محي الدين الخطيب عبد الفتاح. الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. مصر.
21. علي بن محمد الجرجاني. التعريفات. دار الكتاب المصري اللبناني. 1991.
22. أبي فرج الأصفهاني. الأغاني. تحقيق سمير جابر. دار الفكر. بيروت. د ت. ط2.
23. أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور الإفريقي. لسان العرب. دار صادر للطباعة والنشر. بيروت. 1990م. و- لسان العرب. دار صادر. بيروت. 2003م.
24. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. الكشاف. مكتبة العبيكان. 1418هـ - 1998م. ط1. ج3.
25. القاضي عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة.
26. ابن قيم الجوزية. بدائع الفوائد. دار الكتب العربية. بيروت.
27. محمد الطاهر بن عاشور. تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر. تونس. 1984. و التحرير والتنوير. دار سحنون. دط. دت.
28. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. التفسير. دار الفكر. د ط. د ت.
29. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. سير أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة. 1422هـ - 2001م.

45. إدريس حمادي. الخطاب الشرعي وطرق استثماره. بيروت. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر. 1994.
46. أسماء لمرابط. القرآن والنساء قراءة للتححرر. ترجمة محمد الفران. مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام (الرابطة المحمدية للعلماء). الرباط. 2010م.
47. أشرف توفيق. اعترافات نساء أدبيات. دار الأمين القاهرة. ط1. 1998م.
48. أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1969.
49. أفلاطون. الجمهورية. ترجمة فؤاد زكريا. دار الكتاب العربي للطباعة و النشر. 1968م.
50. آمنة بلعلي. تحليل الخطاب الصوفي. منشورات الاختلاف. الجزائر. ط1. 2002م.
51. أوتو رودولف. فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني. دار المعارف الحكيمة. 2010م.
52. أودري لورد. الشعر ليس رفاهية. ضمن كتاب النظرية النسوية- مقتطفات مختارة.
53. بوعلي ياسين. الثالث المحرم. دار الكنوز الأدبية. ط7. بيروت. 1999. ص 25.
54. ج هرنشو. علم التاريخ. ترجمة عبد الحميد عبادي. دار الحدائث للطباعة والنشر. ط1. 1988م.
55. الجاحظ. كتاب القيان. الرسائل. مكتبة الخانجي. القاهرة.. 1964م. المجلد2.
56. جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي. تلبيس إبليس. باب نقد مسالك الصوفية وذكر أحوالهم. إدارة الطباعة المنيرية. مصر.
57. جيزيل حليمي. النساء نصف العالم نصف الحكم. تعريب عبد الوهاب ترو. بيروت. عويدات للنشر والطباعة. 1998م .
58. جيمس وليامز. ليوتار: نحو فلسفة مابعد الحدائث. ترجمة إيمان عبد العزيز. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ط1. 2003م.
59. حسن عبود. الخطابات المتباينة للنسوية والإسلام. بحث ضمن كتاب: النساء في الخطاب العربي المعاصر. الكتاب 9. تجمع الباحثات اللبنانيات. 2004.

60. حسين المناصرة. النسوية في الثقافة والإبداع. عالم الكتب الحديث. الأردن. إربد. 1428هـ-2008م.
61. حسين نجمي. شعرية الفضاء السردي المتخيل والهوية في الرواية العربية. المركز الثقافي العربي، المغرب. الدار البيضاء.
62. حمد عبد الحليم عطية. جاك دريدا والتفكيك. دار الفارابي. بيروت. لبنان. ط1. 2010م.
63. خالد بن عبد العزيز السيف. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية. مركز التأصيل للدراسات والبحوث. ط3. 1436هـ 2015م.
64. خالد قطب. فلسفة العلم التطبيقية. المكتبة الأكاديمية. القاهرة. ط1. 2011م.
65. خالدة سعيد. المرأة التحرر الإبداع سلسلة بإشراف فاطمة المرنيسي. نشر الفنك. الدار البيضاء. 1991.
66. خالدة سعيد. في البدء كان المثني: رهانات التعبير النسوي الإبداعي. دار الساقى. بيروت. ط1. 2009م.
67. خديجة العزيمي. الأسس الفلسفية للفكر النسوي. المرجع نفسه. دار بيسان. بيروت. ط1. 2005م.
68. خزعل الماجدي. أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ. دار الشروق للنشر والتوزيع. ط1. 65/1997.
69. ابن خلكان. وفيات الأعيان. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار صادر. بيروت. 1970.
70. ديفيد كارتر. النظرية الأدبية. ترجمة باسل المسلمة. دار التكوين. دمشق. سوريا. ط1. 2010م.
71. رمان سلدن. النظرية الأدبية المعاصرة. ترجمة جابر عصفور. الهيئة المصرية لقصور الثقافة. القاهرة. 1996.
72. رحال بوبريك. بركة النساء الدين بصيغة المؤنث. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 2010م. المقدمة.
73. رشيد بنحدو. "أحلام نساء" لفاطمة المرنيسي واقع على أجنحة الخيال. ضمن كتاب الكتابة النسوية محكي الأنا محكي الحياة. مجموعة من الكتاب. ط1. اتحاد كتاب المغرب. يوليو 2007م.
74. رضوان جودت زيادة. صدى الحداثة، مابعد الحداثة في زمنها القادم. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط1.

75. رضوان جودت زيادة. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر. بيروت. المدار الإسلامي. ط1. 2004م.
76. رواء محمد. مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية. بيروت. دار الكتب العلمية. ط1. 2006م.
77. روث رودد. النساء في التراجم الإسلامية. ترجمة عبدالله بن إبراهيم العسكر. ط1. دار الجداول للنشر والترجمة. 2013.
78. رولان بارت: موت المؤلف. ترجمة عبد السلام العالي. مجلة المهدي. ع7. السنة2. عمان. 1985م.
79. رولان بارت: النقد والحقيقة. ترجمة إبراهيم الخطيب. الرباط. الشركة المغربية للناشرين المتحددين. 1985م.
80. رولان بارت: نقد وحقيقة. ترجمة منذر عياشي. مركز النماء الحضاري. ط1. 1994م.
81. ريني ديكار. مقالة الطريقة. لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة. ترجمة جميل صليبا. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع الإنسانية. بيروت. 1953م.
82. زهور كرام. السرد النسائي العربي. مقارنة في مفهوم الخطاب. الدار البيضاء. شركة النشر والتوزيع. المدارس. ط1. 2004م.
83. زهور كرام. خطاب ربات الخدور. مقارنة في القول النسائي العربي والمغربي. ط1 القاهرة. رؤية للنشر والتوزيع. 2009م.
84. سالم يفوت. حفريات المعرفة العربية الإسلامية/ التعليل الفقهي. بيروت: دار الطليعة. ط1. شباط. فبراير 1990م.
85. سالمة الموشي. الحرم الثقافي بين الثابت المتحول. سورية. دمشق. دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع. ط2. 2011م. 1431هـ.
86. سامية بنت مضحي العنزي. التأويل النسوي المعاصر في قضايا المرأة الشرعية-دراسة نقدية. أوقاف مركز باحثات لدراسات المرأة. بيروت. 2015م. من تقديم الكتاب.
87. سعد البازعي وميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. الدار البيضاء. بيروت. المركز الثقافي العربي. ط3. 2000م.

88. سعد البازعي وميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. المركز العربي الثقافي. بيروت. لبنان. ط2. سنة 2000م
89. سعد الدين صالح. المعجزة والإعجاز في القرآن. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر. 1993م.
90. سعيد الأفغاني. عائشة والسياسة. بيروت. دار الفكر. ط2. 1971م.
91. سعيده درويش. مشكلة المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر. عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع. إربد. ط1. 2014م.
92. سلوى الشرفي. الإسلاميون والديمقراطية. تونس. منشورات علامات. 2000م.
93. سلوى بالحاج صالح عايب. "دثريني... يا خديجة". دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ط1. آذار (مارس) 1999م.
94. سيد قطب. مشاهد القيامة في القرآن. القاهرة. دار الشروق. ط14. 2002م
95. سيد قطب. معالم في الطريق. دار الشروق. القاهرة. 1993.
96. سيغموند فرويد. الحياة الجنسية. ترجمة جورج طرايشي. ط1. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. 1982.
97. شوقي بدر يوسف. القصة القصيرة النسوية اللبنانية. أنطولوجية. الإسكندرية. مؤسسة حورس الدولية. 2010-2011م.
98. شيرين أبو النجا. نسائي أم نسوي. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة. 2000م.
99. صامويل هنتنغتون. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب وتقديم صلاح قنصوة. هيئة الكتاب المصرية. القاهرة. ط2. 1999م.
100. صلاح الدين الجورشي. الإسلاميون التقدميون التفكيك وإعادة التأسيس. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط1. 2010م.
101. صلاح فضل. نظرية البنائية في النقد الأدبي. دار الشروق. القاهرة. ط1. 1998م.
102. الطاهر الحداد. امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس. الدار التونسية للنشر. 1992.
103. طه حسين. أحلام شهرزاد. دار المعارف. القاهرة. 1995م.
104. عباس محمود العقاد. عبقرية محمد ﷺ. المكتبة العصرية. بيروت. لبنان. 1980م.

105. عبد الجواد ياسين. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر.
106. عبد الرحمن بدوي. شهيدة العشق الإلهي. وكالة المطبوعات. الكويت. ط4. 1978م.
107. عبد الفتاح كيليطو. الأدب والارتياح. ط1. دار توبقال. الدار البيضاء. 2007م.
108. عبد الله إبراهيم. السرد النسوي الثقافة الأبوية. الهوية الأنثوية. والجسد. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1. 20114م.
109. عبد الله الشارف. الاستغراب في مجال المرأة من خلال كتابات د فاطمة المرزوقي. ضمن كتاب الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر. طوب بريس. الرباط. 2003م.
- عبد الله العروي:
110. السنة والإصلاح. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2008م
111. مفهوم الحرية. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط6. 2006م.
112. العرب والفكر التاريخي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط5. 2006م.
113. المرأة واللغة2. ثقافة الوهم " مقارنة حول المرأة والجسد واللغة". بيروت. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. ط1.
114. تشريح النص. مقاربات تشريحية لنصوص معاصرة. لبنان. دار الطليعة. 1987.
115. ثقافة الأسئلة. دار سعاد الصباح. الكويت. 1993.
116. عبد المجيد الشرفي. في قراءة التراث الديني. الإلتقان في علوم القرآن أمودجا. ضمن كتاب: في قراءة النص الديني. سلسلة موافقات. تونس. الدار التونسية للنشر. 1989م.
117. عبد الوهاب المسيري. دراسات معرفية في الحداثة الغربية. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. ط1. 1428هـ-2006م.
118. عبد السلام بن عبد العالي. ثقافة الأذن وثقافة العين. المغرب. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. ط2. 2008م.
119. عدنان المقراني. تأملات مريمية. جامعة بلمند: مركز الدراسات المسيحية الإسلامية. 2001م.
120. العربي وافي. مقارنة النوع والتنمية. منشورات المعرفة للجميع. مطبعة دار النجاح الجديدة. البيضاء. 2008م.

121. عرفان عبد الحميد فتاح. علم الكلام - الفلسفة والتصوف. دراسة نشرت في موسوعة حضارة العراق. دار الحرية للطباعة. 1406هـ - 1985م.
- علي أحمد سعيد إسبر أدونيس:
122. النص القرآني وآفاق الكتابة. بيروت. دار الآداب. 1993.
123. الثابت والمتحول. بيروت. دار العودة. 1974.
124. علي حرب. نقد الحقيقة. بيروت. المركز الثقافي العربي. ط1. 1993م.
125. فاتن أحمد علي. عرض تحليلي للاتجاهات الحديثة في دراسة المرأة، في: علياء شكري وآخرون. مكتب زهراء الشرق. القاهرة. 2011م.
126. ابن الفارض. الديوان، تحقيق عبد الخالق محمود. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. القاهرة. د. ت.
127. فاضل ثامر. اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1994.
128. فاطمة الزهراء أزرويل: المجمع العربي القديم والإبداع النسائي. ضمن كتاب: فاطمة المرنيسي وآخرون. صور نسائية. ترجمة جورج قسطون. دمشق. سوريا. ط1.
- فاطمة المرنيسي:
129. الحب في حضارتنا الإسلامية. لبنان. بيروت. الدار العالمية للطباعة والنشر. ط1. 1404هـ - 1984م.
130. الحريم السياسي النبي والنساء. ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق. دار الحصاد. 1987م.
131. سلطانات منسيات نساء حاكمات في بلاد الإسلام. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط1. 2000م.
132. شهرزاد ترحل إلى الغرب. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2003م.
133. شهرزاد ليست مغربية. ترجمة ماري طوق. المركز الثقافي العربي. نشر الفنك. الدار البيضاء. ط2. 2003م.

134. نساء على أجنحة الحلم. ترجمة فاطمة أزرويل. الطبعة العربية 1. المغرب. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. 1989م.

135. هل أنتم محصنون ضد الحریم. ترجمة نهلة ببيضون. ط2. المغرب. الدار البيضاء. 2004م.

136. فتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. دمشق. 2003.

137. فريد الزاهي. الجسد والتأويل. إفريقيا الشرق. ط1. 2003م.

• فهمي جدعان:

138. "خارج السرب. بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإجراءات الحرية". الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط2. 2012م.

139. تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط1. 2014.

140. فهمي هويدي. القرآن والسلطان. دار الشروق. القاهرة. ط2. 1987.

141. فؤاد زكريا. الصحة الإسلامية في ميزان العقل. دار الفكر. القاهرة. ط2. 1987م.

142. فوقية حسين محمود. تحقيق. الكافية في الجدل للجبوني إمام الحرمين. القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية. 1979

143. قاسم أمين. الأعمال الكاملة. جمع وتقديم محمد عمارة. ط2. القاهرة. بيروت. دار الشروق. 1409هـ-1989م.

144. قدور عمران. البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني. الأردن. إريد: عالم الكتب الحديث. ط1. 2012م.

145. كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف. إشكاليات الخطاب العربي المعاصر. في إستيمولوجيا الخطاب المعاصر. دمشق. دار الفكر. بيروت. دار الفكر المعاصر. ط1. محرم 1422هـ. آذار (مارس) 2001م.

146. مارتن غريفيش و تيري أوكالاهاان. المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية. ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث. الإمارات. ط1. 2008م.

147. ماريا سي. لوغونيس وإليزابيث في سيلمان. هل لدينا نظرية لك! النظرية النسوية، والإمبريالية الثقافية، والمطالبة "بصوت المرأة". ضمن كتاب ويندي كيه. كولمار وفرنسيس بارتكوفيسكي. النظرية

النسوية مقتطفات مختارة. ترجمة عماد إبراهيم. مراجعة وتدقيق: عماد عمر. الأهلية للنشر والتوزيع. عمان. ط1. 2010م. الأردن.

• مالك بن نبي:

148. شروط النهضة. جمع وترجمة عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين. ط4. دمشق. دار الفكر. 1407هـ - 1987م.

149. شروط النهضة. دار الفكر. سوريا. 1979م.

150. ميلاد مجتمع. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق. 1974م.

151. مالكوم براد بيرري. وجيمس مالكون. الحداثة 1890 - 1930. ترجمة مؤيد حسن فوزي. بغداد. دار المأمون للترجمة والنشر. 1987.

152. المجلس الأعلى للثقافة. النسوية وما بعد النسوية. تعريب أحمد الشامي. القاهرة. ط1. 2002م.

153. مجموعة من الكتاب والمؤلفين وإعداد وتحرير ياسين عدنان. شهرزاد المغربية: شهادات ودراسات عن فاطمة المرينسي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 2016م

154. محمد محمود كالو. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير. دار اليمان للطباعة والنشر والتوزيع. ط1. 2009/12/13م.

155. محمد أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج (مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد). ط1. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. بيروت. 1425هـ. 2004م.

156. محمد أبو القاسم حاج حمد. جذور المأزق الأصولي. لبنان. بيروت. مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة. دار الساقى. ط1. 2010م.

157. محمد أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. 1951م.

158. محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر. ط1. بيروت. 1998.

• محمد أركون:

159. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة وتحقيق هاشم صالح. ط2. بيروت. المركز الثقافي العربي. 1996م.

160. الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. ترجمة هاشم صالح. دار الساقى. بيروت. ط2. 2001م
161. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. المركز الثقافي العربي. 1998م
162. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط3. 1998م.
163. تاريخية الفكر العربي المعاصر. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء العربي. ط1. 1986م.
164. قضايا نقد العقل العربي. كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط2. 2001م.
165. محمد البهي. الفكر الإسلامي الحديث وعلاقته بالإسلام الغربي. المرجع السابق.
166. محمد الحداد. حفرات تأويلية في الخطاب الإسلامي المعاصر. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ط1. 2002م.
167. محمد الطالبي. أمة الوسط. الإسلام وتحديات العصر. تونس. دار سراس للنشر. 2006م.
168. محمد الطالبي. عيال الله. أفكار جديدة عن علاقات المسلم بنفسه وبالآخر. تونس. دار سراس للنشر. 1992.
- محمد الغزالي:
169. إبراهيم محمد. الجانب الإعلامي في خطاب الرسول. المكتب الإسلامي. بيروت. 1986.
170. فقه السيرة. المكتب الإسلامي. بيروت. 1989.
171. فلنجهتهد في ترشيد صحوتنا. مقال في مقالات الدعوة والإعلام الإسلامي. كتاب الأمة. الدوحة. ط1. 1991م.
172. محمد الكلاباذي. التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق محمود أمين الزاوي. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط1.
173. محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي. تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره. دار كنوز إشبيليا. الرياض. ط1. 1410هـ.
174. محمد جلاء إدريس. الأنا والآخر في الأدب الأنثوي. دراسة حول إبداع المرأة في الفن القصصي. القاهرة. مكتبة الآداب. 2003م.

175. محمد حافظ دياب. سيد قطب الخطاب والأيدولوجيا. بيروت. دار الطليعة. ط2. 1988.
176. محمد سعاد جلال. إعجاز القرآن: آيات التحدي. مجلة منبر الإسلام. السنة العشرون. جمادى الآخرة 1382.
177. محمد سعيد رمضان البوطي. السلفية. مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. دار الفكر دمشق. سوريا. ط1. 1988م-1408هـ.
- محمد شحرور:
178. السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة. دار الساقى. بيروت. ط1. 2012م.
179. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. الأهالي للطباعة والنشر. الأهالي للتوزيع. سورية. دمشق. 1990م.
180. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. دار سينا للنشر. القاهرة. ط1. 1992م.
- محمد عابد الجابري:
181. تكوين العقل العربي. دار الطليعة. بيروت. 1984م.
182. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. منشورات المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط5.
- 1986م. نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1.
- 2006/05/24م.
183. محمد عبد الله دراز. الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. دار القلم. ط1. 1996م.
- محمد عمارة:
184. التراث في ضوء العقل. دار الوحدة. بيروت. 1980م.
185. السلف والسلفية. وزارة الأوقاف المصرية. القاهرة. 1429هـ-2008م.
186. محمد نورالدين أفاية. الهوية والاختلاف في المرأة والكتابة والهامش. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 1988.
187. محمد نورالدين أفاية. الهوية والاختلاف. في المرأة. الكتابة والهامش. الدار البيضاء. إفريقيا الشرق. 1988م.
188. محمد يونس. الخطاب الإسلامي. دبي. دار الأرقم. ط1.

• محيي الدين بن عربي:

189. الفتوحات المكية. دار صادر. بيروت. دت.
190. إنشاء الدوائر. كتاب عقلة المستوفى. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. 1998.
191. مصطفى السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. دمشق. المكتب الإسلامي. ط4. 1985م.
192. مصطفى بوهندي. نحن والقرآن. مقدمات في أصول التدبير دراسة منهجية نقدية في علم التفسير. الدار البيضاء. مطبعة النجاح الجديدة. ط1. 1423-2002م.
193. مصطفى خضر. النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية معاصرة. دمشق. اتحاد الكتاب العرب. 2001م.
194. مصطفى خلف عبد الجواد. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. مراجعة وتقديم محمد الجوهري. مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. القاهرة. 2002م.
195. مي غصوب. المرأة العربية وذكورية الأصالة. لندن. دار الساقى. ط1. 1991م.
196. نادين غورديمر. ضمن كتاب لمجموعة كاتبات: هكذا تكلمت المرأة أحاديث وحوارات. ترجمة إلياس فركوح وحنان شرايخة. ط4. عمان. الأردن. أزمنة للنشر والتوزيع. شباط 2005م.
197. نازك الملائكة. مقدمة شظايا ورماد. ضمن سلسلة نظرية الشعر. جمع محمد الخطيب. وزارة الثقافة. سوريا. دت.
198. نزهة براضة. الأنوثة في فكر ابن عربي. بيروت. دار الساقى. 2008م.
199. نزيه أبو نضال. تمرد الأنثى في الإبداع النسوي العربي. ملخص أبحاث مؤتمر المرأة العربية والإبداع. المجلس الأعلى للثقافة العربية بالقاهرة. 26-30 أكتوبر 2002م.
200. نصر حامد أبو زيد:
201. النص السلطة والحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1995م.
202. نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. ط2. 1994.
203. الخطاب الديني، رؤية نقدية. دار المنتخب العربي دراسات إسلامية. لبنان. بيروت. ط1.

204. الخطاب والتأويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2000م.
205. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. بيروت. المركز الثقافي العربي. ط4. 1998.
206. نقد الخطاب الديني. المغرب. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. لبنان. بيروت. ط3. 2007م.
207. نوال السعداوي. الأنثى هي الأصل. ط4. القاهرة. دار المستقبل العربي للنشر. 1990م.
208. نور الضحى الشطي. تنظيم النساء: الجماعات النسائية الرسمية وغير الرسمية في الشرق الأوسط. ترجمة معين الإمام. القاهرة 2001م.
209. هادي العلوي. مدارات صوفية (تراث الثورة المتاعية في الشرق). دار المدني. دمشق. ط1. 1997.
210. هبة رؤوف عزت. المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط1. 1995م.
211. هند مصطفى علي. نحو صياغة خطاب نسوي بديل: قراءة نقدية. ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي (آفاق جديدة للمعرفة). تحرير أميمة أبوبكر. مؤسسة المرأة والذاكرة. القاهرة. 2013م.
212. هيثم منّاع. المرأة في الإسلام. دار الحداثة للطباعة. لبنان. بيروت. ط1. 1980.
213. هيلين سيكسو. ضحكة ميدوسا. ضمن كتاب النظرية النسوية مقتطفات مختارة. المرجع السابق.
214. وجيه قانصوه. النص الديني في الإسلام. دار الفارابي. لبنان. بيروت. ط1. 2011.
215. وحيد السعفي. في قراءة الخطاب الديني. مؤسسة الانتشار العربي للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. بيروت. ط1. 1 يناير 2008م.
216. ياسين الخليفة الطيب المحجوب. إجلاء الحقيقة في سيرة عائشة الصديقة. مؤسسة الدرر السنوية. الظهران. المملكة العربية السعودية. ط1. 1432هـ/2011م.
217. يوسف عبد الرحمن المرعشلي. علم فهرسة الحديث نشأته تطوره أشهر مادون فيه. بيروت. دار المعرفة. ط1. 1406هـ - 1986م.

المعاجم والموسوعات:

218. إبراهيم سعدي. المرأة العربية والإبداع. ضمن ملف ثلاث مقالات جزائرية في الأنوثة والكتابة. مجلة الجديد. العدد 20 - سبتمبر/أيلول 2016م.

219. ابن بلبان الفارسي. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1982م.
220. أحمد الخديري.
221. أمال موهوب. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية. ب/ قسم الآداب و الفلسفة. الجزائر. العدد 10. جوان 2013.
222. أمل الفاران. أفكارهن رهن الإقامة الجبرية. جريدة الشرق 66. فبراير 2012م.
223. أميمة عبد اللطيف. ومارينا أوتاوي. المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة. سلسلة الشرق الأوسط. مركز كارنيجي للشرق الأوسط. رقم 2. يونيو 2007.
224. أمين الخولي. التفسير نشأته تدرجه تطوره. بيروت. دار الكتاب اللبناني. 1982.
225. البحر المحيط. تحقيق الشيخ عبد القادر العاني. وزارة الأوقاف. الكويت. ط2. 1992م.
226. بيار بونت وميشال إيزار. معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا. ترجمة وتحقيق مصباح الصمد. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 2006 م.
227. توفيق صدقي. الإسلام هو القرآن. مجلة المنار. الجزء 7. السنة التاسعة. 1906م.
228. جاك دريدا. جاك دريدا في حوار أخير: إنني في حرب على نفسي. جريدة لوموند. 19 أوت 2004م.
229. جلال الدين السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. المكتبة الثقافية. بيروت. 1973م
230. الحبيب الجنحاني. لا بديل عن الحداثة. جريدة الزمان. 1-1-2002م.
231. الحداثة بين الاتباع والإبداع. الفكر العربي المعاصر. 72-73. يناير - فبراير. 1990م.
232. حسن حسن كامل إبراهيم. العالم: حدوثه وطبيعته عند أفلاطون. المجلة العلمية. كلية البنات. جامعة عين شمس. 2000م.
233. حسن نصّور. حين تستوي المرأة مع الرجل في مركزية الخلق. مجلة السفير العربي. العدد 159. بتاريخ 03 أيلول 2015م
234. حمد حيرش بغداد. القراءة النقدية للتراث وعائق التكفير: نصر حامد أبوزيد نموذجاً. "إنسانيات" المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية. العدد 31. سنة 2006.

235. حيدر إبراهيم علي. الاتجاه السلفي. مجلة عالم الفكر. المجلد 26. العددان 3_4 يناير 1998.
236. خالدة سعيد. الحداثة وعقدة جلعامش. مجلة قضايا وشهادات. نيقوسيا. شتاء 1991.
237. الخليل بن أحمد الفراهيدي. كتاب العين. تحقيق عبد الحميد هندراوي. دار الكتب العلمية. ط1. 1424هـ-2003م.
238. رشا ناصر العلي. الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي (1990-2005). رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب. إشراف محمد عبد المطلب وثناء أنس الوجود. جامعة عين شمس كلية الآداب. قسم اللغة العربية وآدابها. 2009م.
239. زهراء علي. الإسلام النسوي (تطبيق في الحاضر). حوار مع زهراء علي. مجلة الثرى. السنة السادسة. العدد 241. بتاريخ 10-7-2010م.
240. سعدي أبو جيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دار الفكر. دمشق. ط2. 1408هـ-1988م.
241. سليم بركة. حوارية النص والصورة آسيا جبار قارئة لدولاكروا (نساء الجزائر في شقتهن). مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري. العدد 10. 2014م. ص 90.
242. السيد مصطفى السادة. الخطاب الثقافي بين أصالة المفهوم وهامشية الطرح. مجلة النبأ. ع49. جمادى الثانية 1421هـ. أيلول 2000م.
243. شازية مليك. نحو تأويل نسوي للإسلام: الإيمان والجنود في أعمال فاطمة المرينسي. ترجمة مديحة عتيق. مجلة رؤى الفكرية. العدد الثالث. فيفري 2016م.
244. طه عبد الرحمان. في محاضرة حول روح الحداثة وحق الإبداع. مجلة النور الجديد. ع151. دجنبر 2003م.
245. عادل ضاهر. تأنيث الإيستمولوجيا. مجلة مواقف. دار الساقى. لندن. العدد 73-74. 1 يناير 1994م.
246. عبد الجبار توامي. نقد ترجمات القرآن في ضوء المنهج السياقي (مقالة). نشرت في مجلة الدراسات اللغوية. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات والإسلامية. المجلد الخامس. العدد الأول. 2203م.
247. عبد الجليل سالم. ندوة الحضارة الإسلامية حضارة نص قرآني. مجلة الشرق الاوسط. الثلاثاء 27 جمادى الأولى 1431هـ/ 11 مايو 2010م. ع 11487.

248. عبد الرحمان بدوي. الموسوعة. المؤسسة العربية للنشر. ط1. 1984م.
249. عبد العزيز حمودة. الخروج من التيه دراسة في يلطة النص. جريدة الرياض. ع 289. نوفمبر 2003.
250. عبد العزيز حمودة. المرايا المحدبة من النبيوية إلى التفكيك. عالم المعرفة. الكويت. 1998.
251. عبد الفتاح ع شماوي. حقوق الإنسان في الإسلام. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. العدد 50.
252. عبد المالك مرتاض. في نظرية النص الأدبي. مجلة الموقف الأدبي. دمشق. 1989.
253. عز الدين الخطابي. الحداثة كأفق ومكصير. مجلة مقدمات. ع 31. 2004م.
254. علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. دار الكتاب العربي. بيروت. 1994.
255. علي محيي الدين القره داغي. المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية: دراسة في الفقه والفكر السياسي الإسلامي. بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث- إسطنبول. جمادى الآخرة 1428هـ- يوليو 2006م.
256. فادي إسماعيل. مقالة في جريدة الحياة. بتاريخ 1998/07/27م.
257. فاطمة المحسن. النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة. مجلة المدى الثقافي. العدد 222. 9 تشرين الأول. 9 أكتوبر 2004م.
258. فاطمة إمام. العلمانيات والإسلاميات: تضامن نسوي. Wluml النساء في ظل قوانين المسلمين. الثلاثاء 8 آذار 2011م. العدد 1357
259. فرانسيس فوكوياما. هدفهم: العالم المعاصر. مجلة النيوزويك. العدد 81. 25 ديسمبر 2001م.
260. الفكر الإسلامي المعاصرين العقيدة والأيدولوجيا. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع 92-93. سنة 19
261. فهمي هويدي. نقطة نظام. مقال في جريدة الأهرام. بتاريخ 2003/09/30م.
262. فواز جرجس. السياسة الأمريكية تجاه العرب: كيف تصنع؟ ومن يصنعها؟ مركز دراسات الوحدة العربية. البلد. ط 2. 2000م.
263. القدس العربي. السنة الرابعة. ع 1076.

264. كمال أبوديب. مقال بمجلة فصول. المجلد 4. ع3. 1984.
265. كمال عبد اللطيف. درس العروي. سلسلة المعرفة للجميع. ع11 2009م
266.]
- يندا جين جيفري. أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية. تعريب يمنى طريف الخولي. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد 305. أغسطس 2004م.
267. مارشال بيرمان. الحداثة أمس اليوم وغدا. ترجمة جابر عصفور. إبداع. 9، 4 أبريل 1991.
268. مجموعة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف روزنتال وب يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. ط6. دار الطليعة. بيروت.
269. مجموعة من العلماء. موسوعة التنشئة السياسية الإسلامية: التأصيل والممارسات المعاصرة. تقديم عبد الحميد أحمد أبي سليمان. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ط1. 2013م.
270. محمد الكتاني. الخطاب الإسلامي وظروف المرحلة الراهنة. صحيفة العرب. العدد 9602. بتاريخ 2014/06/27.
271. محمد الهادي المطوي. التعالي النصي. المجلة العربية للثقافة. ع32. السنة 16. 1997.
272. محمد حسنين هيكل. قراءة في أوراق إدارة "بوش" وعقلها. مجلة وجهات نظر. العدد 53. يونيو 2003م.
273. محمد زكي. أولويات العمل الدعوي كاهرم المقلوب. والتجديد واجب شرعي لمواجهة الإرهاب. صحيفة الأهرام. العدد 47011. بتاريخ 8 ذو القعدة 1436هـ - 23 أغسطس 2015 السنة 140.
274. محمد سبيلا. دفاعا عن العقل والحداثة. منشورات الزمن. العدد رقم 39. 2003م.
275. محمد عابد الجابري. العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي. مقال من كتاب "العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة". سلسلة فكر ونقد. الكتاب الثاني. إشراف محمد عابد الجابري. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط1. 2009م.
276. محمد عزام. النقد والدلالة نحو تحليل سمياني للأدب. منشورات وزارة الثقافة. 1996م.
277. محمد علي الكردي. النقد البنيوي بين الأيديولوجيا والنظرية. مجلة فصول. ع1. القاهرة. 1983.

278. محمد عناني. معجم المصطلحات الأدبية الحديثة. لونجمان. 1996.
279. محمد يوسف الشريجي. القرآنيون والسنة النبوية الدكتور محمد شحرور نموذجاً. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية. المجلد 23. ع1. 2007م.
280. محمود شلبي. التأصيل والحداثة في الشعر العربي. مجلة الأقاليم. العدد رقم 12. ديسمبر 1985م.
281. مروة كريدية. الأنوثة في فكر ابن عربي. مجلة نزوى. ع3. يونية 1995م.
282. مصطفى أحمد الزرقا. مقارنة بين أسلوبي القرآن الكريم و الحديث النبوي. ترجمة أمين آشق قوتلو. مجلة كلية الإلهيات. جامعة مرمرة. إسطنبول. العدد 5-6. 1988م.
283. مصطفى يعلى. وظائف المرأة في الحكاية المغربية المرححة. مجلة المناهل المغربية. العدد 64-65. السنة 25. 2001م.
284. معجم الصحاح في اللغة والعلوم. بيروت. دار الحضارة العربية. 1975.
285. المقالات والدوريات:
286. منى أبو الفضل. نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة. دورية المرأة والحضارة. القاهرة. العدد 2. 2001م.
287. منى طلبة. الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم. مجلة أوراق فلسفية. العدد 10.
288. نورة فرج المساعد. النسوية فكرها واتجاهها. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. الكويت. السنة 18. العدد 17. صيف 2000م.
289. هبة رءوف عزت. من تأنيث الاستبداد إلى تمكين الديمقراطية: نظرات في حال المرأة العربية. مجلة وجهات نظر. عدد 81.
290. هبة رؤوف عزت. المرأة والاجتهاد. نحو خطاب إسلامي جديد. مجلة ألف البلاغة المتقاربة. ع 19. 1999م.
291. هشام جعيط. الحداثة المنقوصة ماتوصيفها؟ جريدة الزمان. لندن. ع 1407. 3 يناير 2003م
292. هشام غصيب. مقومات التصور الجدلي للتاريخ. الرأي الثقافي. ع 11716. 11/10/2005م.

الدراسات والندوات:

293. جمال قطب. خرائط الخطاب الديني. ورقة عمل في الخطاب الديني في ظل المتغيرات الدولية. المنتدى العلمي الثامن 25-26/04/2006م. جامعة الجزائر. كلية العلوم الإنسانية.
294. رشا ناصر العلي. الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي (1990-2005). رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب. إشراف محمد عبد المطلب وثناء أنس الوجود. جامعة عين شمس كلية الآداب. قسم اللغة العربية وآدابها. 2009م.
295. زهور كرام. المرأة والتخييل. أعمال ندوة المرأة والكتابة. سلسلة ندوات 8 جامعة مولاي إسماعيل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. 1995 مكناس.
296. شربل داغر. المرأة والجنس الأدبي. خصوصية الإبداع النسوي. أوراق عمل الإبداع النسائي الأول. ق23/آب/1997.
297. صالح مفقودة. السرد النسوي في الأدب الجزائري المعاصر. الموقف الأدبي. ع365. مارس 2000م.
298. فاطمة مختاري. الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف وعلامات التحول (مقاربة تحليلية في خصوصية الخطاب الروائي النسائي العربي المعاصر) رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم /أدب حديث ومعاصر. جامعة قاصدي مرباح ورقلة. كلية الآداب واللغات. 2013/2014م.
299. مجموعة من الكاتبات والكتاب. الكتابة النسائية: التلقي والتخييل. (أعمال ملتقى المرأة والكتابة في دورته الخامسة أيام 21-22-23 يوليوز 2005) الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب. ط1. 2006م
300. مرزوق العمري. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر. منشورات الاختلاف. بيروت. الجزائر. منشورات ضفاف. ط1. 1433هـ- 2012م.
301. معنز الخطيب. المشروع الأمريكي: تحديث الإسلام. مركز الكاشف للمتابعة و الدراسات الاستراتيجية. أيلول 2006م. المتابع الاستراتيجي (12-6). القسم السادس.
302. نادية مصطفى. الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات. ضمن أبو يعرب المرزوقي وآخرون. المرأة وتحولات عصر جديد. وقائع ندوة الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث. دار الفكر. دمشق 2002م.

فهرس المراجع بالأجنبية:

الموسوعات والقواميس:

303. **André Chartrak**. Empirisme et métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac. Vrin. 2003.
304. **Anne Moir & David Jessel**. BRAINSEX. The Real Difference Between Men and Women. Translated by Bader Al-manyes. 1993.
305. **Assia Djebbar**. loin de Médine. édition Albin Michel. 1991 . p 46
306. **Assia Djebbar**. loin de Médine. édition Albin Michel. 1991.
307. **Bakhtine Mikhail**. Esthétique de la création verbale. Paris. Gallimard. 1984.
308. **Billington-Greig Teresa**. Feminism and Politics. The Contemporary Review. November 1911.
309. **Carine bourget**. Coran et tradition islamique dans la littérature maghrébine. Edition Karthala 2002.
310. **Catherine kerbret Orchioni**. Les actes de langage dans le discours. Nathan.
311. **Davdow Ellen Messer**. Disciplining Feminism: From Social Activism to Academic discourse. Duke University.
312. **Dominique Maigneueau**. Pragmatique pour le discours littéraire. Paris. Editions Mise à jour.
313. **Eliane Viennot**. L'Accadémie contre la langue française. Le dossier « féminisation ». Editions Ixe. 2016.
314. **Emanuel Kant**. Observations sur le sentiment du beau et du sublime. Taduction de Monique David menar. Paris. Garnier flammariion.

315. **Eric Neveu** et **Christine Guionnet**. Féminins/Masculins. Sociologie du genre. Armand colin. Armand Colin. Coolection U. 2nd édition.
316. **G Vignaux**. L'Argumentation. Essai d'une logique discursive. Paris. Droz.1975.
317. **Gily Coene** et **Chia Longman**. Les paradoxes du débat: Féminisme et multiculturalisme. Editions scientifiques internationales Bruxelles. Bruxelles. Belgique. 2010.
318. **Jackobson R**. Essais de linguistique générale. Paris. Editions de minuit. 1963.
319. **Jean-Jacques Rousseau**. Emile ou de l'éducation. Paris. G F Flammarion. 1966.
320. **Jocelyne Cesari**. Why the West fears Islam? – An Exploration of Muslims in Liberal Democracies. Palgrave Macmillan . July 2013.
321. **Johnson Jill**. Lesbian Nation : The Feminist Solution. New York. Simon & Schuster. 1973.
322. **La grande Encyclopédie**. Larousse. Librairie Larousse. 1974.
323. **Lewin Rebecca**. Truth-Telling Through Feminist Fiction Connection. Womannews. 4-9 October. 1983.
324. **Lipovetsky Gilles** et **J. Serroy**. La Culture-monde. Odile Jacob. Paris 2004
325. **Mary Eaglton**. Feminist literary théory. Blackwell. Cambridge. 1993.
326. **Nicole Van Enis**. Les termes du débat Féministe. Une étude Barricade avec le soutien de la communauté française en Belgique et de la région Wallonne. Wallonne. Belgique.

327. **Petit Robert**². Dictionnaire universel des noms propres alphabétique et analogique. sous la direction de Paul Robert. le Robert 107. Larousse. Librairie Larousse. .1974.
328. **Pierre Bourdieu**. La domination masculine. Seuil Edition: Ed.aug. d'une préface. Paris. 5 sept 2002.
329. **Promeroy b Sarah**. Goddesses , whores, wives, and slaves. Women in classical antiquity. London. Pimlico. New edition 1994.
330. **Richard T. Schaefer**. Encyclopedia of Race and Ethics. SAGE Publications. 2008
331. **Saint Augustin**. « Sermon in Quadragesima ». Jean Louis Flandrin. Un temps pour embrasser : aux origines de la morale sexuelle occidentale. VIe/XI siecles. Editions du seuil.
332. **Simone De Beauvoir**. La femme rompue. 1967 .Le deuxième sexe. 1949
333. **Suzanne Van Rokeghem**. Jeanne Vercheva-Vervoort et Jacqueline Aubenas. Des femmes dans l'histoire en Belgique. depuis 1830. Editions Luc pire. Bruxelles. 2006.
334. The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW)
335. **Ute Gerhard**. Concepts et controverses. Article paru dans l'ouvrage de Gubin Eliane. Le siècle des féminismes. Les éditons de l'atelier. Paris.

الدوريات والدراسات بالأجنبية:

336. **Al-Naboulsi Shaker**. Pour une laïcité musulmane . Courier international. no 809. du 4 au 10 mai. 2006.

337. **Claire Grino.** Corps et genre et nouvelles technologies Biomédicales: Reconfigurations antinaturalistes au sein des théories féministes. Thèse en clotutelle pour l'obtention du grade de docteur de l'Université. Paris 1. Philosophie doctor (Ph.D) de l'Université Laval. Université Paris 1 Panthéon- Sorbonne. Ecole Doctorale de Philisophie. Soutenue le 09 novembre2015.
338. **Delphine Roth.** Directeur du mémoire M Philippe Mary. New age, Néo- paganisme, Wicca : Vision du genre et perspéctives des femmes au sein de ces nouveaux mouvements religieux. Institut d'Etudes Politiques de Toulouse. 2013.
339. **Giulia Pozzi.** Le féminisme musulman à l'épreuve des inégalités sexo-spécifiques. CIPPA-Inégalités et genre. Vol 1. No 2. 2012-2013.
340. **Jamal alsheibani.** réécrire l'histoire au féminin. les enjeux idéologiques et poétiques de la narration dans Loin de Médine. thèse de doctorat/spécialité littérature française comparée. université de Cergy-pontoise.
341. **Jenny Coleman.** An introduction to feminisms in a post-féminist age. Women's Studies Journal. Volume 23 Number 2. November 2009. Women's Studies Association of New Zealand.
342. **Louise Bodin.** Les idées féminines. La Forge. Cahiers 11, 12 janv et févr 1919.
343. **Mellouki M'hammed.** Conception et image de la femme dans le contexte culturel marocain. 3^e cycle en sciences de l'éducation. Université de Bordeaux II. Bordeaux.
344. **Rachel Bouvet.** Femmes d'Orient, entre paganisme et christianisme: Hypatie selon Jean Marcel 1. Figures et contre-figures de l'orientalisme. Université du Québec à Montréal. Volume 31. No 1. Automne2005.

-
345. **Souad Ameer**. *Ecriture Féminine Images et Portrait Croisées de Femmes*.
Thèse pour l'obtention du diplôme de Doctorat. Sous la direction de Francis
Claudon. Université Paris-Est. Créteil. 2012-2013
346. **Teresa Lopez Pardina**. *Féminisme et Laïcité*. Cairn.info. Eres/
Chimères. 2007/3. No 65.
347. Voir **Béatrice Slama**. De la « Littérature féminine » à « l'écrire-
femme »: Différence et institution. Article dans le magazine « Littérature :
L'institution littéraire II. Numéro 4. Volume 44. Larousse. Année 1981.

فهرس الموضوعات

	المقدمة
	الفصل الأول: الخطاب الديني الأزمة والعملية النقدية
2	تمهيد
3	المبحث الأول: الخطاب الديني الجانب المفهومي
4	المطلب الأول: مفهوم الخطاب
4	أولاً: لغة
4	ثانياً: اصطلاحاً
7	ثالثاً: قوانين الخطاب
10	المطلب الثاني: الجانب المفهومي للخطاب الديني (الإسلامي)
10	أولاً: مفهوم الخطاب في الفكر الإسلامي
13	ثانياً: محددات الخطاب الديني (الإسلامي)
15	ثالثاً: خصائص الخطاب الديني
30	المبحث الثاني: منطلقات الخطاب الديني: بؤرة الأزمة
32	المطلب الأول: الحاكمية والمظهر السياسي للأزمة
32	أولاً: مفهومها
34	ثانياً: آليات التحيز في التعامل مع الحاكمية
35	المطلب الثاني: النص الديني وجدلية العقل والنقل
36	أولاً: النص لغة

37	ثانيا: النص الديني اصطلاحا
41	المبحث الثالث: رهانات النص الديني: القراءة والسلطة
43	المطلب الأول: قراءة النص القرآني بين خطيئة تعطيل العقل والواقع وخطيئة الأنسنة
44	أولا: تفسير النص القرآني
46	ثانيا: قراءة النص القرآني
51	ثالثا: الإعجاز في النص القرآني
56	المطلب الثاني: النص الحديثي وتحديات المرجعية والقراءة
57	أولا: تحديات المرجعية
65	ثانيا: تحديات (إشكالية) القراءة
71	المطلب الثالث: النص الحاف (الشارح) والعصمة المكتسبة
77	المبحث الرابع: تجديد الخطاب الديني: بين الضرورة والافتعال
77	المطلب الأول: موقع الخطاب الديني من الدين
79	المطلب الثاني: نقد الإسلاميين والحداثيين للخطاب الديني وتشخيص الأزمة
85	المطلب الثالث: نقد الحداثيين للخطاب الديني
89	المطلب الرابع: دواعي التجديد الديني
92	المطلب الخامس: الخلفية الغربية لتجديد الخطاب الديني (البعد الجيو سياسي)
98	المبحث الخامس: إسقاطات المناهج الحديثة على النص الديني
99	المطلب الأول: القرآنيون
99	أولا: من هم القرآنيون؟
100	ثانيا: للقرآنيون النشأة و المنطلقات
102	ثالثا: المنهج القرآني للقرآنيين
103	رابعا: مرتكزات منهج القرآنيين

109	المطلب الثاني: الحداثة المفهوم والمرتكزات
109	أولاً: مفهوم الحداثة لغة
109	ثانياً: اصطلاحاً
112	ثالثاً: مقومات الحداثة
114	رابعاً: دعاة الحداثة و التراث
114	المطلب الثالث: الخطاب ما بعد الحداثي
114	أولاً: سياق نشأة ما بعد الحداثة
117	ثانياً: مرتكزات ما بعد الحداثة
119	ثالثاً: ما بعد الحداثة و الدين
121	المبحث السادس: أهم النظريات التي أثرت في قراءة الحداثيين للنص الديني(القرآني)
121	المطلب الأول: موت المؤلف
121	أولاً: مفهوم نظرية موت المؤلف
123	ثانياً: موقف الحداثة العربية من " موت المؤلف "
126	ثالثاً: " موت المؤلف " و النص الديني (الإسلامي)
130	المطلب الثاني: التاريخية (التاريخانية)
130	أولاً: مفهوم التاريخانية
131	ثانياً: موقف الحداثيين العرب من التاريخانية
133	المطلب الثالث: التأويلية (الهرمنيوطيقا)
134	أولاً: مفهوم الهرمنيوطيقا
134	ثانياً: علاقتها بالنص الديني
137	الخلاصة

الفصل الثاني:	
الفكر النسوي بين الانفعال والتنظير	
140	تمهيد
142	المبحث الأول: نحو نظرية نسوية: من مركزية "هو" إلى مركزية "هي"
142	المطلب الأول: النسوية: المصطلح والتشكل
143	أولاً: النسوية لغة
145	ثانياً: النسوية اصطلاحاً
149	ثالثاً: الإستخدامات المركزية لمصطلح "النسوية"
151	المطلب الثاني: الفضاء الفلسفي والفكري للنسوية
151	أولاً: البعد الفلسفي الفكري للنسوية
156	ثانياً: البعد السياسي - الاجتماعي للنسوية
163	ثالثاً: البعد النفسي و المركزية النسوية "الأنتى هي الكل"
167	رابعاً: نحو التنظير: توهج السؤال و انصهار الأجوبة
170	المطلب الثالث: النظرية الإبيستمولوجية (المعرفية) النسوية
170	أولاً: المسيرة التاريخية للنظرية النسوية
172	ثانياً: المعطى الأنثروبولوجي
176	ثالثاً: منطلقات الإبيستمولوجيا النسوية
179	رابعاً: التيارات الفكرية للنظرية النسوية
183	خامساً: تقييم النظرية النسوية
189	المبحث الثاني: الفكر النسوي وتداخله مع إشكالات الكتابة النسوية
189	المطلب الأول: علاقة الأدب بالفكر

193	المطلب الثاني: الكتابة النسوية وإشكالية المسميات
193	أولاً: كتابة الأنثى (أكائن ذو الرؤوس المتعددة)
197	ثانياً: اختلاف الكتابة النسوية بين القبول و الرفض
199	ثالثاً: التأريخ بالكتابة النسوية
200	المطلب الثالث: خصوصية الكتابة النسوية والنسائية
207	المبحث الثالث: النسوية العربية والنسوية الإسلامية
207	المطلب الأول: النسوية العربية والاستنساخ الفكري
207	أولاً: المباركة الغربية
210	ثانياً: النسوية العربية و الخطاب الديني
216	المطلب الثاني: النسوية الإسلامية
216	أولاً: مفهوما و نشأتها
220	ثانياً: الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية
226	ثالثاً: الخصائص المنهجية للنسوية الإسلامية
227	رابعاً: عوامل بروز النسوية الإسلامية
228	خامساً: تيارات النسوية الإسلامية و سماتها
236	المطلب الثالث: موقف النسويات العلمانيات من النسوية الإسلامية
236	أولاً: أصول التيار الحدائثي
239	ثانياً: رد النسويات الإسلاميات (الحق في الاختلاف)
243	ثالثاً: خصوصية الطرح الإسلامي
246	المبحث الرابع: المؤنث والخطاب الديني (الإسلامي)
246	المطلب الأول: تأصيل علاقة المؤنث بالخطاب الديني

246	أولاً: نساء النبي صلى الله عليه و سلم و تحديات بيت النبوة
248	ثانياً: السيدة خديجة و الخطاب الديني (قوة التلقي)
252	ثالثاً: السيدة خديجة و الخطاب الديني (قوة التبليغ)
259	رابعاً: "المؤمنات" و الخطاب الديني
263	المطلب الثاني: اختراق المؤنث حدود المذكر الدينية
263	أولاً: "سجاح التميمية" النبوة بصيغة المؤنث غير السالم
265	ثانياً: إمامة "أمينة ودود" استيهام المؤنث
269	ثالثاً: "حليمة كراوزن" الإمامة خلافة موروثه (عضوض)
274	المطلب الثالث: المؤنث والتصوف من التحلي والانفعال إلى الفعل
275	أولاً: التصوف بلا شوائب
276	ثانياً: التأنيث في التصوف
284	الخلاصة
الفصل الثالث:	
فاطمة المرنيسي بين النسوية والخطاب الديني	
287	تمهيد
289	المبحث الأول: فاطمة المرنيسي من عالم الحريم إلى عواصم العالم
289	المطلب الأول: نشأتها وتكوينها العلمي
292	المطلب الثاني: مرجعيتها و منطلقاتها الفكرية
293	أولاً: المرجعية الفكرية
298	ثانياً: رؤيتها الفكرية
303	المطلب الثالث: الوسطية المربكة للتطرفين

303	أولاً: التهمة بالحدائثة و الاستغراب
308	ثانياً: الاتهام بالأصولية: التوجس من نسوية المرنيسي الإسلامية
310	ثالثاً: التهمة بالمنهج التوفيقي الإصلاحى
312	المبحث الثانى: فاطمة المرنيسي والخطاب الدينى: المشى على رؤوس الأصابع
324	المطلب الأول: تناولها للنص الدينى
331	المطلب الثانى: تبنيها لفكرة البعد الكونى للإسلام
341	المبحث الثالث: نسوية فاطمة المرنيسي بالقوة أم بالفعل
341	المطلب الأول: النسوية العلمانية و عملية الحجر
344	المطلب الثانى: التحليق خارج سرب النسوية الإسلامية
348	المبحث الرابع: الكتابة المرنيسية شهرزاد الحكى و الفكر
348	المطلب الأول: الكتابة السردية: حين تلبس المرنيسي كسوة الريش
355	المطلب الثانى: الكتابة الفكرية: تجذر الأنا مقابل انفلات الآخر
358	المبحث الخامس: ثيمات المشروع الفكرى لفاطمة المرنيسي
358	المطلب الأول: الولاية والإمامة: حول مبدأ للرجال فقط
371	المطلب الثانى: ثيمتا الحب والحجاب: الدلالات اللغوية الفارقة
386	أولاً: معاني الحرىم المغيبة عن الغرب
387	ثانياً: معاني مرتبطة بحریم الغرب
403	الخلاصة
405	الخاتمة

الفهارس	
415	فهرس الآيات القرآنية
420	فهرس الأحاديث النبوية
423	قائمة المصادر والمراجع
449	فهرس الموضوعات
	الملخصات

الخطاب الديني في الفكر النسوي العربي المعاصر

فاطمة المرنيسي أنموذجا

"الخطاب الديني" و"الفكر النسوي"، متغيران كبيران وفاعلان في صناعة المواقف والآراء إزاء المشكلات والقضايا الكبرى قبل الصغرى في حياة الأفراد والشعوب. وأول تحدّي في دراسة هذين المتغيرين، يتمركز -قبل كل شيء- في استنطاق المفاهيم. فليس هيتّا ولا هامشيا الإمام بمسألة المفاهيم في هذين المتغيرين ولا فرزها، لتشعبهما (هذين المتغيرين) على مستوى الدلالة تشعبا يكاد يكون معيقا وحائلا دون الوصول للمبتغى. فالدلالات تتشابك فيهما وتنحو منح عدّة، بسبب اتصالهما بكثير من المسائل الاجتماعية والدينية (الإسلامية) والأنثروبولوجية وغيرها من المجالات، لتؤسّس لدلالات معرفية جديدة بالاعتماد على مستوى العلوم الإنسانية عموما.

وكما يمكن الملاحظة أيضا، أن هذين المتغيرين يجملان -ظاهريا- نوعا من التضاد والخلاف. ومن هنا انبثقت إشكالية فكرية حاولت هذه الدراسة بحثها، ليتسنى -ولو بالقدر اليسير- الكشف عن طبيعة تلك العلاقة بينهما، فهل هو خلاف أصيل متجذر في ذات كلٍّ منهما لا ينفك عنها، أم أنه تضاد وخلاف مفتعل ومحمّلٌ بجمولات خارجية نابعة من ضيق التصور عند أصحاب كلٍّ متغيّر وتجاه أصحاب المتغير الآخر؟

وكان لا بد من تحديد أنموذج يحقّق ذلك التفاعل بين هذين المتغيرين بقوة، لكي تكون للدراسة مصداقيتها وأرضيتها المنهجية المساعدة على بحث التفاصيل والمواضيع الفرعية لهما، من منطلق الملموس والمقنع على مستوى التجربة العملية. فكانت "فاطمة المرنيسي" هي الشخصية التي ارتأت هذه الدراسة التعاطي مع جزء من فكرها وأعمالها، على أساس ارتباطها الفكري الكبير بموضوعات المرأة، ارتباطا يجعلها - لدى البعض - ممثّلة جيدة للفكر النسوي، وعلى أساس تناولها الجاد والغزير لمسائل الخطاب الديني دون كلل من البحث والتنقيب في مصادر الدين الإسلامي الحنيف. فكان ذلك بمثابة ضوء أخضر لجعلها عيّنة لالتقاء دينك المتغيران، ومن ثمّ التعرف على حجم الوفاق أو الخلاف بينهما، تأكيدا لتلك الفرضية المزعومة عن التضاد والخلاف، أو تفنيدها لها.

وجاءت هذه الدراسة، لتقف في إطار المتاح على حقيقة أن المؤنث ليس -دائماً- كما يُعتَقَدُ ويُرادُّ له من بعض الجهات، أن يكون عدوًّا لدودا للدين وللخطاب الديني. و- على العموم- وحتى وإن صنّف النقاد فاطمة المرينيصي تصانيف كثيرة، تصل حدّ التضاد حول نُهجها وتوجُّهها، فالأكيد أنها ترى الإسلام ديناً كونياً، تستحق نصوصه أن تُقرأ قراءة صحيحة، لأنها تشخّص الخلل في الفهم والقراءة، وفي عدم التحقق من صحة المرجعية.

وبناء عليه، فهذه الدراسة حاولت معالجة الخطاب الديني ومظاهر وأسباب تأزمه، كما عاجلت الفكر النسوي باتجاهاته المتعددة، وبخلفيته الفكرية القائمة على ذلك الصراع بين مركزية الأنثى ومركزية الذكر، والقائمة -أيضاً- على العلاقة مع الفكرة الدينية، لتصل في الشق الأخير من البحث إلى الأنموذج الفكري للكتابة العربية حين تناولها لموضوع الدراسة بالتحليل والنقد.

Sommaire :

Le discours religieux dans la pensée féministe arabe contemporaine

Fatima El Mernissi modèle

Le «discours religieux» et la «pensée féministe» sont deux variables importantes et influentes dans la formulation d'attitudes et d'opinions sur les problèmes majeurs nonobstant ceux de moindre importances dans la vie des individus et des peuples.

Le premier défi dans l'étude de ces deux variables est, avant tout, centré sur la remise en question des concepts. Il n'est nullement aisé ni marginal de cerner le concept dans ces deux variables et encore moins de les trier, vu leur complexité et leur ramification au niveau de la signification, ceux-ci constituent presque un obstacle infranchissable pour atteindre l'objectif voulu. L'enchevêtrement dans ces significations peut aboutir à de multiples interprétations en raison de leurs liens avec de nombreux problèmes sociaux, religieux (islamiques), anthropologiques et autres, afin de permettre une facilité cognitive efficace et sûre pour les sciences humaines en général.

Comme il est important de souligner que cette approche, explique d'une manière implicite une contradiction voire une différence aboutissant à l'émergence d'une problématique intellectuelle que cette étude tente d'examiner, afin d'exhaustiver la nature de la relation existant entre eux, est-ce un conflit inhérent enraciné en chacun d'eux, ou, est-il contre-productif, artificiel et chargé

de vecteurs externes découlant de la perception étroite des adeptes de chaque variable envers ceux de l'autre variable?

Comme il a été indispensable de définir un modèle afin de réaliser une forte interaction entre ces deux variables, et de permettre ainsi à l'étude de garder sa crédibilité et son assise méthodologique aidant la recherche des détails et des sous-thèmes s'y rapportant, à partir de faits palpables et convaincants sur le plan expérimental pratique. Fatima MERNISSI, est le personnage pour qui cette étude a été élaborée afin de défricher une partie de sa réflexion et de ses travaux basés sur son attachement intellectuel indéfectible aux sujets inhérents à la femme, qui - pour certains- lui confère le rôle de la représentante par excellence de la pensée féminine, et surtout sur son travail sérieux et laborieux sur la question du « discours religieux », sans pour autant cesser de rechercher inlassablement dans les origines et vérités de la religion musulmane.

Ce fut un feu vert qui a fait d'elle une référence quant au rapprochement des deux concepts et d'y déceler l'importance des concordances ou divergences entre eux. Confirmant ainsi, ou infirmant la prétendue thèse de leurs concordances et divergences.

Cette étude est venue, pour se pencher, dans un cadre permettant une approche réelle, sur le fait que le « féminin », n'est pas toujours comme l'entendent certaines parties qui le veulent « ennemi juré » de la religion et du discours religieux.

Cependant, et même si certains critiques de Fatima MERNISSI, la catégorisent de manières différentes, s'approchant même d'une opposition quasi farouche quant à son langage et son raisonnement, il est certain qu'elle voit en l'islam une religion universelle dont les textes méritent d'être interpréter convenablement par une lecture juste, du moment que son diagnostic porte sur une mauvaise lecture et compréhension, ainsi que l'usage de références non validées.

De tout ce qui précède, cette étude est un essai en vue de traiter du discours religieux, de ses affres et des causes de sa déchéance. Comme elle a traité de la pensée féministe dans son orientation globale. Elle a également abordé la pensée féminine dans ses diverses directions, mettant en exergue son arrière-plan intellectuel basé sur le conflit entre la centralité du « féminin » et celle du « masculin », basée aussi, sur la relation avec la pensée religieuse, afin d'aboutir dans la dernière partie de cette recherche à un modèle de la pensée de l'écrivaine arabe traitant le sujet de la recherche, avec analyse et critique.

Abstract:

"The Religious discourse in the contemporary Feminist Arabic thought"

Fatima El Mernissi model

"Religious discourse" and "Feminist thought", two major and influential variables in the development of attitudes and opinions towards the problems and the major issues before the smallest in the lives of individuals and the populations. The first challenge in studying these two variables is, above all, focused on the questioning of concepts. It is neither easy nor marginal to overcome the issue of concepts in these two variables and not to sort them out, because they (the two variables) are very complex at the level of significance, which is almost impossible to reach. They are intertwined in many ways, because of their connection to many social, religious, anthropological and other issues, to establish a relational knowledge of the human sciences in general.

As we can observe also, these two variables contain, obviously, a contradiction. Starting from the previous idea, the problematic of the present study tried to discuss the subject, so that, to the possible extent, it would be possible to reveal the nature of the relationship between the two variables. Is it an inherent disagreement rooted in each of them, or is it an antagonistic and contrived struggle with external loads stemming from the narrowness of perception among the owners of the other variable?

It was necessary to identify a model that achieves the strong interaction existing between these two variables, so that the study will have its credibility and systematic approach to help to examine the details and sub-topics for them, in a concrete and convincing manner at the level of practical experience. It was Fatima AL Mernissi, who was the character which this study considered, taking into account her thought and work, based on her great intellectual attachment to the issues of women, making her a good representative of feminist thought and on the basis of her serious and unrelenting discussion of the matters of religious discourse in the sources of the Islamic religion. The previous stated reasons were as the green light to make it a sample to meet those two variables, and then to identify the size of the concord and correlation or disagreement between them, in order to confirm or refuse the formulated hypothesis about the existing conflict and disagreement.

This study comes in order to emphasize on the fact that feminine is not always - as is believed and intended by many sides, to be a fierce enemy of religion and religious discourse. But, in general even if the critics classify Fatima Mernissi many classifications, up to the extent of opposing her approach and direction, the most important is that considers Islam as a Universal religion, whose texts deserve a correct reading, because it diagnoses the imbalance in understanding and reading, and do not necessitate to check the validity of the reference.

Accordingly, this study attempted to address the religious discourse and the manifestations and causes of its crisis. It also tackled feminist thought in its various directions and its intellectual background based on the struggle between the centrality of the female and the centrality of the male, and based also on the relationship with the religious thought in order to reach in the final part of the present research an intellectual sample of the Arab writer when she addressed the subject of the study analysis and criticism.