الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم الدعوة والإعلام والاتصال

2158
A3

مشكلة المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر

مقدم لنيل شهادة الماجيستير

الطالبة : سعيدة درويش

أعضاء اللجنة :	الاسم واللقب:	الرتبة :	الجامعة الأصلية:
1-الرئيس			
2-المقرر	مراد زعيمي	أستاذ محاضر	جامعة عنابة
3-مناقش			
4-مناقش			

نوقش يوم :.....

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهـــداء

والدي الكريمين،

تأخرت السنونوة لكنها أدركت الربيع محمولة على راحتيكما،

فهاهي ذي تقترب من الشمس كي لا تحترق،

دعاؤكما كان الفيء وعونكما كان الجناحين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكـــر وتقديـــر

وقد صار البحث حقيقة بين دفتين، فإني أحمد الله بعدد الحروف التي جعلته مقروءا حمدا خالصا لا ينقطع وهو الذي أمدّني بالقوة في البدء وفي النهاية، وأثنّي بالصلاة والتسليم على حبيبي رســـول الله ﷺ أبو البنات وخير من أنجبت امرأة.

وبعده أشكر مشرفي الكريم الدكتور مراد زعيمي على صبره وأخلاقه وتفهمه وتوجيهاته، وعلى فضاءات الحرية التي منحنيها تأشيرة لولوج أبواب التساؤل والتحليل.

ولا تبرأ ذمتي حتى أمتثل شاكرة أمام ذوي الأيادي البيضاء عليّ، وقد كانوا كثرا، ذلّلوا لي العقبات، وأهدوني من صبرهم وعونهم ما ينهضني كلما تعثرت، فلا أوفيهم حقهم مهما قلت أو فعلت ...

يعرفون أنفسهم، ولهم مني كل الشكر والعرفان.

المقدمة :

برزت مشكلة المرأة في القرن المنصرم كواحدة من أهم المشكلات الفكرية الاجتماعية التي تضع الفكر الإنساني -على عمومه- أمام تحديات يصعب تجاهلها كما تصعب مواجهتها، وذلك يرجع -بالدرجة الأولى- إلى التراكمات التاريخية التي جعلت منها مشكلة الأمس واليوم والغد ؛ بالإضافة إلى التعقيد الذي أحكم قبضته عليها حتى باتت الاختلافات حولها وتضارب الآراء نقطة مفصلية لأي مشروع تغييري أيا كان مجاله، كما أصبحت حقلا مفخخا يقتحمه الجميع دونما انتباه أو تقدير لخطورته وتبعات الخوض فيه.

ونظرا لما لهذه المشكلة من الأهمية، أصبح من اليسير على أصحاب الطموحات والمصالح الإيديولوجية توظيفها لاستقطاب المؤيدات -على وجه الخصوص- واللائي يشكلن أكثر من نصف العالم، واستخدام مشكلتهن واللعب بها كورقة رابحة عن طريق التشدق بشعارات زائفة وطموحات أنانية قائمة على استغفال العقل البشري لجر العالم إلى هاوية سحيقة لن يخرج منها إلا بالعودة الرشيدة إلى الفطرة السليمة.

ولقد تأكدت هذه الحقيقة في ظل الدعوة إلى العولمة التي تصبو من خلالها الأنظمة الغربية إلى تمزيق الخصوصيات الحضارية، وتفريغ المجتمعات من روحها لتتحقق لها السيادة الكاملة، وللعالم المتخلف مثل العالم الإسلامي التبعية المطلقة، فصار لزاما على هذا الأخير أن يتحصن بثوابته، ويعمل على إحيائها وتفعيلها في أرض الواقع، إذ ليس أمامه إلا أحد خيارين : الانغماس الحضاري ليصير نسخة شوهاء بدون سيادة فتستنزف ثرواته الطبيعية والبشرية أو التمسك بخصوصياته الحضارية من أجل وجود إنساني كريم.

ولم يكن ليخفى على الغرب ما لمشكلة المرأة من صلة بخصوصيات المجتمع المسلم، فعمل على زعزعة المناطق الحساسة والآمنة بسبل كثيرة، أهمها :

1- استغلال هذه المشكلة وتوظيفها لافتعال قضية يكون العدو الأول فيها هو الإسلام ومبادؤه عن طريق التشكيك واللمز وتمييع أي عمل نهضوي بالسعي لتعميق الهوة وإحداث مفارقات كبيرة بين متطلبات العصر المادية المبتورة عن القيم، وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف.

2- العمل على عولمة القضايا الاجتماعية في المجتمعات المتخلفة تحت شعار حقوق الإنسان.

3- إغراء المرأة بكل السبل، وجعل المرأة الغربية هي المثل الأعلى الذي يحتذى في كل صغيرة وكبيرة، والعمل على تسهيل ذلك بإغراق الأسواق بأزياء منافية لقيم الإسلام من أجل تشييء المرأة هنا أو هناك وتخدير وعيها بذاتها وبقيمها.

4- استخدام وسائل الإعلام، وعلى رأسها برامج الهوائيات والفضائيات لشغل المرأة المسلمة عن رسالتها الحقيقية واستنفاذ وقتها في التسلية والترفيه.

وحتى نكون موضوعيين وننصف الغرب ينبغي الإشارة إلى أن الفكر المستغرب هو أشد خطرا من الفكر الغربي الوافد نفسه نظرا لكون هذا الأخير يمثل أصحابه في الخارج، ويمكن التعامل معه على هذا الأساس، أما الفكر المستغرب فخطورته تكمن في أنه يعمل على الهدم من الداخل وقد يتبنى أكثر من هوية واحدة، ويرفض أصحابه أي تصنيف لاتجاههم. فهذا الفكر يتهجم على الثوابت، ويعمل على إذابة شخصية المجتمع المسلم في الغرب.

وحتى لا يكون الخوف من الآخر هو الهاجس في دراستنا فهذا الموضوع، كان لابد من القيام بعملية استبطان هدفها الغوص في أعماق الفكر الإسلامي بالقدر المتاح معرفيا، من أجل إبراز ميزات هذا الفكر وغربلة حقائقه، وقطع الطريق على الذين يريدون التشكيك فيه وإثارة الشبهات حوله وعقلنتها لإلصاق الخرافة بالإسلام تارة، واتهام العدالة الإلـــهية تارة أخرى باستغلال أي فرق يعمل لصالح الرجل.

فبعض الدراسات الحديثة ذات الأهداف الموضوعية المزعومة تركز على استثمار المثالب التي يمكن أن تؤخذ على الفكر ذي الخلفية الإسلامية، حتى لو كانت زلات فردية تعكس فهما خاصا بأصحابها، من أجل تنميط هذا الفكر.

ومن الخطأ اعتبار تلك الشبهات المثارة أمرا هينا ينبغي غض الطرف عنه وتجاهله حتى لا يروج له في بحث أكاديمي، لأن منهج القرآن الكريم يعلمنا أن نرد على الشبهات بكل ما نؤتى من حجج، ويعلمنا الشجاعة في مواجهتها وعدم الاستخفاف بها :

يقول تعالى : ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [يس:78-79].

2- العمل على عولمة القضايا الاجتماعية في المجتمعات المتخلفة تحت شعار حقوق الإنسان.

3- إغراء المرأة بكل السبل، وجعل المرأة الغربية هي المثل الأعلى الذي يحتذى في كل صغيرة وكبيرة، والعمل على تسهيل ذلك بإغراق الأسواق بأزياء منافية لقيم الإسلام من أجل تشييء المرأة هنا أو هناك وتخدير وعيها بذاتها وبقيمها.

4- استخدام وسائل الإعلام، وعلى رأسها برامج الهوائيات والفضائيات لشغل المرأة المسلمة عن رسالتها الحقيقية واستنفاذ وقتها في التسلية والترفيه.

وحتى نكون موضوعيين وننصف الغرب ينبغي الإشارة إلى أن الفكر المستغرب هو أشد خطرا من الفكر الغربي الوافد نفسه نظرا لكون هذا الأخير يمثل أصحابه في الخارج، ويمكن التعامل معه على هذا الأساس، أما الفكر المستغرب فخطورته تكمن في أنه يعمل على الهدم من الداخل وقد يتبنى أكثر من هوية واحدة، ويرفض أصحابه أي تصنيف لاتجاههم. فهذا الفكر يتهجم على الثوابت، ويعمل على إذابة شخصية المجتمع المسلم في الغرب.

وحتى لا يكون الخوف من الآخر هو الهاجس في دراستنا فهذا الموضوع، كان لابد من القيام بعملية استبطان هدفها الغوص في أعماق الفكر الإسلامي بالقدر المتاح معرفيا، من أجل إبراز ميزات هذا الفكر وغربلة حقائقه، وقطع الطريق على الذين يريدون التشكيك فيه وإثارة الشبهات حوله وعقلنتها لإلصاق الخرافة بالإسلام تارة، واتهام العدالة الإلـــهية تارة أخرى باستغلال أي فرق يعمل لصالح الرجل.

فبعض الدراسات الحديثة ذات الأهداف الموضوعية المزعومة تركز على استثمار المثالب التي يمكن أن تؤخذ على الفكر ذي الخلفية الإسلامية، حتى لو كانت زلات فردية تعكس فهما خاصا بأصحابها، من أجل تنميط هذا الفكر.

ومن الخطأ اعتبار تلك الشبهات المثارة أمرا هينا ينبغي غض الطرف عنه وتجاهله حتى لا يروج له في بحث أكاديمي، لأن منهج القرآن الكريم يعلمنا أن نرد على الشبهات بكل ما نؤتى من حجج، ويعلمنا الشجاعة في مواجهتها وعدم الاستخفاف بها :

يقول تعالى : ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [يس:78-79].

كما يعلمنا البحث العلمي الصدق أمام أنفسنا وأمام غيرنا، فمن الصدق أن نقدس الحقائق ونبرزها لا الأشخاص، فنقف من العلماء والكتاب والمفكرين موقفا تحدده الموضوعية فنحترم جهودهم ونياتهم، ولكن نتحرى الصحة والمعقولية في آرائهم وأقوالهم بما يتماشى مع روح الدين الإسلامي، كي تكون المرجعية الإسلامية هي القرآن الكريم وما صح من الحديث النبوي الشريف، لا مرجعية الأسماء.

وانطلاقا من كل المعطيات السابقة كان من الضروري البحث في مشكلة المرأة كموضوع بعيد عن المحلية، ثم كان من الواجب ربط هذه المشكلة -في إطار الممكن والمتاح- بالفكر الإسلامي ولو في عينة أو اثنتين من الموضوعات المثارة في ساحة النقد المتواصل لجهود المفسرين وفكرهم مع ملاحظة قلة اكتراث هذا النقد لمجال الحديث الشريف على الرغم من ورود أحاديث كثيرة موضوعها المرأة ومشكلاتها.

فيكون بعد ذلك البحث في مشكلة المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي باعتباره جزءا من الفكر الإسلامي ممكنا على أساس تصور المشكلة وحدودها في الفكر الإسلامي، ويتم ذلك بالبحث في موضوعات لم نعمل على حصرها، وإنما حاولنا رصد أهمها من حيث مساحة معالجتها في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر لها.

وقد جرى البحث في هذا الفكر على أنه ما كتب في هذا الموضوع من قبل أقلام جزائرية بخلفية إسلامية. فلم أتقيد بشخصيات بعينها، وإن بدا التركيز على بعضها دون البعض الآخر، فذلك راجع -غالبا- لحجم اهتمام تلك الشخصيات بالموضوع وعمق تحليلها له، بحيث حظي فكر مالك بن نبي -مثلا- بحيز كبير في هذه الدراسة لاهتمامه الكبير بهذا الموضوع وتناوله له بعمق المفكر والمختص بعلم الاجتماع. كما كان الحرص كبيرا على محاولة استنطاق أقوال الشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره عالما ومفسرا للقرآن الكريم وشارحا لحديث الرسول ﷺ بالإضافة إلى الشيخ البشير الإبراهيمي، وأحمد عروة، وأبي اليقظان، ومجموعة أخرى من الشخصيات تبرز في دراستنا لموضوعات شكلت نقاطا ساخنة وبنسب متفاوتة في هذا الفكر. ولذلك لم تكن الموازنة بين الشخصيات في تناولها لتلك الموضوعات ممكنة أو مستحسنة. وإن لم يتقيد البحث بشخصيات معينة فذلك راجع أيضا إلى المادة المتوفرة عن بعض الشخصيات التي قلما يلتفت إليها والتي يمكن أن يحمل طرحها للموضوعات المتعلقة بالبحث إضافات تمنح البحث ظلالا وارفة وتميط اللثام عن ثراء الفكر الجزائري.

ولا مناص من محاولة الخروج بنتائج وخلاصات كلما تأتى ذلك من أجل أن تكون هذه الدراسة إسهاما بسيطا يفتح آفاقا أمام الباحثين والدارسين كي يتوسعوا في مواضيع كانت جزئيات في هذا البحث.

ولا شكّ أن الغوص في بحث موضوع شائك مثل مشكلة المرأة، يعد مجازفة كبيرة لاعتبارين اثنين :

الأول : الاعتقاد بأن هذا الموضوع قد استهلك من طرف كتاب كثيرين، وأن الحديث فيه لا يعدو أن يكون اجترارا لا فائدة منه، حتى إنه صار لدى البعض موضوعا مملا وباهتا، لا يحرك فيهم فكرا أو حتى اهتماما على الرغم من كونه لازال بحاجة إلى البحث والدراسة بسبب المساحات التي ظلت فيه بكرا لم تبحث.

الثاني : إن هذا الموضوع قد يطرح -غالبا- دون تحديد للمفاهيم المتعلقة به من قريب أو بعيد، فمشكلة المرأة واقع ملموس، لكن إذا أريد الحديث عن هذا الواقع من الناحية النظرية كإشكالية محددة لها أسبابها، ونتائجها، يصعب ذلك حتى على من يتوقع منهم التمكن والقدرة، وذلك راجع -بالدرجة الأولى- إلى كثرة تشعبات هذه المشكلة، وعلاقتها بالمجال الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، والجمالي الفني، وحتى الاقتصادي. فيكون بذلك من الصعب الإلمام بهذه الجوانب المتداخلة كلها في موضوع واحد، مثلما يصعب فيه فصل مجال عن مجال آخر لمدى التداخل والتشابك والتفاعل الموجود بينها والمسؤول عن تشكيل صياغة معقدة لهذه المشكلة.

وإذا كان من الغريب أن يطرح السؤال "هل للمرأة روح؟"، فإنه من الغرابة بمكان -أيضا- أن تصبح المرأة رجلا آخر، وبين هذين التصورين المتطرفين احتقارا للمرأة في التصور الأول، وتجاوزا لأنوثتها في التصور الثاني، يكمن الخلل، ويمتد إشكال كبير موضوعه المرأة.

ونظرا لكل هذه الاعتبارات، ونظرا لما تثيره -هذه المشكلة- من حساسيات ثقافية على مستوى المجتمعات، وحساسيات نفسية على مستوى الأفراد، فإنها قد استرعت انتباه الكتاب والمفكرين، فرصدوها بالوصف والتحليل، حتى إنهم جعلوها واحدة من أهم المشكلات التي ينبغي إعمال الفكر فيها لتشكيل مواقف واضحة إزاءها. فكانت موضوعا لإنتاج فكري كبير، حيث اهتم بها الفكر الإنساني عموما، والفكر الإسلامي على وجه الخصوص.

ولأن الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر بحاجة إلى دراسات كثيرة من أجل معرفته والتعريف به، فلقد جاءت فكرة بحث "مشكلة المرأة وطرحها في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر" من هذا الباب، فلو نظرنا إلى مشكلة المرأة من خلال ما كتب عنها، لاضطررنا لربط الأفكار بأصحابها ومنطلقاتهم الفكرية، لأن الكتابة في هذا الموضوع لا تخلو من موقف، والموقف لا يفسر أو يفهم إلا في ظل الخلفية الفكرية، وبما أنه لكل كاتب أو مفكر منطلقاته ومعتقداته التي يتعامل من خلالها مع الأحداث والقضايا، وبما أن مشكلة المرأة واحدة من المشكلات التي اختلفت حولها الآراء والمواقف باختلاف نظرتها للمرأة ذاتها، فإنه -ولا شك- للمفكر أو الكاتب الإسلامي نظرته الخاصة في هذا الموضوع، والتي يفترض أن تكون نابعة من نظرة الإسلام للقضايا على ضوء علاقة الإنسان بخالقه والتزامه بشريعته.

وعلى اعتبار تنوع الفكر الجزائري، وعلى اعتبار أن الفكر الجزائري الإسلامي جزء من الفكر الإسلامي تتحدد الإشكالية العامة التي تقتضي الإجابة على السؤالين المحوريين التاليين :

1- ماهي مشكلة المرأة، وما علاقتها بالفكر الإسلامي؟

2- كيف نظر الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر لها، وكيف يكون حلها؟

وتنطوي تحت هذه الإشكالية العامة تساؤلات فرعية كثيرة، أهمها :

أ- ما تعلق منها بمشكلة المرأة أهمها :

- هل المرأة إنسان كامل الأهلية والحقوق في كل الذهنيات، أم أن لها في بعض الذهنيات -على الأقل- تصورا آخرا؟

- لماذا استقلت المرأة بمشكلة متعلقة بجنسها دون الرجل وجنسه؟ وماهي جذور هذه المشكلة؟

- هل تعد مشكلة المرأة، مشكلة ذهنيات تؤزم وضع المرأة فتخلق لها مشكلا مفتعلا، أم أنها مشكلة فروق بيولوجية وطبيعية تعمل لصالح الرجل وتصنع تمييزا فطريا ضد المرأة؟ أم أنها مشكلة فروق وذهنيات معا؟

- عند أي حد تقف مسؤولية الفكر الإسلامي إزاء مشكلة المرأة؟ أي هل هي أزمة مرجعية -كما يدعي أعداء الإسلام- أم أنها أزمة تفسير وتأويل؟

- هل يمكن للفكر الإسلامي تحديد هذه المشكلة وفق مرجعيته الخاصة؟

ب- ما تعلق منها بمشكلة المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر، وأهمها :

- هل كانت هناك أسباب لاهتمام الفكر الجزائري المعاصر بمشكلة المرأة؟ أي هل كان اهتماما ناجما عن تفاعل مع الأحداث؟ أم أنه كان اهتمام رغبة ومبادرة بعيدا عن الأحداث؟

- هل كانت معالجته لهذه المشكلة منبثقة من تشخيص عميق ودقيق بطبيعتها وأسبابها، أم أنه أغرق في الانشغال بمظاهرها وأعراضها الأمر الذي يجعل الكتابات فيها، محض إنشائيات تفتقر إلى العلمية والموضوعية.

- هل يمكن الحديث عن فكر إسلامي أنبته الظرف الاجتماعي الجزائري، وطورته الأحداث، وصقلته التجارب والمواهب؟ أم أنه لم يرتق إلى مستوى الفكر المتطور المتفاعل مع المستجدات؟

- ماهي أهم الموضوعات التي استحوذت على اهتمام هذا الفكر في هذه المشكلة؟

ومن الأسباب والدوافع التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع :

1- كثرة الاختلافات حول مشكلة المرأة، وتعدد المواقف تجاهها، وتجاه المرأة ذاتها.

2- الخلط الشديد في المفاهيم من جهة، والمواقف من جهة أخرى، حيث يكثر الخلط بين المواقف المتشددة للأفراد المتحدثين باسم الشرعية الإسلامية، والمواقف الشرعية الحقيقية من مصادرها المعروفة.

3- الأعراف المرضية السائدة في مجتمعات المسلمين والمحسوبة -أيضا- على الإسلام والتي أدت إلى تهميش المرأة المبكر بعد التغيير في النظام الاجتماعي الجاهلي على أسس إسلامية كفلت للمرأة حقوقها لزمن يسير امتد بين عصر الرسول ﷺ والصحابة -رضوان الله عليهم- ثم تراجع ذلك التجديد تراجعا مذهلا.

4- التحديات الفكرية القديمة المرتبطة بجذور مشكلة المرأة وأسبابها، والحديثة المتعلقة بالفكر الوافد والواقع المرير لحياة الأمة عموما، والمرأة خصوصا.

5- تشويه صورة الفطرة وتحريفها بحيث تنتشر ثقافة التضليل وإيهام المرأة بضرورة تقليد الرجل ومنافسته حتى في خصائصه البيولوجية.

6- الدعوة إلى العولمة التي لا تخرج في حقيقتها عن محاولة لتذويب الثقافات والحضارات وإلغاء الخصوصيات الحضارية لصالح الغرب، مما يتطلب الحرص على الثقافة الإسلامية في جميع مواضيعها ومجالاتها حفاظا على الهوية الإسلامية لدى الرجل والمرأة على حد سواء.

7- الانشغال الخاص بالقضايا المعاصرة ومعرفة مواقعها من الإسلام الصحيح.

ويسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، هي :

1- محاولة تحديد مشكلة المرأة عن طريق تحليل أقوال الكتاب والمفكرين تحليلا قائما على تفكيك النصوص وإعادة بنائها والتقريب بينها من أجل محاولة متابعة الإشكال والخروج بتصور واضح عن مشكلة المرأة.

2- محاولة التعرف على أسباب هذه المشكلة وجذورها، وربطها بالفكر الإسلامي.

3- محاولة معرفة مدى إدراك الفكر الإسلامي الجزائري المعاصر لطبيعة هذه المشكلة وحقيقتها.

4- محاولة التعرف على خصوصية الفكر الإسلامي الجزائري المعاصر في تناوله لمشكلة من المشكلات الخطيرة.

5- محاولة تغيير تلك الصورة النمطية التي ألصقت بالفكر الإسلامي عموما ؛ حيث اعتبرت المرأة ضحية النصوص الإسلامية، ولعل هذا البحث يساهم في تبييض الصورة الداكنة التي يريد لها راسموها أن تسحب من جزئية واحدة هي "مشكلة المرأة" على الفكر كله.

6- العودة إلى التراث من أجل اكتشاف الذات ومحاولة الانطلاق منها نحو نهضة حقيقية.

7- التعرف على نقاط الضعف في هذا الفكر، ومحاولة نشر فكر موضوعي يساهم في مواجهة الذين استغلوا نفوذهم على الناس من أجل تمرير ونشر أفكارهم الذاتية.

8- سد الذرائع على الذين يريدون إلحاق المرأة المسلمة بالمرأة الغربية عن طريق تزييف الحقائق وتزيينها.

وهكذا فقد جاءت هذه الرسالة شاملة على المقدمة واحتوت على الإشكالية وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول : يتناول مفهوم المشكلة (مشكلة المرأة) وطبيعتها وجذورها وعلاقتها بمصادر المعرفة الإسلامية، وينقسم إلى أقسام ثلاث :

القسم الأول : ويتناول تحديد "المشكلة" من الناحية الاصطلاحية، ثم تحديد مفهوم مشكلة المرأة وطبيعتها، والقسم الثاني يتناول أصل مشكلة المرأة وجذورها الأسطورية، والقسم الثالث علاقة هذه الجذور بالفكر الإسلامي بدراسة نموذجين محددين وهما قصتا الخلق والخطيئة.

الفصل الثاني : يتناول خلفية التجربة المعاصرة، وقد قسمته إلى ثلاثة أقسام ، انطلقت فيها من العام نحو الخاص، فتناولت في القسم الأول التجربة الغربية مركزة فيها على بداياتها مع الثورة الفرنسية، ثم الخلفية الفكرية كمنطلق لتلك التجربة.

ثم تناولت في القسم الثاني التجربة العربية ببداياتها التاريخية، ثم تعرضت بعدها بإيجاز للخلفية الفكرية من أجل تحليلها تحليلا موجزا والوقوف على أسبابها مع محاولة دراسة فكر نموذجين من المناضلات النسوانيات العربيات، من أجل معرفة آفاق المرأة العربية المعاصرة.

وبعدها تطرقت في القسم الثالث إلى التجربة الجزائرية، مركزة في جانب منه على مكانة المرأة الجزائرية عبر مراحل بدأت قبل الاحتلال الفرنسي وأثناءه ، وفي فترة الثورة وبعد الاستقلال وعلاقة ذلك بما كتب عنها في الفكر العربي أو الجزائري. وحاولت تخصيص الجانب الآخر منه لمشكلة المرأة كما تناولتها بعض الأقلام الجزائرية الإسلامية وقد حرصت على أن تكون متنوعة بين أصحاب الثقافة الدينية مثل الشيخ ابن باديس وأصحاب الثقافة العلمية المزدوجة مثل مالك بن نبي وأحمد عروة.

أما الفصل الثالث فقد قسمته إلى أقسام أربعة اعتبر كل واحد منها من أهم مشكلات المرأة وهي : مشكلة الزي، ومشكلة التعليم، ومشكلة الزواج، ومشكلة العمل.

وأخيرا الخاتمة وضمنتها تلخيصا لأهم النتائج والصعوبات.

أما عن منهج هذه الدراسة فهي تعتمد بصفة أساسية على المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث حاولت استقراء بعض النصوص المتعلقة بالموضوع في الفكر على العموم والفكر الإسلامي الجزائري على الخصوص مع محاولة تحليل هذه النصوص تحليلا يطمح إلى الموضوعية من أجل الخروج بنتائج منطقية ومعقولةومع محاولة استخدام المقارنة كأداة مساعدة كلما تأتى ذلك.

الفصل الأول

مشكلة المرأة : المفاهيم والجذور

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

مشكلة المرأة : المفاهيم والجذور

تمهيد.

1. المفاهيم :

1.1. ضبط المصطلحات :

1.1.1. المسألة.

2.1.1. المشكلة.

3.1.1. القضية.

2.1. تحديد مشكلة المرأة :

1.2.1. المرأة ومشكلتها.

2.2.1. طبيعة مشكلة المرأة.

3.2.1. مشكلة المرأة وحقوق الإنسان.

2. الجذور :

1.2. موقع المرأة في النصوص الأسطورية والدينية :

1.1.2. تعريف الأسطورة.

2.1.2. نماذج لصورة المرأة داخل النصوص.

3.1.2. تقويم ورد فرية أسطورية النص القرآني.

2.2. مشكلة المرأة في الفكر الإسلامي والتقليد :

1.2.2. قصة الخلق والنص المستعار.

2.2.2. قصة الخطيئة وتعطيل النصوص.

خلاصة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

إن الحديث عن مشكلة المرأة، يعد حديثا عن مشكلة فكرية وواقعية لها مفاهيمها وجذورها الفكرية والتاريخية، ولعل ذلك ما يعكس أهميتها وخطورتها على جميع المستويات، حيث إن تأثيرها يمتد إلى واقع المجتمعات المعاصرة في جميع المجالات، وذلك ما يستدعي التساؤل عن كثير من متعلقات هذه المشكلة، والتي يحاول هذا الفصل الإجابة عنْ بعضها.

فمشكلة المصطلحات تعد فرزا أوليا لمفهومها، ليتسنى التعبير بالمصطلح اللائق في كل مرة عن الإشكال في هذا الموضوع، وهل موضوع المرأة مشكلة أو مسألة أو قضية.

كما أن الحديث عن مشكلة المرأة كمفهوم يقتضي التساؤل عن ماهيتها وعلاقتها بالمرأة كمخلوق تتباين صوره في بعض الذهنيات المفكرة، كما يعد التساؤل عن طبيعة هذه المشكلة ضرورة تمكن من فهمها أكثر وكذلك الأمر بالنسبة للأهمية التي تحتلها في إطار مساعي المنظمة الدولية لحقوق الإنسان.

ولاشك أن لكل مشكلة فكرية جذورا، فما هي جذور هذه المشكلة؟ وما علاقتها بالفكر الديني والأسطوري؟ وما موقع المرأة في نصوص هذين الفكرين؟ وربما اقتضى كل ذلك معرفة الأسطورة وعلاقتها بالفكر الديني الإسلامي، فماهي صورة المرأة داخل بعض النصوص؟ ولماذا يدرج النص القرآني ضمن النصوص المتهمة بالتمييز ضد المرأة؟

ونظرا للأهمية التي تحتلها قصتا الخلق والخطيئة وتأثيرهما في الفكر الإنساني والإسلامي على وجه الخصوص، كان التساؤل عن حقيقة القصتين في الفكر الإسلامي وعلاقة ذلك بمشكلة المرأة.

وهذه هي التساؤلات المطروحة في هذا الفصل، والتي يحاول الإجابة عنها إن شاء الله.

1. المفاهيم :

1.1. ضبط المصطلحات

المسألة - المشكلة - القضية

لقد تعددت المصطلحات المستعملة للتعبير عن موضوع المرأة كواحد من الإشكالات الفكرية والواقعية الاجتماعية، فاصطلح على تسمية هذا الموضوع بالمشكلة تارة، والمسألة تارة، والقضية تارة أخرى، وفي أحايين كثيرة نجدها كلها في الكتاب الواحد أو المقال الواحد دون التمييز بينها، وكأنها لها الدلالات نفسها، حيث تستعمل للتعبير عن موضوع المرأة بكل أشكاله الفكرية أو كنشاط سياسي دون تمييز .

فهناك من يعبر عن هذا الموضوع بالقضية مثل مصطفى السباعي في كتابه "المرأة بين الفقه والقانون" حتى وهو يحلل المشكلة من الناحية التاريخية أو الفقهية. كما عبر به عزيز العظمه في كتابه "العلمانية من منظور مختلف" للحديث عن المشكلة في جانبها الواقعي.

كما استعمل هذا المصطلح فهمي جدعان في كتابه "أسس التقدم عند مفكري الإسلام" دون أن يلتزم به بحيث يستعمل اصطلاحات أخرى دون الوقوف عند واحد بعينه.

ويعتبر هذا المصطلح الأكثر شيوعا واستعمالا بين المؤلفين والكتاب، ولكن هناك من عبر عن موضوع المرأة بالمسألة، حيث ورد في النص المعرب "لمجموعة مؤلفات المودودي"[1]، كما استعمله فهمي جدعان في الكتاب الآنف الذكر، واعتبر مسألة المرأة واحدة من بين المسائل الرئيسية بل من أخطرها في العصر الحديث.

ولقد خصت مجلة "الفرقان" المغربية هذا الموضوع بملف أطلقت عليه عنوان "المسألة النسائية"، في الوقت الذي استعملت المقالات الاصطلاحات كلها ولم تتوحد باستخدام مصطلح واحد، حتى إن البعض حاول إثبات بعض المصطلحات مثل مصطلح القضية، بتساؤل مفاده "هل للمرأة قضية؟".

وعلى هذا يمكن أن نتساءل : هل لهذه المصطلحات كلها الدلالة نفسها؟ ولذلك يستخدمها

---

[1] أبو الأعلى المودودي، الحجاب، تعريب محمد عاصم الحداد، دار الفكر، المجموعة الرابعة، الكتاب الثاني، ص8 ومابعدها.

بعض الكتاب بتلك الطريقة العشوائية، أم أن سبب ذلك التداخل في استعمالها، راجع إلى قلة التفات منهم إلى دلالة كل مصطلح؟ وأن لكل مصطلح دلالته الخاصة، التي ينبغي أن تراعى أثناء الاستعمال، لاسيما وأن موضوع المرأة يحتل مكانة كبيرة في اهتمام الكتاب والباحثين.

وحتى يتضح ذلك ولو نسبيا، فإنه ينبغي الاطلاع على تلك المصطلحات، ومحاولة ضبطها من الناحية اللغوية والاصطلاحية :

1.1.1. المسألة :

1.1.1.1- تعريف المسألة لغة :

سأل، يسأل، سؤالا، وسآلة ومسألة، وتسآلا وسألة وجمع المسألة مسائل بالهمزة، فإذا حذفوا الهمزة مسلة.

وأسألته سولته ومسألته، أي قضيت حاجته، والسولة كالسول، وسألته عن الشيء سؤالا ومسألة.

قال ابن بري : سألته الشيء بمعنى استعطيته إياه، قال الله تعالى : "ولا يسألكم أموالكم".

وسألته عن الشيء " استخبرته[1].

وبذلك تكون المسألة لغة هي الاستخبار والاستعلام.

2.1.1.1- تعريف المسألة اصطلاحا :

- التعريف الأول : المطالب الخبرية التي يبرهن عليها في ذلك العلم[2].
- التعريف الثاني : كل ماهو موضوع للمناقشة، وكان موضوعا يعالج[3].
- التعريف الثالث : عمل لساني لغوي، يتمثل في أداء وظيفة توضح بالنبرة أو بالشكل النحوي أو بعلامات الوقف. ما إذا كان المطلوب تتمة الكلام أو تأكيده أو نفيه[4].

---

(1) جلال الدين ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، محمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، ج3، ص ص 1906-1907.

(2) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد، ص239.

(3) André LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 8ème édition, presses universitaires de France, 1960, p872.

(4) LALANDE, ibid.

فقد جاء في التعريف الأول أن المسائل يبرهن عليها، وجاء في التعريف الثاني أن المسألة موضوع يستعلم فيه ويستخبر عن طريق المناقشة، فيلتقي هذا المعنى بالمعنى اللغوي.

أما التعريف الثالث فإنه ركز على الشكل الذي تطرح به المسألة من الناحية اللغوية أو الترقيمية، وأن ذلك الشكل يبين أن المسألة هي سؤال يظهر عملية استخبار عن شيء معين.

فكل هذه التعاريف تتفق حول كون المسألة سؤالا ترتجى من ورائه إجابة معينة.

2.1.1. المشكـــلة :

1.2.1.1- تعريف المشكلة لغة :

أشكل الأمر التبس، وأمور أشكال ملتبسة، وبينهم أشكلة أي لبس إذا اختلط وأشكلت عليّ الأخبار وأحلكت بمعنى واحد.

وشكل الكتاب يشكله شكلا أعجمه. وأشكلت الكتاب بالألف، كأنك أزلت به عنه الإشكال والالتباس.

وحرف مشكل : مشتبه ملتبس.

والشَكَالُ : العقال، والجمع شُكُلٌ، وشكلت الطائر، وشكل الدابة يشكلها شكلا وشَكَّلَهَا : شد قوامها بحبل. واسم ذلك الشَكَال[1].

ومنه ثبت في المعنى اللغوي أن المشكل هو المشتبه الملتبس.

2.2.1.1- تعريف المشكلة اصطلاحا :

التعريف الأول : ما لا ينال المراد منه إلا (بالتأمل بعد الطلب)[2].

فهذا تعريف الأصوليين حيث يجعلون المشكل هو الداخل في أشكاله أي أمثاله، أشباهه، مأخوذ من قولهم أشكل "قوارير من فضة"، أنه أشكل في أواني الجنة لاستحالة اتخاذ القارورة من الفضة، بل لها حظ منهما، إذ القارورة تستعار للصفاء، والفضة للبياض، فكانت الأواني في صفاء القارورة وبياض الفضة[3].

---

[1] ابن منظور، المرجع السابق، ج4، ص2310-2312.

[2] الجرجاني، المرجع السابق، ص244.

[3] الجرجاني.،المرجع نفسه، ص نفسها.

التعريف الثاني : عملية منطقية مؤسسة لتحديد شيء بحسب ما له من علاقات مع المعطيات[1].

التعريف الثالث : عملية صعبة مقترحة للحل، ومشكل بالمعنى الرياضي، فيكون في بعض الأحيان محلا للاختلاف[2] .

التعريف الرابع : كلمة تطلق على كل مسألة ذات طبيعة نظرية، ولكن على مسالة ذات طبيعة تطبيقية أيضا[3] .

وهكذا تتفق التعاريف الاصطلاحية حول كون المشكل فيه الغموض والالتباس، وأن فك ذلك الالتباس لا يكون إلا وفق عملية منطقية قائمة على المعطيات وصلتها بعضها ببعض. وأن ذلك الالتباس –من الطبيعي– أن يكون محلا للاختلاف ؛ إذ قد تذهب الأفهام مذاهب مختلفة تبعا لذلك الالتباس.

3.1.1. القضيــة :

1.3.1.1– تعريف القضية لغة :

قضى. القضاء : الحكم وأصله قضايٌ، لأنه من قضيت، إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف همزت، والجمع الأقضية والقضية مثله، والجمع القضايا، على فعالي وأصله فعائل. وقضى عليه قضاء وقضية، الأخيرة مصدر كالأولى، والاسم القضية فقط.

وتقول : قضى بينهم قضية. والقضايا الأحكام، واحداتها قضية، يقال قضى يقضي قضاء فهو قاض، إذا حكم وفصل، وقضاء الشيء : إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه فيكون بمعنى الخلق "فقضاهن سبع سموات" أي خلقهن. القاضية : المنية.

قال الزهري : القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وهو كل ما أحكم عمله، أو أتم، أو ختم، أو أدي أداء أو أُوجِب، أو أُعلِم، أو أُنفِذ، أو أُمضِي، فقد قُضِي[4] .

ويبدو واضحا كيف أن القضية لغة تنطوي على حكم، بما فيه حكم القاضي.

---

(1) LALANDE, op.cit, p836.

(2) LALANDE, ibid.

(3) LALANDE, ibid, p837.

(4) جلال الدين بن منظور، المرجع السابق، ج5، ص ص 3665-3667.

2.3.1.1- تعريف القضية اصطلاحا :

التعريف الأول : رأي لمعتقد نلزم أنفسنا بالدفاع عنه ضد الاعتراضات التي يمكن أن تقـــوم **ضده**[1].

التعريف الثاني : إثبات نظري يقدم بشكل عام كحقيقة جزئية، بحيث إن نقيضها صحيح **أيضا**[2].

التعريف الثالث : القضية هي قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه[3].

كما أنها تطلق على الأطروحة العلمية المقدمة لنيل درجة الدكتوراه[4] .

وعليه، فإن التعريف الأول تناول مفهوم القضية كمعتقد نهائي نوجب أنفسنا بالالتزام به **والدفاع** عنه ومن ثم دحض كل الاعتراضات المخالفة له. بينما التعريف الثاني يؤمن بصحة **المعتقد** إيمانا جزئيا، ومن ثم فإن نقيض القضية صحيح أيضا.

أما التعريف الثالث فإنه يحدد مفهوم القضية تحديدا منطقيا ؛ إذ هي مجرد جملة خبرية **تحتمل** الصدق أو الكذب.

ويمكن -من خلال هذه التعاريف- أن نجد مسوغا لإطلاق هذا المصطلح على موضوع **المرأة**، حيث إنها :

1- تسعى لإثبات حقوقها التي تؤمن بها.

2- تسعى أيضا لتفنيد الآراء والمواقف ضدها.

إذن، فالمسألة مشكلة على المستوى النظري، والمشكلة مسألة في جانبها النظري أيضا، **لكنها** قد تكون ذات طبيعة عملية تطبيقية، والقضية هي موقف ورأي تجاه مشكلة ما أو **مسألة** ما.

وعلى ذلك، فموضوع المرأة مسألة من حيث كونه مشكلة وموضوعا مطروحا للمناقشة، **وهو** قضية من حيث كونه مشكلة، انقسمت الآراء حولها والمواقف بحيث صار لها أنصـــــار

---

(1) LALANDE, Op.cit, p 1131.

(2) عبد الوهاب الكيالي ومجموعة من الباحثين، الموسوعة السياسية، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص784.

(3) الجرجاني، المرجع السابق، ص200.

(4) LALANDE, Op.cit, p 1131.

مدافعين عن مطالب المرأة، كما كان لها -دائما- معارضين رافضين لفكرة الحقوق والمطالب.

وتبدو هذه المصطلحات متسقة ومنسجمة، وقادرة كلها على استيعاب الموضوع في شكل من أشكاله النظرية أو الواقعية، ومعرفة ما يميز كل مصطلح عن الآخر هي وحدها التي تكفل استعمالا دقيقا لا خلط فيه بين ماهو فكري نظري بحت، وما هو واقعي وليد الأحداث.

ولعل الحذر يقتضي أن يكون التعبير -بشكل عام- بالمصطلح الأقدر على استيعاب الجانبين معا، حيث إن مصطلح المشكلة هو الأنسب للتعبير عموما، لأنه يستغرق المصطلحين الآخرين بسهولة ويسر، فيكون هو المصطلح المعتمد في هذا البحث، مع اللجوء إلى مصطلحي المسألة والقضية إذا اقتضى السياق تدقيقا وضبطا.

2.1. تحديد مشكلة المرأة

1.2.1. المرأة ومشكلتها :

يعرف فرويد[1] المرأة بأنها رجل ناقص[2]، وهذا التعريف يجعل السؤال بالصيغة "ماهي المرأة؟" أقرب إلى جواب فرويد ؛ حيث إن هذا التعريف يضع المرأة في إطارين مقلوبين كليهما ؛ إذ اعتبارها رجلا يعد الإطار الأول الذي يشكل انتقاصا من شأنها وطمسا لحقها في أن تكون مختلفة عن الرجل، وفي ألا تشبه به، حيث يصبح هو الأصل الأنموذج المقيس عليه، وهي الصورة المنسوخة عنه، فلا ترتقي مهما حاولت لتصبح أصلا مختلفا ومتميزا عنه، ولاسيما إذا تدخل الاعتبار الثاني الذي يشكل الإطار المقلوب الثاني، والذي يجعل من المرأة رجلا ولكن ليس رجلا كاملا بل رجلا ناقصا. فحتى ذلك التشبيه، يستكثره فرويد على المرأة، ليجعل منها صورة عن الرجل، ولكنها صورة باهتة، ومشوهة وتتسم بالنقصان.

---

[1] سيغموند فرويد (Freud)، طبيب نمساوي، ولد بالنمسا وتوفي بلندن، يعد مؤسس التحليل النفساني من حيث هو طريقة لعلاج الأمراض العصبية ومن حيث هو نظرية حول بنية الجهاز النفسي وقد اعتمد في ذلك على وجود اللاشعور وعلى فعاليته. من أهم كتبه مقدمة التحليل النفساني ونظرية الأحلام.

- La grande Ensyclopédie, Larousse, Librairie Larousse, 1974, Tome 9, pp 5193-5194.

[2] انظر سيغومند فرويد، الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982، ص25.

ولعل مثلا بسيطا قد يقرّب الفهم البعيد لهذا التعريف، حيث إن القول بأن حبة القمح حجر هش، هو مغالطة عقلية وواقعية، وفيه ظلم وازدراء لحبة القمح حتى لو كان ذلك الحجر المشبه به حجرا كريما مثل اللؤلؤ والفيروز، فكيف إذا وهو حجر هش، تنتفي فيه الصفة المميزة للحجر وهي الصلابة والقوة، لتصبح -في نهاية المطاف- حبة القمح لا شيء.

فإذا كان الرجل في الذهنية المذكرة كذهنية فرويد هو الكامل، وكانت المرأة رجلا ناقصا، فإنها في تلك الذهنية غير موجودة ؛ حيث يوجد فقط رجل كامل ورجل ناقص، ولكن أين المرأة؟

إن مشكلة المرأة -من خلال تعريف فرويد- تبدو مشكلة نوع، فهي ضحية نوعها الذي جاء على نحو جعلت فيه دون الرجل حظا في القوة العضلية، أو تفتقر إلى أعضاء زود بها الرجل واختص بها، فافتقادها لذلك كله، هو السبب في كماله ونقصانها.

وكثيرون هم الذين يوافقون فرويد في تحليله ورأيه هذا، مستندين إلى مختلف الفروق البيولوجية التي تجعل من الذكر هو الأصل والأنثى هي النسخة الباهتة حيث يجعلها توما الإكويني[1] ، ذكرا فاشلا[2]، فالمرأة إذن رجل ناقص لأنها ذكر فاشل، وهكذا تساند الثقافة المذكرة بعضها لإلزام المرأة دائرة الظل.

ويرى ألفريد فويي[3] أن : "دماغ المرأة هو أقل قابلية في السعي والقوى العقلية"[4]، ويبني على ذلك حكمه في تحديد دور المرأة في الحياة، بحيث لا تحتاج في القيام بذلك الدور

---

[1] توما داكوين Thomas d'Aquin (1225-1274م)، لاهوتي إيطالي يعد كبير اللاهوتيين الكاثوليكيين، عمل على الجمع بين الفلسفة المشائية والعقيدة المسيحية في نسق فلسفي ديني أصبح يحمل اسم التوماوية الجديدة، التي تعد العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، أهم مؤلفاته المجموعة اللاهوتية والمجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم وشرح على أرسطو.

- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، الجزائر، مكتبة الشركة الجزائرية، ص278.

[2] لويس ولسن Lois Wilson، التقليد البروتستاني يسمح للنساء بأن يمشين فوق الماء، النساء نصف العالم نصف الحكم، باريس، اليونسكو، حزيران 1993، ص80.

[3] فويي ألفريد Alfred Fouillé (1838-1912م)، فيلسوف فرنسي، اشتهر باعتباره الأفكار قوة محركة فعالة تدفع إلى الإنجاز، من كتبه مستقبل الميتافيزياء القائمة على التجربة وسيكولوجيا الأفكار المحركة.

- محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص ص 311-312.

[4] عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، ط2، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1402هـ-1982م، ص17.

إلى الكثير من القوى العقلية.

فالمرأة إذن، رجل ناقص لأنها ذكر فاشل لا يحتاج إلى التفكير، ليصبح بعد ذلك الرجل وحده الكامل والقادر "مقابل الفاشل"، والقادر على التفكير لأنه وحده الذكر، فالتفكير في الأصل مطلوب منه وحده، فتتزايد بذلك أعضاء الذكورة عضوا هاما هو العقل الذي يفترض فيه أن يعطل عند المرأة كي تكتمل صورة الرجل الناقص فيها.

"ففي الثقافة الحديثة جرى النظر إلى العقل بوصفه ذكرا فحلا قويا ومنتصرا"[1]، وتلك هي الصورة التي استوحاها هيجل من رؤيته لنابليون على رأس جيوشه فقال : "رأيت العقل يمتطي جوادا"[2].

إذن، فالرجل هو العقل ولا حظ للمرأة في هذا العضو الذكوري، ولو حدث أن تجرأت المرأة واستخدمت عقلها لتحسم الأمور بين الرجال مثلما فعلت "جهيزة حين قطعت قول كل خطيب" وفصلت باليقين بين جموع الرجال المختلفة حول مقتل أحد أفراد العشيرة، فإن الثقافة لن تغفر لها ذلك التجرؤ لتقلب عليها الواقعة بعد أن كانت مثلا يضرب لتعقل المرأة وحسمها، فتصبح الواقعة دليلا على حماقة المرأة كما ذكر الميداني[3].

ويرى شوبنهاور[4] (آرثر) أن المرأة بحكم تكوينها لا تستطيع الاضطلاع بجليل الأعمال، ولذلك وجب عليها الإنسال والخضوع للرجل، وللسبب نفسه جعلتها الطبيعة طفلا كبيرا[5].

هاهي ذي المرأة، بعد أن كانت رجلا ناقصا وذكرا فاشلا لا يحتاج إلى التفكير أصبحت عند شوبنهاور طفلا كبيرا، فقد قرن بين كلمتي "طفل" و"كبير" وهو مطمئن كل الاطمئنان إلى

---

[1] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة 2 ثقافة الوهم "مقاربة حول المرأة والجسد واللغة"، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م، ص66.

[2] رجاء غارودي، في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة جلال مطرجي، بيروت، دار الأدب، 1982، ص142.

[3] أبوالفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني (ت518هـ)، مجمع الأمثال، تقديم وتعليق نعيم حسنين زرزور، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1408هـ-1988م، ج2،س ص111.

[4] شوبنهاور آرثر (Schopenhauer) (1788-1860م)، فيلسوف ألماني تأثر بكانط وبالفلسفة الهندية فجاءت فلسفته مزيجا من إرادة الحياة والتشاؤم، أهم مؤلفاته الأصل الرباعي للسبب الكافي والعالم كإرادة وكتصور.

- محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص302.

[5] عمر رضا كحالة، المرجع السابق، ص17.

أنه لن يزيد صورة المرأة في الذهنية الذكورية -وحتى في ذهنيتها هي ذاتها- إلا تشويها وتشويشا ؛ إذ إن الطفل بصيغة المذكر وليست الطفلة بصيغة المؤنث يعد إقصاء آخر للوجود المؤنث، مثلما أقصى فرويد كلمة المرأة ليستعيض عنها بكلمتي الرجل الناقص.

وشوبنهاور يقوم بالإقصاء نفسه، لكن هذه المرة، إقصاء للنضج الذي قد تكتسبه المرأة بعد بلوغ سن معينة - حتى وهي رجل ناقص- لترتد طفلا كبير الجسم. فهو يخشى من أن يتوهم أن المرأة مخلوق بشري اجتاز مرحلة الطفولة، لأن ذلك قد ينقص من الدلالة على قصور عقلها -إن كان لها عقل- إذ إنها -في بعض الذهنيات- لا تحتاج إليه.

فكلمة الطفل أقوى دلالة على العمر العقلي، بحيث يصبح نعت الطفل بالكبير ليس سوى إمعانا في تحجيم المرأة والنظر إليها نظرة كمية تتسم بالفوقية.

والمتصفح للتاريخ يجد دونية المرأة، فكرة استقرت في الأذهان، وكادت أن تستغرق قطبي الزمان والمكان، حيث إن العودة إلى زمن الجاحظ[1] -مثلا- تؤكد لنا هذا الرأي حيث قال : "ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل : إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين، أو بأكثر، ولكنا رأينا ناسا يزرون عليهن أشد الزراية، ويحتقرونهن أشد الاحتقار، ويبخسونهن أكثر حقوقهن"[2] .

فالجاحظ يدين ذلك الاحتقار، وتلك الزراية التي لاحظها ورآها بنفسه في زمنه، ولو تواصلت الرحلة في عمق التاريخ لتأكدت الفكرة عن معاناة المرأة من شعور الرجل بالتفوق عليها ومعاملته لها على ذلك الأساس.

---

[1] هو عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان البصري، المتكلم المعتزلي، كان واسع النقل، كثير الاطلاع (من أذكياء بني آدم)، لم يقع بيده كتاب إلا استوفى مطالعته حتى أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر. من أحسن تآليفه وأوسعها فائدة كتاب الحيوان وكتاب البيان والتبيين، توفي سنة 250هـ.

- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، ج18، ص ص 371-375.

- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج2، ص121.

[2] عمرو بن البحر الجاحظ، نقلا عن عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص15.

وبما أن المرأة رجل ناقص لا يفكر ولا يجتاز الطفولة، فإنه من الضرورة بمكان أن تحرم وسيلة ذكورية أخرى قد يشوش توفرها عليها، تلك الصورة التي رسمها لها الرجل. وهذه الوسيلة هي اللغة، فلو تركت الحرية للمرأة في استعمال هذه الوسيلة، فإنها قد تقول ما يكشف عن وجود العقل، والعقل قد يكشف عن وجود آخر غير الوجود المذكر، وهذا لا يرضي من يجعلون منها رجلا ناقصا وذكرا فاشلا. فاللغة -إذن- عضو ذكوري آخر لا حق للنساء فيه، وإذا كانت المرأة -لا محالة- متكلمة، فلتقل إذن الحماقات، مهما كانت أهمية كلامها، فلتبق حماقات تؤكد نقصانها وكمال الرجل، وقصة زرقاء اليمامة[1] خير شاهد على ذلك حينما أقبل جيش العدو متخفيا تحت الأشجار، وأنذرت الزرقاء قومها قائلة لهم إنها ترى شجرا يمشي، فلم يصدقوها واتهموها بالتخريف، وجاءهم الجيش مصبحا فأفناهم[2] وقتل الزرقاء. والسبب هو أنه "لم تستطع جديس أن تصدق امرأة في أصلها صدوق ومجربة وثابت صدقها وبعد نظرها من قبل، ولكن الثقافة والتصور الذهني عن عقل المرأة أكبر من قدرات الجديسيين على التخيل والتصديق فراحوا يصفونها بما تمنحه لهم الثقافة عن عقل المرأة، وأن مآله إلى التخريف"[3].

فلو أن تلك الصورة الغريبة لشجر يمشي كان مصدرها الرجل بما يملك من عقل وحق في اللغة لصدق القوم الحكاية. لقد كان موقفا إيجابيا جادت به الثقافة على الزرقاء في بعد النظر، غير أنها سلبتها الجانب العقلي والجانب اللغوي الدال عليه ؛ إذ ما تقوله تخريف، وهكذا يصبح موقفا ضد العقل وضد اللغة المعبرة عن ذلك العقل عند المرأة. "نعم كل أنثى تستعمل اللغة تصبح حمقاء.

---

(1) اليمامة اسمها، وبها سمي البلد، وذكر الجاحظ أنها كانت من بنات لقمان بن عادة وأن اسمها عنزة، وكانت هي زرقاء كما كانت الباسوس زرقاء، قال محمد بن حبيب : "هي امرأة من جديس ويعني زرقاء"، كانت تبصر الأشياء من مسيرة ثلاثة أيام، فقد رأت حيشا يقصد قومها فأخبرتهم بقولها : أقسم بالله لقد دبَّ الشجر أو حمير قد أخذت شيئا بجر.

حيث تخفى كل واحد من الجيش ليلبسوا عليها فلم يصدقها القوم، فقالت أقسم بالله نقد أرى رجلا ينهش كتفا أو يخصف النعل، فلم يصدقوها، ولم يستعدوا حتى صبحهم العدو وهو حسان بن تُبَّعْ فاجتاحهم، وشق عينيها فإذا فيهما عروق سود من الإثمد وكانت أول من اكتحل بالإثمد من العرب.

- ابن العماد الحنبلي، المرجع السابق، ص ص 158-159.

(2) أبوالفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، المرجع السابق، ج1، ص ص158-159.

(3) عبد الله محمد الغذامي، المرجع السابق ، ص66.

وكل أنثى تستعمل العقل وبعد النظر تكون مخرفة.

وكل أنثى تقطع لغة الرجال يكون فعلها مثالا على الحماقة"[1] .

فاللسان -إذن- وهو آلة الفصاحة هدية من الرجل، استعادها متى شاء، ومتى اعتقد أن استخدام هذه الآلة رهين بشروط لا تتوفر في المرأة ومنها الذكورة والعقل، ولذلك ينبغي أن تكون هذه الآلة تحت إمرته فيكون حصانا أو حصنا يدفن الرجل عقله تحته كما ورد في المثل "عقل المرء مدفون تحت لسانه"، ولذلك فلا حاجة بالمرأة إلى هذه الآلة[2] .

وكذلك، استعيرت الشرعية الدينية، واستخدمت من أجل خلق هذا المفهوم الذي يلزم المرأة الصمت بادعاء أن صوتها عورة. فقد رسم محمد الغزالي -في حديثه عن غياب دور المرأة الثقافي والسياسي- صورة للمرأة في سياق الخطاب الديني الإسلامي، حيث عبر عن تلك الصورة بقوله : "ذكر اسمها عيب، ورؤية وجهها حرام، وصوتها عورة، وظيفتها الأولى والأخيرة إعداد الطعام والفراش"[3] .

وقد رد كل هذه النعوت السلطوية القائمة على الإقصاء إلى انعدام الوعي وفقدان الذاكرة من أولئك الذين نصّبوا أنفسهم ذوو سلطة معنوية تشريعية على الناس، مع أنه لا نص ولا أحد من الفقهاء قال : "صوت المرأة عورة، إنها إشاعة كاذبة"[4] .

لقد كانت النساء يتحدثن إلى الرسول ﷺ أو إلى خلفائه من بعده على مسمع من الجميع ولم يحدث أن أسكت أحد منهم امرأة لأنها امرأة ومفترض فيها أن تسكت كي لا تقول الحماقات.

إن سورة المجادلة في القرآن الكريم، لها دلالتها الرمزية[5] إلى جانب دلالتها التشريعية حيث إن جدال خولة بنت ثعلبة[6] للرسول ﷺ في زوجها وإصرارها على حقها، ودعاءها الله، وتلبية الله لطلبها، ونزول الآية : ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ٱ

---

[1] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة 2 ، ص68.

[2] عبد الله محمد الغذامي، المرجع نفسه، ص64.

[3] محمد الغزالي،قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ط2، القاهرة - بيروت، دار الشروق، 1411هـ-1990م، ص33.

[4] محمد الغزالي، المرجع نفسه، ص165.

[5] محمد أحمد جمال، القصص الرمزي في القرآن، ط5، الجزائر، مكتبة رحاب، 1407هـ-1987م، ص ص 28-31.

[6] هي خولة بنت ثعلبة زوجة أوس بن الصامت، قالت فيَّ وفي أوس بن الصامت أنزل الله صدر سورة المجادلة.=

﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[المجادلة:1]، كل ذلك دليل على حضور المرأة واستخدامها للغة والعقل معا، بحيث مكّناها من جدال الرسول مقيمة الحجة ومجاهرة بشعورها العميق بظلم زوجها لها، فتنزل الآيات مؤيدة لها ومعلية لصوتها عبر العصور، ثم هاهي المرأة نفسها تلتقي بعمر بن الخطاب، فيسلم عليها عمر ﷺ فترد السلام ثم تستوقفه لتقدم النصيحة مخترقة بذلك جدار الصمت الذي فرضته وأوجدته ثقافة الإقصاء على المرأة، لتصبح الصوت الذي يوجه خليفة المؤمنين، ويضيف مفهوما آخر لصوت المرأة ولغة المرأة وعقل المرأة غير صوت القيان أو الحماقات.

إن هذا الصوت ذا البعد الجديد هو صوت الحق ؛ إذ تقول : "هيها يا عمر، عهدتك وأنت تسمى عميرا في سوق عكاظ، ترعى الصبيان بعصاك، فلم تذهب الأيام حتى سميت عمرا، ثم لم تذهب الأيام حتى سميت أمير المؤمنين، فاتق الله في الرعية، واعلم أنه من خاف الوعيد، قرب عليه البعيد، ومن خاف الموت خشي الفوت. فقال الجارود[1] : قد أكثرت على أمير المؤمنين أيتها المرأة، فقال عمر : دعها، أما تعرفها؟ هذه خولة بنت مالك ؛ امرأة أوس بن الصامت التي سمع الله قولها من فوق سبع سماوات، فعمر أحق -والله- أن يسمع لها"[2].

والقصص كثيرة في هذا الشأن، كلها تصور المرأة متكلمة، ومجيدة للغة والعقل المخبوء تحت طرف اللسان المستخدم لها.

لكن هذه قصة امرأة وجدت المناخ الصحي الذي تتنفس فيه بحرية، فلم تسلب حق التعبير، ولم تحرم حقها في استخدام اللغة، ولم تقل تخريفا، لقد سمعها الله ﷻ وخلد جدالها في القرآن الكريم، والجدال هاهنا يعيد إلى المرأة عقلها المفقود والمحجور عليه، ولسانها المقطوع من طرف الذين استأثروا بوسائل كثيرة لصناعة الثقافة على مقاسهم.

- ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي، ج5، ص ص442-444.

[1] جارود بن معلى يكنى أبا المنذر، وقيل اسمه بشر وقد اختلف في اسمه، وفد على رسول الله ﷺ في وفد عبد القيس فأسلم وكان نصرانيا ففرح النبي ﷺ بإسلامه فأكرمه وقربه وروى عنه كثير من الصحابة. سكن البصرة وقيل قتل بأرض فارس وقيل بنهاوند.

- ابن الأثير، المرجع نفسه، ج1، ص ص 260-261.

[2] ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، ج4، ص283.

إن صورة المرأة في الثقافة صامتة، ولكنها صورة لأربع حالات انتقتها الثقافة للمرأة وهي[1] :

1- صورة المعشوقة التي ترد في أشعار العشاق وحكاياتهم.

2- صورة الموءودة التي لا يسمح لها حتى باكتساب ملكة الكلام.

3- صورة الآلهة التي تعطي بغير إرادتها الشرعية للرجال كي يتحدثوا باسمها.

4- سورة الملكة في الواقع التي تحكم بما يريده الرجال.

وقد اتفقت الأمثال الشعبية العالمية على ثرثرة المرأة، وحماقة كلامها وحثت على إسكاتها، فهي إن تكلمت تعد سليطة اللسان، ولذلك يحسن بالرجال إسكاتها وذلك ما كان في أوربا في العصور الوسطى حيث كانوا يقيدونها إلى كرسي، ويقومون بغطسها في مياه النهر مرات عديدة حتى تطفأ النار الملتهبة في لسانها[2] .

فاستخدام المرأة للسانها يعني حضورها، وحضورها لا يتفق مع ثقافة الإقصاء، فحتى تتحدث، وتستخدم اللغة عليها أن تكون شهرزاد التي تحكي لإمتاع ذلك الكائن الليلي المسمى شهريار، ولكن المفارقة تكمن في احتمال كون القصة من إبداع الرجل[3] .

وإذا كان على المرأة ألا تسمى امرأة بوجود مختلف بل رجلا ناقصا، وإذا كان عليها ألا تعقل وألا تتكلم، فإنه بالمقابل عليها أن تكون جسدا، ولتحدد الثقافة -دائما- مواصفات هذا الجسد، فصفات المرأة في قصائد الغزل، صفات للجسد، بينما احتكر الرجل الصفات المعنوية كالكرم والشجاعة والشهامة. فالنساء بذلك مسلوبات الإرادة "فليس لهن دين ولا شعر خاصان بهن، فهن يحلمن من خلال الرجال، وهن يعشقن ما يصنع الرجال من أرباب ؛ حيث إن الرجال اختلقوا من أجل تمجيد أنفسهم رموزا رجولية مثل بروميثوس[4]

---

[1] عبد الله محمد الغذامي، المرأة و اللغة2، ص38.

[2] عبد الله محمد الغذامي، المرجع نفسه، ص39.

[3] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص ص 80-81.

[4] PROMETHEE وبالإغريقية PROMETHEUS، شخصية إنه أسطورية، يحب هذا الإله الخير ويساعد البشر، حيث يسرق النار ويمنحها للبشر، وتقول الأسطورة أنه هو من كان يشكل البشر من الطين، وكان يعلمهم العلوم التي تقيم الحضارات.

- Alain REY, Petit Robert, nouvelle édition refondue et augmentée sous la direction de Thieri FOULC, Paris, 1994, p1688.

وهرقل[1] ..."[2].

وبذلك استثمر الجسد المؤنث، وصار مادة ثقافية تمارس الثقافة بلاغتها فيها ؛ إذ تريد الثقافة من ذلك أن تثبت فحولتها الجسدية واللغوية، فجعلت من الجسد المؤنث صفحة بيضاء قابلة لأن تكتب عليها ما تشاء[3].

إذن، فجسد المرأة يأخذ المفهوم الثقافي المصاغ ذكوريا، ويكون الرجل بما يريده في هذا الجسد هو صانع الجمال فيه، وما على المرأة إلا اتباع رغبات الرجل ليصير الجمال صياغة ثقافية مكتسبة بدلا من كونه جمالا فطريا طبيعيا.

وتتمادى الثقافة بعد إقصاء الصفات الخلقية للمرأة والمعنوية لتقصي في الجسد ذاته بعض صفات الجسد، حيث تلغي كل ماهو خارج عن إطار الجمال المقنن والخاضع لمقاييس مصاغة ثقافيا، فتخرج من ذلك الإطار النساء البالغات سن اليأس، وغير الجميلات، والبدينات ؛ إذ هن –في الأصل– في ذلك المفهوم الذكوري للجسد لسن نساء[4].

إن صورة المرأة الجسد قديمة، حيث ظهرت في المنحوتات والتماثيل النسائية العارية، بل قد تلغى من تلك المنحوتات بعض الأعضاء التي ترى الثقافة أنها من حق الرجل وحده مثل الأطراف والرأس، لتبقى المرأة في نظر هذه الثقافة جسدا مثيرا بلا عقل ولا فعالية ؛ إذ الرأس رمز للعقل والأطراف رمز للفعالية.

وقصة الفنان القبرصي بجماليون[5] معروفة، حيث نحت تمثالا لأنوثة صارخة، فتمنى

---

(1) HERCULE وباللاتينية HERCULES، نصف إله روماني، من أشهر ما يقال عن هذه الشخصية الأسطورية هو أن هذا الإله اشتهر بقصة مقاومته البطولية مع CASUS.

- Alain REY, op.cit, p832.

(2) Simone DE BEAUVOIR, Le deuxième sexe (I), éditions GALLIMARD, 1949, p192.

(3) عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، ص76.

(4) عبد الله محمد الغذامي، المرجع نفسه، ص ص 57-60.

(5) بجماليون Pygmalion، ملك نحات أسطوري من قبرص، دعا الآلهة أفروديت أن تمنحه امرأة بصورة التمثال الذي نحته وأحبه، فأحيت الآلهة التمثال وتزوج بجماليون هذه المرأة التي أنجبت له ابنه الذي يعد مؤسس مدينة قبرص وتعتبر هذه الأسطورة ملهمة لكثير من الأعمال الإبداعية.

- Petit Robert II, op.cit, p 1475.

أن تدب الحياة فيه، وقد حققت له أفروديت[1] تلك الرغبة، ليصبح التمثال امرأة كاملة الحياة وبارعة الجمال، ولكن الثقافة تتدخل مرة أخرى لتعيد ذلك التمثال إلى حيزه الأسطوري الذي يراه جسدا بلا رأس وبلا أطراف. فقد جعل توفيق الحكيم صورة المرأة الإنسان ذات الطابع البشري صورة بغيضة، وعليها أن تصبح تمثالا بلا رأس حين ضاق بها بجماليون ذرعا وحطم رأسها[2] . وهكذا يصبح التمثال رمزا لامرأة بلا رأس.

لقد فرضت الثقافة -قديما- هذا المفهوم على المرأة، بحيث لم تساهم في صياغته بشكل ملموس ومباشر، أما اليوم فإنها تنظر لنفسها من خلال هذا المفهوم، بل وتتباهى به، وتتنافس في تبنيه وتقمصه. لقد نقلت المرأة مشكلتها المبلورة في ثقافة الجسد من منقطة المفروض إلى دائرة الاختياري، حيث كانت تعامل على أنها جسد مؤنث من حق الرجل أن يمتلكه، ويتصرف فيه، بل ويحدد صفاته، ويطرح المرفوض من تلك الصفات جانبا، ثم يتغزل فيه، ويركز على أهم ما يريده فيه حيث كانت المفعول به، لكنها اليوم هي الفاعل ؛ إذ نقلت هذه الصورة لتلك الثقافة لوجدانها هي فتصر بذلك على أن تكون جسدا مفرغا من أي قيمة معنوية عدا القيم الجسدية الأنثوية الخاضعة لمقاييس الرجال، وعلى رأسهم ديور[*] ودولاكروا[*]، وايف سان لوران[*]، وغيرهم. إنها -اليوم- في المخيال الثقافي جسد، ولابد لهذا الجسد أن يكون خاليا من العيوب، ويكون مثاليا بحسب ما تعارف عليه مصممو الأزياء وفحول "الموضة". وبذلك تكون المرأة بهذه الذهنية الساذجة، وذلك التفكير المحدود، أول من يقدم تبريرا لثقافة الجسد التي يفرزها الرجل تجاهها قديما وحديثا.

إن هذه الصورة للمرأة يكرسها الفيلم والدعاية والنحت ونتيجة لهذا الوضع الراسخ تقلصت المرأة وأصبحت مجرد (جسد) وتم استثمار هذا الجسد ثقافيا وقد جرى دفعها لأن ترى نفسها على أنها جسد مثير وصارت تسعى لإبراز هذا المعنى فيها.

---

[1] أفروديت APHRODITE آلهة إغريقية جعلت للحب والخصب تقارن بالآلهة الرومانية فينوس VINUS، ذات أصل شرقي تلتقي مع الآلهة السومارية عشتار والمصرية حطحور في المعبودية وهي ابنة الإله زوس ZUS، ولدت من موجة ألقت بها على شاطئ قبرصي. تمجد الحب والزواج.

- Petit Robert II, op.cit, p

[2] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة 2، ص86.

[*] Dior , Delacroix ,Yves saint Laurent.

فالثقافة تعري المرأة من جميع الصفات عدا الصفات الجسدية وتكون هذه الصفات الجسدية منتقاة بحسب ما تريده الثقافة التي أقنعت المرأة بأن تكون جسدا على هوى الثقافة ذاتها.

فقد اعتبر جسد المرأة وقدم كمحل للاستمتاع تحت قناع الفن والإعلان عن كل شيء في ظل فلسفة وثنية حيث اعتبر هذا الجسد "مجرد سلعة أمام سلع تروج لها من أجل دفع جمهور المستهلكين الحقيقيين والمرتقبين للإقبال عليها واقتنائها فقط"[1] .

وهكذا يمكن اعتبار واقع المرأة قد تراجع تراجعا كبيرا، على أساس أن المدنية قد ابتكرت وسائل وسبل كثيرة للمبالغة في استثمار الجسد المؤنث، وتقديمه لجمهور أوسع، فتطفو المرأة السلعة في الوقت الذي تغرق فيه المرأة الإنسان.

والأغرب من ذلك، أن تسحب الثقافة البساط من تحت قدمي المرأة، عندما تقرر أن تستغني عن جسدها في مجال الإعلان –مثلا– حيث أثبتت الدراسات في الغرب مؤخرا "أن المرأة والغريزة الجنسية لم تعد تشكل عنصر جذب في نجاح الإعلان والحملة الإعلانية"[2] .

وتكون بذلك المرأة هي المسؤول الأول والأخير عن تدني حالها إلى هذا الحد، لأنها وهي قادرة على رفض هذا الوضع المزري، انساقت وراء غرائز وأطماع أفقدتها كل القيم التي تحفظ لها إنسانيتها.

وأمام هذا الزخم من الأفكار والمواقف إزاء الوجود المؤنث، يكون مبدأ الاستتار الذي كفله الإسلام للمرأة هو تصحيح للمفاهيم، ورد للاعتبار الذي افتقدته المرأة طويلا قبل الإسلام وحتى بعده بسبب الانحراف والشرخ الموجودين في واقع المسلمين إزاء النصوص الكريمة.

غير أن المبالغة في هذا المبدأ قد يكون لها الأثر السلبي على وضع المرأة وواقعها وبالتالي صورتها داخل المجتمع المسلم، حيث إن إلغاء جسد المرأة كليا بالمبالغة في سترها وإخفائها هو إلغاء لذاتها ووجودها.

فالمعادلة الصحيحة التي تحقق للمرأة وجودا إنسانيا كاملا لن تكون إلا بإعادة الجســـــد

---

[1] أحمد عيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، كتاب الأمة، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، جمادى الأولى، 1420هـ–سبتمبر1999م، العدد 71، ص79.

[2] أحمد عيساوي، المرجع نفسه، ص102.

لمكانه الطبيعي ليصبح تعبيرا ماديا عن روح صاحبته، وذاتها ووجودها دون ابتذال أو امتهان أو استغلال لتتحقق فيها صورة المرأة الإنسان صاحب الإرادة.

2.2.1. طبيعة مشكلة المرأة :

كثيرون هم الذين يرون أن مشكلة المرأة هي مشكلة نوع، وأن مصدرها هو الفارق البيولوجي الموجود بين الذكر والأنثى، حيث ترى شيري أوتنز خبيرة الإناسة أن جسد المرأة ووظائفها المنهمكة في حياة النوع يضعاها في أدوار اجتماعية خاصة معتمدة على فيزيولوجيتها المختلفة عن فيزيولوجيا الرجل، وبالتالي في مرتبة أدنى من حيث العملية الثقافية ممّا عليه الرجل[1].

وهناك من يرى أن كلمة نوع أساسها تلك التمايزات الموجودة بين المرأة والرجل والتي هي تمايزات اجتماعية، وليست طبيعية[2]، وعليه يكون ضروريا إعادة النظر في تقسيم الأدوار بين المرأة والرجل، ولعل ذلك ما تقصده سيمون دو بوفوار[3] عندما تقول أن النساء لا تولدن نساء، ولكنهن تصبحن كذلك[4]، وهي بذلك تلغي كل الاستعدادات البيولوجية والنفسية التي يزود بها الإنسان عند ولادته، كما أنها بذلك تؤكد على ضرورة تحرير الفرد من المجتمع

---

[1] تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ط2، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص146.

[2] محمد خريف، مؤتمر بيكين، حلقة في عولمة العلمنة، مجلة الفرقان، العدد 36، المملكة المغربية، رمضان 1416هـ-يناير1996م، ص76.

[3] سيمون دوبوفوار (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 SARTRE. اشتهرت بدفاعها عن وضعية الحركات النسوية وبهجومها العنيف على المجتمع ذي النظام الأبوسي والجنساني المعاصر، من أهم مؤلفاتها Le deuxième sexe 1949، La femme rompue 1967.

- La grande ensyclopédie, Larousse, op.cit, p 10812.

[4] Simone DE BEAUVOIR, op.cit, p 285.

كما هو الشأن في الفلسفة الوجودية الإلحادية ذات النزعة الإرادية القائمة على الفصل بين الإختيار وظروفه، أي على عزل الفرد عن الضرورة أي عن القوانين[1] .

كما أن خاصية الآنية المرتبطة بالفلسفة الوجودية عند هيدجر[2] قد توضح لماذا ترفض سيمون دو بوفوار أن تولد النساء نساء ؛ إذ إن "الآنية حرة، وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها. فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي. وهكذا فإنني أختار نفسي في وجودي وأنا مسؤول عن ذاتي"[3] .

فهذه الفيلسوفة تعتبر -على هذا الأساس- صيرورة النساء نساء -على حد تعبيرها- عملا اجتماعيا بحتا يقضي على خاصية الآنية للحرية المفترض توافرها للنساء كي يخترن وجودهن بأنفسهن بمعزل عن تقنينات المجتمع، وعن مراقبته. ولذلك فإنما ترى الأنثى -إلى حد أكبر من الذكر- هي ضحية النوع، على أساس أن الإنسان لا يختار نوعه، وبانتفاء اختياره تنتفي حريته، فتكون المرأة أكثر ضررا لانتفاء حريتها من جهة مثل الرجل، ولتدخل التمايزات الاجتماعية المعتمدة على النوع من جهة أخرى.

وتعلل رأيها بأنه لو اجتمع نوعان بشريان، فإن كل نوع يريد أن يفرض سيادته، ولو أن كل صنف يستطيع تعزير مطلبه، فسيكون شعورهما متبادلا عداء أو صداقة، وسيستغل الطرف المحظوظ تفوقه من أجل السيطرة على الآخر. ولذلك فإن الرجل استغل تفوقه الجسدي في عهد الهراوة عندما كان منشغلا فقط بالحروب ومقاومة الحيوانات المفترسة، بينما كانت المرأة العادية غير الأمازونية محكومة بمجموعة عوامل تضعف من قوتها العضلية، كالحيض والحمل والولادة[4] .

---

[1] مجموعة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف روزنتال وب يودين، ترجمة سمير كرم، الموسوعة الفلسفية، ط6، بيروت-دار الطليعة، ص579.

[2] هيدجر Heidegger، يعتبر المؤسس الحقيقي للوجودية، ولد عام 1989، بألمانيا وتوفي سنة 1976م، ارتقى درجات علمية هامة، له مولفات عديدة، منها كانط ومشكلة الميتافيزيقا، والوجود والزمان، كما كانت له نشاطات سياسية متعددة.

- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة، ط1، المؤسسة العربية للنشر، 1984، ج2، ص ص 597-609.

[3] عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ج2، ص ص 600-601.

[4] Simone DE BEAUVOIR, op.cit, p 80.

والذي يقرأ هذا الكلام لا يستطيع أن يخرج بصورة واضحة عما إذا كانت عضلات الرجل وظروف المرأة البيولوجية شيئين يولدان معهما، ويكون على ذلك، لابد من تدخلهما كفروق في تحديد الأدوار المنوطة بكل منهما، أم أن تلك العضلات وتلك الظروف البيولوجية للمرأة مكتسبة، وأن المجتمع هو الذي زود كل طرف بخصائص معينة ثم مارس بعد ذلك التمييز الذي يريده تجاه المرأة.

والحقيقة إن مثل هذا الكلام لا يكون بأي حال من الأحوال معقولا، فلابد أن تراعى الحقائق الكونية في أي تحليل لأي مشكل، فالفروق البيولوجية واقع لا نقاش فيه، ولا يمكن أن نحمل الثقافة أكثر مما تحتمله، لقد أذنبت الثقافة عندما أساءت تفسير تلك الفروق وجعلتها امتيازا للرجل، دون أن تلتفت إلى أن المرأة هي الوعاء الأول والأهم في احتضان الحياة، وأن هذا وحده كفيل بأن يحفظ لها وجودها الكريم والمتميز والمختلف عن وجود الرجل، دون أن تكون دونه أو أفضل منه، فمبدأ التفاضل يكون بين متماثلين مثل الحكم بأن رجلا أقوى من رجل، أما بين متكاملين فإنه يعد عملا تعسفيا لا يوصل إلى نتيجة سليمة. فالثقافة أساءت التفسير والتبرير، عندما بدأت ترى في عضلات الرجل وتركيبته البيولوجية سببا لتفوقه، أما أن تكون هي التي زودت الرجل بكل ذلك فذلك مرفوض.

ولعل المسلمين – اليوم– مطالبون بعرض مثل هذا الإشكال الضارب في أعماق التاريخ على الغربال المعرفي الإسلامي وربطه بعد ذلك بالإنسان أولا وأخيرا كخليفة لله في الأرض، لأن ذلك هو دوره الحقيقي الذي خلق من أجله. فالطرح الازدواجي المتمثل في الذكر والأنثى قد يزول –تماما– أمام حقيقة الاستخلاف التي تقتضي وجود الطرفين معا دون تفاضل قائم بينهما على أساس بيولوجي. فكيف انحرفت فكرة الاستخلاف لتصبح في مفهوم الإنسان، امتلاكا للأرض، واستعبادا للناس؟ وما علاقة ذلك بمشكلة المرأة؟

فالاستخلاف هو الاستئمان على أمانة مع إباحة التصرف فيها في حدود ما يرضي المستأمن.

وعناصره هي[1] :

أولا : الإنسان.

ثانيا : الأرض والطبيعة بوجه عام.

---

[1] محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1401هـ-1981م، ص128.

ثالثا : العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالإنسان والإنسان بالأرض.

فالمجتمعات البشرية تشترك جميعها في العنصرين الأولين، أما العنصر الثالث، فإنه يختلف من مجتمع إلى آخر بحسب ضبط ذلك المجتمع لتلك العلاقة المعنوية، والتي هي عنصر مرن متحرك وذو صيغتان :

أ- إحداهما ثلاثية قائمة على تلك العناصر الثلاثة دون طرف آخر يدخل في تركيب تلك العلاقة المعنوية.

ب- الأخرى رباعية ترتبط بموجبها العناصر الثلاثة بطرف آخر وبعد رابع للعلاقة الاجتماعية، حتى وإن كان هذا الطرف من خارج المجتمع، إلا أنه من المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية التي أسماها القرآن الكريم بالاستخلاف. فهذه العلاقة تستوجب وجود طرف رابع هو المستخلف وهو الله ﷻ، حيث تصبح العلاقة المعنوية موزعة بين الإنسان والطبيعة، والإنسان وأخيه الإنسان، والإنسان والله[1] .

وغياب هذا الطرف عن اعتبارات تلك العلاقة، يؤدي إلى تحريف نوعي في بنية العلاقة الاجتماعية، بل إن إعطاء العلاقة طرفا رابعا يعطي لها روحا ويوجهها التوجيه السديد، حيث يصبح واضحا للإنسان أن علاقته بالأرض ليست علاقة مالك بمملوك، وإنما هي استئمان على أمانة يشترك جميع الناس في حملها فلا يعتدي إنسان على أخيه الإنسان بادعاء السيادة أو الألوهية أو التفوق. وهذه هي الصياغة التي أرادها الله في القرآن الكريم لهذه العلاقة ؛ إذ هي علاقة رباعية ليس الإنسان هو بدايتها -كما يتوهم- وعليه فإنه عندما يتوهم العلاقة المعنوية التي تربطه بالأرض هي علاقة امتلاك فإنه سينظر إلى نفسه وإلى غيره من الناس بحسب ما استطاع الحصول عليه من خلال هذه الملكية، ويتوهم أنه أحق من غيره في استعمال صلاحيات السيادة والاستعباد وممارسة التمييز ضد من هم دونه في قوة من القوى المادية أو حتى العضلية، لأن تلك القوة تمنحه الشعور بالاستعلاء والتفوق والتسلط لأخذ ماهو ليس له، وهذا -طبعا- في غياب التصور الصحيح لحقيقة علاقته بالأرض وبالآخر، وبالله.

بينما الإدراك الصحيح لحقيقة الاستخلاف يجعله يبدأ مع الله وينتهي إليه بإرضائه وطاعته، ويقوم على مبدأ الاستئمان على أمانة تشترك في حملها الخليقة جميعها.

---

[1] محمد باقر الصدر، المرجع السابق، ص ص 131-133.

ومن هنا يمكن أن نستنتج أن البداية الحقيقية لمشكلة المرأة – بالنسبة لنا نحن المسلمون– كانت مع انحراف علاقة الإنسان بالله، ثم مع انحراف علاقته بالأرض كنتيجة حتمية لانحراف علاقته بالله، وبالتالي انحراف علاقته بالآخر في غياب فكرة الاستخلاف ذات البعد الغائي.

فعندما غابت هذه الفكرة عن تصور الإنسان ومعتقده ، أخذت تبريراته للإفساد في الأرض تتعدد، فقد مارس القوي الظلم ضد الضعيف، كما مارسه الغني ضد الفقير ، فكان ظلم الرجل للمرأة واحدا من أوجه الظلم المتعددة التي يمارسها الإنسان بحسب ما أوتي من حظوظ التفوق المادية أو البيولوجية.

ومادامت المشكلة بدأت مع انحراف الفكرة لتصل إلى ممارسات لا إنسانية ضد المرأة ؛ فذلك يعكس انحراف الثقافة وسوء تفسيرها للاختلافات الموجودة في أرض الواقع، كما يعكس لجوءها إلى التبريرات وعقلنة الإشكالات المفتعلة مرتكزة على الأساطير بإضافاتها الخيالية تارة، وعلى القوانين الاجتماعية الوضعية التعسفية تارة أخرى.

3.2.1. مشكلة المرأة وحقوق الإنسان :

لقد بدأت بوادر الاهتمام بمشكلة المرأة والإقرار بوجودها على المستوى الدولي تظهر مع بداية القرن العشرين، ويعد ذلك تقدما ثوريا في مسيرة هذه المشكلة، حيث أصبحت قضية تطرح في المحافل الدولية، بل أصبحت واحدة من أهم قضايا حقوق الإنسان، من أجل رد الاعتبار للمرأة كإنسان كامل الحقوق والأهلية ؛ حيث إنها دخلت ضمن اهتمامات القانون الدولي العام.

وقد تمت معالجة القانون الدولي لحقوق المرأة عبر مراحل بدءا من أوائل القرن العشرين وحتى إبرام اتفاقية 1979 من أجل القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. غير أن البداية الحقيقية للاهتمام بهذا الموضوع كانت عام 1948 حين أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقد أكدت كل الوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان على كفالة التمتع بحقوق الإنسان لكل كائن بشري بغض النظر عن لونه أو جنسه، غير أن مشكلة المرأة استحوذت على اهتمام

المحافل الدولية بما فيها الأمم المتحدة ووكالاتها الخاصة نظرا لما لحق بالمرأة من ظلم وإجحاف عبر التاريخ[1] .

ولأجل معالجة وضع المرأة وتغييره نحو الأحسن، أبرمت العديد من الاتفاقيات والإعلانات، وصدرت توصيات عديدة كلها تعلي من شأن المرأة وتدعو لإسهامها في بناء المجتمع.

وتعد اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة عام 1979 خطوة عملاقة في هذا الشأن ؛ إذ إنها عالجت كافة حقوق المرأة، ودعت للمساواة القانونية بين الرجل والمرأة، كما تمت المصادقة عليها من طرف عدد كبير من الدول، وبذلك تصبح هذه الاتفاقية ملزمة بشرعيتها.

ويمكن ملاحظة التطور الذي مس هذا الموضوع على مستوى القضايا المتعلقة به والمطروحة للمعالجة بمجرد معرفة أنه سنة 1910م اعتمدت اتفاقية بهدف محاربة التجارة في النساء، واعتبر استخدام النساء للدعارة جريمة دولية. فمعنى ذلك أنه حتى ذلك الوقت ظلت التجارة في النساء واستغلالهن أبشع واقع تعاني المرأة منه، غير أن عهد عصبة الأمم مثل تطورا كبيرا في معالجة وضع المرأة.

فقد عقد سنة 1921 مؤتمر جنيف الذي وافقت عصبة الأمم على مشروع اتفاقيته التي تنص على تجريم كل من يحاول المساهمة في استغلال النساء استغلالا لا أخلاقيا ولو لم يساهم فعليا، وذلك بغض النظر عن لونهن.

وفي سنة 1937 عنيت عصبة الأمم المتحدة لجنة خبراء للقيام بدراسة شاملة بشأن وضع المرأة القانوني، لكن اندلاع الحرب العالمية الثانية حال دون تمام هذا المشروع.

كما اهتمت منظمة العمل الدولية التي أنشئت عام 1919 بتحقيق شروط كريمة للجميع دون إعطاء أية أهمية للجنس، وذلك من خلال إعلان فيلاد لفيا سنة 1941 [2] .

أما ميثاق الأمم المتحدة، فقد أعلن عن أحد مقاصده وهو "تعزيز حقوق الإنسان

---

[1] عبد الغني محمود، حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، ط1، القاهرة، دار النهضة العربية، 1411هـ-1991م، ص6.

[2] عبد الغني محمود، المرجع نفسه، ص7.

والحريات الأساسية للناس جميعا والتشجيع على ذلك إطلاقا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء"[1] .

وقد شمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 كافة الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يتمتع بها كل فرد رجلا كان أو امرأة، فأصبح بهذا من أشهر وثائق الأمم المتحدة، وكان له الأثر الأكبر في حماية المرأة.

وفي عام 1952، انعقدت اتفاقية حقوق المرأة السياسية التي تمت بعد سنة واحدة من عقد اتفاقية حول المساواة في الأجور. فبعد أن كانت هذه الاتفاقية مجرد توصية لم تعط من خلالها المرأة حقوقها السياسية المساوية لحقوق الرجل، أوجبت الجمعية العامة للأمم المتحدة على الدول الأعضاء جميعهم منح المرأة هذه الحقوق.

وقد عقدت اتفاقيتا حقوق الإنسان سنة 1966 حيث وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعلى الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية، فقد حظرت هاتان الاتفاقيتان التمييز على أساس الجنس، ونصت على تعهد الدول الأطراف في الاتفاقية بضمان مساواة بين النساء والرجال في الحقوق المدنية والسياسية المدونة[2] .

وقد أصبحت الاتفاقية المتعلقة بالمساواة في الأجور نافذة المفعول في 7 جويلية 54، حيث صادق عليها إلى غاية 1972، تسع وستون دولة، وسنة 1978 تمت مصادقة أربع وثمانون دولة.

وفي عام 1974 أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة أن عام 1975 سيكون عام المرأة وسيكرس لخدمة قضايا المرأة، فانعقد أول مؤتمر بهذا الشأن بمدينة مكسيكو عام 1975، فأثر أهداف العام الدولي وخطة العمل الدولية لتنفيذ هذه الأهداف، وهي :

- التأكيد على الحقوق السياسية المتساوية بين الرجل والمرأة والإعلام بها.
- إصدار تعليمات حكومية خاصة لتحقيق تمثيل متكافئ للنساء في المناصب العامة وتجميع تقارير دورية عن عددهن بالمناصب العامة ومستويات المسؤولية.

---

[1] عبد الغني محمود، المرجع السابق، ص8.

[2] عبد الغني محمود، المرجع نفسه، ص11.

– تنظيم دراسات لتحديد مستويات الكفاءة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مقارنة بالذكور بالنسبة للتعيين والتوظيف والترقي.

– القيام بأنشطة لتعيين وتوظيف وترقية المرأة لشغل المناصب الهامة في انتظار تمثيل عادل بين الجنسين.

وقد سُمّي هذا المؤتمر ببداية حقبة المرأة، حيث استمرت الحقبة حتى سنة 1980 فانعقد ثاني مؤتمر من أجل تقويم ما تم في النصف الأول عن حقبة المرأة ثم المؤتمر الثالث الذي اعتبر كنهاية لحقبة المرأة.

وفي عام 1985 عقدت القمة المعنية بالمرأة في نيروبي التي ركزت على المساواة والتنمية والسلام. وبعدها في الذكرى الخمسين لإنشاء الأمم المتحدة عام 1990 عقد مؤتمر المرأة الرابع ببكين الذي كان من أهدافه التركيز على التعليم وتهيئ الفرص المتساوية في مجال العمل، والاهتمام بصحة المرأة والتنمية الاقتصادية وتحسين وضعيتها الاجتماعية، وحمايتها من الظلم والعدوان والاستغلال، وإقرار حقها في الإجهاض وحريتها الجنسية[1].

وإذا لاحظنا هذه المسيرة الممتدة قرابة قرن من الزمن، نجد أنه بين الاتفاقية التي عقدت لصالح المرأة عام 1910 ومؤتمر بكين عام 1990م قد حدثت طفرة أخلاقية كبيرة، حيث كانت أهداف المرأة وأنصار قضيتها رجالا ونساء وهيئات رسمية هي تسوية وضع المرأة وتغييره نحوه الأحسن بشكل يكفل لها حقوقها الطبيعية كإنسان، لكن ماحدث على هامش مؤتمر بكين يؤكد انحراف القضية وتجاوزها هذا الطلب لتصبح الفوضى والشذوذ هي المطلب الحقيقي للكثيرين والكثيرات، حيث خرجت نحو أربعمائة (400) من الشاذات جنسيا من ثلاثين دولة في مسيرة مرددات (حقوق الشاذات جنسيا هي من حقوق الإنسان)[2]، حتى أن الفاتيكان ركز على أن وثيقة بكين تتعارض مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948، كما تناقض المفاهيم التي تدعو إلى حماية الأسرة والزواج وتنشئة الطفل[3].

---

[1] عبد الغني محمود، المرجع السابق، ص ص21-22.

[2] نور الدين قربال، على هامش مؤتمر بكين، مجلة الفرقان، ص ص 69-70.

[3] نور الدين قربال، مجلة الفرقان، ص73.

وهذا يجعل التساؤل واجبا عما إذا بقيت مثل تلك اللقاءات والمؤتمرات الدولية تكرس قضايا إنسانية آمن أصحابها بالتغيير الإيجابي والإصلاح، أم أنها مجرد آليات وشكليات لإشباع حاجيات ورغبات بعض المرضى النفسيين.

من كل ما سبق نخلص إلى أن واقع المرأة لم يتغير بالشكل المطلوب، على الرغم مما يظن من نجاحات حققتها المرأة في بعض المجالات، كتمتعها -اليوم- بالحرية والمساواة. فلقد شخصت مشكلتها تشخيصا خاطئا لم يكن قائما على فهم لمشكلتها وتعمق فيه ؛ فقد أخذ تفسيرها منحى منحرفا عندما ظن جوهر المشكلة في مظاهرها الملابسة لها فكان الخلط كبيرا والتبعات وخيمة.

فالمطالب الإنسانية القائمة على مبدأي الحرية والمساواة، مطالب مشروعة وضرورية، ولكن هل كان توفرهما قادرا على حل المشكلة؟

لقد طالبت المرأة بهذين المبدأين، وناضلت من أجلهما، وكان لها بموجب قرارات هيئة الأمم المتحدة أن تحصل على حقوقها الإنسانية قانونيا، ولكن هل تغيرت نظرة المجتمع لها؟ وهل سقطت ثقافة الجسد من تلك النظرة؟ وهل اقتنعت الثقافة -اليوم- وبشكل كامل وعام- بأن المرأة إنسان قبل أن تكون جسدا يستثمر؟

لقد جاء في عرض المشكلة أن ثقافة الجسد مستحكمة في المجتمعات قديمها وحديثها، بل إن المجتمعات المعاصرة وسعت وسائلها وطورتها لاستثمار الجسد المؤنث، ففرص هذا الإستثمار تضاعفت حيث عرف فضاءات جديدة من شأنها تسريع وتوسيع عملية الإنتشار، فجهود وسائل الإعلام عموما والمرئية منها خصوصا تتظافر لتجعل من جسد الأنثى مادة الإلهام والتشويق والجذب دون اعتبار للصفات المعنوية.

إن مساواة المرأة بالرجل وحريتها المزعومة، لن يكون لهما أي تأثير في تغيير وضع المرأة إلا نحو الأسوأ، مالم تفهم هي نفسها أن هذه الحرية مكسب هام للثقافة الذكورية، وأنها تباركها لأنها تعطيها فرصة توسيع استثمارها للجسد المؤنث دون تخف أو حرج؛ بحيث تقدم المرأة على تكريس تلك العملية بملء إرادتها، بل وتناضل من أجل ذلك. وأن تلك المساواة قائمة على أغلوطة ساوت بين المستثمِر والمستثمَر، فهي ثنائية السيد والجارية تأخذ اشكالا عصرية تتوهم المرأة فيها أنها سيدة نفسها ومصيرها، بينما هي خاضعة مقتنعة بثقافة الوهم.

فلن تنعم المرأة بالحياة في مناخ صحي مالم تصحح صورتها داخل المخيال الثقافي بحيث تجعل من الإختلاف مبدأ إنسانيا يكفل لها وضعها أخلاقيا بعيدا عن المغالاة في معايير الموضة والجمال والإثارة الغريزية.

عندها تستطيع أن تأمل في تغيير واقعها المهين، ومن ثمة تغيير الواقع البشري بقيم إنسانية مؤنثة قد تحد من ثقافة الحرب والعنف.

إن مشكلة المرأة قديمة، ولكن وعيها بها هو الذي جاء متأخرا، ففي خضم بحث الإنسان عن قيام العدالة والإخاء والمساواة، كانت المرأة نموذجا كاملا للإنسان المظلوم المهضوم الحقوق. فتحرك اهتمام المناصرين من رجال ونساء ليضيفوا إلى قائمة نضالاتهم قضية المرأة باعتبارها إنسانا كامل الحقوق والأهلية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2. الجذور :

1.2. موقع المرأة في النصوص الأسطورية والدينية

عرضنا فيما سبق لبعض أشكال تمييز الثقافة ضد المرأة ؛ حيث جرى التمييز بين الذكورة والأنوثة في كثير من التصورات والذهنيات ذات المشارب والمرجعيات الثقافية والفكرية التي لا تخرج عن كونها إما دينية سماوية مستمدة من الوحي الإلهي، أو وضعية أنتجها العقل البشري أو أضافها للأصل السماوي لتشمل بذلك التراث الفكري عموما والأسطورة خصوصا.

وبناء عليه، يمكن التساؤل -عن أصل وبداية ذلك التمييز بين الجنسين في بعض ما انبثق عن هاتين المرجعيتين- على النحو الآتي :

متى بدأت الثقافة تمارس التمييز بين الذكورة والأنوثة؟ هل كان ذلك مع بدء الخليقة أي مع ظهور الجنس البشري متمثلا في آدم وحواء؟ أم كان مع الحكايات والمرويات التي نسجت وتراكمت حول هذه البداية متخذة لها رموزا تدل عليهما، وأثراها الخيال البشري لتجسد موقفا من الذكورة والأنوثة، ومن طبيعة العلاقة بينهما؟ وهل كان آدم وحواء كائنين ميثيين حتى في المرجعية الدينية بما فيها الإسلامية؟

وإذا كانت المناهج الغربية الحديثة تعتبر الأسطورة أولى المرجعيات لكل فكر إنساني بل وتضمنها المصادر الدينية ذات الأصل السماوي، كما تعتمدها في دراسة كثير من المشكلات التي تواجه العقل البشري، فما هو موقع المرأة في الأسطورة وفي النص التوراتي كنص ديني منقل بالأساطير؟ ثم ماهو المسوغ لدمج النص القرآني المنزه ضمن النصوص الأسطورية، مادام القرآن خاليا -أصلا- من قصة خلق المرأة؟

يرى الباحثون وفق المناهج الغربية الحديثة أن الثقافة بدأت ممارستها للتمييز ضد المرأة مع الخلق الأول معتبرين ماجاء حوله من القصص ضربا من الميثولوجيا، وأن هذه الميثولوجيا -هي في نظرهم جزء من التصور البشري للتاريخ، وأن التاريخ هو ذاكرة الثقافة- قد انحازت

للذكورة[1] .

فكيف انحازت الأسطورة -حسب رأيهم- للذكورة، وعلى أي القصص المنسوجة حول الخلق الأول كان ارتكازها؟

لقد ربطت الثقافة بين قصة خلق الكائنين الأولين، وقصة الخطيئة والجنس ربطا حملت فيه المرأة وزرا ظلت تنوء بحمله ردحا طويلا من الزمن. ولقد تم ذلك الربط بعد اعتقادِ تساوق خلق حواء من ضلع آدم وظهورها على مسرح الأحداث كجزء تابع له ؛ إذ هو الأصل وظهور الجنس كطرف ثالث استغلته حواء -في هذا الاعتقاد- كوسيلة لحمل آدم على الأكل من الشجرة المنهي عنها، فكانت الغواية منها -في ذلك التصور- هي التي أخرجت آدم من الجنة، وذلك مالم تغفره الثقافة المذكرة لحواء ولتطاولها.

لقد حسمت الأسطورة الموقف باعتبارها حواء جزءا من آدم لكونها خلقت من ضلعه، فكانت المرأة بذلك هي الجزء النابع من الرجل والتابع له[2].

كما حسمت الموقف لصالح الرجل -أيضا- باعتبارها حواء المتسببة في الوقوع في الخطيئة، ومن ثم الخروج من الجنة[3] .

وثمة اتجاه آخر يعارض هذا النوع من الطرح المستند إلى النصوص الدينية تارة والأسطورية تارة أخرى، وذلك باختيار الحل الأسهل في البحث عن طبيعة علاقة حواء بآدم، وعما يمكن قراءته من خلال تحديد طبيعة تلك العلاقة لمعرفة ماإذا كانت علاقة سيد بمسود أو مالك بمملوك، أو كانت علاقة أخرى تترفع عن التفسير الجنسي.

لقد كان المخرج -لدى أصحاب هذا الاتجاه- في الادعاء بأن آدم وحواء مخلوقان ميثيان[4]، فلا وجود لهما إلا في الأسطورة التي تتسع لتلتهم جميع النصوص الدينية على أساس التشابه الموجود في قصتي الخلق والخطيئة. وهكذا يصبح من السهل على كل من يتبنى هذا الرأي أن يرد تبعية حواء لآدم، ويرد إدانة حواء وازدراءها بإلغاء القصة كلها وبإلغاء وجود

---

(1) تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص146.

(2) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ط1، بيروت، دار الفرابي، 1994، ص172.

(3) Léon DUGUIT, Le traité du droit constitutionnel, 3ème édition, Paris, Entienne librairie fontemoing et cie, 1928, tome 2, p 593.

(4) تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص78 و محمد عجينة، المرجع السابق، ص183.

أبطالها معها، وبذلك يكون هذا الموقف هو إلغاء ورفض لما قد تحتويه القصة من حقائق، بدلا من غربلتها وتمييز الحقائق فيها والوقائع من الأساطير.

وقبل الخوض في عرض موقع المرأة في نماذج من النصوص الأسطورية، والنصوص الدينية المدمجة في الفكر الحداثي بالأسطورية، ونظرا لأهمية مرجعية الأسطورة في هذه المناهج في تفسير الظواهر الاجتماعية، ينبغي -أولا- التعريف بالأسطورة.

1.1.2. تعريف الأسطورة :

لغة : سَطَرَ السَّطْرُ والسَّطَرُ : الصف من الكتاب والشجر والنخل ونحوها والجمع من كل ذلك سطر وأسطار وأساطير وسطور. والسَّطْرُ الخط والكتابة وهو في الأصل مصدر. وقال الزجاج في قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾[الفرقان:5]، خبر لابتداء محذوف، المعنى وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين، معناه سطره الأولون، وواحد الأساطير أسطورة. كما قالوا أحدوثة وأحاديث.

وقال ابن برزخ : يقولون للرجل إذا أخطأ فكَنَوا عن خطئه : أسطر فلان اليوم وهو الإسطار بمعنى الإخطاء. والأساطير الأباطيل، والأساطير أحاديث لا نظام لها واحد إسطار وإسطارة[1] .

اصطلاحا : عرفت الأسطورة بأنها :

1- "مجموعة الحكايات الطريفة المتوارثة منذ أقدم عهود الإنسانية الحافلة بضروب الخوارق والمعجزات التي يختلط فيها الخيال بالواقع، ويمتزج عالم الظواهر بما فيه من إنسان وحيوان ونبات ومظاهر طبيعية بعالم ما فوق الطبيعة من قوى غيبية اعتقد الإنسان الأول والوثني بألوهيتها، فتعددت في نظره الآلهة تبعا لتعدد مظاهرها المختلفة"[2].

2- "وتُلَخِّصُ وجها من وجوه التجربة الإنسانية الشاملة الممتدة عبر بها الإنسان عن تلك العلاقات التي تربطه بالله والكون ونفسه وما تضمنته هذه العلاقات من معاني الحياة والموت

---

[1] ابن منظور، المرجع السابق، ج3، ص ص 2007-2008.

[2] أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، القاهرة، مكتبة عين شمس، 1975، ص19.

والخلود والفناء والشجاعة والخوف"[1] .

ونلاحظ من خلال هذه التعاريف أنه إذا كانت الأسطورة لغة ترد بمعنى الأباطيل، فإن التعريفين الاصطلاحيين -وهما عينتان من تعاريف كثيرة مشابهة لها- يتفقان حول بعض خصائص الأسطورة والتي يمكن اختصارها في كون -هذه الأخيرة- تراث إنساني حافل بالتجربة الإنسانية التي يمتزج فيها الخيال بالواقع، وأن موضوعها هو الإنسان وعلاقاته بعالمي الغيب والشهادة، وما يتبعانهما من معاني. كما نلمس من التعريفين الإصرار على إمكانية وجود الأصل الواقعي في الأسطورة مع الإضافات الخيالية والتي عدت -من قبل الباحثين- فخرا للإنسان لأنها تعبير عن اجتهاده في الوصول للحقيقة، ولأنها تعكس نظرته الشاملة للكون والحياة.

2.1.2. نماذج لصورة المرأة داخل النصوص الأسطورية والدينية:

تشير الدراسات الحديثة -التي تتناول صورة المرأة داخل النصوص الأسطورية أو الدينية الإلهية -التي اعتُبرت لدى البعض أسطورية- إلى العهد القديم (التوراة)، وتحديدا إلى سفر التكوين، كنص همش المرأة، وجعلها جزءا تابعا للرجل بذكره لقصة خلق حواء من آدم، بينما يعتبر البعض هذا النص المحطة ما قبل الأخيرة لنصوص أسطورية تسبق العهد القديم بأكثر من ألفي عام، لتكون النصوص الإسلامية -حسب هذا الرأي- آخر محطة تضع المرأة موضع التهميش[2] على أساس خلقها من الرجل، وموضع الشبهة على أساس ممارستها للإغراء واقترافها للخطيئة.

وقد اعتبر تركي علي الربيعو النص القرآني آخر نص ميثولوجي أورد قصة خلق آدم، بينما تفرد هذا النص بما يميزه عن باقي النصوص الأسطورية والذي يتفق في دلالاته مع ما ذكر في بعض النصوص الأسطورية[3] وهنا يتحدد -أمامنا- إشكال خطير مفاده أسطورية النص الإسلامي بما فيه النص القرآني -حسب تركي علي الربيعو دائما-.

---

[1] عز الدين اسماعيل، الشعر العربي المعاصر ظواهر وقضاياه الفنية، ط3، بيروت، دار العودة، 1981، ص204.

[2] تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص147.

[3] تركي علي الربيعو، المرجع نفسه، ص ص 161-188.

وبناء على هذا الإشكال المثار حول النص الإسلامي وعلاقته بباقي النصوص، يتعين استعراض بعض النماذج من النصوص التي اعتبرت بداية قديمة للتمييز ضد المرأة من أجل الرد على هذه الفرية :

أولا / ملحمة جلجامش[1] :

تعتبر هذه الملحمة درة نتاجات العراق القديم، حيث عالجت مواضيع عديدة من خلال محاورها المتضمنة أحداثا ومشاهد تعبر عن رحلة الإنسان ونشود الخلود[2] .

والملحمة تروي باختصار كيف أن الآلهة عشتار آلهة الحب والعشق والولادة، تُغري الإله جلجامش ذا الطول والحول والقوة بعد انتصاره على العفريت خمبابا فترجوه أن يتزوجها. والملحمة نص شعري مطول يعدد فيه جلجامش مثالب عشتار التي تدعوه وتراهن على المتعة فيما هو مسكون بالخلود، فغضبت وعرّجت إلى السماء تشتكيه لأبيها آنو، فلا تجد منه الأذن الصاغية إلا بعد إلحاح كبير ذلك أنها هي التي تحرشت بجلجامش. لكن آنو في الأخير يخلق لها ثورا سماويا تقوده عشتار إلى أوروك مدينة جلجامش لتثأر لنفسها، فيقتل جلجامش الثور السماوي رفقة صديقه أنكيدو، ويقومان بتمزيقه ورمي فخذه في وجه عشتار مبالغة في إهانتها[3] .

ثانيا / ملحمة الخليقة البابلية :

تعتبر ملحمة الخليقة البابلية نموذجا لعقدة أوديب، فالآلهة تيامة تجهز جيشا كبيرا بقيادة الإله الوحش كنكو Kungo لتحارب من خرجوا عليها من أبنائها فتبلغهم أخبار قوة جيشها واستعداداتها الكبيرة فيذعرون ويختارون مردوخ الابن الأصغر لمواجهتها فيقبل لكنه يشترط أن يصبح هو الإله الكلي القدرة، وعندما تجيبه الآلهة إلى طلبه يطمئنها بالنصر، ويستعد للمعركة فيسوق الرياح الأربعة ويلتقي بتيامة فيعنفها بكلامه، ويعدد –هو الآخر– عيوبها ويتهمها بأنها أعلت سلطان كنكو فوق سلطان آنو المقدس وسلطان جده إنشار فينتصر مردوخ ويشق تيامة

---

(1) ترد كتابة هذا الاسم بالجيم أو بالكاف وتنطق مثل الجيم المصرية.

(2) عبد الحكيم الذنون، كلكامش الإنسان والخلود، ط1، بيروت–دمشق، دار المنار، 1416هـ–1996م، ص7.

(3) عبد الحكيم الذنون، المرجع نفسه، ص ص 40–58.

نصفين يصنع من أحدهما السماء ومن الآخر الأرض[1].

ثالثا / نص سومري يروي طقوس الجنس المقدس :

إن فكرة الزواج المقدس بسيطة، حيث كان على الملك أن يتزوج من إلاهة الخصب والنماء، وقد ظل الاحتفال بطقس الزواج المقدس وسط أجواء من الابتهاج والحبور في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم طوال ألفي عام تقريبا، وقد جعلت الأسطورة إلاهة الخصب والنماء ذات شهوة طاغية وعواطف هائجة ؛ إذ كانت إلاهة الفتنة التي تتحكم في خصوبة الأرض وخصوبة الرحم في الإنسان والحيوان، هذه الإلهة هي إينانًا، والملك هو دوموزي[2] .

والأسطورة على مافيها من تأليه لإينانًا، وربط محكم بينها هي والحياة والخصب والرزق، إلا أنها تصورها بغيا، مهمتها إغراء دوموزي قبل أي شيء[3] .

ثم تتواصل الأسطورة لتجعل إينانًا هي السبب في هلاك دوموزي بعد أن تنزل إلى العالم السفلي وتعود منه ليأخذ مكانها في ذلك العالم، على الرغم من محاولة هروبه من ذلك المصير[4] .

رابعا / نص الكتاب المقدس وعلاقته بنص سومري يقص قصة الخلق :

يذكر سفر التكوين التوراتي أن حواء خلقت من ضلع آدم حيث جاء فيه : "فأوقع الرب سباتا على آدم، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم، امرأة، وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ خلقت"[5] .

وقد جاء في العهد القديم أن حواء تنتهك المحرم فيحل عليها العقاب، ، "وقال للمرأة تكثيرا أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولادا وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال

---

(1) تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص152.

(2) صموئيل نوح كريمَر، إينانًا ودوموزي طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، ط2، لبنان، طرابلس، مكتبة السائح، 1987، ص90.

(3) صموئيل نوح كريمَر، المرجع نفسه، ص92.

(4) صموئيل نوح كريمَر، المرجع نفسه، ص168 وما بعدها.

(5) الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والجديد)، جمعيات الكتاب المقدس، 1966، سفر التكوين، الإصحاح الثاني، السطر 21-22-23.

لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلا لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك"[1].

وهناك من يعتبر أن اتهام حواء يعد تحولا من قصيدة سومرية تقص قصة الخلق، حيث كانت اللعنة في القصيدة السومرية قد حلت على أنكي Unky لتطاوله على شجيرات الفردوس التي تعهدتها الآلهة العظمى ننهورساج بالعناية، فتطلق عليه لعنة الموت فتعتل صحته وتصاب ثمانية من أعضائه، فتجتمع الآلهة بقيادة أنليل، وتبدأ بالبحث عن ننهور ساج التي تختفي حتى لا تتراجع عن قرارها، لكن بعد الاهتداء إليها تخرج ثمانية أرباب شافية[2].

وعن سبب اختيار النص التوارتي لفكرة خلق حواء من ضلع آدم يذكر صموئيل نوح كريمر أن الفكرة -في الأصل- من الأدب السومري ؛ حيث إن أحد أعضاء أنكي المريضة في القصيدة السومرية هي الضلع الذي يسمونه (تي)، فكانت الربة التي خلقت لشفاء أنكي تسمى (نن تي) أي سيدة الضلع على أساس السيدة التي تحيي"[3].

فيكون مرد التشابه -حسب رأي القائلين بأسطورية النصوص جميعها- إلى كونها كلها أساطير تؤثر في بعضها وتنقل عن بعضها.

خامسا / النص الإسلامي :

ترد قصة آدم وزوجه مرارا، ولا تذكر حواء باسمها، كما لم يذكر القرآن قصة خلق حواء، بينما تورد بعض التفاسير كتفسيري الطبري[4] والقرطبي[5] قصة خلقها على النحـــــو

---

[1] الكتاب المقدس، الإصحاح الثالث، السطر 15-19.

[2] تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص156.

[3] تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص157.

[4] هو محمد بن جرير بن يزيد بن غالب أبو جعفر الطبري، توفي سنة 310هـ، وقد طاف البلاد في طلب الحديث فسمع بمصر والشام والعراق واستوطن بغداد وتوفي فيها وكان ذا زهد وقناعة، قال عنه ابن خزيمة : "ما أعلم على الأرض من محمد بن جرير". وقال أبو حامد الإسفراييني : "لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل تفسير محمد بن جرير لم يكن كثيرا"، من أشهر تصانيفه : كتاب التاريخ، كتاب التبصير، وكتاب الارتشاق، وكتاب المبسوط، والتفسير.

- أبي الفلاح بن العماد الحنبلي، المرجع السابق، ج2، ص260. والحافظ الذهبي (ت 748هـ-1347م)، العبر في خبر من غبر، تحقيق أبو هاجر محمد العيد بن بسوني زغلول، ط1، لبنان-بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ-1985م، ج1، ص460.

[5] الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي، كان إماما علما من الغواصين على معاني الحديث،

المذكور في سفر التكوين التوراتي، كما أن النص القرآني لم يحمل حواء وحدها مسؤولية الخطيئة، كما جاء في تفسير الطبري -مثلا-، وعلى الرغم من ذلك التميز والتفرد للنص القرآني وخلوه مما يسيء إلى حواء، إلا أنه أدرج ضمن النصوص الأسطورية واعتبر جزءا منها إلى جانب باقي الأساطير والنصوص الدينية الوضعية.

وقد جاءت هذه الشبهة على النحو الآتي :

أ- وجود شبه بين بعض النصوص الأسطورية والنص التوراتي، وما جاء في تفسير الطبري حول قصتي الخلق (خلق حواء) والخطيئة، فكان ذلك مسوغا لدى بعض الحداثيين لرد ذلك الشبه إلى وحدة مصدر هذه النصوص وهي الأساطير القديمة ومن بينها ما تم ذكره سابقا.

ب- انعدام الشبه بين النص القرآني وباقي النصوص وخلو القرآن من قصة خلق حواء، وعلى الرغم من ذلك اعتبر آدم وحواء مخلوقين ميثيين، كما اعتبر النص القرآني نصا أدبيا عظيما ذا بنية ميثية مفتوحة تفسح المجال للأسطورة أن ترد فيه[1] -حسب رأي تركي علي الربيعو- وتلحقه بالنصوص البشرية والأسطورية وقد عزا -هذا الأخير- خلو القرآن من اسم حواء ومن قصة خلقها إلى جهل العرب بتلك الرواية[2].

ويضيف الكاتب "الرواية القرآنية ببنيتها الميثية تظل حبلى بالإمكان -الإمكان يأتي من مجموع حرتقاتها وتعدد رواياتها- وهذا ما يجعل الرواية القرآنية نصا مفتوحا وغير مغلق، وهذه ميزة الأدب العظيم"[3]. فما سكت عنه القرآن اعتبره هؤلاء أقوى دلالة على الأسطورية وتحمل النص للإضافات فضلا عن اعتباره نصا بشريا يمكن تسميته بالأدب العظيم.

جـ-ورود الأساطير في القرآن من باب ذكرها والاستشهاد بها حسب رأي محمد أحمد خلف الله

= حسن التصنيف جيد النقل، من تصانيفه كتاب التذكرة بأمور الآخرة والتفسير الجامع لأحكام القرآن، توفي بمينة بني خصب من صعيد مصر سنة 671هـ.

- ابن العماد الحنبلي، المرجع السابق، ج5، ص365.

[1] تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص78.

[2] تركي علي الربيعو، المرجع نفسه، ص نفسها، وسيرد الرد على هذه الشبهة في مبحث قصة الخلق (لاحقا).

[3] تركي علي الربيعو، المرجع نفسه، ص نفسها.

عند تقسيمه القصص القرآني إلى أسطوري وتمثيلي[1].

وهذه الشبهة وإن بدت لا علاقة لها بمشكلة المرأة، إلا أن الرد عليها يعد بمثابة محاولة الرد علي أي تحايل يلحق القرآن بالأساطير أو يلحق الأساطير -بما فيها اعتبار آدم وحواء كائنين أسطوريين- بالقرآن.

3.1.2. تقويم ورد فرية أسطورية النص القرآني :

ومن كل ما سبق يتبين لنا أن الشبه المثارة حول النصوص المعتقد أنها المحطات القمعية في ظلم المرأة، تعتمد على رد القصص كلها إلى الأصل الأسطوري ؛ فالثقافة أفرزتها لتبرر موقفها العدائي من المرأة، ولكن يلاحظ أن أصحاب هذا الاعتقاد لا يعتمدون فيه على أسس علمية تمكنهم من غربلة تلك النصوص لتمييز الواقعي فيها من الخيالي، بل يختارون الحل الأسهل برد النصوص جميعا واعتبارها أسطورية خيالية ويدرجون ضمنها حتى ماهو إلهي منزه عن الابتداع البشري، وذلك يعكس قصورهم المعرفي ؛ إذ يعطلون مصدرا من

---

[1] يريد الكاتب أن يدرس القصة في القرآن الكريم بشكل جديد يقوم على الفصل بين هيكلها والعبرة منها، ويمكن إجمال مزاعمه فيما يلي :

أ- نفي التاريخية والجانب الواقعي عن القصة والاكتفاء بالاعتبار منها والاستشهاد برأي محمد عبده على الرغم من أن هذا الأخير أثبت العبرة كهدف للقصة ولكنه لم ينف الجانب الواقعي عنها.

ب- وصف المشركين للقصص كان موضوعيا، والقرآن لم ينف وجودها فيه بل نفى -حسب زعم الكاتب- أن تكون من عند محمد ﷺ.

جـ- اكتفاء القرآن -وذلك بعد حصر الكاتب للمواضيع التي وردت فيها شبهة الأسطورية- بتهديد المشركين لأنهم أنكروا البعث، وليس لادعائهم أن القرآن وما جاء فيه أساطير.

د- استدلال الكاتب بعلمين من كبار علماء المسلمين الأول من أشهر المتقدمين وهو الرازي والثاني من أشهر المعاصرين وهو محمد عبده، فيقدم آراءه من خلالهما مدعيا ومتقولا عليهما ؛ بحيث يلوي كلامهما ليوافق مبتغاه، ويجتث الفقرات المستشهد بها من سياقها فيفصلها عن سابقاتها ولاحقاتها لتؤيد ادعاءه.

- راجع محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط3، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1965، ص ص 44، 183، 189، 177.

- راجع الفخر الرازي، التفسير الكبير، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج17، ص97.

- راجع محمد عبده، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، ط3، مصر، دار المنار، 1367م، ج1، ص399.

مصادر المعرفة وهو الوحي.

وإذا حاولنا الرد على بعض تلك الشبه فسيكون ذلك وفق النقاط الآتية :

1- التشابه الموجود بين القصيدة السومرية والنص التوراتي حول خلق حواء (المرأة) من ضلع آدم (الرجل)، ليس مرده -بالضرورة- إلى نقل النص التوراتي هذه القصة عن القصيدة السومرية، فقد يكون راجعا إلى وحدة الحقيقة، فيكون الأصل أن تتشابه المرويات في ذكر الحقائق وإن اختلفت الإضافات المنسوجة حولها، ومثل ذلك قصة خلق الإنسان من طين، فكثير من الثقافات تجمع على هذه الحقيقة فهل يفسر ذلك -فقط- بنقل الثقافات عن بعضها أم أن وحدة الحقيقة أولا ثم وحدة المصدر ثانيا هما السبب في تشابه المرويات، فآدم أبو البشر وأبو الأنبياء والرسل، وهو أول معلم للبشرية، والأصل أن يزودها بالحقائق وللثقافات أن تضيف ما تشاء، وذلك ما لمسناه من خلال تعريف الأسطورة، وهو احتمال احتوائها على الجانب الواقعي.

وعليه، فإن سيدة الضلع (نن تي) في القصيدة السومرية، وحواء شخصيتان لروايتين متقاربتين، ليس -بالضرورة- بسبب النقل، بل قد يكون ذلك بسبب كون تلك القصة هي الحقيقة أو الأصل الواقعي في القصة.

كما يلاحظ أن أصحاب ذلك الرأي تساءلوا عن سبب اختيار النص التوراتي للضلع في جعله وسيلة خلق حواء، وعزا بعضهم السبب في ذلك إلى تأخر النص التوراتي عن النص السومري تاريخيا وتأثره به، لكنهم لم يتساءلوا عن سبب اختيار النص السومري للضلع، ولعل الفائدة كانت تكون أعمق بكثير لو أنهم فعلوا ذلك.

2- إن الموقع البائس الذي توضع فيه النصوص الأسطورية، والنص التوراتي و الحكم عليهما بممارسة التمييز ضد المرأة لا يخول أصحاب المناهج الحديثة -بأي حال من الأحوال- إطلاق هذا الحكم على النص القرآني للأسباب الآتية :

- انعدام الشبه بين الأولى كنصوص أسطورية، والثاني كنص إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو محفوظ من التحريف.
- عدم ذكر القرآن لقصة خلق حواء، وعدم اعتباره حواء المسؤولة الوحيدة عن الخطيئة.

وبناء على ذلك لا يعقل إدماج النص القرآني -حتى فيما سكت عنه- نصا أسطوريا أو أدبا بشريا يؤسس لفكرة تبعية المرأة ودونيتها بسبب قصتي الخلق والخطيئة.

- ينبغي التمييز بين نوعين من النصوص الإسلامية ؛ إذ الخلط بينهما -عادة- ما يكون مقصودا لتبرير ذلك التحيز ضد الإسلام وكتابه الإلهي المنزه، فالنصوص الإسلامية نوعان:

-أ- القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة كنصوص قطعية الثبوت مصدرها الوحي الإلهي.

-ب- التفاسير والنصوص الشارحة كاجتهادات بشرية لعلماء يمكن أن يصيبوا ويمكن أن يخطئوا، وهم مأجورون.

فالملاحظ أن هذا التقسيم لا يراعى في الحديث عن هذه النصوص، بل يعتبر ما ورد في أحد التفاسير كتفسير الطبري أو القرطبي عن قصة خلق حواء والخطيئة نموذجا للتفاسير كلها، ونموذجا للنص الإسلامي دون تمييز لما هو منزه فيه كالقرآن والحديث الصحيح، وما هو نص شارح يحتمل الخطأ والصواب وهذا أمر خطير استمرأه العقل الحداثي من أجل التشكيك في النصوص الإسلامية على عمومها، ومن ثمة زعزعة العقيدة الإسلامية.

3- فسح المجال للأسطورة كي ترد في القرآن كقصة تستغرق حتى قصص الأنبياء، يجعل كل ما ورد في القرآن من قصص مشكك فيه فلا معيار ولا سبيل لمعرفة الحقيقة من الخيال بما في ذلك قصة آدم وحواء وما جاء عنهما في القرآن الكريم، وهذا لا يقبله العقل المسلم الذي سلم بالحكمة الإلهية والعلم الإلهي.

لقد استند محمد أحمد خلف الله في رأيه القائل بوجود الأساطير في القرآن إلى رأي عالمين جليلين متقولا عليهما كلاما بعيدا عن مرادهما، بل وألقى عليهما باللائمة لأنهما -وللأسف الشديد- لم يضعا بين يديه قصة واحدة ليشرحاها الشرح الأدبي ويجعلاها فاتحة الحديث عن القصة الأسطورية في القرآن[1] .

والحقيقة أن هذا القول هو أكبر دليل على أنهما لم يقولا بوجود الأساطير في القرآن ؛ إذ ما الذي يمنعهما -وهما اللذان دأبا على سوق المثال تلو المثال في تفسيريهما للآية الواحدة- أن يأتيا بقصة أسطورية واحدة يعززا بها رأييهما إن اعتقدا وجود الأسطورة في القرآن الكريم.

كما أن محمد عبده يعتقد أن الله ﷻ ينبه في القرآن الكريم إلى الحسن من القبيح في ذكر أخبار الغابرين[2] .

---

[1] محمد أحمد خلف الله، المرجع السابق، ص183.

[2] محمد عبده، المرجع السابق، ج1، ص399.

ولو أن الأمور جاءت على النحو الذي حاول الكاتب إثباته لكان من الأسلم علميا أن يحدد الكاتب سمات ومعالم القصة الأسطورية، أما أن تترك الادعاءات بدون ضوابط فذلك يدعو للتساؤل عن نيات الكاتب، فإذا كانت المائدة التي نزلت على الحواريين -حسب رأيه- مجرد تمثيل وكانت قصة أصحاب الكهف أسطورة -كما يزعم- وكان القصص في القرآن مقسما -على هذا النحو- بين قصص أسطوري وآخر تمثيلي، فإن القرآن يصبح "أوديسة" أو "ملحمة" مثقلة بالأساطير.

وإذا كان قصص الأنبياء أساطيرا، فمن باب أولى أن تصبح قصة الرسولﷺ كاملة وكتابه المليء بالأساطير -على حد زعم محمد أحمد خلف الله- أكبر أسطورة عرفها العقل البشري اليقظ مثل عقل الكاتب.

ولو سُلِّمَ -جدلا- باحتمال وجود الأساطير في القرآن الكريم، فإن عدم التنبيه على كونها أساطير في القرآن الكريم نفسه ينفي وجودها فيه.

وقد يزيد الحرص في التحفظ من مثل هذه المجازفة -التي تسلم إلى الكفر البواح- إذا علم أن هناك دراسات عربية فكرية عن الأسطورة جعلت من العقيدة الإسلامية، ومن الجانب الغيبي فيها كقصص الأنبياء ومعجزاتهم مادة أسطورية دسمة[1].

ولعل ذلك ما أدى بالبعض إلى إلغاء حتى الفرق الموجود بين القصة الأسطورية والخرافة[2] إمعانا في سد الذرائع ؛ حيث اعتبر البعض الأسطورة مجرد قصة خرافية ابتدعها الإنسان البدائي وصاغها وفق هواه، وحسبما أوحى به خياله الضحل من صور ومرئيات[3].

وعليه، ومن كل ما سبق فإن آدم وحواء، مخلوقان واقعيان حقيقيان، وكل ما ورد عنهما في القرآن حقائق لا علاقة لها بالأساطير، وإذا كانت الأسطورة قد ظلمت المرأة ومارست ضدها تمييزا ثقافيا، فإن النص القرآني بريء من اتهام المغرضين، ولا علاقة لما جاء فيه عن

---

[1] خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ط1، بيروت، دار الطليعة، يونيو 1973، ص ص 59-61.

[2] الفرق بين الأسطورة والخرافة هو أن أبطال الأسطورة من الآلهة، فتأخذ شكل المعتقد أما الخرافة فهي قصة عن شخصية تاريخية ليست أسطورية نسجت حولها الحكايات في وقتها أو بعد وقتها.

- انظر عبد الحكيم الذنون، المرجع السابق، ص ص 203-211.

[3] عبد الحافظ عبد ربه، بحوث في قصص القرآن، ط1، دار الكتاب اللبناني، 1972م، ص24.

قصة الخلق أو الخطيئة -كما سيأتي- بمشكلة المرأة ؛ إذ إنه لم يخاطب العباد -أصلا- بالأساطير.

2.2. مشكلة المرأة في الفكر الإسلامي وإشكالية التقليد :

من خلال بعض الجزئيات المثارة حول القرآن والأسطورة أو القرآن وأسطورة خلق حواء من آدم-بصفة أخص- وعن موقع هذه الأسطورة في تفاسير المفسرين وبعض الأحاديث، يمكن أن نستنتج استنتاجا أوليا بأن مشكلة المرأة -عند المسلمين تقع على المستوى النظري- في تصور الحداثيين ضمن إشكالية التراث والتجديد، أي كيف نقرأ وكيف نتعامل مع التراث (وهم يدرجون القرآن بنصوصه ضمن التراث).

فالباحث في قصة خلق حواء -مثلا- وخطاب القرآن لها بكونها زوج آدم، يجد نفسه بين نصوص إسلامية كثيرة (إن أصلية أو شارحة) تشير إلى خلق حواء من آدم، ونصوص ناقدة للأولى معتبرة إياها تمارس تمييزا ضد المرأة[1]، وأن قصة خلقها هي أول محطة بدأت الثقافة تمارس فيها تمييزها ضد المرأة. فتوضع النصوص الإسلامية -وبالأخص- التفاسير في قفص الاتهام.

فمحمد أركون -مثلا- يرى أن التفاسير ارتبطت بشخصيات محددة تمثل فئات اجتماعية متنافسة على الأملاك والسلطة، وأن كل اتجاه لاهوتي أو تأويلي وراءه مصالح إيديولوجية[2] ؛ حيث يلجأ المفسرون -حسب أصحاب هذا الرأي[3] - إلى استخدام أدوات التأويل المعتمدة على ثنائية الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعموم والخصوص، والشواهد التاريخية، مع إهمال السياق والسياق السجالي في الخطاب القرآني، وأنها ظاهرة مازالت إلى اليوم. وهذا ما سماه البعض بإشكالية "العودة إلى التراث"، فقسم[4] أشكال العودة إلى :

---

(1) تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص81. ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص197.

(2) يعد رأي محمد أركون تجنٍّ على المفسرين، ونيل من أعراضهم ونياتهم، فلا يمكن لأي مسلم غيور على أعراض العلماء المخلصين أن يسلم به ولعل الرد عليه يحتاج إلى جهد علمي كبير.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص240.

(4) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999، ص193.

- الاتجاه الإحيائي السلفي وهو اتجاه يرى في التراث الديني الإسلامي مستودعا للحلول وتعبيرا عن الهوية الخاصة[1].

- اتجاه القطيعة مع التراث وهو اتجاه يرى أن للترث وجودا ضارا وأنه وجود مسؤول عن الأزمة الراهنة فيرى الحل في تفكيك التراث سعيا لإحداث قطيعة معرفية محررة[2].

- تيار تجديد التراث وهو تيار تلفيقي يحاول أن يضفي صفة "التوفيق" بين التراث والعصر عن طريق إعادة التأويل وهو تيار يصل إلى نتائج تعارض نتائج التيار الأول[3].

والواقع أن ما أسموه بإشكالية العودة إلى التراث هي -في الحقيقة- إشكالية العلاقة بالتراث، لأن الجميع يمكنه العودة إلى التراث بالشكل الذي يريده، ولكن ماهي طبيعة علاقته بالتراث هل يعود إليه ليفهمه ويماشي ما فيه؟ أو هل يعود إليه من أجل غربلته وتنقيته؟ أو من أجل الاستخفاف به وإحداث قطيعة معه؟

ومن خلال التقسيم السابق للاتجاهات، نلاحظ كيف أن الموضوعية المزعومة من دعاة القطيعة تتجلي شيئا فشيئا بمجرد إفصاحهم عن تحميل التراث والنصوص المقدسة مسؤولية الأزمة بشكل مطلق، ورفضهم قراءتها قراءة تجديدية، بل ووصفهم بالتلفيقيين، وهذا يعد مصادرة على العقل الناقد ؛ إذ يريدون من أية دراسة للتراث والنصوص المقدسة أن تصل إلى نتيجة واحدة وحتمية وهي إدانتها ونبذها.

إن الأزمة الراهنة اجتماعية وفكرية واقتصادية وسياسية وقد يكون من أهم أسبابها العلاقة الخاطئة مع التراث والنصوص المقدسة، إن بالتشبث بظاهر النصوص، أو عدم فهمها، أو بمقاطعتها.

فالقطيعة إقصاء وإلغاء للآخر، والأصح أن تبنى معه علاقة قائمة على أسس منهجية متينة، وألا تكون تلك الأسس أو المناهج دخيلة على المجتمعات الإسلامية العربية التي توصل إليها الغرب بعد الثورة الفرنسية لإبعاد الدين[4] الذي يعارض العلم ويعيق العقل.

---

(1) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص نفسها.

(2) نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص194.

(3) نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص نفسها.

(4) أحمد عيساوي، الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مجلة الإحياء، الجزائر، باتنة، ع1، 1419هـ-1998م، ص192.

إن مشكلة المرأة تشكل عينة من المشكلات التي تبلور ذلك الصراع في علاقة المسلم -اليوم- بالنصوص -حسب رأي دعاة القطيعة-، فصورة المرأة في النصوص الإسلامية تعد -بالنسبة إليهم- غامضة أحيانا ومظلمة أحيانا أخرى، ولذلك يجب نبذها. والأصح أنها في أشد الحاجة إلى التمحيص والشرح أولا ثم إلى التجديد بما يوافق روح الدين ثانيا، وهي في مجملها نوعان :

1- نصوص أساسية في قضية المرأة تشير كلها إلى المساواة في أمر الثواب الديني الأخروي.

2- نصوص استثنائية تشير إلى الاختلاف في أمور الدنيا.

وقد عبر نصر حامد أبوزيد عن ذلك الاختلاف بعدم التساوي، حيث إنه اعتبر النصوص الاستثنائية، نصوصا ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة، وأنه ضروري أن يعاد تأويلها على ضوء ما جاء في النصوص الأساسية، واعتبر الخطاب الديني المتمثل في آراء الفقهاء والمفسرين خطابا قائما على تبرير تلك الاستثناءات وردها إلى الاختلاف البيولوجي[1].

والذي يقرأ له هذا الكلام يستغرب كيف أنه يستنكر عملية التوفيق بين النصوص على غيره ويسميهم تلفيقيين، بينما يدعو إليها هو -في هذا الموضوع-، غير أن ذلك لا يمنع من موافقته على تحليله ودعوته للتوفيق بين نوعي النصوص الدينية المذكورين سابقا.

وإذا كان الاختلاف في أمور الدنيا واقعا بين المرأة والرجل، فإنه في أذهان كثيرة يعتبر عدم تساو وتفاوت، ولعل ذلك -مع التحفظ الشديد مما هو مقصود- ما دعا نصرحامد أبوزيد للتعبير بذلك التعبير، فالكثير من كتب التفاسير والفقه وغيرها من العلوم -على الرغم من قيمتها واحتوائها على كنوز معرفية قيمة- نظرت إلى المرأة على أنها- في أحسن الأحوال نصف رجل، وأنها ناقصة لا ينبغي لها أن تطمح في أحسن من ذلك، وأنها ملك يمين الرجل[2].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص207 ومابعدها.

[2] انظر مثلا قول علي بن أبي طالب ﷺ بعد فراغه من حرب الجمل في ذم النساء : "معاشر الناس إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فأما نقصان دينهن فقعودهن عن الصلاة والصيام أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد، وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الأنصاف من مواريث الرجال، فاتقوا شر النساء، وكونوا مع خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في معروف حتى لا يطمعن في المنكر".

- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة الجامع لخطب وحكم ورسائل علي بن أبي طالب ومعه شرح ابن أبي حديد، مصر، دار الكتب العربية الكبرى، ج2، ص76.

1.2.2. قصة خلق حواء والنص المستهار :

إن قصة خلق حواء في القرآن الكريم غير مذكورة، وما جاء عنها هو ما ذكر في قوله تعالى :

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ...﴾ [الأعراف:189]

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ...﴾ [الأنعام:98]

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ...﴾ [الأعراف:189]

فالآيات لا تذكر اسم حواء، بل تذكر فقط زوج آدم، وتذكر الآيات النفس الواحدة، وتجمع التفاسير القديمة على أن النفس الواحدة في الآيات هي آدم الذي خلقت منه زوجه، وتستدل هذه التفاسير[1] بحديث الرسول ﷺ : "روى الحسن عن رسول الله ﷺ أنه قال: **إن المرأة خلقت من ضلع الرجل فإن أردت أن تقيمها كسرتها، وإن تركتها انتفعت بها واستقامت**"[2].

فقد جاء في التفسير الكبير للفخر الرازي[3] في قوله تعالى في سورة النساء : ﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وفي سورة الأعراف ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾، ما نصه : "أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وأنها مخلوقة منه"[4]. واستدل بالحديث السابق بروايتين ما

---

[1] الفخر الرازي، المرجع السابق، ج3، ص3.

– راجع –أيضا– عماد الدين اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، قصص الأنبياء، تحقيق وتعليق عامر بن علي ياسين، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن خزيمة، 1419هـ-1998م، ص54.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء 60، باب خلق آدم وذريته، الحديث رقم 3331، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ : "استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع وإن أوعج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء"، أحمد بن حجر العسقلاني، فتح *الباري شرح صحيح البخاري*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ج6، ص363.

[3] محمد بن عمر الفخر الرازي، هو العلامة أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي الطبرستاني الأصل، الشافعي المفسر المتكلم صاحب التصانيف المشهورة منها تفسيره الكبير ولد سنة سنة 544هـ وتوفي سنة 606هـ.

– ابن العماد الحنبلي، المرجع السابق، ج5، ص21.

– الحافظ الذهبي، المرجع السابق، ج3، ص142.

[4] الفخر الرازي، المرجع السابق، ج3، ص ص 2-3.

رواه الحسن وما رواه ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة[1] .

ثم يذكر رواية أخرى بالسند السابق نفسه ما نصه : "أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعا من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها : من أنت؟ قالت : امرأة. قال : ولم خلقت؟ قالت : لتسكن إلي. فقالت الملائكة ما اسمها؟ قال : حواء، ولم سميت حواء؟ قال : لأنها خلقت من شيء حي"[2] .

وقد روى القرطبي عند تفسيره قوله تعالى : ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة:35]، قول ابن عباس وابن مسعود لما أسكن آدم الجنة مشى فيها مستوحشا فلما نام، خلقت حواء من ضلعه القصرى من شقه الأيسر ليسكن إليها ويأنس بها، فلما انتبه رآها فقال من أنت قالت امرأة خلقت من ضلعك لتسكن إليّ[3] .

وذكر الفخر الرازي في تفسيره قوله تعالى :﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وقوله : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ أن النفس الواحدة هي نفس آدم وأن زوجها هي حواء خلقها الله من ضلع آدم –عليه السلام– من غير أذى[4] .

وفي تفسير الآية : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ...﴾ قال : "فنقول لا شبهة في أن النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة وحواء مخلوقة من ضلع من أضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة هي آدم"[5] .

ويذكر الزمخشري[6] في تفسيره للآية : ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾

---

[1] وورد في صحيح البخاري 67 كتاب النكاح و79 باب المداراة مع النساء. وأحمد بن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ج9، ص252.

[2] الفخر الرازي، المرجع السابق، ج3، ص ص 2-3.

[3] القرطبي، المرجع السابق، ج1، ص301.

[4] الفخر الرازي، المرجع السابق، ج15، ص85.

[5] الفخر الرازي، المرجع نفسه، ج13، ص102. والقرطبي، المرجع السابق، ج7، ص337.

[6] أبو القسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، النحوي اللغوي المفسر المعتزلي صاحب الكشاف والمفصل والفائق في الحديث كان داعية إلى الاعتزال، عاش إحدى وسبعين سنة وتوفي سنة 538هـ.

– ابن العماد الحنبلي، المرجع السابق، ج3، ص118. والحافظ الذهبي، المرجع السابق، ج2، ص455.

أنهما آيتان من الآيات التي عددها الله للدلالة على وحدانيته وقدرته تشعيبَ الخلق الفائت للحصر من نفس واحدة هي آدم، وخلق حواء من قصيراه، وقدر الآية على النحو الآتي : "كأنه قيل خلقكم من نفس واحدة ثم شفعها الله بزوج، وقيل أخرج ذرية آدم من ظهره كالذر ثم خلق بعد ذلك حواء"[1] ، واعتبر الزمخشري العطف بثم في الآية آية من آيات الله حيث يستوجب ذلك العطف التراخي في حال ومنزلة حواء لا في وجودها[2] .

أما الشيخ محمد عبده في تفسير المنار، فهو يرد هذه التفاسير، كما يرد استنادها إلى تلك الأحاديث، فعن قصة خلق حواء من ضلع من أضلاع آدم قال : "فليس في القرآن نص فيها ولا يلزمنا حمل قوله تعالى : ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ على ذلك لأجل مطابقة سفر التكوين، فإن القصة لم ترد في القرآن كما وردت في التوراة التي في أيدي أهل الكتاب حكاية تاريخية..."[3] .

وذكر أن القرآن يهتم بموضع العبرة في خلق آدم واستعداده العلمي والعملي ليكون خليفة الله في الأرض ليظهر حكم الله ونعيم سننه فيها، وكيف أنه عرضة لوسوسة الشيطان واقتراف المعصية، وذكر أنه لما لم يكن السرد التاريخي من مهمات القرآن، فإنه لم يذكر الزمان والمكان كما جاء في سفر التكوين وظهر بالعلم فيما بعد خطأ ما جاء في التوراة عن تاريخ الخليقة[4] .

واعتبر محمد عبده حديث النبي ﷺ الذي رواه أبو هريرة في الصحيحين في تعليل التوصية[5] بالنساء في قوله ﷺ : ﴿فإن المرأة خلقت من ضلع﴾ من قبيل قوله تعالى :﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾[الأنبياء:37]، أي أنه حديث عن طبع المرأة لا عن أصل خلقها.

أما عما جاء في سورة النساء والأعراف عن النفس الواحدة، وخلق حواء منها، فقد جاء في تفسير المنار : "قال غير واحد من المفسرين : إن المعنى من جنسها كما قال في سورة

---

(1) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط1، مصر، مطبعة مصطفى محمد، 1354هـ، ج3، ص393.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ص نفسها.

(3) محمد عبده، المرجع السابق، ج1، ص279.

(4) محمد عبده، المرجع نفسه، ص280.

(5) محمد عبده، المرجع نفسه، ص نفسها.

الروم ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم:21]، فإن المعنى هناك على أنه خلق أزواجا من جنسنا، ولا يصح أن يراد أنه خلق كل زوجة من بدن زوجها كما هو ظاهر"[1].

وأورد الرازي قولا ثانيا في تفسير هذه الآية بهذا المعنى وهو يتفق مع المعنى الذي أورده محمد عبده حيث قال : "(والقول الثاني) وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني : أن المراد من قوله : ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي من جنسها وهو كقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ وكقوله : ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ وقوله : ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾"[2].

أما اسم حواء، فإنه لم يذكر في القرآن، وقد أجمع المفسرون على أن زوج آدم هي حواء وإن لم يتقدم ذكرها في سائر القرآن [3].

وقد جاء الخطاب في القرآن لزوج آدم، فما معنى "زوج" وما تقتضيه الزوجية؟ هل تحمل معنى التراخي في الحال والمنزلة كما جاء في تفسير الزمخشري آنفا؟

عرَّف ابن عاشور الزوج بأنه : "كل شيء ثان مع شيء آخر بينهما تقارن في حال ما، ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه في الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثاني اثنين أو مماثل غيره، فكل واحد من اثنين مقترنين في حال ما يسمى زوجا للآخر قال تعالى : ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ أي يجعل لأحد الطفلين زوجا له أي سواه من غير صنفه"[4].

وهذا المعنى من القوة بحيث يجعل فكرة التراخي في الحال والمنزلة، فكرة مرفوضة، بحيث لا يعقل أن يستنبط ذلك المعنى بسبب العطف بحرف "ثم" كما ذكر الزمخشري في تفسيره، ولا يعقل أن يؤخر الله حال المرأة ومنزلتها في الوقت الذي منحها فيه شرف الزوجية بما تقتضيه من المماثلة والاقتران في الحال مع الاختلاف فقط في الصنف.

---

(1) محمد عبده، المرجع السابق، ص 280.

(2) الفخر الرازي، المرجع السابق، ج9، ص161.

(3) الفخر الرازي، المرجع نفسه، ج3، ص3.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الجزائر، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م، ج1، ص428.

وخلو القرآن من اسم حواء دليل قوي على تميز النص القرآني وتفرده في منح شرف الزوجية للمرأة، بما تقتضيه زوجية حواء لآدم من مماثلة واقتران في الحال دون الصنف، غير أن أولئك الذين يشككون في مصدر القرآن اعتبروا خلو القرآن من اسم حواء وقصة خلقها، إنما هو بسبب جهل العرب بهذه القصة[1]، وليس المقام مقام رد فرية بشرية القرآن، ولكن الرد على هذا الزعم، سيكون بأدلة بسيطة، ذلك أن من أطلق هذا الافتراء لم يتحقق من معلوماته، والأصح أن العرب كانوا يعرفون هذا الاسم وهذه القصة والدليل على ذلك :

– ورود هذا الاسم في كثير من أحاديث الرسول ﷺ [2]، وحتى اعتقاد خلق حواء من آدم كان معروفا لدى العرب، فقد قال الميداني والزمخشري أن أول مثل قالته العرب هو "المرأة من المرء وكل أدماء من آدم ومعناه أن المرأة مخلوقة من الرجل فهو يميل إليها وهي تميل إليه"[3].

بعد كل هذا، إذا أُريدَ تفهم ورود اسم حواء في الحديث الشريف وورود قصة خلقها بالشكل المعروف في سفر التكوين مع انتفاء كل ذلك في القرآن الكريم، استوجب ذلك الربط بكل ما سبق :

– فلقد كان سائدا عند العرب قصة خلق حواء من آدم.

– فقد ارتبطت الأحاديث عن خلق حواء من آدم بالحديث عن طبيعة المرأة، والمبالغة في التوصية بها لسوء حالها وقت الجاهلية.

– وكانت أحاديث أخرى تؤكد على مبدأ المماثلة مثل :

"النساء شقائق الرجال"[4].

---

[1] تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص78.

[2] انظر مثلا محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتاب العلمية، 1410هـ-1990م، ج1، ص30.

[3] كمال حلايلي، معجم كنوز الأمثال والحكم العربية النثرية والشعرية، ط1، مكتبة لبنان، ناشرون، 1998، ص31.

[4] هذا جزء من حديث رواه أحمد في مسند عن عائشة –رضي الله عنها– قالت سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاما قال يغتسل وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يرى بللا قال لا غسل عليه، فقالت أم سليم هل على المرأة ترى ذلك شيء قال نعم إنما النساء شقائق الرجال.

– مسند الإمام أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار الفكر، ج6، ص377.

"الناس لآدم وحواء كطف(*) لصاع لن يملأوه"(1) .

فبناء على كل هذه الاعتبارات، يمكن أن يكون ذلك من باب حرص الرسول ﷺ على مخاطبة الناس بما يفهمون، وتقريب المعاني لهم بما هو سائد ومألوف لديهم بعيدا عن العقائد، مع التصحيح كلما استدعى الأمر ذلك، لاسيما وأن الغرض كان التوصية بالنساء.

وبعيدا عن النصوص المستعارة في بعض التفاسير، فإن الثابت خلو النص القرآني من قصة خلق حواء، أو بصورة أدق زوج آدم -على النحو الذي عبر به ابن عاشور-، فإن ما جاء في الحديث الشريف لا يعد قصة كاملة توضح طريقة خلقها.

ويبدو أن ما لم يرد ذكره في القرآن اعتبر -لدى الكثيرين- فراغا يجب أن يملأ حتى لو كان ذلك بالأساطير، بدلا من التساؤل عن سبب عدم ذكرها، فقد يكون التساؤل عن ذلك أكثر فائدة من استحضار نصوص اعتبرت بؤرة إشكال في مشكلة المرأة، فقد يكون عدم ذكرها راجع للأسباب الآتية :

أ- أن قصة خلق آدم لم تذكر إلا لتقصي العبرة والدرس، فقد بينت طبيعة الإنسان وأصل خلقته المختلفة عن الملائكة والجن، وأن ذلك الاختلاف جعل من الملائكة مخلوقات مطيعة دائما، والشياطين عاصية.

(*) جاء في لسان العرب أن : الطف ساحل البحر، وفناء الدار، وجانب البر، والطف سفح الجبل أيضا، ويقال : هذا طف المكيال وطَفَافُهُ وطِفَافُهُ إذا قارب ملأه ولما يملأ، وهذا قيل للذي يسيء الكيل ولا يوفيه مطفف يعني أنه إنما يبلغ به الضفاف. وقد شبههم الرسول ﷺ في نقصانهم بالكيل الذي لم يبلغ أن يملأ المكيال، ثم أعلمهم أن التفاضل ليس بالنسب ولكن بالتقوى، وفي حديث آخر كلكم بنو آدم طفَّ الصاع بالصاع، أي كلكم قريب بعضكم من بعض، فليس لأحد فضل على أحد إلا بالتقوى، لأن طفَّ الصاع قريب من ملئه، فليس لأحد أن يقرب الإناء من الامتلاك.

- ابن منظور، المرجع السابق، ج4، ص2680.

(1) أورده أحمد في مسنده كجزء من حديث ولفظه" عن عقبة بن عامر الجهني قال قال رسول الله ﷺ إن أنسابكم هذه ليس بمسبة على أحد كلكم بنو آدم طفَّ الصاع لم تملأوه، ليس لأحد على أحد فضل إلا بدين أو تقوى وكفى بالرجل أن يكون بذيا بخيلا فاحشا".

- مسند الإمام أحمد، المرجع السابق، ج4، ص158.

بينما الإنسان بما زود من صفات وملكات له مطلق الخيار بين أن يكون كهؤلاء أو أولئك. فالقصة مليئة بالعبر وأبعدها مرمى تلك المتعلقة بعداوة الشيطان لآدم منذ البدء، واستمرارها حتى اليوم الآخر، لاسيما وأن الأرض كانت مستقر للجن أيضا.

وبما أن حواء شريكة آدم في المصير وفي استخلاف الأرض وعداوة الشيطان، فإن كل درس يمكن أن يستخلص من تلك القصة، هو بالضرورة درس لحواء وبنات جنسها، فلا حاجة لتكرار القصة مادامت العبرة واحدة ؛ إذ القرآن ليس كتاب سرد قصصي.

ب- قد تكون الطريقة التي خلقت بها حواء هي ذاتها التي خلق بها آدم، فلم يكن هناك داع لتكرارها.

جـ- أنها حتى لو خلقت بطريقة مختلفة، فإن ذلك لا يخرجها عن الإطار الإنساني الذي كان آدم أنموذجا له، ولو أن حواء كانت مخلوقا آخر غير بشري لحق للعقل أن يتساءل عن طريقة خلقه، أما وهي بشر تماما كآدم فلا داعي للتساؤل الاستنكاري المثير للشكوك والشبه.

وفي كل الأحوال، إذا لم ترد في القرآن قصة من القصص، فإنه تعالى عن أن يكون ذلك سهوا، أو عذرا يتحجج به العقل التعليلي لينصب نفسه مفوضا لتدارك ذلك. فالقصة لم تذكر، ومعرفتها لن تغير من الواقع شيئا ؛ حيث إن الثقافة بإمكانها -إذا ركنت إلى تحليل مريض- أن تغير حتى من دلالات قصص أخرى مذكورة كما فعلت مع قصة الخطيئة الآتية محاولة بحثها.

2.2.2. قصة الخطيئة وتحليل النصوص :

لقد ربطت الثقافة بين المرأة والخطيئة ربطا كليا، فاتخذت من الخطيئة ذريعة لممارسة التمييز ضدها، ولعل ذلك ما تجسد في أسطورة "باندورا "[1] التي يعتبرها اليونانيون ينبوع

---

[1] باندورا (Pandore (Pandora)، أول امرأة في الأعمال والأيام لهيزيود، صقلت على صورة الآلهات وأرسلها الإله زوس عقابا للبشر، وقد منحها الأرباب عطايا كثيرة كالجمال والحسن والبراعة وملكة الكلام الساحر المعسول والقدرة على الخداع، كما منحوها جرة مليئة بالآلام وطلب منها بروميثوس عدم فتحها لكنها فتحتها بدافع الفضول، فحلت جميع الآلام على الأرض وأصبحت باندورا ينبوع الألم.

- Petit Robert II, op.cit, p 1362.

جميع جداول الآلام والشدائد، فأثر ذلك في سلوك الأمم اليهودية والمسيحية تجاه المرأة[1] ، حيث أسقطوا ذلك المفهوم الأسطوري على حواء وحملوها مسؤولية إخراج آدم من الجنة، أي إخراج جميع البشر منها.

ولكن، مرة أخرى، يوضع الإسلام في قفص الاتهام بسبب ما جاء في بعض كتب التفاسير القديمة (الطبري والقرطبي)[2] عن خطيئة حواء بإغرائها آدم وحمله على الأكل من الشجرة المنهي عنها، حيث جاء في تفسير القرطبي -مثلا- أن الشيطان ظل يلح على حواء، وأنها هي ظلت تلح على آدم مستغلة في ذلك سلطان الإغراء حتى أوقعته في المحظور. وذلك في تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:35-38].

وأما في قوله تعالى : ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ قال القرطبي : "إن قيل لم قال "عليه" ولم يقل عليهما، وحواء مشاركة له في الذنب بإجماع. فالجواب : أن آدم عليه السلام لما خوطب في أول القصة بقوله "اسكن" خصه بالذكر في التلقي لها، فلذلك كملت القصة بذكره وحده. وأيضا فلأن المرأة حرمة ومستورة فأراد الله الستر عليها، وأيضا لما كانت المرأة تابعة للرجل في غالب الأمر لم تذكر"[3] .

ولو أننا تتبعنا ما جاء في سورة "البقرة" عن خطيئة آدم وحواء، وما جاء عنها في بعض آيات سورة "طه" لكان الاستنتاج المفترض شيئا مغايرا، حيث يقول تعالى : ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى. فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى. فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى. فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى. ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ

---

[1] أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق، ص10.

[2] محمد بن جرير الطبري، المرجع السابق، ج1، ص186 وأبو عبد الله الأنصاري القرطبي، المرجع السابق، ج1، ص307.

[3] القرطبي، المرجع السابق، ص325.

عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ۝ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه:115-123].

فمن خلال هذه الآيات الكريمة، والآيات السابقة من سورة البقرة، كان من المفروض أن يكون التساؤل (في الفكر والثقافة) عن نسبة مشاركة حواء لآدم في الخطيئة الأولى بدلا من التساؤل عن نسبة مشاركة آدم لها، ثم تحميلها بعد ذلك المسؤولية الأولى والكاملة، وذلك للاعتبارات الآتية :

1- أن آدم هو المخاطب بالتوبة، وعلى فرض أن حواء مخاطبة ضمنا بالتوبة، فإنها قد لا تكون مخاطبة بالدرجة نفسها التي وجهها الله ﷻ لآدم.

2- أن الآيات في سورة طه تذكر نسيان آدم، وأنه بناء على ذلك النسيان كانت النتيجة الحتمية لسلوكه أنه سيشقى متى خرج من الجنة.

3- تذكر الآيات أن الشيطان وسوس إلى آدم، وكان خطاب الشيطان لآدم خطابا مباشرا لم يكن فيه الشيطان بحاجة لوساطة حواء كما تزعم بعض التفاسير، والنصوص التوراتية.

4- أن الآيات توحي بأن القرار كان من آدم أما الفعل فمنهما معا، وهذا لا يعفيها أبدا من المسؤولية لأنها تملك إرادة كاملة تمكنها من الامتناع عن الأكل لو أرادت.

5- تذكر الآيات ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ۝ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ والضمير هنا ضمير المفرد المتعلق بآدم، والآيات لا تقرن به حواء بضمير المثنى إلا على مستوى الأمر أو النهي أي التكليف مثل : لا تقربا وكلا.

أو على مستوى الفعل مثل : أزلهما-أخرجهما-فأكلا- طفقا يخصفان، ثم جاء الخطاب للاثنين على مستوى الجزاء "فاهبطا منها جميعا".

أما ضمير المفرد المخاطب به آدم فكان في المواضع الآتية من آيات السورتين الكريمتين:

فنسي-تشقى-فوسوس إليه الشيطان-عصى-فغوى-تاب عليه.

إن استقراء مثل هذا قد يؤدي إلى إعفاء حواء -على الأقل- من مسؤولية القرار وتحمل المسؤولية، ولكن هذا سيكون استنتاج أصحاب الأهواء الذين يقرأون ما يريدون قراءته، أما الآيات فصريحة تحمل كلا من آدم وحواء مسؤولية الفعل والاختيار، وكون حواء تبعت آدم في قراره، فهذا جزء من اختيارها ومسؤوليتها.

ولكن الغريب أن تأتي الآيات على النحو المذكور، وعلى الرغم من ذلك تتقلب الأمور لتصبح حواء في بعض التفاسير كتفسير القرطبي هي الحية، وهي وسيلة الشيطان في غواية آدم، وتصبح محكوما عليها بنقصان العقل نتيجة تصرفها ذلك، ويصبح آدم البريء المخدوع والضحية التي بقيت الثقافة تبكيها إلى يومنا هذا.

وكل هذا لن يمر دون أن يستغل ضد الإسلام بسبب بعض التفاسير كتفسيري الطبري والقرطبي والتي تستعير وتستحضر ما أفرزه المسيحيون واليهود أثناء عملية اكتتاب كتبهم المسماة بالكتب السماوية، والتي هي -في الحقيقة- تلفيق واقتناص من كثير من الثقافات. فهذه التفاسير أخطأت في حق النصوص القرآنية أولا ثم في حق حواء ثانيا. وهذا يتيح المتربصين بالإسلام فرصة التشكيك وإصدار الأحكام لجعله دينا أسطوريا وعنصريا، حتى وهم يدركون إشكالية العلاقة بين النص والتأويل، حيث يقول بعضهم : "فبصرف النظر عن أن القرآن لا يحمل حواء -في منطوقه- مسؤولية خروج البشر من الجنة، يظل الضمير الإسلامي ينسب للمرأة وحدها تأثرا -بهذه القصة- مسؤولية تلك الجناية"[1].

فهذا القول الذي يبدو -في ظاهره- كلاما موضوعيا يعكس إدراك صاحبه للفرق الموجود بين القرآن كنص وما سواه من نصوص، ويعد خير مثال لما يتعرض له الإسلام من لمز وتعتيم ؛ حيث إن كلمة (في منطوقه) تعني أن القرآن في مفهومه يحمل المرأة تلك المسؤولية، وهذا يتأكد من كلمتي (الضمير الإسلامي) التي تشير -أولا- إلى ماهو مُضمَر في النص، ثم إلى التفاسير -ثانيا- وما تعكسه من تأثر بالثقافات الدخيلة.

ولعل هذه التهمة الموجهة إلى النص القرآني في تحميله حواء مسؤولية الخطيئة، تكون أكثر سفورا ووضوحا في اعتراض بعضهم على الآية الكريمة : ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:37]، حيث اعتبرت هذه الآية دليلا قويا على قبول توبة آدم دون حواء، وأنها تبقى بذلك المسؤول الأول والأخير في القرآن الكريم عن خروج البشر من الجنة بسبب الخطيئة.

وهكذا فالتفاسير كلها متهمة في نظرهم بالتمييز ضد المرأة، وتلك التهمة تسحب على نصوص القرآن، أما إذا كان في القرآن نص يمكن استغلاله لإطلاق هذه التهمة، فإن جهد التفاسير لإنصاف حواء وإشراكها في التوبة مع آدم، يصبح -حسب المتربصين بالفكر

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص21.

الإسلامي- جهدا تبريريا لا طائل من ورائه، حيث يقول البعض : "لا أثر لحواء في عملية التوبة. والقرطبي لا يقنعنا بتبريراته"[1] .

إن موقف هؤلاء واحد تجاه النصوص التي تحمل حواء المسؤولية وحدها، أو تلك التي تشركها مع آدم في ذلك، هذا الموقف هو التحايل على الكلمات من أجل تكريس فكرة مسبقة هي ضرب الإسلام في جزئية هامة متعلقة بمشكلة المرأة التي أصبحت -اليوم- مشكلة فكرية بالدرجة الأولى.

ولو عدنا إلى التفاسير لوجدناها كثيرة ومتعددة، ولا يمكن حصرها في تفسيري الطبري والقرطبي أو غيرهما. ففي تلك الذهنية المتعالية التي تضع الجميع موضع الشبهة والريبة، يكون الاستشهاد -دائما- بتفسير الطبري الذي يصنفونه ضمن التفاسير التي تمتلىء بالمرويات الأسطورية والخرافات الشعبية[2] في معرض حديثهم عن الثقافة الإسلامية وتهميشها للمرأة وظلمها لها، وينصبون أنفسهم نقادا بارعين لذلك التفسير وإلزامه خانة الأساطير والخرافات، رغم اعترافهم بفضل الطبري وعلمه اعترافا مفتعلا لا يتسق مع انتقادهم له[3] . ويختفي كل أثر لتفاسير أخرى من اهتمام هؤلاء، فلقد بحث نصر حامد أبوزيد قصة الخطيئة تحت عنوان صغير هو (حواء بين الدين والأسطورة)، ليكون الدين -في نظره- هو تفسير الطبري، وتكون الأسطورة هي كل المرويات المذكورة عن حواء في هذا التفسير، فتنتفي العلمية المزعومة لتحل محلها الانتقائية التي تفضح الموضوعية المكذوبة.

فصحيح أن ما جاء في هذا التفسير -حول هذه القصة من مرويات- يعكس العقل التعليلي الذي طغى على تحليل قصة الخطيئة، حيث اعتبرت الدورة الشهرية عقابا مساويا لفعل حواء التي جرحت الشجرة المنهي عنها، فكان جرحا بجرح، كما كان جزاء حواء على إغراء آدم بالجنس، فقدان الحلم أو نقصانه، وعقاب الحية التي أخفت إبليس بجعل قوائمها في بطنها لتصير زاحفة.

---

[1] تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص112.

[2] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص17.

[3] نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص23.

كما كان غريبا جدا، ذلك الإله المذكور في ذلك التفسير وهو يبحث عن آدم في الجنة ولا يراه.

كل هذا، وأسوأ منه موجود حقيقة ، لكن هل كان هو التفسير الوحيد الذي ينبغي أن يعتمده الباحث لتحريك الإشكالات؟!

فقد ورد في تفسير ابن كثير بعض ما يوافق ما جاء في تفسير الطبري عن أمر حواء آدم أن يأكل من الشجرة، حيث ذكر ما رواه ابن عباس[1] عن هذه القصة، ولكن مع ذلك، وعند حديثه عن الحية، شكك ابن كثير في صحة القصة حيث جاء بعبارة "إن كان ذكرها صحيحا"[2] وهذا وحده كفيل بتحريك الهمم لتصفية التراث من الإسرائيليات أولا، ولإنصاف باقي التفاسير ثانيا ؛ حيث يذكر ابن كثير[3] "ويرجع حاصل تلك الأخبار إلى الإسرائيليات، والله أعلم بصحتها"[4] وهذا خير دليل على أن موقف المفسرين من الأخبار ليس موقفا واحدا كما يدعون.

أما ابن عاشور وهو أقرب من حيث الظروف الزمنية والنفسية من أصحاب هذه الادعاءات، فقد فسر آيات سورة البقرة تفسيرا خاليامن كل تلك المرويات الإسرائيلية، حيث قال: "ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة في مواضع أخرى نحو قوله : ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ لظهور أنها تتبعه في سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أرشد إليه وإنما لم يذكر في هذه

[1] عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال : لما أكل آدم من الشجرة قيل له : لما أكلت من الشجرة التي نهيتك عنها؟ قال : حواء أمرتني، قال : فإني قد أعقبتها أن لا تحمل إلا كرها ولا تضع إلا كرها، قال : فرنت عند ذلك حواء، فقيل لها : الرنة عليك وعلى ولدك".

- عماد الدين اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1985م، ص342.

[2] عماد الدين بن كثير، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] عماد الدين بن إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع البصري، ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، ولد سنة سبعمائة وقدم دمشق وله سبع سنين، حفظ مختصر ابن الحاجب وتفقه بالبرهان الفزاري والكمال بن قاضي ثم صاهر المزي وصحب ابن تيمية وقرأ في الأصول على الأصبهاني من مولفاته أحكام التنبيه والبداية والنهاية والتفسير وقد اشتهر بالتحري والضبط وانتهت إليه رياسة العلم في التاريخ والحديث والتفسير، توفي سنة 774هـ.

- ابن العماد الحنبلي، المرجع السابق، ج5، ص231.

- ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348هـ، ج1، ص153.

[4] عماد الدين بن كثير، المرجع السابق، ص342.

الآية لأن الكلام جرى على الابتداء بتكريم آدم وجعله في الأرض خليفة فكان الاعتناء بذكر تقلباته هو الغرض المقصود"[1].

وكأن الحديث في هذا المقام ليس عن آدم الرجل الذي يقابل حواء المرأة، إنه الحديث عن الإنسان، خليفة الله في الأرض، وقد فسر ابن عاشور الآية : ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾ من سورة طه فقال : "وأسند ترتب الشقاء إلى آدم خاصة دون زوجه إيجازا، لأن في شقاء أحد الزوجين شقاء الآخر لتلازمهما في الكون مع الإيماء إلى أن شقاء الذكر أصل شقاء المرأة"[2].

فتلازمهما في الشقاء المترتب على فعل المعصية لا ينفي إثبات العصيان لآدم دون زوجه، وتحمله القدر الأكبر من المسؤولية، وذلك ما أوضحه ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾، إذ يقول : "عطف على" فأكلا منها" أي أكلا معا، وتَعَمُّدِ آدم مخالفة نهي الله تعالى إياه عن الأكل من تلك الشجرة، وإثبات العصيان لآدم دون زوجه يدل على أن آدم كان قدوة لزوجه فلما أكل من الشجرة تبعته زوجه. وفي هذا المعنى قال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ "[3].

فاقتداء زوج آدم، واتباعها له لم يكن أمرا مفروضا عليها، ومقدرا عليها بحيث تكون فرعا ثانويا تابعا للأصل، لقد اختارت أن تتبع زوجها بملء إرادتها، ولذلك ترتب على فعلها الجزاء ذاته المترتب على فعل آدم، لأنه لا اعتبار للناحية العاطفية في أفعال المكلف.

وهكذا يؤكد ابن عاشور على أن العصيان مثبت لآدم، وذلك ما يؤكده سيد قطب في ظلاله حين يقول : "خطيئة آدم كانت خطيئته الشخصية، والخلاص منها كان بالتوبة المباشرة في يسر وبساطة... تصور مريح صريح يحمل كل إنسان وزره"[4].

فمن الناحية المعنوية ألحق الفعل بآدم الذي نسي العهد وعصى أما على أرض الأحداث كان فعلهما وارتباط التوبة -إذن- كان بالخطيئة المعنوية التي تعد المسؤولية الأكبر، يقول سيد

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج1، الكتاب 2، ص438.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، ج16، الكتاب 1، ص321.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، ص نفسها.

(4) سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الشرعية السابعة، دار الشروق، 1398هـ-1978م ، ج1، ص61.

قطب : "إن الخطيئة فردية والتوبة فردية، في تصور واضح وبسيط لا تعقيد فيها ولا غموض"[1] .

ويلاحظ كيف تخلصت التفاسير المتأخرة من المرويات الإسرائيلية، وكيف أنها تجنبت الدخول في احتمالات وتخمينات لم يرد ذكرها في القرآن، ولن تزيد معرفتها منفعة للإنسان، لأن العبرة من سرد القصة كانت أهم من ترتيب الأحداث وذكر دقائق الأمور. وعندما تتخلص التفاسير من كل الصيغ الثقافية القائمة على الحكايات، تأتي النصوص الشارحة للآيات الكريمة على النمط نفسه الذي يريده القرآن، ألا وهو الانشغال بالعبرة والدرس التربوي الذين يَتَوَخَّى بلوغهما من وراء القصة، يقول سيد قطب : "عهد الله لآدم كان هو الأكل من كل الثمار سوى شجرة واحدة، تمثل المحظور الذي لابد منه لتربية الإرادة، وتأكيد الشخصية والتحرر من رغائب النفس وشهواتها بالقدر الذي يحفظ للروح الإنسانية حرية الانطلاق من الضرورات عندما تريد ؛ فلا تستعبدها الرغائب وتقهرها وهذا هو المقياس الذي لا يخطئ في سلم الرقي البشري"[2] .

فما جدوى معرفة حجم مسؤولية آدم وحواء مادام الفعل قد صدر عنهما معا، والتوبة والرحمة أدركتهما معا بدليل قوله تعالى : ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[التوبة:71] فلا اعتبار لرأي القائلين بانعدام أثر حواء في عملية التوبة، إنها شكوك لا تستند إلى موضوعية، ولا يرجى من ورائها العلم الحقيقي، وانحياز أصحابها مقصود وواضح في انتقائهم تفسيرا بعينه.

خلاصة :

من كل ما سبق يمكن اعتبار الأسطورة وثيقة الصلة بمشكلة المرأة ؛ إذ إنها كانت الوسيلة التي اعتمدتها الثقافة لتحافظ على وضع المرأة خلف حيز معين لا تتخطاه، وفي واقع لا ينصفها. فالأسطورة صياغة ثقافية متنوعة المشارب، وهذه الصياغة التي يعبر الإنسان من خلالها عن آماله وطموحاته وآلامه ومعتقداته وتصوراته، قد تكون سببا كما قد تكون نتيجة، فعند تشكلها، كان الرجل يبحث عن صيغة سلطوية يعتمد عليها في ضمان استمرارية ظلمه

[1] سيد قطب، المرجع السابق، ص نفسها.

[2] سيد قطب، المرجع نفسه، ج4، ص2353.

للمرأة، أو أي ظلم آخر يمارسه إنسان في حق إنسان آخر، كظلم البيض للسود واستعبادهم وتبرير ذلك ثقافيا بعلو منزلة الرجل الأبيض وشرف نسبه وتميزه حتى بيولوجيا عن الرجل الأسود.

فلقد كانت الأسطورة خير معتقد تبريري يعتمده الرجل في ظلمه للمرأة، ومع الوقت، أصبحت تقوم بفعلها الثقافي بشكل تلقائي، بحيث استقرت في الأذهان -وعلى مر الزمن- صورة المرأة المشكوك في إنسانيتها، وصورة المرأة اللعوب التي تستغرق كل وجود مؤنث بما فيه الإلهة مثلما جاء في الأسطورة السومرية عن "إينانا".

ولأن الثقافة تساند بعضها، فقد استعيرت الأسطورة وانتقلت من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى مختلفة، وفعلت الفعل نفسه في كل مرة تنتقل فيها عبر الزمان والمكان، مثل استعارة التوراة للمعتقد الأسطوري القديم، ثم استعارة بعض التفاسير الإسلامية لما جاء في التوراة ذي الأصل الأسطوري عن خلق حواء من ضلع آدم.

فالأسطورة إفراز بشري ناتج عن أوضاع اقتصادية واجتماعية ودينية وسياسية معينة، وبغض النظر عن حجم الواقعي فيها، فإنها ذات سلطة ثقافية عظيمة.

فحتى الثقافة الإسلامية لم تسلم من تلك السلطة، فقد طغت ثقافة سد الفراغات على كثير من نصوصها الشارحة للنصوص القرآنية التي تنزهت عن الخرافة والأسطورة. لقد استعارت هذه الثقافة نصوصا مريضة تحمل إشكالا جاهزا من ثقافات أخرى، وقد كان لذلك عظيم الأثر في زعزعة النسق الإسلامي في بناء علاقات الإنسان بالآخر كيفما كان جنسه أو لونه أو ظروفه.

إن الحديث عن مشكلة المرأة وتحديدها تحديدا مفهوميا على مستوى ماهية المشكلة، وطبيعتها، وعلاقتها بالأصول والثوابت الإسلامية، ومصدرها، لا يمكن القيام به مالم تتحدد وتضبط المصطلحات المعبرة عن هذه المشكلة أولا وأخيرا، فتحديدها يعد عملا هاما وضروريا من أجل إعطاء البعد العلمي لذلك. حيث إن مشكلة الاصطلاحات تعد مشكلة عامة، وتحديدها ضروري في كل المواضيع، وقد اتضح من خلال القراءات المتعلقة بهذا البحث، أنها تستخدم بشكل اعتباطي، بحيث تذكر المسألة والقضية والمشكلة وكأنها مترادفات، مع أنها ليست كذلك، وتحديد كل مصطلح بدلالته الخاصة من أجل التعبير عن المشكلة في جانبها النظري أو

الواقعي، أو فيهما معا يعكس أهمية الموضوع واستغراقه للجانبين النظري والواقعي، وهذا العمل -في حد ذاته- يدعو لتنظيم الأفكار وفرزها.

كما كان لابد من تحديد هذه المشكلة بماهيتها ومظاهرها، وإثبات وجودها ليس بالوصف كما هو موجود في بعض الكتب التي تصف وضع المرأة في الحضارات والديانات القديمة، ولكن بما هو أكثر تعبيرا عن صورة المرأة وماهيتها في الذهنيات الفردية، وبعض التصورات الجماعية بحيث يكون ذلك التعبير دليلا واضحا على وجود المشكلة من جهة، وعلى خطورتها من جهة أخرى ؛ إذ كانت صورتها في تلك الذهنيات والتصورات مزرية بحيث هيمنت ثقافة الجسد والإقصاء.

لقد اتضح أن مشكلة المرأة قديمة قدم اختلال علاقة الإنسان بالله، وعدم فهمه لطبيعة علاقته بالأرض وبالآخر. وهذا يعد محاولة للارتباط بالمعرفة الإسلامية واستنطاقها لا كي تقف فقط موقف المدافع عن نفسه من تراشقات التشكيك والتجريم، ولكن كي تعطي تفسيراتها القائمة على ضوء النصوص الكريمة وعرضها من باب الدعوة.

إن اعتبار قصة الخلق -في الأساطير القديمة، ونص التوراة، وما جاء في التفاسير الإسلامية عن هذه القصة- بؤرة للإشكال، يعد خطأ منهجيا حيث إن كل تلك القصص حيكت بمخيال جاهز ولم تكن سببا في وجود ذلك المخيال ؛ إذ هي ناتجة عن وجوده الأسبق عليها. ولعل التعبير الأصح هو القول بقلة الأخبار عن قصة خلق حواء على وجه الخصوص، هي التي تسببت في حمل الثقافة على استحضار تفسيرات هي في الواقع إسقاطات لموجود أسبق، هو انحراف الفكرة والعلاقة بين الإنسان وخالقه.

كما أن الخطيئة هي أيضا مبرر آخر أفرزته الثقافة كي تعطي الشرعية لأشكال التمييز التي قررت ممارستها ضد المرأة، نظرا لاختلافها الحيوي عن الرجل الذي رأى التفوق في مجال من المجالات سببا للتعالي وفرض السلطة.

وقد لوحظ أن اعتماد بعض التفاسير القديمة على المرويات الإسرائيلية يعد سببا في وضع الثقافة الإسلامية موضع الشبهة والاتهام، بحيث اعتبر ما جاء عن قصة خلق حواء في بعض التفاسير سِفْرَ تكوين إسلامي.

كما لوحظ على تلك التفاسير أنها تسيء للنصوص عن غير قصد عندما تقرر دونية المرأة نيابة عن النصوص ذاتها، أو تأويلها تأويلا حرفيا ليس فيه اجتهاد لتحصيل المعنى المقصود أو ما وراء النص.

ويمكن أن نلاحظ أيضا خلو النص القرآني الكريم من اسم حواء ومن قصة خلقها، ومع ذلك لم يجتهد الفكر الإسلامي في بحث ذلك، وما يمكن أن يضيفه له البحث في ذلك.

وإذا كانت المفاهيم والتصورات مهمة في تحديد مشكلة المرأة وفهمها وبحثها، فإن تجليات تلك المفاهيم والتصورات على أرض الواقع لا تقل أهمية، ولذلك فإن الإشكالات المعروضة تدفعنا لمعرفة مدى تأثير البيئة الاجتماعية والثقافية على عرض قضية المرأة مادامت المشكلة واحدة منذ القديم، وما تفسير ذلك التطابق أو الاختلاف؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

مشكلة المرأة : التجربة الجزائرية ضمن التجربة المعاصرة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

مشكلة المرأة : التجربة الجزائرية ضمن التجربة المعاصرة

تمهيد.

1. التجربة الغربية :

1.1. علاقة الثورة الفرنسية بمشكلة المرأة.

2.1. الحرية والمساواة من التفريط إلى الإفراط.

3.1. الخلفية الإيديولوجية لمطالب المرأة الغربية.

4.1. المطلب السياسي بين هاجس تحقيق الذات والانغماس الذكوري.

2. التجربة العربية الإسلامية :

1.2. إصلاح واقع المرأة بين التربية والتغيير :

1.1.2. أزمة الحوار في الطرح العربي الإسلامي المعاصر : **قاسم أمين نموذجا.**

2.1.2. إشكالية الموضوع والمنهج.

2.2. دور المرأة في الحركات النضالية العربية.

3.2. الكاتبة العربية : المطلب السياسي وتقليص الإشكال :

1.3.2. نوال السعداوي : تصعيد الصراع.

2.3.2. فاطمة المرنيسي : الحنين إلى زمن العزّى.

3. التجربة الجزائرية :

1.3. مكانة المرأة الجزائرية :

1.1.3. مرحلة الاحتلال الفرنسي.

2.1.3. مرحلة الثورة.

3.1.3. مرحلة ما بعد الاستقلال.

2.3. مشكلة المرأة في تحليل المفكر الجزائري :

1.2.3. عبد الحميد بن باديس.

2.2.3. مالك بن نبي.

3.2.3. أحمد عروة.

خلاصة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

أخذت مشكلة المرأة مع بدايات القرن المنصرم طابعا حركيا جعلها قضية تختلف حولها الاتجاهات، وتذهب فيها مذاهب شتى على مستوى الواقع مثلما هو الشأن على مستوى الفكر، ولقد كانت الانطلاقة على يد الغربيين جراء حركة التحرر الثقافي والديني، الأمر الذي ولّد قطيعة كاملة بين المؤسسة الدينية متمثلة في الكنيسة -على أساس كونها المسؤولة عن ضياع كثير من حقوق المواطن، والمتسببة الأولى في فساد السلطة- وباقي المؤسسات. فكانت واحدة من المشكلات المطروحة، ومجالا من مجالات التغيير، وعلى ذلك عُدت التجربة الغربية في معالجة هذه المشكلة رائدة -على الأقل- بحكم السبق الذي أحرزته.

ولما كانت البلاد العربية الإسلامية آنذاك، من الدول المتخلفة والمستعمرة من طرف الغرب بشكل أو بآخر، كان طبيعيا أن يكون الطرح الغربي حاضرا في أذهان البعض، لاسيما إذا كانت معظم النخب المثقفة تكمل تعليمها في أرض الغرب وتحت عينه وجناحيه.

ولم يكن بالإمكان أن يُتقبّل ذلك الطرح عند المتشبعين بمبادئ دينهم والمتحمسين لها، حتى لو كانت -أحيانا- مجرد عادات عُدت من الدين، وخاصة إذا كان الدين الإسلامي يحفظ حقوق الإنسان ولا يحجر على العقل والحرية. وعلى هذا الأساس يمكن تخمين حجم الصراع الذي كان لابد له أن يكون حول مشكلات بذاتها من مشكلات المرأة، وعلى رأسها مشكلة الزي، وبما أن الجزائر واحدة من تلك البلاد، وبما أن شق هام من هذه الدراسة ينصب على الفكر الإسلامي فيها وعلى حيثيات اهتمام هذا الفكر بمشكلات المرأة، يمكن توقع وجود بصمات التجربتين الغربية والعربية الإسلامية في التجربة الجزائرية على العموم، ومن هنا تأتي رغبة التعرف على هذه التجربة، وعلى مدى تأثر الفكر الإسلامي الجزائري -على وجه الخصوص- بهما ؛ إذ لا يخرج هذا الفكر عن كونه مرآة عاكسة لرفض الدخيل أو التفاعل معه، وسواء كان ذلك بمعايشة المشاكل ذاتها في الخارج أو التفاعل معها من الداخل في مناخ استعماري موبوء ومشبوه.

وكل هذا يدعو للتساؤل عن أهم ما يستخلص من التجربة الغربية ثم التجربة العربية الإسلامية، ثم بعدها التجربة الجزائرية.

1. التجربة الغربية.

1.1. علاقة الثورة الفرنسية بمشكلة المرأة :

إن البحث في وضع المرأة في الغرب ومشكلتها يقتضي البدء من النهضة الأوربية الحديثة ؛ حيث أحدثت هذه النهضة تغييرات اجتماعية عميقة، فقد أكدت على الحرية الفردية وقدسيتها، ولكن الأمور تطورت معهامن النقيض إلى النقيض، من تقييد كامل للحرية على يد الكنيسة ومن ثمة السلطة، إلى الحرية المطلقة ؛ حيث شهد المجتمع الأوروبي تدهورا في القيم الأخلاقية وفوضى لا تعرف حدودا، واستهانة بالآداب والأخلاق[1] .

وبسبب ما وصل إليه رجال الدين من تدهور وما وجه لهم وللكنيسة من اتهامات ضَعُفَ الوازع الديني فانتشر الفساد وتدهورت المعايير الأخلاقية[2] .

وبسبب ما وصل إليه المجتمع -أيضا- من الحرية، طرأ على وضع المرأة تغيير كبير تساوقا مع ما يجري في المجتمع من أحداث حيث برز دور النساء في المجتمعات الأوربية إلى درجة لم تبلغنها من قبل بسبب تعدد نشاطهن[3] .

فأخذ وضع المرأة في الغرب شكلا آخر، ونهجا جديدا في التعبير عن نفسه بعد النهضة الأوربية الحديثة التي كرست الجمال، وأحدثت تطورات اجتماعية سريعة،وكل ذلك كان ملائما لقدرات المرأة فأثّرت هذه الأخيرة في إحداث التغيير بالقدر الذي أحدثته مجالات فكرية وفنية بذاتها مثل الشعر والنحت والتصوير والفكر، لأنها كانت هي موضوع تلك المجالات الفنية والأدبية. وأخذت تخوض المجالات كلها ؛ حيث انطلقت تعبر عن تحررها بالغناء والرقص وبقيادة الجنود، وبكتابة الأبحاث والرسائل وتصميم الأزياء وأظهرت كفاءة عالية، وذلك نتيجة التحرر الفردي الذي كان من مظاهر النهضة ونتائجها والذي كان أيضا سببا في الفوضى والانحلال الأخلاقي والاجتماعي وخروج الناس عن التقاليد والأخلاق في العصور الوسطى[4] .

---

(1) شوقي عطا الله وعبد الله عبد الرزاق ابراهيم، تاريخ أوربا، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993، ص21.

(2) شوقي عطا الله وعبد الله عبد الرزاق ابراهيم، المرجع نفسه، ص نفسها.

(3) شوقي عطا الله وعبد الله عبد الرزاق ابراهيم، المرجع نفسه، ص نفسها.

(4) شوقي عطا الله وعبد الله عبد الرزاق ابراهيم، المرجع نفسه، ص220.

إذن، فالنهضة بما جاءت به من فكرة التحرر قد أثرت على المرأة كفرد، بحيث حركت فيها نوازع البحث عن وضع جديد تجد فيه حجما كافيا من الحرية، يمكّنها من التعبير عن وجودها وطموحاتها وإمكاناتها.

ويبدو أنها استهلكت قدرا زائدا من الحرية، وأخذت منها مفهوما لا يخدم حاجتها الحقيقية؛ إذ لم تكن بحاجة إلى الغناء والرقص والانحلال الخلقي، بل إلى ما يحقق لها وجودا فاعلا وموجها في المجتمع ومؤكدا على جميع القيم الأخلاقية لتأخذ فكرة التحرر معنى إيجابيا بعيدا عن الفوضى والتفسخ.

لقد أكدت الثورة الفرنسية على مطلبي الحرية والمساواة بين جميع أفراد المجتمع، لكنها مساواة نظرية لم تتجاوز الشعارات، ولم تكن موجودة إلا في نظر القانون ؛ إذ لا وجود لديموقراطية اجتماعية في غياب الديموقراطية السياسية ؛ حيث تقوقعت الأمة الشرعية في حدود البورجوازية القادرة على الدفع[1] .

كما اعتبرت الثورة الفرنسية أروع ثورة بسبب الصفة المأساوية التي امتاز بها صراع الطبقات حيث كانت بورجوازية وديموقراطية بشكل واسع مقارنة بثورة الولايات المتحدة الأمريكية، وثورة إنكلترا اللتان ظلتا بورجوازيتين ومحافظتين بشكل ضيق[2].

لكنها في نظر المحللين لوضع المرأة اعتبرت متناقضة ظاهريا، حيث أعلنت عن المساواة بين الأفراد لكنها أقامت تمييزا على مستوى آخر، وكأن المساواة التي دعت إليها فرنسا آنذاك كانت مقابل الاختلاف أو الاختلافات[3] .

وتشرح ذلك ميشال بيرو في قولها : "والحال أن الثورة الفرنسية المتناقضة ظاهريا، وخاصة في إطار الديموقراطية الحصرية حيث الاختلاف بين الجنسين هو بمثابة البرهان الأكبر، ورغم ذلك فإن هذه الحصرية ليست إجماعية في تبريراتها"[4] .

---

[1] راجع ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسي، ط3، بيروت، منشورات عويدات، 1982، ص580.

[2] ألبير سوبول، المرجع نفسه، ص595.

[3] ميشال بيرو (Michelle Perrot)، الديمقراطية في غياب النساء : التاريخ التمهيدي للخصوصية الفرنسية، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص30.

[4] ميشال بيرو، المرجع نفسه، ص30.

فكوندورسيه[1] يرفض هذا البرهان ولعله الوحيد -تقول ميشال- الذي رفضه في مواجهة الأكثرية التي تعتمد على التحليل الطبيعي الذي وضعه جان جاك روسو[2] ؛ فيما اعتبر البعض الاختلاف بين الجنسين أمرا نابعا من الظروف ؛ وعلى ذلك الأساس صنفت النساء في مرتبة القاصرين، والغرباء، والمساكين من المواطنين المجبرين على الصمت[3].

وهكذا ترى ميشال أن القرن التاسع عشر قد استرجع كل البراهين الممكنة لتفوق الرجال وتعدد بعض هذه البراهين[4] :

1- برهان الطبيعة الذي دافع عنه الفلاسفة والأطباء ليكرسوا الضعف والهستيريا وكل العوائق عند النساء.

2- البرهان الديني والإلهي المستمد من شرعية النصوص.

3- برهان المنفعة الاجتماعية حيث يقيم التجانس بين القدرات والوظائف باسم التكامل المتناسق، ويشدد على الدور الاجتماعي والعائلي للنساء.

وبعد أن كانت التحليلات والدراسات السابقة لفرويد تعتمد على الاختلافات البيولوجية، كان لدراسات فرويد، وخاصة تلك المرتبطة باللاشعور دورها في تحويل دراسات المرأة -خاصة ما تعلق منها بمفاهيم الجنس- من دراسة الظاهر إلى ماهو موجود في الباطن، فساعد ذلك -في نظر نورة فرج المساعد- على استعراض اضطهاد المرأة وفهمه في ظل النظام

---

(1) CONDORCET (Marie Jean Antoine, Nicolas, marquis de) ، فيلسوف ورياضي ورجل سياسة فرنسي، ولد سنة 1743، له مؤلف في الحساب، كان صديقا لفولتير، حارب فكرة عقوبة الإعدام، والرق، وقد انتحر بالسم سنة 1794.

- Petit Robert par Alain Rey, nouvelle édition, Paris, 1994, p 495.

(2) ROUSSEAU (Jean Jaques)، كاتب فرنسي، ولد بجنيف سنة 1712، وتوفي بإيرمينوفيل سنة 1778، ألف في الشعر والأوبيرا، من أهم مؤلفاته في العقد الاجتماعي وآخر الاعترافات.

- La grande Encyclopedie, Paris, librairie Larousse, 1976, pp10617-10622.

(3) ميشال بيرو، المرجع السابق، ص30.

(4) ميشال بيرو، المرجع نفسه، ص نفسها.

البطريكي، غير أن ذلك لم يمنع الكثير من المحللات النسويات من توجيه الانتقادات لدراسات فرويد فانحصر تأثير هذه الدراسات على النسويات الفرنسيات فقط[1].

ونظرا لارتكاز الفترة التي امتازت بالأفكار التنويرية المزامنة للثورة الفرنسية على القوانين الطبيعية، فإن ذلك يجعل الحركة النسوية في أوربا -اليوم- تحمل ثورة 1789م الفرنسية مسؤولية عداوتها للحركة النسائية التي لازمت مسيرتها، وتبناها ممثلو الثورة الفرنسية. لقد كانت ثورة الحرية والإخاء والمساواة ، لكنها في نظر المرأة الأوربية ثورة قامت على التمييز الجنسي وافتراض عدم القدرة المواطنية[2].

2.1. الحرية والمساواة من التفريط إلى الإفراط :

لعل افتقاد المرأة للمعنى الحقيقي لمطلبي الحرية والمساواة هو الذي جعلها تصرّ عليهما عند عرض قضيتها ؛ بحيث ينتفي كل معنى للاختلاف، وكل حد يقف في وجه حريتها. ففي جو مريض من التمييز الجنسي، أرادت أن تأخذ المساواة المنشودة معنى يواجه ويصد برهان الطبيعة القائم على الفروق البيولوجية بين الجنسين.

لقد تناولت سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir المعطيات البيولوجية في كتابها "الجنس الآخر"، وأعربت فيه عن استيائها من مواصفات الأنثى، ومن الفروق البيولوجية بين الجنسين والتي استغلتها ثقافة الرجل لممارسة التمييز ضد المرأة وإقصائها ؛ حيث تساءلت عن صورة المرأة في تلك الثقافة، وأجابت : "إنها رحم، إنها مبيض، إنها أنثى : هذه الكلمة تكفي لتعريفها في فم الرجل، فصفة الأنثى لها وقع الشتمية في فمه ؛ مع أنه لا يستحي من حيوانيته، إنه -على العكس من ذلك- فخور إذا قيل عنه "ذكر" "[3].

إن لكل فعل رد فعل يساويه في القوة ويعاكسه في الاتجاه، وبما أن الضغط يولد الانفجار، فلا غرو إن جاءت ردة فعل المرأة متطرفة تطرف الظلم الذي عانته وقاست من

---

[1] نورة فرج المساعد، النسوية فكرها واتجاهها، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، السنة 18، ع71 (صيف 2000). ص11.

[2] إليزابيت سيلدزفسكي، الشمولية الخادعة لثورة 1789، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص43.

[3] Simone DE BEAUVOIR, op.cit, p39.

ويلاته، فلن تقنع في بدء نضالها من أجل قضيتها باستعادة بعض الحقوق، كالاعتراف -مثلا- بمشروعية قضيتها ذات الطابع الإنساني، بل كانت في حاجة إلى ما يشبع كل شعور بالنقص، فتطلعت إلى الحرية المطلقة لتي لا يحدها قيد و لا شرط، وإلى المساواة بما تحمله من معنى التطابق. وقد تكون -في تلك المرحلة- معذورة، حيث انطلقت منافحة عن قضيتها بمنطق رد الفعل الذي يفتقر إلى الثقة بالنفس، وتحديد الأهداف.

ولعل ثورتها تلك على الواقع البائس تهدأ، لتصبح قضية لها منطقها، وأهدافها البعيدة عن الانفعالية والقتالية. لقد كانت انطلاقتها انطلاقة منفعل لا يفتأ يهدئ من ثورة مسيرته ويطور أسلوبه ونظرته بمنهج جديد وأفكار جديدة أيضا، ولعل ذلك هو ما جعل سيمون فايل[1] تصرح 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" نساء؟ 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"[2].

لقد عبرت سيمون فايل، عن إيمانها بوجود هويتين مختلفتين، واحدة للرجال، والأخرى للنساء، وتؤكد على رفضها لما جاء في كتاب سيمون دوبوفوار عن كون النساء لا تولدن نساء، ولكنهن تصبحن كذلك بسبب التربية والتنشئة القائمة على التمييز بين الجنسين[3].

---

[1] سيمون فايل (VEIL (Simone Jacob، امرأة سياسية فرنسية ولدت بنيس عام 1927م، تولت منصب وزيرة الصحة (من 1974 إلى سنة 1979)، أصدرت قانونا يسمح بالوقف الإرادي للحمل سنة 1975م، وترأست جمعية المجموعات الأوروبية (من 1979 إلى 1982).

- Petit Robert 2, op.cit, p 1852.

[2] سيمون فايل (Simone VEIL) ، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص ص 221-222.

[3] راجع مبحث طبيعة مشكلة المرأة، ص18، لفهم علاقة قول سيمون فايل بآراء سيمون دوبوفوار.

فما كانت تعتقد سيمون فايل صحته في الأربعينيات، اكتشفت في التسعينيات، أنه لا يعبر عن قناعاتها في تحديد هويتها كامرأة ؛ إذ إنها تؤمن أن كلا من المرأة والرجل لن يكون لهما السلوك ذاته إزاء الأحداث ذاتها، حتى لو كانت مواقع القرار واحدة.

لقد اكتشفت المرأة الغربية بعد هدوء الأفكار، أن الحرية المطلقة التي نشدتها في بداية مسيرتها لا يمكن إلا ان تؤدي إلى فوضى مطلقة أيضا، وذلك ما تداركته سيمون دوبوفوار نفسها عندما راجعت دفاترها القديمة، وتخلصت من حدة الشعور بالألم المتسبب في انغماسها الثقافي الذكوري من جهة، واحتجاجها على الواقع بفلسفة غير واقعية لم تحتكم إلى الوقائع وخصوصيات المرأة فيها من جهة أخرى.

لقد كانت دهشة المراقبين الفرنسيين عظيمة وهم يرون تلك الوجودية اليسارية، واتحاد المرأة الفرنسي يناصر كل منها حملة وزيرة شؤون المرأة الفرنسية إيفيت رودي ضد الإباحية الإعلانية المستخدمة لجسد المرأة والمنطلقة من فكرة حرية الأفراد وانعدام الفروق بين المرأة والرجل[1] .

3.1. الخلفية الإيديولوجية لمطالب المرأة الغربية :

من خلال ما سبق يمكن التساؤل : هل هدوء الأفكار، والتخلص من منطق ردود الأفعال هو الذي أدى إلى تغيير بعض المفاهيم كالمساواة والحرية، أم أن هناك تفسيرا آخر لذلك التغيير ؟

فهناك من يرى أن الاختلاف هو المعنى المحرك للديمقراطية، وأن الديمقراطية أصبحت مطلبا ضروريا، تتنافس في تحصيله الشعوب، بل وتفاخر بتحقيقه الدول، ولعل ذلك هو الذي جعل المرأة الغربية -اليوم- تقدس فكرة الاختلاف تقديسا لفكرة الديمقراطية لا غير ؛ حيث اعتبرت "المساواة بين الجنسين تستلزم الاختلاف ليصبح بدوره المحرك الفعال لديمقراطية مختلفة"[2]، لتستمد المرأة الغربية من هذا المعنى أسس المساواة المختلفة، فترفض جعل هذا الاختلاف أساسا للنظرة الدونية وتجاهل الآخر متمثلا في جنس آخر أو ذو لون مغاير كما يفعل

---

[1] نحو منهج جديد في الحركة النسائية، مجلة الأمة، السنة 3، ع33 (رمضان 1403هـ-حزيران 1973)، ص92.

[2] جيزيل حليمي، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص16.

العنصريون[1] .

ويبدو كيف أن فكرة المساواة خرجت عن مجال المساواة الاجتماعية بمعناها العام لتتركز في ديمقراطية مختلفة تكرس مبدأ المساواة القائمة على الاختلاف.

وأيًا كان التفسير المقترح لإصلاح المفاهيم، فقد استغرقت المرأة الغربية وقتا طويلا لتبدأ بالخروج من منطقة ردود الأفعال التي كانت ترى فيها نفسها من خلال المعنى الذكوري للإنسان، بحيث كانت ترى في البداية نفسها رجلا آخر ينبغي له أن يطابق الرجل الأصل، ولم تكن تتقبل حتى الفروق البيولوجية الواضحة بينهما (بين المرأة والرجل). وربما كانت معذورة إلى حد ما في ذلك نتيجة لشعورها بدونيتها وتفوق الرجل الذي صاغ نموذج الإنسان الكامل بمعاييره الذكورية الخاصة بل وحتى العنصرية. فعندما تريد أن تحرر نفسها من ذلك الشعور، تجد نفسها تستحضر المعايير ذاتها التي صاغها الرجل، مثلما حدث لبعض الزنوج الذين حاولوا معالجة عنصرية الرجل الأبيض بالخضوع لمواصفاته الخلقية بمستحضرات التجميل تارة، وبالعمليات التجميلية تارة أخرى. تلك هي عقدة افتتان المغلوب بالغالب واقتدائه به[2]. ولعل ذلك ما أسقط من ذهن المرأة مواصفاتها الخاصة، حتى البيولوجية منها في تصورها للإنسان[3].

لكنها اليوم تكرس فكرة مساواة مختلفة ضمن فكرة أخرى صاغتها الثقافة، وهي فكرة الديمقراطية القائمة على التعددية والاختلاف، مثلما صاغت في زمن سابق فكرة الاشتراكية التي قامت على المساواة ونصرة المستضعفين ؛ إذ تبنت الحركات اليسارية في الولايات المتحدة -بشكل خاص- مطالب الحركة الأنثوية من باب ضرورة رفع الظلم عن نصف العالم المستضعف وكانت ترى أن حل مشكلة المرأة لا يكون إلا في المجتمع الاشتراكي القائم على مبدأ المساواة في مداها الحقيقي، حيث ينتفي أي شكل لاستغلال الإنسان للإنسان.

وحتى لو كانت المرأة الغربية تسارع في كل مرة إلى النظر إلى نفسها من خلال الإطار

---

(1) جيزيل حليمي، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص16.

(2) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982، مج1، ص ص 258-259.

(3) عبد الوهاب الكيالي ومجموعة من الباحثين، موسوعة السياسة، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1، ص352.

الذي تصنعه الثقافة، فإنها بتبني فكرة المساواة المختلفة، تحقق ذاتها، وتعيش أنوثتها في أمان، وإن كانت لم ترق بعد إلى التخلص من تقمص الأدوار المفروضة عليها إيديولوجيا وثقافيا.

إن ذلك الاضطراد بين الأفكار الإيديولوجية، وأفكار الحركات النسائية وجودا وعدما يعكس وضعا مرضيا تعانيه المرأة ومعها المجتمعات -على العموم-، ولذلك فقد احتجت بعض المحللات لوضع المرأة، على استخدام الشعارات من أجل بلوغ من أسمتهم بالرواد والرائدات إلى السلطة، فمن كلمة الاشتراكية المقدسة إلى كلمة الديمقراطية المقدسة أيضا، وهي الدوامة نفسها التي ينبغي الخروج منها ثم النزول إلى الناس والجماهير والشعب الحقيقي[1].

لقد بدأت المرأة قضيتها مطالبة بنيل حقوقها في الحقول الاقتصادية والاجتماعية، وبسبب العنف الذي لحق بها وجدت لها مناصرين في حقب مختلفة، ولكن هذا العصر أعطى لذلك الاتجاه شكلا حركيا ونشيطا على يد إيميلين بانكهرست حينما تزعمت الحركة النسوية.

وبعد أن أخذ مفهوم القضية شكله الدفاعي عن المطالبة بنيل حق المرأة في الانتخاب، عم باقي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وحققت الحركة إنجازين كبيرين على الصعيدين النفسي والتشريعي بحيث تبلور مبدأ المساواة بين الجنسين في التعليم والعمل والبيت[2].

ويمكن أن نتصور إلى أي مدى بلغ اقتناع البعض بهذا المعنى للمساواة حيث يرى أنجلز: "أن تحرير المرأة ومساواتها بالرجل سيغدو أمرا مستحيلا إذا ظلت المرأة في مجال الأعمال المنزلية وحدها بعيدة عن الوظائف العامة، فيجب أن تسهم في هذه الوظائف حتى تتحرر من تبعيتها للرجل"[3].

ولما احتدت هذه الحركة لتصبح "حركة تحرير المرأة"، أمكن ذلك المحللين والمراقبين من الملاحظة بأنها جانبت الصواب في مفهومها للمساواة عندما أرادت للمرأة أن تقلد الرجل في كل شيء[4].

---

(1) نوال السعداوي، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، المرأة ودورها في الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1992م، ص675.

(2) عبد الوهاب الكيالي، المرجع السابق، ص352.

(3) عبد الحميد الشواربي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، ص188.

(4) عبد الوهاب الكيالي، المرجع السابق، ص352.

4.1. المطلب السياسي بين هاجس تحقيق الذات والإنغماس الذكوري :

ولما صار مطلبا الحرية والمساواة مطلبين مُسلَّم بهما على المستوى النظري -على الأقل- تطلعت المرأة الغربية -اليوم- لتحقيق كيانها السياسي، لتصبح لها الحقوق ذاتها المتوفرة للرجل، ولعلها أغرقت في هذا النوع من الطرح، وأغفلت -في المقابل- الجانب الاجتماعي والثقافي، وصبَّت اهتمامها على تولي مراكز المسؤولية، ولذلك انتقد محمد أركون مناضلات الحركة النسائية -في الغرب- واتهمهن بالاكتفاء بالنضال في مجال حقوق الإنسان، دون اختراق المجال الخاص بالعائلة، بحيث يوضع كل فرد في الأسرة في مجاله الخاص بعيدا عن أساليب السيطرة التي يمارسها الأب أو الزوج أو الابن الأكبر، وبأنهن لم يحدثن تواصلا ثقافيا عبر العالم يكشف عن رهانات المعنى، وعن وجود المرأة كإنسان، لتحقيق بعد ذلك التحرر الشامل للوضع النسائي[1].

فهو يرى بأن "الوضع النسائي باعتباره مسألة تلزم الوجود الإنساني في حدوده وآماله الأكثر ثباتا يتخطى بالضرورة – حين يفهم جيدا- استراتيجيات القدرة وإدارة السيطرة اللتين مازالتا مستمرتين في التحكم في العلاقات الدولية"[2].

وبذلك، فإنه حين تصل المرأة إلى هذا الحد من التواصل الثقافي الإنساني المتعدد من أجل الكشف عن رهانات المعنى من أجل الوجود الإنساني بعيدا عن القوانين وحدود الوطن والسياسة، فإن ذلك يفتح آفاقا كبيرة ويساهم في خلق آليات جديدة للتحكم في العلاقات الدولية[3].

أي أن الوجود الإنساني بما ينطوي عليه من ثقافات وعلاقات اجتماعية له دوره الخطير في توجيه التفكير، ومن ثم السيطرة والتحكم في العلاقات الدولية.

وكأن محمد أركون يضع خطوة سابقة للمرأة الغربية ويريد منها أن تخطوها في المجال الأسري والاجتماعي، والثقافي، ثم بعد ذلك تتفتح أمامها آفاق جديدة في النشاط السياسي[4].

ويبدو أن المرأة في الغرب لازالت تشتكي وتستنكر عدم تحقق المساواة بين النســـــاء

---

(1) محمد أركون، المرأة في الإسلام، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص ص 58-59

(2) محمد أركون، المرجع نفسه، ص نفسها.

(3) محمد أركون، المرجع نفسه ص53.

(4) محمد أركون، المرجع نفسه، ص نفسها.

والرجال في المعاملة في حالة تولي النساء المسؤوليات وأنه لا يكاد يُصغَى إليهن على اعتبار أنهن غير قادرات على القيام بأعباء تلك المسؤوليات مع أنهن "في المضمار السياسي على سبيل المثال، وإذا واجهت النساء صعوبات في انتخابهن وفي تعيينهن في مراكز المسؤولية فإنهن يشغلن تلك الوظائف كالرجال"[1] .

ولعل هذا الفهم للدور السياسي للمرأة يعد خطأ في حق المرأة، والمجتمع على السواء وذلك لسببين:

1- أن المرأة لم تتخلص من مركب النقص تجاه الرجل، بحيث لازالت تعتبره -دائما- الأصل المقيس عليه الذي صاغ المفاهيم السياسية، وحددها بنظرة ذكورية بعيدا عن المشاركة النسائية، التي حصرت في تولي بعض المناصب، دون المساس بالمفاهيم.

2- أنها لم تفكر في مراجعة تلك المفاهيم المصاغة، وإعادة صياغتها في حضور فكر وممارسات ذات طابع مغاير لما ظل قائما وفاشلا في الوقت نفسه.

فلقد صاغ الرجل تلك المفاهيم، وحدد ممارساته السياسة في غياب المرأة، فكان مسؤولا عن الدمار الذي عرفه العالم من حروب عالمية، وحروب أهلية سببها الأول والأخير تحقيق مصلحة الأقليات في شتى أشكالها وأهدافها، وإذا كانت المرأة فخورة بكونها استطاعت أن تشغل بعض الوظائف السياسية كالرجال ؛ فهي بذلك تقر من حيث لا تشعر أنها لازالت تابعة للرجل حتى في أخطائه، وأنه لو كان لها من الأمر شيء فيما سبق من دمار، لقامت بالممارسات ذاتها.

وكل هذا لن يمنح العالم مزيدا من الحرية المسؤولة، أو الديمقراطية المنشودة، التي ينبغي أن تكون هاجس المرأة في عملها السياسي -على الأقل- ككائن عانى من ويلات العنف والظلم، وحكمِ الأقلية المستبدة متمثلة في الرجل المتحكم، أو الجماعة الموجهة للوجدان الثقافي والاجتماعي توجيها قمعيا.

ولذلك، رأى البعض[2] أن النساء اللواتي تبوّأن السلطة لم يلتفتن إلى ما أهمله أو أفسده

---

[1] إيليانور ماكوبي Eleanor MACOBY، الهويات الثلاث للمرأة، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص96.

[2] غسان سلامة، المرأة ودورها في حركة الوحدة، ص146.

الرجل، بحيث لم يزدن عن إثبات ذكورتهن السياسية. فغولدامائير كانت تقمع الفلسطينيين، وتخاف من أي طفل فلسطيني يولد، وأنديرا غاندي فرضت الأحكام العرفية، ومارغريت تاتشر، كان لها موقفها من الأجانب في بريطانيا، وسياستها إزاء الجمهوريين الإيرلنديين، كل ذلك يبين ويعكس ذهنية غير ديمقراطية وربما كانت فاشية.

وقد تبنت سيمون فايل التحليل نفسه، معزية السبب في هذا السلوك غير الديمقراطي للمرأة التي تتقلّد مناصب القرار في السلطة، إلى وجود ميول سلطوية في أولئك النساء وأنهن "حين يجدن أنفسهن في وضع شبيه بوضع الأقليات يتصرفن بشكل مختلف كي يثبتن جدارتهن أو اختلافهن أعتقد أنه يوجد عند النساء نوع من التسلط ورغبة في تأكيد الذات كي يفرضن أنفسهن وكي يشعرن بأنهن في دائرة التساؤل"[1] .

فالشكل المختلف الذي تقصده سيمون فايل، هو شكل مختلف عن حقيقة ماكن عليه وأردن فقط إثبات جدارتهن واختلافهن عن باقي النساء وتشبههن بالأقليات من الرجال الذين بلغوا السلطة، وتؤكد على أنهن سيبقين على هذا النحو مادمن يعشن التجربة السياسية مثل الرجال لاسيما وأن عددهن قليل بينهم.

وهكذا يمكن أن نلاحظ، كيف أن المرأة في الغرب انطلقت مندفعة نتيجة معاناتها الطويلة، وأنها وجدت في الثورة الفرنسية فرصتها في المطالبة بحقوقها في المساواة والحرية، وكيف أنها منحتها مساواة نظرية بعيدة عن الواقع، ومعنى مشوشا للحرية غير المسؤولة ؛ حيث أدى ذلك المعنى إلى فوضى أخلاقية عارمة استاءت منها داعية التحرر الوجودية سيمون دوبوفوار نفسها، وكيف أن تلك المساواة المزعومة أخلطت الأوراق على المرأة وحرمتها حقها في الاختلاف.

وكيف أن المرأة –في الغرب– ظلت ولازالت ترى نفسها من خلال الإطار النظري المصاغ والمتمثل في الأنظمة السياسية التي صاغها الرجل –دائما– بمخيال ذكوري وجه الثقافة والممارسات الاجتماعية، دون إشراك للنساء.

كما يمكن أن يلاحظ أنه قد آن الأوان كي تدخل المفاهيم الإنسانية على السياسة بممارسة نسائية تحقق ذلك الاختلاف الذي بدأن يكرسنه ويَتَبَنَّيْنَهُ.

---

[1] سيمون فايل، المرجع السابق، ص221.

2. التجربة العربية الإسلامية.

1.2. إصلاح وضع المرأة بين التربية والتغيير :

لقد اختلفت الآراء حول مشكلة المرأة في العالم العربي الإسلامي، حتى كادت أن تكون نقطة الفيصل بين الكتاب والمحللين، في تحديد التوجه الفكري وربما الإيديولوجي لكل صاحب رأي في هذا الموضوع، ولقد غلبت النزعة الصدامية على كثير من الكتابات والآراء فيما بينها.

وهذه النزعة الانفعالية كثيرا ما جرت أصحابها إلى الانطباعية، من جهة، والإنشائية التقريرية من جهة أخرى، وبين هاتين الحالتين، في الكتابة والطرح البعيدتين عن التعليل، انحصرت مشكلة المرأة، وأصبحت حلبة للصراع،يستعرض فيها أهل الرأي عضلاتهم الفكرية، وخرجت في كثير من الأحيان عن بعدها الاجتماعي الإصلاحي.

وفي هذه الحيثيات، غابت إشكالية المنهج في بحث هذه المشكلة، وغلبت عشوائية التراشق بالتهم، ولعل أهم ما يمكن بحثه في التجربة العربية الإسلامية، هو لماذا بلغ ذلك الاختلاف مداه في مجتمع يوحده الدين والماضي المشترك واللغة؟

لقد عرف المجتمع العربي الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين صراعا كبيرا بين فئة تدعو لتحرير المرأة، وترى في المدنية الغربية المخرج لكل المشاكل الاجتماعية والسياسية والثقافية، وترى الطرح المغاير رجعية مقيتة يجب تجاوزها، وفئة أخرى ذات مرجعية دينية اعتبرت نفسها الحامية الوحيدة لكل الأصول، فتشبثت بالدين تارة، وبالعرف الذي حل محل الدين تارة أخرى، فحكمت على المخالفين لها بالاستغراب والانسلاخ عن الأصول.

لقد كان ذلك منذ البدء عندما بدأت الحركة الفكرية تنتعش وتولي مشكلة المرأة الاهتمام، حيث آمن بها رفاعة الطهطاوي[1] كقضية، فركز على جانب التربية في كتابه "المرشد الأمين في تربية البنات والبنين" ومشيدا بخصال المرأة الفرنسية في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص

---

[1] رفاعة رافع الطهطاوي (1216-1290هـ-1801-1873م)، يتصل نسبه بالحسين السبط : عالم مصري من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث. ولد في طهطا، وتعلم في الأزهر، وأرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربا، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافيا والتاريخ، أنشأ جريدة الوقائع المصرية. من مؤلفاته قلائد المفاخر في غرائب عادات الأوائل والأواخر، والمرشد الأمين في تربية البنات والبنين.

- خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج3، ص29.

باريز" حيث حاول في الأول رصد مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية على وجوب تعليم المرأة، وخروجها للعمل عند الضرورة[1] ، وقد تعززت فكرة تربية المرأة بكل من علي مبارك والشيخ محمد عبده، وكاتبات مثل زينب فواز بكتاباتها النسائية المتميزة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكذلك عائشة التيمورية[2] ، وغيرهم من الكتاب والكاتبات، ويمثل محمد عبده بفكره المستنير وقدرته على نقد الواقع، فكرا تجديديا دعا إلى المساواة بين المرأة والرجل على ضوء ما جاء في الإسلام، كما فسر القرآن تفسيرا ينظر للواقع بإشكالاته[3] .

وبالموازاة اعتبرت كتابات محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري[4] خير من حدد الإطار النظري لحدود قضية المرأة في مرحلة التربية وإن مثلت نظرة الرجل التقليدي إلى الموضوع،الذي اكتفى بوصف الوضع حيث ألف كتابيه "الاكتراث في حقوق الإناث"و"اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب" ولم تمنع الظروف الاجتماعية الجزائرية آنذاك من وصول ابن الخوجة إلى واقع المرأة العربية عموما وذلك لتشابه الظروف لاسيما في الأوساط الدينية.

وقد كان ابن الخوجة ممثلا لفكر محمد عبده حيث أدخل مجمل أفكاره إلى الجزائر، وعلى الرغم من عدم رواج فكره إلا أنه اعتبر لدى البعض -مع شيء من التحفظ- ممثلا جيدا

---

(1) رفاعة أحمد الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة أحمد الطهطاوي، التمدن والحضارة والعمران، جمع وتقديم محمد عمارة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص ص 207 - 209.

(2) عائشة التيمورية (1256-1320هـ/1840-1902م)، عائشة عصمت بنت إسماعيل (باشا) بن محمد كاشف تيمور: شاعرة، أديبة، من نوابغ مصر، كانت تنظم الشعر بالعربية والتركية والفارسية، مولدها ووفاتها في القاهرة، نشرت مقالات في الصحف، ألفت في الشعر "حلية الطراز" و"نتائج الأحوال".

- خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج3، ص240.

(3) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 455.

(4) محمد بن مصطفى بن محمد بن باكير بن الخوجة (1281-1333هـ/1865-1915م)، الملقب بالمضرِّبة، والمشهور بالشيخ الكمال : شاعر، كاتب، عالم بالشريعة الإسلامية واللغة العربية، له مواقف معروفة في محاربة الاستعمار الفرنسي والبدع في الجزائر، يعدُّ من أول تلاميذ محمد عبده، من آثاره : الاكتراث في حقوق الإناث، وإقامة البراهين العظام في نفي التعصب الديني في الإسلام، وديوان شعر.

- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط2، بيروت، لبنان، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1400هـ-1980م، ص138.

لمرحلة "التربية النسوية"[1] .

1.1.2. أزمة الحوار في الطرح العربي الإسلامي : قاسم أمين نموذجا :

لقد زامن ابن الخوجة، اسم آخر آمن بقضية تحرير المرأة، وحاول حل مشكلتها حلا جذريا لإخراجها من حالة التدني والتقهقر المضروبة عليها من سلطة الرجل عبر التاريخ[2]، إنه قاسم أمين[3] ، وهو أشهر اسم ارتبط بقضية المرأة في العالم العربي، حيث مثّل مرحلة النقد الاجتماعي الراديكالي، ورفض كل ما من شأنه أن يعيق تقدم المرأة[4] .

لقد بدأت كتاباته بأفكار مشابهة لأفكار ابن الخوجة، مجسدة لمرحلة أولى من تجربته ، التزم فيها تماما بالنصوص لا يخرج عليها، وكان ذلك في كتابه (تحرير المرأة) عام 1899م، غير أنه في المرحلة الثانية من تجربته سلك مسلكا اعتبره البعض انسلاخيا من واقع مجتمعه ليتبنى إشكالية المرأة الغربية، وذلك في كتابه (المرأة الجديدة)، ويبدو ذلك التغير سريعا وعنيفا يصعب تصوره على بعض العقليات، فقد عزا بعض المحللين هذا الانقلاب الفكري السريع، إلى كون الكتاب الثاني مكتوبا منذ البداية، وإنما أراد قاسم أمين أولا التمهيد لدعواه بكتاب أخف وطأة[5] .

بينما يرد البعض تغير موقفه وأفكاره إلى شدة الحملة الهجومية التي شنها عليه العلماء الأزهريون، والكتاب التقليديون، فعلى الرغم من ترحيب بعض كبار العلماء بكتابه الأول كمحمد رشيد رضا، إلا أن سيل الهجوم كان أقوى وأعنف، فولّد في نفس قاسم أمين الشعور

---

[1] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 460 .

[2] فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص 469.

[3] قاسم بن محمد أمين المصري (1289-1326هـ/1863-1908م)، كاتب باحث، اشتهر بمناصرته للمرأة ودفاعه عن حريتها، كردي الأصل، ولد ببلدة طرة بمصر، انتقل مع أبيه إلى الإسكندرية فنشأ وتعلم بها وأكمل دراسته بفرنسا، فتولى منصب وكيل النائب العمومي للمحكمة المختلطة ثم مستشارا بمحكمة الاستئناف وتوفي بالقاهرة، من أشهر مؤلفاته، تحرير المرأة، والمرأة الجديدة.

- خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج5، ص184.

[4] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 476 .

[5] فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص نفسها.

بالحاجة للانتقام، والارتماء في جب الليبيرالية الغربية البورجوازية، "لكن قدرا كبيرا من المسؤولية يقع بلاشك على عاتق الفكر الديني التقليدي الواقع في أحضان العادات الاجتماعية الزمنية المزمنة والمتجذر في أرض التاريخ الذي فقد تماما صلته بالحقيقة"[1].

وقد يساند هذا الرأي كون قاسم أمين بدأ كتاباته مدافعا عن الإسلام ومنافحا عن المسلمين، في كتابه "المصريون" في الرد على أحد المستشرقين، الذي انتقد تأخرهم، واتهم الإسلام وألقى عليه عبء تأخرهم لكونه دينا يدعو للتواكل والخمول والاشتغال بعلوم الدين وحدها، كما انتقد أوضاع المرأة والعائلة في مصر.

غير أن قاسم أمين ما لبث أن أدرك صحة بعض تلك الانتقادات المتعلقة بأوضاع المرأة، بالإضافة إلى اطلاعه على واقع الحياة الاجتماعية من خلال عمله بالقضاء[2].

وهناك من استنكر نسبة كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين، مسندا كتابته إلى محمد عبده، فأثارت هذه الفكرة ضجة خلافية كبيرة، فقد ذكر محمد عمارة : "الرأي الذي أومن به والذي نبع من الدراسة لهذه القضية، هو أن هذا الكتاب، إنما جاء ثمرة لعمل مشترك بين كل من الشيخ محمد عبده وقاسم أمين"[3]، بل يعتقد أيضا، أن هناك عدة فصول قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وفصول أخرى كتبها قاسم أمين، ثم صاغ الإمام محمد عبده الصياغة النهائية للكتاب بأسلوبه الذي جعل الكتاب على نمط وأسلوب واحد هو أقرب إلى أسلوبه منه إلى أسلوب قاسم أمين، واستدل على ذلك بمجموعة أدلة منها:

1. إن نشر الكتب والمقالات بأسماء مستعارة آنذاك، أو بأسماء الغير، كان أمرا شائعا ومألوفا.
2. إن مبدأ اشتراك أكثر من مفكر في عمل فكري واحد، كان أيضا مألوفا.
3. ما صرحت به الدكتورة درية شفيق بأن الذي شارك قاسم أمين في هذا العمل هو الشيخ الإمام بعد رفض والدها أحمد شفيق باشا.
4. إن تقسيم الكتاب إلى قسم القضايا الاجتماعية، وقصم القضايا الدينية بين عبده وقاسم أمين

---

[1] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص465.

[2] فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص ص 466-467.

[3] قاسم أمين، الأعمال الكاملة، جمع وتقديم محمد عمارة، ط2، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1409هـ-1989م، ج1، ص124.

أمر ينسجم ويتفق مع تكوين كليهما[1] .

إن الذي يهم في هذا الرأي، هو ما الذي يجعل محمد عبده يتخفّى وراء اسم قاسم أمين -على فرض صحة هذا الرأي-، إن لم تكن الأجواء الفكرية الخانقة التي تأبى على الكتاب والمفكرين إبداء آرائهم، وخلق مجالات فسيحة، وأجواء صحية تؤمّن أصحاب الآراء ولا تتعتهم بالكفر والخروج عن الملة. فإذا كان الإمام محمد عبده باسمه الكبير ومركزه الفكري والديني المرموق يدرك حجم الزوبعة التي تثيرها بعض الحقائق، وإيثاره استعارة اسم قاسم أمين، فلا غرو أن تكون ردة فعل قاسم أمين في كتابه الثاني "المرأة الجديدة" عنيفة وانتقامية، وهو الشاب الغض الذي انهالت عليه التهم، ولعل أعنف نقد تلقاه قاسم أمين كان من الشيخ مصطفى صبري، حيث اعتبر كتابه باطلا، محاولا تفنيد آرائه واعتبارها دعاوى وسخافات مناقضة لما جاء في القرآن الكريم، ومركزا على توضيح معنى الحجاب (قصر المرأة في بيتها ومنعها من الاختلاط بالرجال) بجعل الخطاب موجها للنساء جميعهن ، وبأن عادة الحجاب ليست دخيلة على الشريعة الإسلامية[2] .

ويمكن تصور وضع قاسم أمين جيدا، إذا كان حتى الذي يبرؤه من الدعوة إلى الاختلاط والسفور، يحمله مسؤولية فتح الباب لمثل تلك الدعوات، وخطو الخطوة الأولى لذلك التطور السريع الذي اندفع الناس فيه إلى السفور والاختلاط[3] .

لكن هناك من حاول إنصافه باعتبار عملية "إصلاح المرأة" بالنسبة إليه "هي عملية تغييرية في أرض العادات لا في أرض الدين، وأن الخصم الحقيقي لها هم أولئك المتمسكون بالتقاليد أو بالعادات"[4] ، وذلك على ضوء ما جاء في كتابه تحرير المرأة ؛ إذ يقول: "لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولم يجر على هذا الاعتقاد مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟ أيقدر

---

(1) قاسم أمين، الأعمال الكاملة، ص ص 124-125.

(2) مفرح بن سليمان القوسي، الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ط1، الرياض، مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1977، ص ص 562-577.

(3) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط3، بيروت، دار النهضة العربية، 1392هـ-1972م، ج2، ص ص 248-249.

(4) فهمي جدعان، المرجع السابق، ص467.

المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر"[1].

إنه ناقم على الجمود والعادات التي حملت على محمل الاعتقاد الذي لا يمسه التغيير والإصلاح.

ومهما تكن الآراء حول قاسم أمين فقد اجتمعت له وسائل وأدوات للتغيير في واقع المرأة، وعلى رأسها:

1. علمه الواسع بالدين، واطلاعه ومعرفته بأحوال الغرب، وبأحوال وأوضاع المرأة في الشرق والغرب[2].
2. شجاعته في الطرح حيث أثار كثيرا من الجدل حول الإطار المرجعي للكثير من الأفكار ذات الطابع الديني[3].

وهذه الوسائل جعلته قادرا بكتابته على استفزاز العقل الجمعي، وتحريك المناطق الآمنة المطمئنة التي ألفت وضعا خاطئا، كما أنه في الوقت ذاته أغرق في الإعجاب بالغرب والنموذج الغربي، فجاءت المفارقة في فكره بين "فكر يستمد مشروعه النظري من خلال أصول الشرع مع الدعوة إلى عدم إغفال مقاصده، ليعزز هذا المشروع، بمشروع آخر عملي، وهو النموذج الغربي من خلال عيناته المطروحة في الواقع"[4]، و"مثالية فكرية جعلته يقدم لنا، بشكل مطلق، المرأة الغربية كنموذج للفضيلة"[5].

ولعل تبنّي النخب النسائية العلمانية في مصر لفكره هو الذي وضعه ضمن دائرة الليبيرالية، حيث أعطيت أفكاره حيزا تطبيقيا مشوها ولا يعكس فكره، خاصة فيما يتعلق برفع الحجاب.

إن وضع الأمة في وقته كان يستلزم التغيير، نظرا لما بينه وتأخر الأمة من ترابط وتلازم، ومرد ذلك التأخر، إنما هو للعوائد الموروثة عن الأمم القديمة السالفة.

---

[1] قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، ص ص 31-32.

[2] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص467.

[3] سعاد بن علي، المرأة من خلال المشروع النهضوي، قاسم أمين نموذجا، الفرقان، ص12.

[4] سعاد بن علي، المرجع نفسه، ص15.

[5] سعاد بن علي، المرجع نفسه، ص نفسها.

ولعل ما يؤخذ على قاسم أمين هو استعجاله لعملية التغيير، وعدم صبره على النقد الذي كان من المفترض أن يكون متوقعا في موضوع شائك كهذا، وافتتانه بالنموذج الغربي ككل، وما وصلت إليه المرأة الغربية، متناسيا بذلك، أن التغيير الحق أو الإصلاح -بشكل أصح- هو ذلك الذي يستمد نماذجه من الداخل، أو ذلك الذي يراعي مجموعة المتغيرات الموجودة بين مجتمعين، ليكون الاقتداء عامل بناء وليس عامل هدم لذاتية كل مجتمع.

ويبقى التساؤل قائما عن سر ذلك الرواج الذي لاقته أفكار قاسم أمين، أو تلك التأويلات التي اتخذت من أفكاره منطلقا وذريعة للمناداة بالحرية المطلقة، وإشاعة الفوضى والتفسُّخ باسم التحرر والمساواة؟

قد يكون التحليق بعيدا عن مواصفات الواقع وحيثياته بدل الوقوف عليه وتمحيصه، ولعله في ذلك التحليق، وجدت الحركة النسائية في المشرق العربي آنذاك ضالتها، لتملأ فراغات كبيرة ومساحات الممكن في كتاباته.

2.1.2. إشكالية الموضوع والمنهج :

لقد كان هناك مهتمون كثيرون بمشكلة المرأة التي أصبحت في ذلك الوقت قضية لها أنصار ومعارضون ولكنهم لم يلقوا رواجا، ومن بينهم ملك حفني ناصف[1]، التي كانت من الإصلاحيين الذين تميزوا بعمق الإحساس وقوة الشعور بالمشكل، وبحسن التعامل مع الواقع[2].

لقد كانت باحثة البادية (ملك حفني ناصف) قادرة على خلق الطريق الأقرب لوسطية الفطرة، حيث إن انتقادها للتقاليد والموروثات لم يجعلها تتنصّل منها كلية وتسخط عليها، بل رأت فيها شيئا من شخصية المجتمع التي ينبغي أن يحافظ عليها، ويصلحها بما يتلاءم مع مكوناتها، كما أنها رأت في المدنية الغربية، وما تحمله من أخلاق ما يهدد ثوابت المجتمع

---

[1] ملك حفني ناصف (1304-1337هـ/1886-1918م)، لقبت بباحثة البادية، كاتبة وشاعرة وخطيبة، كانت أشهر فضليات المسلمات في عصرها، مولدها ووفاتها بالقاهرة، أحرزت الشهادة العالية (دبلوم) بالمدارس المصرية، أحسنت الفرنسية والإنجليزية، واشتغلت بالتعليم، وكانت لها مقالات كثيرة في (الجريدة)، جمعتها في كتابها "النسائيات"، وشرعت في كتاب "حقوق النساء"، ولكن حالت الوفاة دون تمامه.

- خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج7، ص ص 287-288.

[2] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص473.

المسلم فرفضت التفرنج، وأسقطت دعوى الربط بين الحجاب والسفور من جهة والتقدم والانحطاط لدى الأمة من جهة أخرى[1].

ولعل ذلك التحفظ أو التروي في الطرح لم يكن ليلقى صداه، مالم يزعزع تلك الثوابت التي يعتبرها دعاة التحرر قيودا يجب تمزيقها، ويبدو أن عدم التجرؤ على النصوص لا يشفي غليل هؤلاء، وهم في حاجة -على الأقل- إلى الآراء والكتابات التي تخلق أمامهم فرصة التصرف مع النصوص على هواهم. و قد ناصرت مي زيادة[2] قاسم أمين، عندما عقدت مقارنة بين إصلاحه وإصلاح ملك خفي ناصف، حيث عابت عليها كونها تصلح كامرأة، تنظر كثيرا للماضي وتتحفظ في اختيارها لمواقع قدميها، بينما نظره هو -دائما- إلى الأمام، وأنه يصرخ ولا يخاف ولا يرتعش، بينما إذا سمعت هي تصرخ فلكي تؤكد أنها غير خائفة، وأنه بذلك له جناحان يدفعان به إلى نقطة إدراكية يشرف منها على الماضي والحاضر والمستقبل وعلى جميع البيئات والأمم والتواريخ[3].

وما اعتبرته مي تفوقا لدى قاسم أمين على حساب نظرة ملك ناصف اعتبره غيرها ابتعادا عن الواقع "لأن جناحي قاسم أمين حين ابتعدا عن الواقع الذي لمسه ووعاه في (تحرير المرأة) وحلقا بعيدا أفقداه القدرة على التعامل من جديد مع هذا الواقع"[4].

لقد انتقدت باحثة البادية كثيرا ذلك الربط بين الحجاب وتأخر المسلمين، واحتجّت على المتفرنجين القائلين به موبخة لهم بأسلوب استنكاري قائم على المنطق، واستغربت كثيرا من بلادة ذلك الربط، وأكدت على أن السبيل الأوحد لفلاح المرأة هو بالتربية لا بالسفور. وأولت طرق الزواج وتعدد الزوجات (الضرائر)، وسن الزواج، والتبرج النسوي، وأخلاق الرجال

---

[1] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص481.

[2] ماري بنت الياس زيادة (1303-1360هـ/1886-1941م)، المعروفة بمي : أديبة، كاتبة، نابغة، قيل عنها أدبية حيل كتبت في الجرائد والمجلات وألفت الكتب والرسائل وألقت الخطب والمحاضرات وحاش صدرها بالشعر أحيانا، فكانت نصيرة ممتازة للأدب، تعقد للأدباء في دارها مجلسا أسبوعيا، يتبادلون فيه الآراء. ولدت بفلسطين وتعلمت بإحدى مدارسها، وقد أحسنت الفرنسية، والانجليزية، والإيطالية، والألمانية، من أشهر كتبها "باحثة البادية"، و"بين المد والجزر".

- خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج5، ص254 .

[3] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص479.

[4] فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص480.

والنساء على حد سواء، اهتماما ناقدا مفعما بالإحساس والعمق والدقة، ووصفت بعض الظواهر الاجتماعية وصفا بارعا. وأجمل ما كان في هذه الشخصية النسائية الإصلاحية هو اعتدالها ووسطيتها الواعية.

والحقيقة أن حركة الإصلاح التي عرفت آنذاك قامت على إحساس عميق بمشاكل المرأة، وتراجعها الاجتماعي، غير أن ذلك الإحساس لم يكن كافيا لخلق وعي منهجي لمعالجة تلك المشاكل، فهذه الملاحظة يمكن سحبها على مصلحين اجتماعيين كثيرين، ومنهم نظيرة زين الدين التي شخصت الخلل في اتهام المرأة بنقص العقل والدين، وحاولت الدفاع عن حقوق المرأة الشرعية وخاصة حق السفور، ويبدو عليها هي الأخرى ذلك الإسراف الشبيه بإسراف قاسم أمين في الإعجاب بالمدنية الغربية، مما يجعل خطابها القائم على بعض المطالب المشروعة خطابا ذا مفاهيم وأهداف مستوردة ومستفزة[1] .

والأمر عينه يلاحظ على الطاهر الحداد التونسي[2] الذي اعتبر أجرأ النقاد الاجتماعيين النسويين على الإطلاق.

لقد كانت بعض تحليلاته الاجتماعية صائبة ؛ حيث انتقد إنكار المسلمين لقانون التغيير الاجتماعي، وضرورة التوفيق بين الشريعة والظروف المستجدة، لكنه وسع دائرة الاجتهاد وأراد له أن يمس كل النصوص بما فيها أحكام القرآن القطعية، كتغيير نظام الإرث[3] ، وتعدد الزوجات[4] ، وذهب في دعاواه إلى حد يجعل بعض نقاده يخرجونه صراحة من دائرة الإسلام[5] ، مثل ابن باديس، والعالم الزيتوني التونسي محمد الصالح بن مراد.

---

[1] فهمي جدعان، المرجع السابق، ص480.

[2] الطاهر الحداد، كان حيا قبل (1373هـ-1904م)، باحث اجتماعي من آثاره : امرأتنا في الشريعة والمجتمع، أشار فيه إلى وجوب تعليم المرأة وإخراجها من أسرها.

- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، جمع وتحقيق مكتب تحقيق التراث، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1414هـ-1993م، ج2، ص10.

[3] جعفر ماجد، الطاهر الحداد، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1979، ص114.

[4] جعفر ماجد، المرجع نفسه، ص ص 123-124.

[5] عبد الحميد بن باديس، حياة ابن باديس وآثاره، ط2، الجزائر، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1388هـ-1968م، ج1، ص475.

ومهما كانت قوة التحليل والطرح عند أي مصلح، فإنه إذا لم يحسن احترام الثوابت، وسمح لنفسه بانتقاء وتفضيل ما أفرزته المدنية الغربية على ما ثبت بالنصوص القطعية، فإن مساعيه ستكون مصدرا لقلق وفوضى كبيرين، وبدلا من أن تكون الجهود إصلاحية، تصبح -مهما بلغت قيمتها الاجتماعية- عامل هدم وتشويش. ذلك ما أثار الأوساط المثقفة على الشيخ الطاهر الحداد وغيره، فقد حاول تبرئة الإسلام مما أصاب المسلمين، ولكن كيف يكون لهذا القول مصداقيته، إن شخص العلاج في نبذ الأحكام القرآنية وراء الظهر.

وبعد ذلك السيل من الكتابات، جنحت قضية المرأة إلى منحى خطير من أجل القضاء الكامل على كل مظهر من مظاهر إسلامها، وكان ذلك باديا في اختلاط النساء بالرجال، واستغناء المرأة عن الزي الشرقي لتبدو في صورة المرأة الغربية، وتفاخر بجرأتها وارتدائها التصميمات الأوروبية، وقدرتها على التدخين.

ويمكن من خلال ما سبق، ملاحظة السبب في نشوء مثل هذا الطرح في مجتمع مسلم، له مرجعيته التي يستمد منها مواقفه وآراءه وسلوكاته.

ولعلنا نجد الجواب في الظروف التي كانت تسود العالم العربي آنذاك:

أ- الظروف السياسية : لقد كانت معظم البلاد العربية تحت وطأة الاستعمار الأجنبي في شكل وصاية أو حماية أو انتداب أو استعمار، الأمر الذي أثر في الظروف الأخرى، سواء كانت ثقافية أو اجتماعية.

ب- الظروف الاجتماعية : انتشار حالة التخلف عموما، وتأخر حالة النساء على وجه الخصوص.

جـ- البيئة الثقافية : تفشي الجهل والأمية بين النساء والرجال، وانتشار التعليم الديني، في الوقت الذي أصبحت باقي العلوم نخبوية تتلقاها فئة محظية من المجتمع، إلى أن بدأ إرسال البعثات العلمية إلى أوربا.

وفي ظل هذه الظروف جميعا تواجدت فئات ثلاث في المجتمع العربي على العموم وهي:

أ- فئة السواد الأعظم من الناس الذين حرموا من امتيازات التعليم.

ب- فئة المتعلمين تعليما دينيا، وهي قسمان فئة المدافعين عن الدين نصوصا ومفاهيما وفئة

المدافعين عن الأشكال التقليدية للعلاقات الاجتماعية المحسوبة على الدين.

جـ- فئة المتعلمين تعليما مزدوجا، بدراسة العلوم الإنسانية أو التكنولوجية في بلاد الغرب بعد دراستهم في أوطانهم، والذين حمل بعضهم معه عند رجوعه لوطنه، أفكار المجتمع الغربي، محاولا تغيير مجتمعه، واستبدال المجتمع الغربي بها منبهرا بالمدنية، وأنماط العلاقات الاجتماعية المتحررة هناك.

فالصراع والصدام الفكري حدث بين الفئتين الأخيرتين، حيث انكفأ قسم من هذه الفئة المتعلمة تعليما دينيا على نفسه متجاهلا مستجدات العصر، وضرورة المواكبة لمجرياته مع المراقبة الذاتية من خطر الانسلاخ، وارتمت الفئة المتعلمة في الغرب في أحضان المدنية الغربية معلنة تبعيتها الكاملة وإلغاءها لكل ذاتيتها وموروثاتها التي تصنع شخصيتها، وبين هاتين الكتلتين الفكريتين الواقفتين على طرفي نقيض، غابت الوسطية التي تعد المقياس الأسلم لتحديد المعادلة الصعبة بين التقليد والتجديد.

فقد تكون هذه هي الأسباب العامة لنشوء الصراع بين الفكرين، لكن احتدام الصدام حول مشكلة المرأة -بالذات- قد تكون له أسبابه المباشرة، التي لاحظها كل من أولئك المصلحين الاجتماعيين بوافدهم الغربي، والمصلحين الاجتماعيين الدينيين ؛ حيث إن وضع المرأة العربية المسلمة كان سيئا للغاية، فقد أثرت الظروف السياسية والاجتماعية على وضعها أيما تأثير، ولعل ذلك الوضع وحده كفيل بإثارة الاختلاف والمشاحنة بشكل مباشر ؛ إذ إن كل ذي فطرة سليمة يرفض وتأبى عليه أخلاقه وربما ثقافته أن يرى نصف المجتمع مغيبا مهظوم الحقوق ومسلوب الإرادة. وكان لزاما أن يصطدم هؤلاء بأولئك الذين عميت بصيرتهم، فألقوا بتبعة فساد المجتمعات على كاهل المرأة، وأرادوا إصلاح المجتمع بإلغاء نصفه، بل بشل حركته والزج به في زربية التخلف والضمور.

2.2. دور المرأة في الحركات النضالية العربية :

إذا، فقد عولجت مشكلة المرأة في العالم العربي، في بداية القرن العشرين وطرحت طرحا ثريا من حيث وجهات النظر واختلاف المرجعيات الثقافية، وقد تجلى ذلك -على وجه الخصوص -بمصر التي عاشت تجربة رائدة بحكم الظروف الثقافية والاجتماعية التي جعلت من هذا البلد مسرحا لكثير من التجارب.

وهذا لا يعني أن باقي البلاد العربية كانت خلوا من التجربة النضالية النسائية، غير أن المشكلة -على المستوى النظري- أخذت حجم القضية في مصر أكثر من أي بلد عربي آخر.

ولكن، قد نتساءل عن دور المرأة العربية في هذه التجربة -بشكل عام-، وما الذي تريد المرأة العربية التعبير عنه من خلال ذلك؟

ففي سورية، بدأت التنظيمات النسائية منذ عام 1915م رافعة شعارات المرحلة، ومشاركة في النضال من أجل الاستقلال، وقد قادتها -بالطبع- نساء الطبقة البورجوازية وحكمت آفاق تحركها ونشاطاتها.

وفي فلسطين، شاركت المرأة في مرحلة النضال ضد الاستعمار البريطاني، خاصة المرأة الريفية ؛ بحيث تصدت لمحاولات الاستيطان الصهيونية.

وفي العراق، كانت البدايات الفعلية للحركة النسائية في الثلاثينيات، وتزامنت مع نمو الحركة الديمقراطية المعادية للاستعمار البريطاني، فنشأت تنظيمات نسائية ذات وجه ديمقراطي على ضوء بروز التنظيمات السياسية التقدمية والجذرية[1] .

وقد شاركت المرأة اللبنانية، في الحركة الشعبية للنضال ضد السيطرة العثمانية، ولو كانت مشاركة محدودة آنذاك ؛ إذ بدأت بوادر التنظيمات النسائية عام 1914م، في مرحلة النضال لإنهاء الانتداب ونيل الاستقلال، ومع بروز العامل القومي كعامل محرك، نشأ عدد من التنظيمات النسائية[2] .

أما في مصر، فقد شكلت حركة سعد زغلول (1919م) ثورة معادية للاستعمار، وقد كان للمرأة مجال للمشاركة فيها، وتعتبر مرحلة هامة و حاسمة في تاريخ المرأة المصرية ؛ حيث تبلورت وتطورت بعض الحركات النسائية ذات الطابع الوطني والخيري[3] .

وقد شاركت المرأة الكويتية والبحرينية الرجل نشاطه السياسي، كما كان هناك صراع بين التقليديات وجيل من المتحررات، حول مسائل كثيرة من بينها الحجاب[4] .

---

[1] المرأة ودورها في الوحدة العربية، ص194.

[2] المرجع نفسه، ص193.

[3] المرجع نفسه، ص ص 192-193.

[4] المرجع نفسه، ص141.

أما في تونس فقد اعتبرت السلطات الاستعمارية مطالب تحرير المرأة خطوة أولى نحو المطالبة بتحرير الوطن، فلاقى الطاهر الحداد معارضة كبيرة من طرفها[1] .

لقد انصب اهتمام المرأة في البلاد العربية الإسلامية، على قضايا الوطن من أجل تحريره، فكان دورها في مجمله نضاليا لصالح الوطن.

ويمكن إجمال القول، بأن وضع المرأة كان واحدا في كامل البلاد العربية ؛ حيث يحتل الدين مكانة هامة في هذه البلدان كما كان دورها واحدا ، لكن المفارقة تكمن في أن التقاليد والأعراف تضع المرأة (المسلمة/العربية) في درجة أقل مما تتيح لها النصوص، وذلك باسم الدين، الأمر الّذي ولّد عداء كبيرا للإسلام من طرف بعض دعاة تحرير المرأة ؛ حيث اعتبرته الحركات النسائية على عمومها العدو الألد للمرأة ولقضيتها، فكان هَمُّ بعضها التمرد على بعض التعاليم الإسلامية والسخرية منها مثلما فعلت هدى شعراوي بحجابها.

كما يلاحظ على الحركات النسائية، أنها كانت ذات طابع خيري وأن الحركات والثورات والانقلابات تستخدم المرأة، ثم بعد انتهاء الثورة تعود إلى البيت أو الحقل أو المصنع لتكون أداة من نوع آخر.

ماذا تريد المرأة العربية –اليوم– إذا كانت ترفض أن تكون مجرد أداة؟

3.2. الكاتبة العربية : المطلب السياسي ومواقع صنع القرار :

1.3.2. نوال السعداوي : تصعيد الصراع :

ترى نوال السعداوي، أن المرأة العربية بصفة عامة، لم تتمكن من أن تشارك مشاركة فعلية، أو تقوم بدور الفاعل، أو دور الإنسان المتكامل القادر على الفعل والمبادرة، وأنها كانت مجرد متلقية للفعل والاستجابة له، وأنها في كثير من الأحيان تعجز حتى عن الاستجابة، وأنها لم تتمكن من القيام بدور إيجابي في الحركة القومية العربية، فبقي دورها هامشيا سلبيا، كما ترى أن هذا القول يسري بدرجات متفاوتة على الحركات والأحزاب السياسية بما فيها الأحزاب الاشتراكية التقدمية، والأحزاب الشيوعية، فرغم مضامينها الثورية الداعية للنضال ضد

[1] نوال السعداوي، المرأة ودورها في الوحدة العربية، ص321.

الاستغلال بكل أنواعه سواء كان استغلال طبقة لطبقة، أو إنسان لإنسان، إلا أن استغلال الرجل للمرأة ظل مستبعدا عن الفكر والممارسة داخل ساحة النضال الأساسية والتي تقصد بها السياسة[1] .

فهي ترى أن الساحة السياسية ظلت حكرا على الرجل عندما حرمت على النساء أي حركة جماعية وفرضت عليهن أن يكن متفرقات خاضعات ضعيفات، ولأجل ذلك يحرم عليهن تكوين حزب سياسي، والاكتفاء فقط بمجرد الحركة الشعبية النسائية الاجتماعية، وبذلك يمنع الرجل المرأة من أن تصبح قوة سياسية تفرض الصراع الخاص (صراع المرأة والرجل) ضمن الصراعات السياسية العامة، فتحصر تلك الحركة النسائية داخل المفهوم الاجتماعي[2] .

ويبدو جليا، أن نوال السعداوي، تبني أملا كبيرا على "الثورة السياسية" التي تمكن المرأة من تصعيد الصراع إلى الساحة السياسية والخروج به من دائرة النشاط الاجتماعي المغلقة ليصبح نضالها سياسيا إلى جانب كونه اقتصاديا –اجتماعيا من جهة، ونفسيا عقليا من جهة أخرى، حيث تقول إن المرأة "لا تنشد "الثورة السياسية" فقط للقضاء على الاستغلال الخارجي والداخلي، أو "الثورة الاقتصادية–الاجتماعية" لتغيير أسس العلاقات الاجتماعية في العمل والإنتاج وقوانين المؤسسات العامة والخاصة والزواج والأسرة ولكنها إلى جانب كل ذلك تنشد "الثورة النفسية والعقلية" لتحرير عقل المرأة ونفسها من مجموعة الصفات والقيم والوظائف التي سميت على توالي العصور باسم الطبيعة الأنثوية"[1].

ولتحقيق ذلك، تنتظر الكاتبة من الرجل أن يحرر نفسه من عشقه للسلطة سواء داخل البيت أو المجتمع وأن يتخلص من عقدة السيطرة والسيادة بحجة الرجولة التي يعامل من خلالها كل الطبقات الأدنى[2].

ولا يخفى ما وراء كلام نوال السعداوي من خلفية إيديولوجية، تكرس الخطاب الاشتراكي الذي يتعمد إلغاء الفوارق الاجتماعية والبيولوجية بحيث ترقب التغيير عن طريق

---

[1] نوال السعداوي، دور المرأة في الوحدة العربية، المرجع السابق، ص472.

[2] نوال السعداوي، المرجع نفسه، ص474.

[1] نوال السعداوي، المرجع السابق، ص482.

[2] نوال السعداوي، المرجع نفسه، ص484.

ثورات معينة، يقوم بعضها على تغيير أسس العلاقات الاجتماعية في العمل والإنتاج، ويقوم بعضها الآخر على الطبيعة الأنثوية دون إقامة أي اعتبار للفروق الموجودة بين الجنسين فيما يتعلق بالصفات والوظائف بحثا عن المساواة المطلقة التي لن تزيد الإشكال إلا تعقيدا، فإذا كان الرجل في نظرها سيدا ومسيطرا، فهي تريد أن يكون هناك سيدان ومسيطران متسلّطان، في غياب القيم التي لم تحدد في كلامها نوعها، فاللاقيم تعيد المجتمع إلى المشاعية التي لا تخدم حتى المجتمع الحيواني.

ولعل التغيير الحقيقي لا يكون بإلغاء الفروق بين الجنسين أو القيم، وإنما بتصحيح المفاهيم، وحسن توزيع الأدوار بحسب تحقق مصلحة الفرد والمجتمع في ظل القيم الأخلاقية القائمة على الفطرة والتي ثبت أنها متحققة في القيم الإسلامية التي تكفل الكرامة للمرأة والرجل على حد سواء، بلا إفراط ولا تفريط.

2.3.2. فاطمة المرنيسي : الحنين إلى زمن الحرّية :

إن كاتبة أخرى من المغرب العربي، توافق نوال السعداوي، حيث تؤكد أن واقع المرأة العربية واحد، وأن تحليلها لوضعها أيضا واحد، ففاطمة المرنيسي التي أولت مشكلة المرأة اهتماما -إن لم تكن انقطعت لها، وكانت من أجرأ الأقلام النسوية في العالم العربي تحليلا لها- ترى الخلل هي الأخرى في مواقع النفوذ والقرار، فكيف توصلت إلى نتيجة كهذه؟

تعود فاطمة المرنيسي إلى التاريخ برموزه وأحداثه، من أجل تفسيرها على أساس العلائق الموجودة بين الرمز والحدث تارة، وبين الحاضر والماضي تارة أخرى، شأنها في ذلك شأن المعتمدين على المناهج الحديثة لدراسة مشكلة المرأة.

وقد صبت جهودها في هذه الدراسة والتحليل على المقدس المتمثل في الدين على عمومه، فهذا المقدس -في نظرها- واحد لا تميز أثناء دراستها له بين السليم فيه والسقيم والبشري والإلهي، وحتى تسد المنافذ على الغيورين على مقدساتهم من المسلمين، توضح في أحد كتبها حدود المقدس بالنسبة لها بقولها:"وتحاشيا لكل سوء فهم وكل تشويش، فإنه من الطبيعي، في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب، فإني أقصد به الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة، وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم والمشبعين

بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام الرسالة، الرسالة الإلـهية، الإسلام المثالي المدون في القرآن (الكتاب المقدس)"[1] .

ولعل كلمة (المثالي) وحدها كفيلة بجعل هذا الدين بعيدا عن قضايا الواقع وعلى رأسها السلطة، فحسب رأيها لا يكون هذا الدين رساليا ومقدسا إلا إذا ابتعد عن الواقع الذي يحكم البشر. وقد يبدو قولها هذا بعيدا عن مشكلة المرأة، ولا علاقة له بها، لولا أن فاطمة المرنيسي تربط بين الدين كمقدس والسلطة والمؤنث ربطا وثيقا تحمّل فيه المقدس المسؤولية كلها في إقصاء المرأة من السلطة، إقصاء للمؤنث بما يحمله من دلالات مستمدة من الرموز والتاريخ.

وهذا الرأي لن يفهم حق فهمه مالم يشرح بشكل يسمى فيه كل مسمى باسمه، ولن نكون ملزمين أثناء ذلك الشرح، بتقسيم الإسلام إلى إسلام سلطة وإسلام رسالة كما فعلت فاطمة المرنيسي لتبرر إيمانها ببعض الكتاب ورفضها للبعض الآخر ،بحيث تعامل نصوصه معاملة النص البشري القائمة على منطقية الربط بين الأحداث -بما تشمله من ردود أفعال وأمزجة البشر- وما جاء من تعاليم الإسلام، فيما يتعلق -على وجه الخصوص- بمشكلة المرأة، فالذي يقرأ لهايشعر أن ما جاء في شأن النساء في الإسلام هو نتيجة حتمية تاريخية، لما كانت عليه أمزجة وأهواء الآلهة والبشر ، كيف ذلك؟

تدعو فاطمة المرنيسي لفكرة "المصالحة مع الجاهلية"، على أساس إعادة دمج الجاهلية -بماكان فيها من معارف- في حقل المعرفة المعاصرة، من أجل إيجاد علاقة جديدة بين الجنسين[2]. فهي تعتقد أن ثمة مجموعة رموز في الجاهلية، لو درست دراسة نقدية لفسحت المجال لإقامة علاقات جديدة، وبعيدة عن العقد القديمة التي تشكلت في الجاهلية.

ومن أجل ذلك، تفتح الباب لدرسة نقدية لحقيقة الوأد -مثلا- ولماذا كانت الآلهة صامتة وتحبذ العنف، فتقول: "ويجب بالأخص دراسة ما كان يخرس أو ما وجب أن يكون صامتا، لأنه بذلك يمكننا أن نستعيد هذا الجزء من تراثنا اللاشعوري الذي يعجن ويشكل مخاوفنا

---

[1] فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات-نساء رئيسات دولة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي عباس وجميل معلّى، ط1، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1994، ص18.

[2] فاطمة المرنيسي، الخوف من الحداثة، الإسلام والديمقراطية،ترجمة محمد دبيّات،ط1،دمشق،دار الجندي،دار الباحث، 1994،ص154.

المعاصرة مثل ذلك الوأد –ربما– وتلك الإلهات المنتقمات اللائي يطالبن به"[1].

وتربط فاطمة المرنيسي بين الآلهة المؤنثة –وعلى وجه الخصوص منها العزّى– والعنف الشديد السابق للإسلام، بحيث كانت السبب في سفك دماء غزيرة من القرابين المقدمة لها، فكان هذا الفعل مظهرا من مظاهر العنف الذي بلغ من الشدة حد انتهاك الأشهر الحرم[2] بقولها:"ترتبط العزى في الذاكرة دائما بالفوضى وبالقتل في المدينة، وتشكل الظلمات، كما في الوقت الحاضر هذا الثالوث (الفقر، العنف، الفوضى)"[3]. ثم تدخل الإسلام كعنصر جديد في تحليلها لفكرتها تلك، وبشكل مفاجئ لتجعل منه العنصر الفعال والمسؤول عن تحطيم المؤنث وإقصائه من حقل السلطة، حيث تزعم أن الإسلام حطَّم ذلك الثالوث عندما حطم العزّى ومسحها من الذاكرة من أجل حتمية إبعاد المؤنث عن حقل السلطة[4].

وقد يلمس القارئ لكتابها ذلك الربط الساخر، بين اعتقاد الإسلام تحطيم "ذلك الثالوث في تحطيم العزّى، ومحاولته المناورة بإيهامه المسلمين إقصاء المرأة/المؤنث، بإقصاء العزّى. وهنا نتساءل: هل الإسلام في حاجة إلى أخطاء الجاهلية، لإرساء تعاليمه الربانية المتعالية عن العزّى، وعن فكرة استغلال عنف العزى لظلم المرأة؟!

لقد غابت عن إدراك فاطمة المرنيسي الآية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:164] وحتى لو حضرتها، فلن يستقر في اعتقادها إلا ما آمنت به، وأرخت له عنان تحليلها المتطاول على الدين، حين تؤمن أن الإسلام يتجاهل زمن السلطة النسائية[5] الممثلة بالعزّى، ويعتبره الزمن الميت، وزمن الصفر[6].

لقد تجاهلت الكاتبة، أن زمن العزّى، لم يكن زمن السلطة النسائية، بل كان زمن تشويه الصورة المؤنثة، واقتراف المعاصي باسمها، وممارسة العنف تحت لوائها.

---

[1] فاطمة المرنيسي، الخوف من الحداثة، ص157.

[2] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص162.

[3] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[5] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[6] تستنكر فاطمة المرنيسي اعتبار ما قبل الإسلام زمن الصفر، وتعتبر التأريخ الهجري محاولة من الإسلام للسيطرة على الزمن.

– راجع فاطمة المرنيسي المرجع نفسه، ص نفسها.

وتعطي فاطمة المرنيسي، لحدث تحطيم العزّى، بعدا آخرا أكثر خطورة، عندما تجعل منه، نقطة البدء لعهد النظام الواحد في غياب الديمقراطية، واستبداد الرجل الواحد بالسلطة، فترى أن خالد بن الوليد عندما دمر العزى في العام الثامن للهجرة، وهو واحد من أشجع المحاربين، قد أعطى إشارة الانطلاقة لنظام الواحد[1] . فتقول:"لقد فرض نظام "الواحد" أن يوضع المؤنث تحت الحجاب في حقل السلطة التي تتطابق وتمتزج بالمقدس. صارت المرأة متكافئة مع الرجل في كل ميادين الإسلام: مؤمنة وتتحلّى بالعقل والإرادة، لكنها غير مرئية في الحقل السياسي، أصبح لها مكانها في قصر الخليفة، خلف الحجاب، مجال الحريم، مجال الممنوع الذي يجب فصله عن مجال العنف"[2] .

إن الإسلام، حسب تحليلها هذا، هو استبداد الرجل القوي (لهذا حددت أنه كان شجاعا) بمواقع القرار، وفي هذا إقصاء للتعدد والشورى، وإقصاء للمؤنث. فالإسلام يتحجج -حسب رأيها- بالعنف الذي مارسته العزّى من موقعها السلطوي، لإبعاد المرأة عن هذا المجال، وحصرها في مجال الحريم.

ويبدو كيف أنها تستخف بكل الحقوق التي منحها الإسلام للمرأة، مادام -في نظرها- قد أبعدها عن الحقل السياسي، وكأنها تراهن بكل الحقوق الممنوحة من قبل الإسلام، من أجل العودة إلى زمن السلطة النسائية، زمن العزّى ؛ حيث لا وجود للمؤنث إلا في صورة الصنم، وصورة الموءودة.

وبما أنها تعقد مقارنة صريحة بين قصور الخلفاء (كمؤسسات إسلامية تمثل السلطة)، والبرلمانات الحديثة، لتقرر التشابه الذي يبلغ حد الارتياب[3] -على حد تعبيرها- حيث يناقش الرجال فيها مصير العالم في حين تبقى النساء محجبات وصامتات[4] .

فذلك الارتياب الذي شعرت به الكاتبة قد يكون مبررا لتحميل الإسلام جملة من المسؤوليات، وعلى رأسها ما يجري في البرلمانات الحديثة، مادامت سلطة المقدس في تحليل

---

[1] فاطمة المرنيسي، الخوف من الحداثة، ص162.

[2] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص ص 162-163.

[3] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص163.

[4] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص نفسها.

الكاتبة قد تجاوزت حتى ما هو سابق عنه في الزمن!

وليست هذه إلا عينة يحاول البحث من ورائها، تبيين أن المرأة العربية، -وعلى وجه الدقة- الكاتبة والمحلّلة العربية، ترى الخلل في مشكلة المرأة يكون بمنحها مقاليد الحكم، دون محاولة واحدة لإبراز خصوصية وصول المرأة للحكم، ومشروع المرأة الذي سيغير وجه العالم ومصير الإنسان، فلا حاجة بأحد لزمن العزّى إذا كانت تلك هي صورة السلطة النسائية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3. التجربة الجزائرية

1.3. مكانة المرأة الجزائرية :

كانت صورة المرأة الجزائرية مشرقة، مشرفة، حيث كانت تتمتع بالاحترام والتقدير فكانت محترمة الجانب مسموعة الكلمة[1]، وقد جعلتها قوتها وتمتعها بحقوقها قاعدة للأسرة الجزائرية القديمة. لقد كانت تشارك في كل صغيرة وكبيرة وتلد الحياة، فتركب الخيل وتساهم في الزراعة والحرب مثلما تعتني بطفلها وأسرتها، في مجتمع تسوده القيم العالية، ويعشق الحرية[2].

فالكاهنة كانت أنموذجا للمرأة التي جلست على العرش، وكانت على جانب من الشجاعة والبأس والذكاء[3] . كما كان للمرأة في المجتمع الرستمي دورها البارز كسياسية، وعالمة، وشاعرة، ومفسرة في مسائل دينها، وكذا في العهد الحمادي والموحدي والعهد الزياني[4] وحتى الفترة العثمانية حيث لم تطمس شخصيتها ولم يلغ كيانها بل -على العكس- ظهرت بوضوح مكانتها ودورها[5] .

ثم جاءت فترة الاحتلال الفرنسي بدءا بسنة 1830م. فبرزت للوجود بطلات محنكات حرّكتهن الروح الوطنية والغيرة على الوطن ومنهن "علجية بنت بوعزيز" شيخة قبيلة الحنانشة فقال عنها رحالة مستشرق : "حقا إن لكل أمة جاندارك"[6] .

وكانت المرأة الجزائرية إضافة إلى بطولتها قادرة على أن تكون متعلمة عالمة مثل السيدة ذهبية بنت محمد بن يحي، أحد شيوخ زاوية اليلوي، التي طعنت في السن دون أن

---

(1) عبد الحميد خالدي، وقفات مع المرأة الجزائرية، مؤتمر الجزائر حول المرأة، "قضايا الأسرة بين المبادئ الإسلامية ومعالجات القوانين الوضعية"، الجزائر، المجلس الإسلامي الأعلى، 29-30 جمادى ثانية-1 رجب 1420هـ/11/12/13 أكتوبر 1999م.

(2) زهور ونيسي، جوانب من مساهمة المرأة في صنع النصر، مجلة الأصالة، الجزائر، العدد22، ذي الحجة، 1394، ديسمبر1974، ص151.

(3) أنيسة بركات درار، نضال المرأة الجزائرية، مجلة التاريخ، الجزائر، العدد 7، سنة 1979، ص71.

(4) عبد الحميد خالدي، المرجع السابق.

(5) جميلة معاش،نماذج عن مكانة المرأة في الجزائر خلال العهد العثماني،مجلة التراث،الجزائر،العدد8،نوفمبر1995،ص 20-21.

(6) جميلة معاش، المرجع نفسه، ص21.

تتوقف عن عادة المطالعة، والسيدة زهراء بنت العربي بن أبي داود المعروفة بالصلاح والحكمة والعلم[1]. وباية بنت أحمد حسان قارئة القرآن والمتقنة لعلوم كثيرة، وزينب بنت محمد بن بلقاسم الهاملي التي تولت شؤون الزاوية الهاملية بعد أبيها فاشتهرت بالقوة وحسن التدبير، بالإضافة إلى أم الأمير عبد القادر لالا زهرة (الزهراء) صاحبة المكانة الخاصة في قومها، حتى كان يدعى الأمير -أحيانا- بابن السيدة الزهرة، كما لا تخفى مكانة لالا فاطمة نسومر وبطولتها.

والأسماء كثيرة ولا مجال -في هذا المقام- لحصرها، لكن الباحث في هذا الموضوع -أي المرأة الجزائرية عبر التاريخ- يخرج بنتيجة تتعلق بصفات المرأة الجزائرية الثابتة فيها عبر العصور، وهي القوة والشجاعة والذكاء وحسن التدبير والحكمة، فالمرأة الجزائرية تعشق الحرية وتضحي لأجلها بالنفس والنفيس.

كما يخرج الباحث بنتيجة أخرى تتعلق بالمجتمع الجزائري، وهي أن هذا المجتمع لم يكن سلطويا تجاه المرأة، أو -على الأقل- بالشكل الذي يتصوره البعض، فلو كان يكبت طموحاتها، ويخمد أنفاسها التواقة للعلم والعمل، لما حكمته امرأة، ولما قادت جيوشه امرأة، ولما أشرفت على شؤون زاوية من زواياه امرأة.

1.1.3. مرحلة الاحتلال الفرنسي :

لقد أدرك أبوالقاسم سعد الله كما أدرك الكثير من الجزائريين ما حاولت فرنسا أن تنفثه في روع الجزائريين والجزائريات، حيث كتب الكتاب الفرنسيون باحثين في وضع المرأة الجزائرية المسلمة، وقد أعطوا تفسيراتهم لذلك الوضع (ومن ثَمَّ استقراء مكانتها)، فكانت تفسيرات ذات خلفية استعمارية تتحين الفرص لضرب مواطن القوة في الكيان الجزائري بالتشكيك والتحقير. فردُّوا السبب في تخلف المرأة الجزائرية إلى الدين، فمنهم من تأسف على حالها ورد سبب تخلفها إلى الإسلام، ومنهم من جعلها ضحية التعاليم الدينية القاسية المتمثلة في قوامة الرجل عليها، وفريضة الحجاب والعفاف، ومنح حق الطلاق للرجل، ومنهم من رآها لعبة الرجل وضحية التخلف والأمية، ومنهم من اعتبرها نمطا واحدا سواء كانت في الريف أو

---

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب العربي، 1998، ج6، ص340.

في المدينة، فهي آلة نسل وخادمة بيت وحاضنة أطفال وجالبة حطب وماء، واعتبروا المجتمع الجزائري مجتمعا رجاليا لا دور فيه للمرأة[1].

وما كان ذلك إلا مبررا لإرسال من يدرس وضعها، وإرسال المبشرات المسيحيات لإنقاذها، إيمانا من المستعمر الفرنسي بأن عملية التغيير لن تتسنى له مالم يبدأ بالمرأة فيسلخها عن أصولها، وقد حاول تحقيق ذلك التغيير بفتح ورشات لتكون وسيلة احتكاك بين المرأة الأوربية والمرأة المسلمة الجزائرية، "وبدأت عملية التعرف والاتصال، ومحاولات تكسير الحواجز بين "المتقدمات" السافرات المتحررات القادمات من أوربا وبين المتخلفات المغلوبات على أمرهن في الجزائر"[2] في نظر المستعمر وحسب تخطيطه.

وبذلك بدأت عملية تعبئة غربية، حيث كانت المرأة الأوربية تخطط دون أن تكشف عن نياتها الحقيقية مستغفلة المرأة الجزائرية.

لقد أعطى المحتل المثل السيء في الاعتداء على الحرمات والتقاليد والأعراف، وذلك مازاد في تضييق الخناق على المرأة، لكن -على الرغم من ذلك- استمر بعض الجزائريين في تعليم بناتهم.

ويرى أبو القاسم سعد الله أن تعميم الحكم على المرأة الجزائرية بأنها جاهلة يعد مغالطة، حيث يتساءل:"هل كانت المرأة فعلا جاهلة تماما؟"[3] ويجيب بأن طبيعة التعليم كانت سماعية، ولم تكن تعتمد نظام الشهادات والدرجات، وعلى هذا الأساس، فإن المرأة الجزائرية لم تكن صاحبة شهادة أو لقب علمي، لكن بعض العائلات علمت بناتها تعليما قائما على الحفظ والذاكرة، ولذلك فهي لم تعبر عن علمها ومعرفتها بكتاباتها[4] .

ولعل ظهور مصطلح العجوز المتداول في المصادر الإباضية، والذي كان يعني المرأة الفقيهة في مقابل مصطلح الشيخ، لا يمكن له إلا أن يعني أن المرأة الجزائرية العالمة كانت موجودة عبر العصور ، فالمكانة العلمية المرموقة التي بلغتها المرأة في جبل نفوسة، جعلتها

---

[1] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص337.

[2] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص338.

[3] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص340.

[4] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص نفسها.

تتدخل في اختيار من تسند لهم الوظائف الدينية والإدارية، حتى أن "سرغيت" في القرن 5هـ رفضت تقدم رجل في الصلاة غير مستحق للإمامة وأخرجته من المحراب[1].

لقد حاول المستعمر الفرنسي سلخ المرأة الجزائرية عن أي صفة إيجابية حرصا على تطويعها، وبالتالي تطويع المجتمع ككل سياسة إدماجية ماكرة، فأصدر قوانين يضيق فيها السبل على المجتمع الجزائري بغية إخراجه عن أصوله، وعلى رأس هذه القوانين:[2]

1. منع تعدد الزوجات.
2. الزواج المؤبد ومنع الطلاق (حسب القانون الفرنسي).
3. المساواة في الإرث بين النساء والرجال.
4. إنشاء الحالة المدنية.

ولذلك عانت المرأة الجزائرية إبان بداية الاحتلال من النفي عن أهلها وعن وطنها، حتى كثرت شكاوى النساء، وهذا يعكس هدف الاحتلال الحقيقي، إنه لا يريد تحرير المرأة وتغيير وضعها غيرة عليها وحبا في خدمتها، ولكنها "دعوة لإدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي، والتخلص من العراقيل التي تحول دون ذلك"[3].

وحتى يتأتى ذلك للاستعمار الفرنسي، فقد فتح ورشات لتعليم النساء، وقد تخرجت منها تلميذات كثيرات ؛ حيث استغلت مهاراتهن في صناعات الزرابي والنسيج من أجل التباهي بها على أنها مصنوعات فرنسية.

ولعل التعرف على عدد تلك الورشات وعدد خريجاتها يساعد على فهم العقلية والنفسية التي يريد المستعمر أن يصيغها في المرأة الجزائرية، ليتحكم فيها وفي المجتمع الجزائري ككل.

ولقد كانت تلك الورشات منقسمة بين الورشات الخاصة أو الكنسية، والورشات التابعة للحكومة، فمن بين تلك التابعة للحكومة:

- إقليم قسنطينة: (7) سبق مراكز بين 1895-1910، وتضم حوالي (539) خمسمائة وتسع

---

(1) بوبة مجاني، دور المرأة في الحركة العلمية بجبل نفوسة، مجلة الحياة، غرداية، جمعية التراث، ع1، رمضان 1419هـ-جانفي1999م، ص162.

(2) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص346.

(3) أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص نفسها.

وثلاثين تلميذة.

- إقليم وهران: (7) سبعة مراكز بين 1906-1910م، ويضم (674) ستمائة وست وثلاثين تلميذة.
- إقليم العاصمة: (6) مراكز بين 1903-1909م، ويضم (526) خمسمائة وست وعشرين تلميذة.

فكان واضحا كيف يسعى الفرنسيون لإخراج المرأة الجزائرية من بيتها ودمجها في الحياة الاقتصادية، ولم يكن هدفهم سوى جعلها وسيلة إنتاج، وخلق مفارقة بين مجتمع متقدم ومجتمع متخلف[1].

وحتى عندما أسال الفرنسيون دموع التماسيح على المرأة الجزائرية، فإنهم في الواقع لم يقدموا لها المساعدة حيث لم يشكل عدد التلميذات في تلك الورشات سوى (1739) ألف وسبعمائة وتسع وثلاثين من مجموع (500.000) خمسمائة ألف تلميذة في سن التعليم[2] .

- **أهم المؤلفات حول المرأة التي ظهرت في هذه الفترة :**

لقد ظهرت مؤلفات عدة عن المرأة في فترة الاحتلال، منها ما كان بالفرنسية، ومنها ما كان بالعربية، ومن بينها:

- كتاب أرنست ميرسيه، وعنوانه (حالة المرأة المسلمة في الشمال الإفريقي) الذي كتب سنة 1895، وناقشه إسماعيل حامد في بحثه عن المرأة.
- ظهر بعده بسنة في 1896 كتاب محمد بن مصطفى بن الخوجة المعنون بـ (الاكتراث في حقوق الإناث)، ولفرط ما استحسنته الصحف الفرنسية ترجم إلى الفرنسية.
- كما ألف عبد الحليم بن سماية كتابا عرض فيه وضع المرأة في الأحوال الشخصية.

وقد كان لزيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903م، وانعقاد مؤتمر المستشرقين، الأثر الكبير حيث كثفت الجهود والمقالات والمؤلفات التي تناولت موضوع المرأة.

- فظهر كتاب آخر لمحمد بن مصطفى بن الخوجة سنة 1907م عنوانه "اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب" الذي تولت الحكومة العامة نشره، واعتبر كاتبه محافظا لأنه لم يعارض قواعد الشريعة الإسلامية، ولم يشن الحرب على الحجاب كما كان واقعا في المشرق.
- في السنة نفسها كتب محمد بن أبي شنب مقالة وصف فيها حالة المرأة المسلمـــــة دون أن

---

[1] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص348.

[2] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص نفسها.

يتعرض للآراء الاجتماعية، فهو -على الرغم من معرفته الجيدة بالفرنسية- إلا أنه كان محافظا ولم ينظر إلى المسألة نظرة الاندماجيين الذين يرون أن الاندماج الحقيقي، لا يتم إلا وفق شروط معينة ومن بينها تعلم المرأة المسلمة[1] .

- كما ألف أبو يعلى الزواوي كتابا عن المرأة أسماه (الإسلام الصحيح) رفض من خلاله أن تكون المرأة عضوا أشلا.

لقد تطورت الأفكار بعد الحرب العالمية الأولى، وتطور معها الاهتمام بالمرأة، فانتشر التعليم بين الجنسين، واهتمت الحركة الوطنية بما فيها الحركة الإصلاحية بتعليم المرأة كعضو أساسي في إصلاح المجتمع.

ووضعت الحركة الإصلاحية كهدف لها من البداية خدمة الدين وخدمة المجتمع بالدين، وتصفية هذا الدين من كل الخرافات، وقد أثارت مشكلة المرأة اهتمامها منذ بداية دعوتها، وذلك ما جعل الإمام ابن باديس يؤكد في كل مناسبة على الدور المنوط بالمرأة، وعلى ضرورة تعليمها تعليما لا يجعلها حليفا للاستعمار، وتعليما في إطار الدين لا ضده. ولقد أنشأ ابن باديس بابا في مجلة الشهاب للحديث عن المرأة في التاريخ الإسلامي باسم "رجال السلف ونساؤه"، فكانت المقالات التي نشرت في صحف جمعية العلماء المسلمين توضح الموقف الدفاعي والمحافظ فيما يخص مشكلات المرأة وقضاياها، وما كان ذلك إلا خشية عليها أن تضيع وتضيّع معها وطنها وأمتها. فتصدى العلماء لذلك باستحضار القدوة من السيرة النبوية وسيرة الصحابيات الجليلات من أجل استخلاص العبرة وإيضاح النهج لنساء الحاضر.

غير أن البعض يرى أن الحركة الإصلاحية، وعلى رأسها ابن باديس، لن تذهب في النهوض بالمرأة أبعد من رفع الأمية عنها[2]، واعتبرت دعوته القائمة على الدين والأخلاق النسوية المحمودة، إنما فرضت نفسها على الحركة الإصلاحية نتيجة التطور الفكري والاجتماعي الذي حدث في الفترة بين 1936 و1945 "ففي هذه الأثناء عرفت الجزائر أكبر الهزات الوطنية والعالمية وكانت مسرحا لانفعالات نفسية عديدة، في هذه الفترة ظهرت أفكار جديدة نتيجة للحرب العالمية يحدوها الأمل ويحفزها الانبعاث الفكري وظهرت معظم الحركات

---

[1] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص351.

[2] أنيسة بركات درار، المرجع السابق، ص74.

الوطنية والإصلاحية وانتشرت الدعوات تنادي بالنهوض كما تنادي بالتحرر من قيود العبودية والاستغلال، وبدأ اسم المرأة يبرز في الصحافة ويفرض نفسه على رجال الإصلاح"[1] .

ويفهم من هذا التعبير أن اهتمام الحركة الإصلاحية بالمرأة لم يكن عن اقتناع، وإنما كان مسايرة لما هو سائد ومنتشر آنذاك، غير أن أصحاب هذا الرأي لا يملكون أن يُخفوا ما كان كنتيجة على مستوى الواقع، وفي ساحة الأحداث حيث يقرون ويشهدون "أن المدارس والمعاهد التي أسستها الحركة الإصلاحية كانت تكتسي صبغة الرسالة الوطنية إلى جانب الرسالة الدينية والتربوية والاجتماعية، بفضل هذه المدارس تكونت نخبة مثقفة من أبناء وبنات الجزائر يعتبرون الجند والعتاد وطليعة المجاهدين في الثورة التحريرية"[2] .

فإذا كان تعليم المرأة على صعيد الحركة الإصلاحية محل جدل منذ ظهور المدارس الحرة، فإن هذا يحسب لهذه الحركة لا عليها ؛ إذ إن كل تجربة يمر بها المجتمع وتثير الجدل والنقاش، فإن ذلك لن يكون إلا في صالح المجتمع ككل، حيث تطرح الآراء وتتقاطع لتخرج النتائج مؤسسة وثرية، لاسيما وأن جرائد جمعية العلماء وجرائد الإصلاح عموما تخوض في المواضيع المتعلقة بالمرأة سواء كانت مؤيدة أو ناقدة، أي أنها تنشر رأيها والرأي الآخر إن على سبيل الموافقة أو المخالفة والنقد.

- مؤتمر طلبة شمال إفريقيا :

ولم تكن مشكلة المرأة محل اهتمام الأدباء والعلماء فحسب، بل طرحت قضيتها للبحث في مؤتمر طلبة شمال إفريقيا المنعقد بالجزائر عام 1932 . وكان موضوعه مشكلة المرأة في المغرب العربي، فتباحث المشاركون مشكلة تعليمها، وتوصلوا إلى التأكيد على النقاط الآتيـــة:

1. وجوب تعليم المرأة.
2. غاية تعليم المرأة هي تثقيف فكرها وتربيــة أولادها والقيام بشؤون المنزل ثم اتخاذ حرفة تستعملها عند الحاجة.

---

[1] أنيسة بركات درار، المرجع السابق، ص نفسها.

[2] أنيسة بركات درار، المرجع نفسه، ص ص 74-75.

3. المطلوب من شعب الشمال الإفريقي المُمثَّل في هذا المؤتمر أن يسعى لتأسيس مدارس حرة تتعلم فيها البنات المسلمات باللغة العربية.

ولم تدرس هذه الدعوى بجدية، بل اختفت في المهد، لكن المسألة بقيت مطروحة للنقاش والدراسة على الساحة الفكرية والأدبية، حتى توصلت المرأة إلى نيل حقها في الانتخاب سنة 1947 بعدما تحصلت على نيل حقها في التعليم والثقافة[1] .

ويمكن أن نقرأ هذا الإنجاز -المتمثل في إحراز حق الانتخاب عام 1947- قراءتين:

1. أن الجزائر -رغم الظرف الاستعماري- لم تغفل مشكلة المرأة، بل كانت تجربتها رائدة مقارنة بالظروف السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك.

2. أن الاستعمار هو الذي أخر المرأة في الجزائر، وأن تأخر إحرازها لحق الانتخاب (والذي يمكن أن يكون تقدما مقارنة بدول عربية أخرى)، كان نتيجة تأخر فرنسا في ذلك وانفصالها عن التاريخ المعاصر للدول الغربية، وتأخرها في مستويات معينة بما فيها حق التصويت الذي منح بموجب قانون 1944 [2] .

وفي السنة نفسها أي في يوم 24 جوان 1947، بادرت المرأة الجزائرية بإنشاء جمعية النساء المسلمات الجزائريات التي كان هدفها الاهتمام بشؤون المرأة وتقديم المساعدة للمساجين السياسيين من رجال الحركة الوطنية[3] .

وكان نشاط هذه الجمعية منصبا على تدعيم الحركة الوطنية الجزائرية وتدعيم برامجها للحرية والاستقلال، وتزايد عدد النساء المشاركات في الاجتماعات التي تعقد -أحيانا- إلى أن أصبح وافرا في اجتماع 1951/08/05.

ونلاحظ كيف ارتبط حضور المرأة بتطور الأحداث السياسية على الساحة الوطنية قبيل الثورة، وبالتالي تطور وعيها الوطني، حيث رفضت البقاء معزولة عن الأحداث، فأصرت على المشاركة فيها بوعي واختيار وتقدير لحجم المسؤولية.

---

[1] أنيسة بركات درار، المرجع السابق، ص75.

[2] ميشال بيرّو ، النساء نصف العالم نصف الحكم، ص29.

[3] عبد الحميد الخالدي، المرجع السابق، ص136.

2.1.3. مرحلة الثورة :

لم تبق المرأة الجزائرية -عندما اندلعت ثورة التحرير الكبرى عام 1954- امرأة عادية، لقد تحولت إلى مجاهدة بكل ما تحمله الكلمة من معاني النضال، وبذل النفس، والإخلاص، والصبر والفعالية من أجل غاية واحدة هي إخراج البلاد من محنتها، ورد كيد المستعمر في نحره، وما كان دعمها للحركة الوطنية إلا تعبيرا عن وعيها العميق بقضية الوطن.

ولم يأت ذلك الوعي من عدم، بل إن كل ما سبق الثورة -من تحضيرات واهتمام في المؤلفات والمقالات بمشكلة المرأة، يبين بحق أن مشاركتها في الثورة التحريرية لم يكن وليد المصادفة. ولذلك كان دورها دورا رئيسا لإنجاح الثورة، وكان لزاما عليها أن تكون مدركة ومقدرة لطبيعة هذا الدور ؛ إذ مهما تكن حبكة التخطيط والتنظيم، فإن عطاء وتضحية المرأة -إن لم ينبعا من الداخل، ومن وعي عميق بمرامي الجهاد والنضال المنوطان بها كإنسان قادر على تقدير حجم الرسالة وتجسيدها نفانيا وسلوكا- حتما سيكون مآله الفشل.

وعبثا يقال إن المرأة الجزائرية قامت بدور ثانوي إبان ثورة التحرير كممرضة أو مساندة للثوار[1] ، فإن ذلك لا يغير من عظمة بطولتها شيئا، فلقد كانت الجزائر بحاجة لسواعد كل أبنائها دون تمييز وفرز للأدوار صغيرها من كبيرها.

لكن ينبغي الإشارة إلى أن الآراء تبدأ أحيانا في طرح موضوع مشاركة المرأة في ثورة التحرير انطلاقا من مسلمة تجعل من مشاركتها تلك أمرا غريبا مقارنة -حسب هذا الرأي- بوضعها المأساوي الذي كانت عليه، فهناك من يجدها -على الرغم- من جهلها وحالة التخلف والجمود الذي طالها أكثر من أخيها الرجل بسبب بقائها في البيت قد قامت بأدوار جبارة[2] .

وهناك من يرى أنها كانت "ترزح تحت وطأة الاستعمار الغاشم، تعاني الجهل والجمود، تعيش حالة من التخلف والكبت والحرمان المفروض عليها، نهضت مسلحة بإيمان راسخ وإرادة قوية وحيوية دافقة بجانب أخيها الرجل"[3] .

لقد قسم وضع المرأة إلى قسمين:

---

[1] حفيظة شقير، المرأة و دورها في الوحدة العربية، ص182.

[2] بسام العسيلي، المجاهدة الجزائرية، ط2، بيروت، دار النفائس، 1404هـ-1984م، ص28.

[3] أنيسة بركات درار، المرجع السابق، ص69.

- قسم يمثل حالة التخلف والجهل والكبت والحرمان قبل الثورة.
- قسم يمثل الحيوية والإرادة والإيمان الفاعل أثناء الثورة.

وهذا التقسيم يجعل القارئ يشعر بطفرة اجتماعية وثقافية وسياسية، لا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تقع، فكيف يمكن للمرأة الجزائرية أن تستحضر وعيا بذلك العمق وتلك الفاعلية دون أن تكون قد مرت بمرحلة وسيطة تسقط من تحليلات المحللين عندما تأخذهم الدهشة من حجم التضحيات التي قدمتها المرأة أثناء ثورة التحرير.

لقد اعتبر وضع المرأة الجزائرية في الفترة الاستعمارية، وضعا بائسا حيث كانت خاضعة لسيطرة التقاليد، ولم تستطع أية امرأة أن تتحدى التقاليد وتخرج عليها أو تحطمها، كما اعتبرت حرب التحرير هي الفترة الذهبية في تاريخ المرأة الجزائرية، حيث طرأت تغيرات مفاجئة وشاملة، وبالغة التأثير في وضعها ؛ إذ أخرجتها من إطار ضيق هو المنزل إلى رحاب المجتمع ليصبح دورها أكثر إيجابية وفعالية، ذلك أنها تمتعت باستقلالية أكبر، وبمهام أعظم، فاعتبر ذلك في حد ذاته ثورة داخل الثورة الجزائرية الكبرى، كما اعتبر إشراك الرجال النساء في العمل النضالي ثورة حدثت على مستوى عقلية الرجال، بعدما كان نشاطها محصورا في أعباء البيت[1].

والحق أن فترة الاستعمار كانت فترة بائسة للرجل والمرأة على حد سواء، وأن النظر إلى المرأة الجزائرية على أنها ضحية التقاليد وسيطرة الرجل، كل ذلك يعد نظرا قاصرا، لا يقيم وزنا للوضع الاستثنائي الذي كانت تعيشه الجزائر، حيث إن اللوم لا يمكن أن يلقى لا على المجتمع وتقاليده، ولا على الرجل وعقليته، ولكن يلقى أولا وأخيرا -في ذلك الظرف الاستثنائي- على المستعمر وما كان يقوم به في حق النساء، الأمر الذي يجعل الرجل الجزائري المسلم يبقى طيلة فترة الاحتلال خائفا على المرأة من تجاوزات واعتداءات المستعمر، فيبدو ذلك الخوف صورة من صور الإقصاء والسيطرة.

لقد اعتبر فرانس فانون Frantz Fanon، مشاركة المرأة في الثورة استخداما لها كعنصر ذي أهمية لملاءمته وفعاليته، وليس رغبة أصلية في تحريرها، وأن الدليل على ذلك هو نكوص

---

[1] عايدة أديب باميا، تطور الأدب القصصي الجزائري عام 1925-1967، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ص205.

وضعها بعد الاستقلال[1].

وينبغي التأكيد على أن للمرأة الجزائرية صفات ثابتة فيها، يمكن أن تستقرأ من قراءات دقيقة للتاريخ، فالمتفحص للأسماء النسوية اللامعة التي برزت في تاريخ الجزائر يشعر وكأنه يتحدث عن امرأة واحدة هي الكاهنة وهي لالا فاطمة نسومر، وهي ذهبية بنت محمد وزينب بنت محمد بلقاسم وهي فضيلة سعدان، وغيرهن من أسماء لا تعد ولا تحصى شكلت الأنموذج الأوحد للمرأة الواعية القوية الفاعلة، فتتلون المواقف، وتتغير الظروف، وتختلف الأسماء، لكن تلك الصفات المتأصلة فيها لا تفنى ولا تبيد.

إن ما قيل عن جهود الحركة الوطنية وجهود الإصلاحيين، يعتبر لا قيمة له، إن استقر في الأذهان أن المرأة انتقلت مع الثورة من الجهل إلى النور ومن الجمود إلى الحياة بحركيتها، فذلك ليس صحيحا، لأن ما قامت به تلك الحركات أتى -على الأقل- بعض أكله، ولازالت نتائجه ملموسة إلى اليوم، فالمرأة عندما شاركت في ثورة التحرير كانت واعية ومؤمنة بدورها في المجتمع ونحوه.

كما أنه لابد من التمييز بين ثقافة المدرسة والكتاب، وثقافة الواقع، وإن كانت نسب الأمية عالية، فإن ذلك لا يعني انعدام فقه وثقافة الواقع.

وذلك ما عبرت عنه المرأة الجزائرية حين تمسكت بحجابها كرمز وكتعبير عن رفض دعوة (سوستيل) للسفور، حيث خرجت كل النساء بحجابهن حتى اللواتي كن من قبل سافرات، إعرابا عن الرفض وعن التمسك بالأصالة والهوية[2].

لقد بذلت المرأة كل طاقتها لإنجاح الثورة، فكانت المجاهدة والمسبلة والفدائية والمناضلة، وكانت الممونة، فكانت -بذلك- القلب النابض لثورة التحرير الذي لو توقف عمله، شل الجسد وتوقف عن الحركة.

ولا مجال للقول إن الثورة هي التي صنعت المرأة الجزائرية، بل على العكس إن الرجل

---

[1] Frantz FANON, Sociologie d'une révolution, Paris, Petite collection Maespero fm, 1975, pp 48-50.

[2] بسام العسيلي، المرجع السابق، ص32.

الجزائري والمرأة الجزائرية هما اللذان صنعا الثورة، فالجهود المبذولة -لإحياء ما كان يريد المستعمر طمسه في الشخصية الجزائرية- كانت عظيمة، ولا يمكن أن تغمط بالقول:
"نهضت هذه المرأة المسلمة بإيمان راسخ وإرادة قوية وحيوية دافقة تكافح الأعادي في القرى والمدن والجبال الشامخة وفي ساحات الثورة المباركة التي انتشلتها من أعماق البيوت وغياهب الظلمات وأخرجتها إلى عالم جديد معرجة بها إلى آفاق البطولة والحرية"[1].

فهذا الكلام يلغي كل وجود للمرأة الجزائرية قبل الثورة ويجعلها ابنة فجائية لمجتمع نام طويلا واستيقظ على صوت الرصاص والمدافع، وهذا ما جعل الدارسين لمشاركة المرأة في ثورة التحرير يجلون مشاركتها، لكنهم يكادون أن ينسبوها للمصادفة، سيما إذا واصلوا تحليلهم لفترة الاستقلال.

3.1.3. مرحلة الاستقلال :

لقد كان الظرف الاستعماري خطيرا، وقضية الوطن استغرقت على المرأة والرجل -كليهما- كل الاهتمام والجهود، ولأجل ذلك، فإن طرح مشكلة المرأة في الجزائر لم يأخذ طابع الصراع والحدة التي طرحت بهما في المشرق العربي، لقد كان هناك همٌ أكبر مشترك بين الجزائرية والجزائري وهو قضية الوطن الذي مل سيطرة الفرنسي، وهذا يجعل الانشغال بأي مشكلة أخرى عن القضية الأم يعد نرجسية فردية كانت أو جماعية. لقد كانت بعض الاختلافات موجودة بين المحافظين والإصلاحيين والاندماجيين حول مشكلة المرأة وخاصة في فترة الأربعينيات، لكنها سرعان ما تلاشت عند انطلاق الثورة المباركة، ليصبح همُ الجميع مباركة تلك الثورة ومباركة جهود المرأة فيها.

إن ما قامت به المرأة أثناء فترة ثورة التحرير، يلقي عليها بتبعات كبيرة، فالمهتمون بوضعها في الجزائر بعد الاستقلال، يتحسرون على تراجع دورها، وعدم مواصلتها لذلك الدرب الذي شقته بدمها ودموعها، فمنهم من يعزو ذلك إلى عدم الاعتراف بوجودها وجهودها بعد الاستقلال من طرف صناع القرار، وإلى كون العلاقة بين المرحلتين -قبل وبعد الاستقلال- ليست ميكانيكية، بل ويرد السبب إلى عوامل عديدة أهمها، الاختيارات السياسية

[1] أنيسة بركات درار، المرجع السابق، ص69.

والاقتصادية والإيديولوجية[1] ، "ونرى على سبيل المثال مشاركة المرأة الجزائرية في النضال ضد الاستعمار، لم يتبعها بعد الاستقلال تحسين جذري لوضعية المرأة، بل تم إبعادها عن مجال المسؤولية، وإرجاعها إلى البيت"[2] .

وهناك من أعرب عن تأسفه لحالها بعد الاستقلال، محملا مراكز القيادة كل المسؤولية، حيث يقول سعد الدين إبراهيم:"لقد كانت التجربة الجزائرية رغم انبهارنا جميعا بها، إلا أنها كانت في الحصاد الأخير مأساوية بالنسبة للمرأة. فعلى الرغم من كل إسهامها أثناء القتال، إلا أن حقوقها قد غمطت، ولم تنل نصيبها العادل من ثمرات الاستقلال الوطني"[3] .

فبالقدر الذي كان الإعجاب بدور المرأة أثناء حرب التحرير، كان -أيضا- الأسف على توقف ذلك الدور وعدم تقدمه وتطوره، ولعل السبب في ذلك هو سوء التقدير لمنطلقات المرأة الجزائرية في تأديتها لدورها أثناء الثورة التحريرية حيث يعتقد أنها تحركت في ذلك الوقت إيمانا بقضيتها كامرأة، وإثباتا لوجودها وتعبيرا عنه بكل السبل، لكن في هذا الاعتبار شيء من التسرع في الحكم وعدم فهم للمبررات التي جعلت مشاركتها في حرب التحرير عريضة وقوية ؛ إذ الحقيقة أن المرأة قد آمنت بقضية الوطن -تماما- كالرجل، فتحركت وجاهدت من هذا المنطلق، وأي منطلق آخر مهما كانت مشروعيته ونبله يعد ثانويا أمام قضية تحرير الوطن.

ولعل ذلك هو السبب الذي جعلها -قبل الاستقلال- تؤثر المسالمة إيثارا لمصلحة الوطن ومطالبه الخاصة قبل مطالبها ؛ إذ تتطلب الفترة توحيد الجهود والتركيز على استقلال الوطن[4]

ولقد لاحظ الباحثون كيف أن المرأة العربية -عموما- كانت تسير على طريق النضال القومي والوطني[5] .

وعلى هذا الأساس يكون حس المرأة الوطني -بكل ما تحمله كلمة وطن من مقومات- أقوى من حسها النسوي الأنثوي، وبالتالي يكون الظرف العصيب سببا يجعل حسها الجماعي

---

[1] درة محفوظ، المرأة ودورها في الوحدة العربية، ص182.

[2] درة محفوظ، المرجع نفسه، ص183.

[3] سعد الدين إبراهيم، المرجع نفسه، ص178.

[4] حكمت أبو زيد، المرجع نفسه، ص173.

[5] حكمت أبوزيد، المرجع نفسه، ص164.

أقوى من حسها الفردي، وهذا ليس عيبا تحاسب عليه الجزائرية، بل إنه سبب لافتخارها بتنزيه إسهامها في النضال الثوري عن كل ذاتية تقدح في غاية العمل الثوري.

وإذا اعتبر وضع المرأة الجزائرية بعد الاستقلال متأخرا[1] فإنه لابد -قبل إطلاق هذا الحكم- أن يوضع اعتباران هامان في تحليل موقف المرأة من واقعها وموقف المجتمع منها:

1. عدم إغفال الواقع الذي عاشته المرأة الجزائرية طوال قرن وربع قرن، وتوارثته جيلا بعد جيل، وهو التنشئة على سلوك الرفض والمقاومة في أعنف أشكالها، فما كانت مساهمتها في حرب التحرير إلا باكورة موسم طويل من الزرع والعناية.

وقد يكون غريبا أن يتوقع منهاأن تسارع بعد الاستقلال لتلقي بثوبها الثوري، وترتدي ثوبا جديدا، وتتبنى نهجا جديدا يتماشى وطبيعة المرحلة الجديدة من حياة البلاد، وهي التي لم تعرف طوال وقت كبير سوى قضية واحدة وهي تحرير الوطن.

2. عدم إغفال واقع المجتمع -وبالضبط واقع الرجل- حيث جعله حمل السلاح وهجر المدن والبيوت للاعتصام بالجبال يخرج عن دوره البناء، وأنه بعد الاستقلال يحتاج هو الآخر إلى وقت كي يكوّن نفسية أخرى وذهنية تحلل طبيعة الظرف الجديد بوسائل من إبداع الظرف ذاته.

ويبقى من حق المرأة أن تتساءل هل كان إسهامها في حرب التحرير عن إيمان بقضيتها، ودفع لها، أم هو استغلال وتسخير لطاقاتها وروحها الوطنية.

فحتى وإن قيل بأن حقوقها قد غمطت بعد الاستقلال، وأنها لم تنل حقها في المساواة[2]، فإنه يبقى -اليوم- على واقع المرأة أن يجيب، ويحدد مفاهيم كثيرة، وعلى رأسها المساواة، والمشاركة في صنع مصير البلاد.

---

[1] حكمت أبوزيد، المرجع السابق، ص170.

[2] حكمت أبوزيد، المرجع نفسه، ص162.

2.3. مشكلة المرأة في تحليل المفكر الجزائري الإسلامي المعاصر :

1.2.3. عبد الحميد بن باديس :

لقد أبدا الشيخ ابن باديس اهتماما مبكرا بأوضاع المرأة من أجل إصلاحها، ولقد ذُكِرَ أن "ابن باديس سبق في ذلك كل الأحزاب الوطنية والإصلاحية مثل حركة النجم أو فيدرالية النواب، ذلك أن دعوته للإصلاح الديني والاجتماعي لم تسمح له أن يبقى بعيدا عن مشكلات المرأة"[1].

لكن ينبغي التنبيه على أن ابن باديس والمصلحين الجزائريين لم يستجيبوا ولم يتأثروا بالأفكار التحررية بشأن المرأة والتي ظهرت في كل من مصر وتركيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين داعية إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ؛ حيث قاوم المصلحون هذه الأفكار، وإن اعتمدت أحيانا على الدين في تثبيت بعض الحقوق[2].

لقد أدرك المصلحون، أن الدين قد يكون مطية لذوي النفوس المريضة من أجل لبس الحق بالباطل كما فعل الطاهر الحداد في موضوع الحجاب بانبهاره بالمدنية الغربية، وتعطيل أحكام القرآن الكريم في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" ؛ حيث أثار هذا الكتاب ضجة كبيرة في أوساط المصلحين الجزائريين وعلى رأسهم ابن باديس، حيث ذكر أنه عند إقامته بتونس سنة 1929م، قابل الطاهر الحداد وحدثه عن كتابه كمشروع يريد به النهوض بالمرأة نهوضا صحيحا قوامه التعليم الإسلامي، ويذكر ابن باديس، أنه فُوجئ بالكتاب يدعو المرأة إلى الخروج عن حدود دينها ؛ فيقول:"وجدناه يدعو إلى إبطال أحكام عديدة من أحكام القرآن الصريحة القطعية الإجماعية وتعطيل آيات عديدة من آياته بدعوى أنها غير لائقة بالنساء في هذا العصر"[3]، وبثقة كبيرة يذكر ابن باديس أنه لا يخشى على الدين من الطاهر الحداد، ولكنه

---

[1] عبد الكريم بوصفصاف، الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية في حركتي محمد عبده وعبد الحميد بن باديس، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، دكتوراه الدولة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، الجمهورية التونسية (1996-1997)، ص428.

[2] عبد الكريم بوصفصاف، المرجع نفسه، ص430.

[3] ابن باديس، الآثار، ج3، ص475.

يخشى على عقيدة الشيخ الحداد[1] .

لكن المصلحين الجزائريين استجابوا إلى دعوة الشيخ رشيد رضا، الذي كانت دعوته مواجهة لأنصار التحرير المطلق للمرأة المسلمة بآراء مستقيمة حتى لقبوه "بحجة الإسلام"، ونشروا له آراءه في مجلة "الشهاب" حول عدد من مظاهر مشكلة المرأة، والرد على من عارضوا بعض المسائل مثل الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق والإرث والملكية وحرية السفر وغير ذلك[2] .

لقد اهتم المصلحون الجزائريون بالجانب الاجتماعي ؛ حيث "ظلوا أنصار الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق، هذا ما جعل البعض يعيب عليهم كونهم تركوا المرأة في أدنى السلم الاجتماعي"[3] ، لكن الحقيقة أن المصلحين الجزائريين ركزوا على بعض المسائل مثل التعليم نظرا لظروف المجتمع الجزائري الذي كان يختنق في جو التخلف، وكان لابد للمصلحين من الاستجابة للواقع المرير[4] . ولا غرو أن يصدر ذلك عنهم بسبب ظرف البلاد آنذاك وبسبب ما تحمله هذه القضايا من علاقة بالشريعة والهوية الإسلاميتين.

أما تركيزهم على مشكلة الحجاب، فذلك راجع لما لهذه المسألة من علاقة بالإسلام في نظرهم، فلقد ربطها أبو اليقظان بعداوة الغرب للإسلام، فقال:"مسألة السفور والحجاب ليست مسألة جمود وحركة ورقي وانحطاط وعلم وجهل، بل هي مسألة تدين وتجرد، عفاف وتهتك، عقل وطيش، وجملة هذه فتنة من فتن أوربا خدعت به أغرار المسلمين لينصرفوا عن واجباتهم الدينية والوطنية الحقيقية"[5] .

وإزاء هذا القول، يمكن أن نلاحظ ما للمسائل المرتبطة والمُشكِّلة لمشكلة المرأة –في الجزائر– من بعد عميق ذي صلة بمآل الأمة وشخصيتها وهويتها، وإن نظرة مثل هذه لتعكس أهمية الموضوع بالنسبة للفكر الإصلاحي من جهة، وما كان على الفكر أن يقوم به لمواجهة

---

[1] ابن باديس، الآثار، ص475.

[2] عبد الكريم بوصفصاف، المرجع السابق، ص428.

[3] عبد الكريم بوصفصاف، المرجع نفسه، ص430.

[4] محمد ناصر، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983، ص58.

[5] محمد ناصر، المرجع نفسه، ص82، نقلا عن أبي اليقظان، وادي ميزاب، العدد42، 2-3-1928.

التحديات المعاصرة له، والتفرغ لما يثار منها حتى لواتهم هذا الفكر بأنه حصر مشكلة المرأة في أمور بعينها.

كما أن ما قدمه ابن باديس للمرأة -في ظرفه- لا تعادله عشرات المؤلفات التحررية، وإذا كان من السهل على البعض أن يعتبر جهود ابن باديس أقل شأنا من جهود الطاهر الحداد ومحمد عبده وقاسم أمين بسبب تركيزه على تعليم المرأة[1]، فإنه من الضروري بمكان أن يلتفت إلى أن ما فعله ابن باديس من أجل المرأة، ومقارنة بعصره وظروف بلده، يفوق كل وصف ؛ حيث إنه خرج بمسألة الدفاع عن حق المرأة في التعليم إلى حيز التطبيق والممارسة، وأي جهد يفوق هذا في زمن لا تسمح فيه الظروف للرجل بالتعليم، فكيف بالمرأة.

وحتى لا ينتقص من شأن التعليم، ينبغي الإدراك أن التعليم الصحيح للمرأة، يكفل لها إرادة التغيير، وبالوسائل التي تريدها هي.

وليتأكد لمن يتهموه بتأخير المرأة، أن ابن باديس كان على دراية وخبرة "بنظريات الإصلاح والتجديد"[2]، وأنه أيضا "العارف بالسنن والقواعد التي تحكم العلاقات الاجتماعية"[3].

كما أن ابن باديس كان متبنيا لفقه المرحلية والتدرج في علاج الواقع المرير[4]، وإذا كانت له وجهة نظره الخاصة في مساواة النساء بالرجال، حيث يجعل من الرجل الأول وهي الثانية[5]، فإن الواقع يعد أكثر تعبيرا عن رأيه الحقيقي في الموضوع، حيث فضل المرأة على الرجل في التعليم، وجعل تعليمها مجانيا تشجيعا للأهالي.

كما أن سلسلة "رجال السلف ونساؤه" التي نشرها في جريدة الشهاب[6]، تعد خير دليل على اهتمام ابن باديس بشؤون المرأة، ومحاولة إخراجها كنظيرها الرجل من حفر التخلف والجهل والاستعمار ؛ حيث بدأ سلسلته بسيرة امرأة صحابية هي أم حرام بنت ملحان، ولهذا

---

[1] عبد الكريم بوالصفصاف، المرجع السابق، ص411.

[2] الطاهر عامر، نحو مجتمع قرآني، قراءة اجتماعية في تفسير ابن باديس، مجلة الموافقات، الجزائر، ع6، السنة6، 1418هـ-1998م، ص214.

[3] الطاهر عامر، المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] محمد زرمان، من معالم التغيير الحضاري عند ابن باديس، المرجع نفسه، ص472.

[5] ابن باديس، الآثار، ص468.

[6] ابن باديس، المرجع نفسه، ج4، ص83.

عميق الدلالة على أن ما يريده للمرأة يفوق بكثير حد التعليم، مادام يخاطبها بقدوة رائدة في الجهاد والغزو.

2.2.3. مالك بن نبي :

اهتم مالك بن نبي كثيرا بمشكلة المرأة، وحدد منذ البدء في بحثه لها، أنه يرفض بحثها منفردة عن مشكلة الرجل، لأنهما في الحقيقة يعيشان مشكلة واحدة هي مشكلة الفرد في المجتمع، كما أوضح منذ البدء موقفه من دعاة تحرير المرأة من كُتَّاب الشرق أو الغرب ؛ إذ اعتبر آراءهم مجرد أقاويل يفرزونها بدافع من عواطفهم، كما رفض عقد موازنة بين الجنسين من أجل التدليل على قيمة المرأة في المجتمع كيفما كان نوع هذه القيمة، أي سواء كانت أكبر أو أصغر أو مساوية لقيمة الرجل في نظر المهتمين بهذا الموضوع[1].

كما أن مالك بن نبي كان يؤمن بجنسانية المتمسكين بإبعاد المرأة عن المجتمع وتهميشها، والمتمسكين بتحريرها من كل الضوابط، فسوى بينهما في أنهما ينطلقان من اعتبار واحد هو الغريزة، وأن سلوكاتهما تعد تعبيرا عن نزعات جنسية لا شعورية وأنها نابعة من دوافع نفسية عميقة تدفع الطرفين كليهما إلى الإفصاح عن آرائهما، وذلك يجعل معرفة الدوافع الحقيقية عملية سهلة بسبب وضوح الجانب الغريزي فيها[2].

غير أن وحدة المنطلق لهذين السلوكين لم تؤد -حسب تحليله- إلى المسار ذاته، بل سار كل فريق في طريقه المختلف بين إفراط وتفريط.

ويدرك حجم الململة التي يقع فيها الإنسان وهو يقرأ رأيه -هذا- فيما يتعلق بالذين أبعدوا المرأة وأخفوها، فيذكر أن منطق الغريزة يعد ويبدو مقبولا مع الذين دعوا لخروج المرأة سافرة وفي زينة فاتنة، "إذ في ذلك ما يوقظ غرائزهم أو يرضي شهواتهم"[3]، أما أصحاب السلوك الأول فكيف يُعبّر السلوك الغريزي عن نفسه أمام تلك المفارقة؟

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر، 1407هـ-1987م، ص123.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

فيجيب بأن إبعاد المرأة وإبقاءها في سجنها التقليدي، والتعلل بالأخلاق إنما هو موقف جنسي بدافع نفسي مصدره التمسك بالأنثى والخوف عليها من مشاركة ومنافسة الآخرين فيها[1].

وعلى هذا، يبرز الاعتبار الجنسي ؛ إذ لو اعتبرت إنسانا قبل أن تكون أنثى لما كان لإخفائها معنى، ولكنها الأنثى المبعدة عن الواجهة.

وبعد تحليله لهذه الظاهرة، نجده موقنا بأن حل المشكلة (مشكلة المرأة)، لن يكون على يد أحد هذين الطرفين حيث يقول:"ولا أمل لنا في أن نجد في آرائهما حلا لمشكلة المرأة"[2]، ذلك أن التطرف الواضح في سلوكيهما يعقد المشكلة ويلحق الضرر بالمجتمع، حيث إن مصلحة المجتمع لن تتحقق إذا كان نصفه إما معطلا كليا، وإما خارجا عن أنوثته ومُرجّحا لمنطق الجسد، لأجل ذلك يريد مالك بن نبي لهذه المشكلة أن تصفى أولا من مثل هذه النزعات، ثم تحل حلا يكون الاعتبار الأول فيه لمصلحة المجتمع، فالمرأة والرجل يكونان الفرد في المجتمع، فهي شق الفرد، كما أن الرجل شقه الآخر.

وهذا يعني أن المرأة بالنسبة لمالك بن نبي هي إنسان في حالته الاجتماعية، بروابطه وعلاقاته، قبل ان تكون أنثى، ولكن الأنوثة هي الطبيعة والصورة التي خلق الله عليها هذا الإنسان، وهي لا تنقص شيئا من إنسانيته، بل هي تشكل الفرد المماثل والمكمل إنسانيا للشق الآخر المتمثل في الذكورة. غير أن حسن توزيع الأدوار هو وحده الكفيل بتصحيح المفاهيم، ومعه تتحقق مصلحة المجتمع ومعها مصلحة الفرد ؛ إذ المجتمع هو مجموع الأفراد، وبدون إدراك لحقيقة أدوار الرجل والمرأة والروابط التي تربط بينهما تختل القاعدة، بحيث لن يكون لدينا حسب الذين يبعدونها شقٌ واحد أيضا، هو شق الرجل لأن شق المرأة سيكون معطلا. فأي نوع من الروابط يمكن أن تنشأ ضمن هذا التقسيم المغالط للفرد، ولذلك رأى مالك بن نبي أن مشكلة المرأة لابد وأن تُحَلَّ ضمن المشلكات الاجتماعية الأخرى بعيدا عن تقليد المرأة الأوربية[3] ؛ إذ إن منشأ هذا المشكل هو اختلال التصورات المُكَوِّنَة للعلاقات الاجتماعية، وما

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 123.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص126.

تقليد المرأة الأوربية إلا تعقيد لهذه المشكلة لأنها:

1- لم تحل مشكلتها لحد الآن، بل أضافت إلى مشاكلها الاجتماعية والثقافية مشاكل أخلاقية كثيرة[1].

2- بيئتها الاجتماعية والثقافية مخالفة لبيئة المرأة المسلمة، وهذا يمنع فكرة التقليد ؛ إذ إنه كما قال مالك بن نبي "ينبغي أن ننظر إلى هذه المشكلة، وهي تسير منسجمة مع المشكلات الاجتماعية الأخرى"[2] وكل بيئة تفرز مشكلاتها الخاصة.

يعود مالك بن نبي في تحليله وحديثه عن العلاقة الإنسانية الاجتماعية بين الرجل والمرأة، إلى مرجعيته الدينية منطلقا من الآية الكريمة: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ [النساء:1].

والحديث النبوي الشريف: ﴿النساء شقائق الرجال﴾.

فهذه المرجعية توجه فكره، وتقنعه بأن المرأة والرجل يشكلان قطبا الإنسانية[3]، وأنه لا معنى لأحدهما دون الآخر، وذلك منوط بالدور الاجتماعي المترتب على كليهما، وهو عمارة الأرض كما يفهم من الآية، ومن أجل ذلك لا غنى للمجتمع ولا للحياة عن شق واحد. وهنا تبرز قيمة كل واحد منهما في غير مفاضلة ولا ترجيح في المواهب بين المرأة والرجل في تصور مالك بن نبي[4].

كما تتحدد المشكلة بالنسبة لمالك بن نبي فتكون في إرادة الخروج عن الدور الاجتماعي لأحد الطرفين من أجل إرضاء الجنس اللطيف أو بنات المدن والأسر الراقية بشعارات وأشعار تدعو لتحرير المرأة[5].

فهذا المفكر يراعي مصلحة المجتمع، ويؤمن بدور الفرد فيه، ويجعلنا ندرك بهدوء أن مسألة تحرير المرأة إنما هي تحرير لها من دورها الاجتماعي الطبيعي.

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص126.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص125.

[4] عائشة المناعي، المرأة المسلمة وشروط النهوض، مؤتمر القمة الإسلامي التاسع : الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد، ط1، كتاب الأمة، قطر، مركز البحوث والدراسات، جمادى الثانية 1421هـ-سبتمبر 2000م، ص268.

[5] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص125.

وقد أدرك أنه -بهذه الفكرة- قد يضيق صدر بعض ذوي الأذواق الرقيقة -كما أسماهم- ، فيحتجون عليه "بأن مثل هذا الموقف يذيب المرأة في المجتمع، ولكننا نقول لهم: إن إعطاء المرأة حقوقها على حساب المجتمع معناه تدهور المجتمع، وبالتالي تدهورها ؛ أليست هي عضوا فيه، فالقضية ليست قضية فرد، وإنما هي قضية مجتمع"[1] .

لقد صدق ظنه ؛ إذ نشرت إحدى المنافحات عن موضوع تحرير المرأة مقالا عنوانه "وجهة نظر مالك بن نبي في النساء"[2] تعترض فيه على رأيه المتعلق بمصلحة المجتمع، وقبل ذلك، قد يكون مجديا عرض نقدها لمعالجة مالك بن نبي لمشكلة المرأة على العموم.

تقول الكاتبة إن ما نشره مالك بن نبي حول هذا الموضوع، يجعل المتتبع يشعر أنه أغرق جريدة "La république Algérienne"، بسبب سرعته في الرد على كل ما ينشر حول تحرير المرأة، وهذا الأمر قد أقلقها كثيرا لأنها اعتبرت مقالاته مكابح معيقة للخطاب النسواني الجرئ[3] .

تذكر نورة أميرة أن مالك بن نبي أدرك جيدا أن الأمر يتعلق بتحرير النساء، وأن لديه نظريته الخاصة المنطلقة من تحليل فرويد الليبيدو حيث يفسر به تلك العبارات التحررية، وخاصة في الدول المتقدمة، ومن بينها تركيا ومصر اللتان حققتا التقدم الأكثر أهمية في هذه المسألة على أرض الإسلام[4] .

لكن قلق الكاتبة يتحول إلى سخرية من مالك بن نبي في اعتباره لهذه البلدان ومن سار على خطاها مصابة بعُصَاب عام، وأن الأمر -حسب رأيه- يحتاج إلى روية وعلمية لدراسة الموضوع، فتقول:"من العلم إلى الرياضات، يبدو أنه ليس أمام مالك بن نبي سوى خطوة سهلة واحدة يخطوها، تحرير النساء أصبح مشكلا رياضيا يستوجب تطبيق القواعد الأساسية في الجبر، مثل النظريات الأكثر تطورا في الرياضيات الحديثة"[5] .

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص125.

[2] Nora AMIRA, Le point de vue de Malek BENNABI sur le femmes, NAQD revue d'études et de critique sociale, Alger, n°11, 3-12-1998, p69.

[3] Nora AMIRA, ibid.

[4] Nora AMIRA, ibid.

[5] Nora AMIRA, ibid, p70.

ويعد رفضها لمنهج مالك بن نبي العلمي، رفضا للعلمية، وتقاطع العلوم والمناهج، في الوقت الذي اعتبر فيه منهجه المعتمد على التحليل النفسي، والتحليل التاريخي للظواهر الاجتماعية، واستخدامه للأدوات العلمية المعرفية، تأسيسا لمنهج جديد يستحق الدراسة والاهتمام[1].

أما عن فكرة اتهامه بإذابة المرأة في المجتمع، فإنها تقول: "إذا كان تحرير المرأة مسألة خطيرة في نظر ابن نبي، فلأنها لا تتعلق بالنساء، ولكن بالمجتمع، ماهو مفيد أو مضر بالنسبة للنساء ليس ذا أهمية كبيرة، فلنركز على ماهو مفيد للمجتمع، والمسألة لابد أن تطرح فقط من وجهة النظر هذه"[2].

وهكذا لا يفهم كلام مالك بن نبي، أو يقصد تجاهل شطر هام فيه، فهو يتحدث عن مصلحة المجتمع لأنها تكفل مصلحة الجميع، أما منطق نورة أميرة، فهو منطق أناني، يقوم على تبني الخطابات الجاهزة، فكيف يمكن للمرأة أن تسعد وتهنأ بحقوقها في مجتمع تختل فيه العلاقات والمفاهيم، وكلام الكاتبة، كان يمكن أن يكون له معنى لو أن مالك بن نبي أخرج المرأة –أولا– من دائرة المجتمع قبل أن يتكلم عن مصلحته، أما وقد جعلها شقا فاعلا فيه، فلا معنى لحديثها واحتجاجها.

كما ترفض نورة أميرة نقده لوضع المرأة الغربية، وتستنكر عليه عدم اكتراثه لظروف المرأة الغربية، وتحملها ظلم القوانين التي تمنعها من ممارسة حقها في الإجهاض[3]، وحقوق أخرى، واعتكافه –فقط– على الانشغال بالجانب الأخلاقي والاجتماعي في نقد واقع المرأة الغربية.

وهكذا نلاحظ أن المنطلقات في مناقشة مشكلة المرأة ليست مشتركة بين الكاتبة ومالك بن نبي، وهذا يدعو للاستنتاج أن المرجعية ليست واحدة أيضا، وهكذا يصبح كل ما جاء في تحليل مالك بن نبي مرفوضا في طروحات ذات مرجعيات مغايرة ومخالفة.

---

[1] محمد بحياوي، مشكلة المنهج في كتابات مالك بن نبي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، 1991–1992، ص127.

[2] Nora AMIRA, op.cit, p71.

[3] Nora AMIRA, ibid, p79.

3.2.3. أحمد عروة :

يلتقي أحمد عروة مع مالك بن نبي في اعتقاده أن مشكلة المرأة هي مشكلة الفرد في المجتمع سواء كان ذكرا أم أنثى. وبسبب هذا الاعتقاد يتساءل أحمد عروة عن جدوى طرح مشكلة المرأة وتثبيت خصوصيتها وتميزها في المجتمع، وبالتالي غرابتها، فهو يرى أجدى من كل ذلك، الانطلاق من منهج شامل يسعى إلى تحديد أهداف الانسجام في العالم بحيث يكون لكلّ مكانته الطبيعية، وتؤخذ بعين الاعتبار مجموعة من الروابط التي تربط مختلف أفراد المجموعة، ولذلك يقترح ضرورة الانطلاق في بحث مشاكل الفرد الاجتماعية من تجاوز ثنائية الجنس والنوع، والاشتغال بدراسة وتحليل طبيعة وظروف هذه الروابط قبل أن يكون في مقدورها اقتراح الحلول[1].

وبناء على ذلك يعتقد أحمد عروة أن هموم النساء في العالم ليست واحدة وأن ثمة معطيات كثيرة تدخل في الاعتبار حيث يقول : "يبدو أن هموم نساء العالم الغربي ليست هي هموم نساء الدول النامية، فإذا كانت نساء العالم الغربي أقل شكوى من طغيان الرجال فإنه يبدو واضحا كذلك أن عليهن زعزعة القيود التي لا تزال تربطهن بهم، أما نساء الدول النامية فالضرر لا يأتيهن من الذكور فحسب، بل بالأخص من الإمبريالية، وبالتالي فمشكلة المرأة لا تطرح بالطريقة نفسها في السويد والعربية السعودية وروديزيا. كما أنه من البديهي ألا تطرح مسألة المرأة في المجتمع المعاصر خارج الشروط العامة السوسيولوجية والإيديولوجية والاقتصادية والثقافية"[2].

ولأجل ذلك يرفض أحمد عروة معالجة مشكلة المرأة من الجانب المتميز للمرأة والقانون الخاص بها في المجتمع، ولكن يريدها أن تكون من جانب العلاقات البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية كلها للجنسين والزوجين والعائلة والمجتمع، لأنه في حالة وجود مشاكل تتعلق بالعدل والتفتح والحرية والرقي والشرف، فذلك يخص الجنسين على حد سواء.

واهتم أحمد عروة بأخلاقية الجنسين –بعيدا– عن صورة المرأة إن ضمن إطار عادة إخفائها وعزلها تحت سلطة الرجل المواطن الوحيد ذي الحقوق الكاملة، أو ضمن إطار ذلك

---

(1) Ahmed Aroua,L'Islam et la morale des sexes, Alger, entreprise nationale du livre, 1990, p7.

(2) Ahmed Aroua, op.cit, p8.

الخليط التقني الخلاعي الذي تدعونا إليه بعض المجتمعات المسماة متحضرة، والتي ليست المرأة بها سيدة قدرها. ويرى أن هذا الرفض المزدوج للصورتين يريحه ويصرف عنه الحلول الخاطئة مما يُمكّن من نشود أخلاقية أصيلة مسلمة ومحددة وواضحة. وتلك الأخلاقية -في رأيه- لا تنطلق من صورتين مريضتين للمرأة في المجتمع، ولكن من مبدأ ثابت في القرآن الكريم يرفض الكذب والتلفيق من أجل إرضاء أحد الجنسين على حساب الآخر، ولا يريد أن يخادع لا أنوثة المرأة ولا فحولة الرجل، كما لا يريد مواراة الاختلافات الأساسية بين المرأة والرجل، فذلك المبدأ القرآني الثابت هو وحدة النفس الإنسانية إذ يقتضي ذلك أن يكون الرجل والمرأة هما الكائن نفسه الذي خلقه الله بالكرامة الإنسانية نفسها، والغاية من الوجود ذاتها، والمسؤولية الأخلاقية والروحية ذاتها أيضا[1].

فإذا كان التمايز يبرز في العلاقات النفسية العاطفية التي تستند إليها حياة الزوجين فإن هذا التمايز لا يستلزم قانونا أخلاقيا وروحيا مختلفا بينهما، بل أكبر من هذا، فهو لا يؤدي إلى عدم المساواة في الحق، فذلك التمايز يخلق ضغوطات واستعدادات مختلفة لكن المساواة تبقى تامة بين الجنسين من منظور كونهما مواطنين أو مؤمنين[2].

وهذا يعني أنهما أمام القانون والشريعة الإلهية متساويين ولا تبعة للاختلاف النفسي العاطفي يمكن أن تؤثر على حق كل منهما وواجبه.

لقد شغلت مشكلة المرأة أو مشكلة الجنسين بال أحمد عروة لدرجة أنه حاول الغوص في بحر من التساؤلات تتبع كلها من تساؤل رئيسي هو "لماذا كان عدم المساواة بين المرأة والرجل هو القاعدة خلال مجرى التاريخ؟"[3]، إذ يعتقد أنه -عدا بعض المجتمعات الأموسية البدائية- حاز الرجل التفوق على المرأة وسيطر عليها في المؤسسات والقوانين، وتأتي بقية تساؤلاته الفرعية على شكل فرضيات أسماها بالتأويلات فيقول : "هل هو حكم إلهي -كما تقول بعض نصوص الإنجيل "رغبتك هي رغبة زوجك وسيحكمك"، هل هي لعبة الجدلية الاقتصادية المرتبطة بامتلاك وسائل الإنتاج كما يثبت بعض الماركسيين؟ هل هو الأثر الطبيعي للتمايز

(1) Ahmed Aroua, op.cit, p13.

(2) Ahmed Aroua, ibid.

(3) Ahmed Aroua, ibid.

البيولوجي الذي لم يكن في مصلحة المرأة على مستوى التركيبات الذهنية كما يقترح بعض العلميين؟"[1] .

ويجيب عن ذلك كله، فيرى أن تداخل الأسباب وتعقدها يجعل أي تفسير لظاهرة عدم المساواة عبر التاريخ نسبيا ومشكوكا فيه ؛ إذ لم يستغرق بحثا واضحا ونزيها وموضوعيا، لأن المشكلة لازالت مطروحة إلى حد نهاية القرن العشرين، حتى بالنسبة لمن ظنوا أنفسهم وجدوا لها حلا سواء عند دعاة الإباحية مثلما هو جار في أمريكا الشمالية والدول الإسكندنافية، أو عند أصحاب الإجراءات التسلطية مثل الاتحاد السوفياتي والصين.

كما حاول أحمد عروة التركيز على عواقب تجاهل الاختلافات الأساسية أو جهلها، والاكتراث للمساواتية، حيث يخلق كل ذلك وضعيات منافقة، تصطدم لخداعها بأبسط صور العدالة وبالطبيعة التي مايزت بين الكائنات، وفي الوقت نفسه وحدت بينها. ومن منطلق حديثه عن النفاق والخداع يصل إلى أخلاقية الإسلام القائمة على القيم حيث تتجذب هذه الأخلاقية إلى الصدق وترفض الكذب واللبس في كل الأوضاع، وبالأخص في مجال العلاقات بين المرأة والرجل كشريكين وكمواطنين.

فمبدأ الصدق حقيقة تسخر نفسها لخدمة ثلاثة معايير أساسية :[2]

- معيار هوية الكائن الإنساني مهما كان جنسه، وهذا يستدعي المساواة الأخلاقية أمام الله ويستوجب المسؤولية الفردية.
- معيار الاختلاف، والذي يستدعي أخلاقية الوظائف والعلاقات المتصلة بالتوزيع المتكامل للأدوار الاجتماعية.
- معيار الإنصاف (العدل) الذي يعطي انسجاما للحقوق والواجبات المتبادلة.

فهذه الأخلاقية إذا –ترفض مجاراة خطابات إيديولوجية أو جنسانية تغيب عنها المصلحة الحقيقية للمجتمع ، "فلا تجاري الخطاب النسواني المساواتي الخادع ولا الفحولي التمييزي غير العادل"[3].

فهي - حسب رأيه- أخلاقية قائمة على إدراك الاعتبارات البيولوجية والنفسية

---

(1) Ahmed Aroua, op.cit, p13.

(2) Ahmed Aroua, ibid , p53.

(3) Ahmed Aroua, ibid.

العاطفية، ولكنها تضعها في حيزها الوظيفي البعيد عن تشوش هذه الحقائق وتجاهلها أو سوء استغلالها لقمع المرأة، وثقته في هذه الأخلاقية جعلته يجزم بنجاعتها في حل المشكلات الكثيرة للجنسين فيقول : "إن المساواة الأخلاقية بين الرجل والمرأة أمام الله مؤكدة بصفة قطعية في مختلف النصوص القرآنية التي تصحح التأويلات الخاطئة للعادات والنصوص القديمة وتتضمن كذلك أخلاقية غايتها التحرير المتوازن للجنسين كأشخاص وكأزواج وكمجتمع"[1].

ويخلص الكاتب إلى نتيجة مطمئنة بعد نقده للفلسفة والمفاهيم الغربية، وهي أن الإسلام أحدث ثورة ليس مقارنة بما كان قبله على المستوى الاجتماعي فحسب، بل أحدثها في الآفاق الدائمة للتفتح المنسجم للمجتمع الإنساني، إذ هي ثورة تحدث على مستوى التصور بتغييرها للذهنيات وفق مثل روحي أعلى للتحرير والترقي، وتتحدد على مستوى التطبيق بما أن الواقعية الأخلاقية تنطلق من قوانين الطبيعة، ليس لإزعاج تلك الذهنيات، ولكن لتهذيبها وتوجيهها وفق هذا المثل الأعلى[2].

فالكاتب –إذا– لا يقيم أي اعتبار لأي تحليل خارج الحقائق الطبيعية بيولوجية كانت أو اجتماعية، أو خارج مفهوم العدالة الإلهية، ولا يؤمن بأي حل خارج إطار أخلاقية تضع نصب عينيها هذه الاعتبارات، وعلى ذلك الأساس كان انجذابه للأخلاقية الإسلامية انجذابا منطقيا لما تلبيه من إرضاء للعقل باحترام الاعتبارات المذكورة كلها.

---

(1) Ahmed Aroua, op.cit, p53.

(2) Ahmed Aroua, ibid.

خلاصة :

يخلص هذا الفصل إلى جملة من النتائج أهمها :

- أن المطلب السياسي يعد هاجسا، اتفق دعاة تحرير المرأة على ضرورة تكريسه، اعتقادا منهم أن الحرية والسلطة مكسبان مطّردان، وأنه بناء على ذلك لابد من السلطة لمزيد من الحرية.

- ظهور مستوى معتبر من الوعي لدى بعض النسوانيات الغربيات، الأمر الذي يفسّر تراجع بعضهن عن آراء كن يؤمنّ بها ويناضلن لأجلها.

- التحفظ في الحديث عن هذا الوعي على أساس اقترانه بتطورات إيديولوجية يمكن أن تكون مسؤولة عن نشوئه وتبلوره.

- أن عدم استيعاب الآخر ولو كان على خطأ قد يخلق فيه شعورا بالعدائية ومحاولة الانتقام والمواجهة بعنف (مثلما وقع مع قاسم أمين).

- أن نجاح الحوار بين الأطراف المتحاورة لا يتم إلا وفق منهج معين تأخذ الأشياء والأفكار فيه أبعادها الحقيقية.

- أن التجربة الجزائرية تختلف عن التجربتين الأخريين ؛ إذ لم تلق الأفكار التحررية فيها القبول الذي لاقته فيهما، بحيث تحصن الجزائريون والجزائريات بثوابتهم أكثر في مواجهة الفكر التحرري الغربي، فلم يفلح دعاة الإدماج،ولعل ذلك راجع لاقتران الفكر الغربي الوافد بالمستعمر وبفكرة الاستعمار ذاتها، فزاد ذلك في استمساك الشعب بمقومات شخصيته العربية الإسلامية.

- أن مشكلة المرأة في التجربة الجزائرية لم تكن مفردة بالاهتمام، كما هو الشأن في الغرب والمشرق العربي الإسلامي، بل كانت ضمن تجربة تحرير الوطن والمشروع النهضوي على العموم.

الفصل الثالث

مشكلات المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

مشكلات المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر

تمهيد.

1. مشكلة التعليم :

1.1. الوضع الثقافي للمرأة الجزائرية قبل الإصلاح.

2.1. تعليم المرأة من التحليلي إلى التفعيل :

– مصطفى بن الخوجة – عمر بن قدور – أحمد بن الغزالي.

– إبراهيم بن سليمان العلوي – محمد الناصر بن الغزالي.

– عبد الحميد بن باديس : تعليم المرأة ضمن أولويات الإصلاح :

– موقفه.

– جهوده.

– السعي لتحقيق أهداف جمعية العلماء :

– أحمد عروة.

2. مشكلة الزي :

1.2. تحديد الإشكال :

1.1.2. فلسفة الزي في الإسلام.

2.1.2. مفاهيم الزي ووظائفه.

3.1.2. مشكلة زي المرأة المسلمة.

2.2. مشكلة الزي في انشغال الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر :

– أبو يعلى الزواوي – عبد الحفيظ بن الهاشمي.

– محمد السعيد الزاهري – أبو اليقظان.

– مشكلة الزي في فكر الشيخ عبد الحميد بن باديس :

– من خلال تفسير القرآن الكريم.

– من خلال شرح السنة النبوية الشريفة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– مالك بن نبي : نقد الذات والآخر :

– دلالات الزي وأهميته في عملية النهوض.

– الفكرة الدينية وعلاقتها بالدور النهضوي للزي.

– أهمية زي المرأة وعلاقته بالتغيير.

– زي المرأة والوسطية المنشودة.

– محمد العيد آل خليفة – الشيخ بيوض.

3. مشكلة الزواج :

1.3. تحديد الإشكال.

2.3. مشكلة الزواج : النقد الاجتماعي والفلسفي :

– محمد البشير الإبراهيمي – أحمد رضا حوحو – **مالك بن نبي – أحمد عروة.**

3.3. مشكلة تعدد الزوجات وسلم الأولويات :

– مالك بن نبي – أحمد عروة.

4.3. مشكلة الزواج بالأجنبية (الزواج المختلط) :

– مالك بن نبي – محمد البشير الإبراهيمي.

– عبد الحميد بن باديس – أحمد عروة.

4. مشكلة العمل :

1.4. قيمة العمل عند المفكر الجزائري :

– مالك بن نبي – أحمد عروة.

2.4. دور المرأة في المجتمع.

3.4. النظرة المادية لعمل المرأة ونقد المفكر الجزائري لها :

– مالك بن نبي – أحمد عروة.

4.4. نظرة المفكر الجزائري لعمل المرأة داخل البيت :

– مالك بن نبي – أحمد عروة – عبد الحميد بن باديس.

5.4. معايير تحديد عمل المرأة :

– مالك بن نبي – أحمد عروة.

خلاصة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

ثبت من خلال الحديث عن التجربة الجزائرية في الفصل الثاني، أن ثمة اهتمام جزائري إسلامي بمشكلة المرأة، وأن هذا الاهتمام يحمل معه خصوصية الظرف الجزائري، حيث إن الاستعمار كطرف دخيل على البنية الاجتماعية والثقافية الجزائرية جعل منه ومن الثورة عليه متغيرين هامين.

وفي هذا الفصل نحاول الكشف عن بعض خصائص هذا الفكر في بعض المشكلات الهامة، وهي مشكلة الزواج ومشكلة التعليم ومشكلة الزي ثم مشكلة العمل، وقد روعيت بعض الجوانب في بحث كل من هذه المشكلات المذكورة، فقد روعي في بحث مشكلة تعليم المرأة، تطور اهتمام الفكر الجزائري الإسلامي بها، حيث انتقل هذا الاهتمام من سنة إلى أخرى بإضافات حتى أصبح جهدا تربويا قائما بذاته، بينما روعي عامل آخر في بحث مشكلة الزي وهو تطور الطرح الجزائري الإسلامي، إنْ بمراعاة المعيار الزمني، كما هو الشأن لدى بعض الشخصيات أو خارج الإطار الزمني ؛ حيث إنه تطور من شخصية لأخرى، بينما نحاول مراعاة التنوع في بحث مشكلة الزواج وبعض فروعها، ومراعاة جانب التعمق في بحث مشكلة العمل، وعلى هذا قد يبدو عدد الشخصيات غير مستقر ولا ترتيبهم ذلك الترتيب النمطي أيضا، ولعل ذلك داخل في أدوات الكشف عن مدى الاهتمام بكل مشكلة وعن أسباب أو نتائج ذلك الاهتمام.

1. مشكلة تعليم المرأة.

1.1. الوضع الثقافي للمرأة الجزائرية قبل الإصلاح :

من سيئات العهد العثماني، عدم إعطاء المرأة حظها وحقها في التعليم، ولم تكن هذه الظاهرة خاصة بالجزائر، ولكنها كانت أكثر ظهورا وحدة فيها، "ذلك أن المرأة الجزائرية المسلمة كأنها كانت غائبة طيلة هذا العهد على المسرح الرسمي. فلا أميرات ولا سيدات مجتمع يشاركن في الحياة العامة ويكنّ قدوة للأخريات، ولا شواعر أو كواتب يسهمن في الحياة الثقافية وترقية الذوق الاجتماعي. فالمجتمع الجزائري من هذه الناحية كان أشلا"[1]، ويرد أبو القاسم سعد الله السبب في ذلك إلى كون الحكام -غالبا- من العزاب والمغامرين، وأن كل ما كان يشغل وقتهم هو جمع المال والبقاء في الحكم، فإن اهتموا بالمرأة فليس ذلك لدينها ولغتها وعلمها ومكانتها الاجتماعية، ولكن لكونها من الأسيرات والجواري المسيحيات بالدرجة الأولى، حتى إنهم اعتبروا الزواج من المرأة المسلمة مذلة وحطة من شأنهم، كما اعتبروا أبناءهم منها في درجة العبيد، فلم يهتموا بتعليمها، ولذلك أهمل معظم سكان الحضر والريف تعليمها سيرا على قاعدة "الناس على دين ملوكهم"، وغيرة على بناتهم في مجتمع يكثر فيه اعتداء الجنود الأتراك على النساء إن خرجن من بيوتهن،ولكن يذكر الكاتب أنه مع ذلك كله لم يخل المجتمع الجزائري من المرأة المسلمة المتعلمة بحكم تأثير أهل الأندلس المستقرين بالجزائر، فكان فيها مثقفون درسوا التاريخ الإسلامي والعلوم ولم يبلخوا على بناتهم[2].

وبمجيء الاحتلال الفرنسي، جاءت معه سياسة تجهيلية وتعبوية خطيرة، فقد عملت هذه السياسة وفق خطة محكمة تبلورت في النقاط الآتية :

أ- تشويه صورة الإسلام، واعتباره المسؤول عن تخلف المرأة الجزائرية آنذاك، نظرا -حسب هذا الزعم- لتعاليمه القاسية التي جعلت الرجل قواما عليها، وجعلتها آلة

---

[1] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص336.

[2] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص ص 336-337.

نســـــل وخادمة بيت وحاضنة أطفال، الأمر الذي جعلها قدرية غارقة في التسليم للخرافات[1].

ب- تجهيل المجتمع الجزائري عموما، والمرأة خصوصا، على الرغم من الشعارات التي كانت تنادي بها لتعليم المرأة، فإن جهودها كانت ضئيلة في بناء المدارس وتعليم الفتيات، والعمل أكثر على توسيع دائرة المراكز المهنية لاستغلال أعمال الفتيات لدعم اقتصاد فرنسا بالصناعات التقليدية كصناعة السجاد ونسج الزرابي[2].

وفي هذا الشأن يقول أحمد الخطيب : "أما بالنسبة للمرأة الجزائرية، فقد كانت محرومة من التعليم، فلا الدولة تشجعها ولا الوضع الاجتماعي يسمح لها، ولم تكن المدارس الفرنسية الخاصة بالبنات سوى مدارس لتعليم الأوروبيات ولم تبدأ الفتاة الجزائرية بولوج المدارس الرسمية بشكل ظاهر إلا في الأربعينيات"[3].

جـ- تكريس مبدأ الإدماج بالاعتماد على التعبئة الغربية للمرأة الجزائرية بفكرة التحرر من قيود المجتمع، والعمل على خلق فرص كبيرة للاحتكاك بين المرأة المسلمة الجزائرية والمرأة الأوروبية، وذلك بإحضار المبشرات المسيحيات المنقذات من التخلف والجهل، حيث تم الحكم على الجزائريات غير المتعلمات تعليما فرنسيا بالجهل والأمية حتى وإن كُنَّ متعلمات تعليما دينيا إسلاميا، وبفتح ورشات للصناعات اليدوية، من أجل الغرض التجاري، ومن أجل إخراج المرأة المسلمة من بيتها بأي شكل لإحداث التغيير الذي يخدم سياسة فرنسا[4].

وقد كان الوجود الاستعماري -في حد ذاته- خطرا على المجتمع الجزائـــري ؛ إذ

---

(1) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج6، ص337.

(2) يورد أبو القاسم سعد الله،إحصاءات عن عدد مدارس البنات، والمتمدرسات فيها، حيث إن عدد الفتيات اللواتي كن يتعلمن سنة 1882م هو 358 بنتا، وعدد المدارس اثنتان في الجزائر كلها. وفي سنة 1930م أي بعد مرور قرن على الاحتلال، كان عدد المدارس الابتدائية 16 مدرسة ابتدائية خاصة.

- راجع أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ج3، ص450، و ج6، ص337.

(3) أحمد الخطيب،جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص6.

(4) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج6، ص ص 337-338.

يختلف الطرفان في اللغة والأصل كما يختلفان في الدين والأخلاق. وذلك الخطر كان مضاعفا على المرأة، فقد زاد الاحتلال من تضييق الحال عليها بإعطائه المثل السيء في الاعتداء على الحرمات والأعراف والتقاليد، ولذلك "امتنع غالبية الناس في الجزائر عن إرسال بناتهم إلى المدارس في عهد الاستعمار"[1]، ولعل ظاهرة الخوف على البنت الجزائرية من جنود المستعمر تتجلى بوضوح لمن يقرأ وصف مالك بن نبي لذعر الفتيات المغلوبات على أمرهن وهنّ يُسقن عبر أزقة قسنطينة إلى أسوار المدينة حيث يُلْقَيْن خلف الأسوار بحبال إلى أن يمر الجند ويزول الخطر، فسعيدة الحظ هي التي تعود من خلف السور، وإلا فالموت هو المصير المحتوم، لقد كانت جدة مالك بن نبي وراوية هذه القصة محظوظة إذ عاشت إلى أن قصت على حفيدها تلك المأساة[2].

وفي ظل هذه الظروف التي اجتمعت وتحالفت على المرأة الجزائرية كانت "كل البنات مجبورات على الرضى بالجهل والأمية"[3]، وإن ظلت بعض العائلات حريصة على تعليم بناتها تعليما سماعيا قائما على الحفظ والذاكرة يتلقين فيه أحكام الشريعة وتعاليم الإسلام، فلم يكن يحملن شهادات، ولم يكن يعبّرن عن علمهن بالتأليف[4]، ولذلك يسقطن من اعتبار المقومين لوضعها الثقافي في تلك الحقبة، ويُحْكَمُ بذلك على المجتمع الجزائري بأنه مجتمع جهّل المرأة وخلفها عن مثيلاتها في باقي البلاد العربية والأجنبية بسبب المعتقدات الدينية.

والحقيقة، أن الظرف السياسي والاجتماعي كان قاسيا على الرجال والنساء، ولولا أن قيض الله لهذا البلد رجالا مخلصين أدركوا حجم الخطر، وعملوا على الإصلاح لظل هذا الاتهام لصيقا بالدين وبرجالاته، ولعل خير ما يرد هذه الفرية هو استنطاق نصوص ممثلي الفكر الإسلامي الجزائري، وتقويم تلك النصوص ومحاولة ربطها -قدر المستطاع- بالظروف المعيشة.

---

(1) حفصة أحمد حسن، أصول تربية المرأة المسلمة المعاصرة، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2001م، ص185.

(2) Malek BENNABI, Mémoires d'un témoin du siècle, Alger, Editions Nationales Algériennes, 1965, p p 9-10.

(3) أحمد توفيق المدني، المرجع السابق، ص307.

(4) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج6، ص340.

2.1. تعليم المرأة من التحليل إلى التفعيل :

لقد كان انشغال هذا الفكر بمشكلات المرأة مبكرا، ولم تكن مشكلة الجهل والأمية وما يترتب عنهما من أخطار لتغيب عن هذا الانشغال، فكتاب ابن الخوجة "الاكتراث في حقوق الإناث" خير دليل، ففيه يعالج هذه المشكلة ويعتبرها السبب الأول في تفكك الرباط الأسري، ويدعو بشدة إلى الاهتمام "بعلم الدين" المرادف –بالنسبة له– للتمدن، إذ يعتقد أنه خير سبيل لتبديد الجهل وتحقيق الرقي الذي يتمثل في العلم الواسع والشرف الناصع والعز المانع والثروة التامة والسطوة العامة والفتح المبين والعمران والتمدن كما تدل على ذلك الصورة التاريخية للإسلام[1].

وتسوء هذا المصلح حال السواد الأعظم من النساء،ويتعجب كيف تخاطب المرأة في الشريعة بوجوب التعلم ومع ذلك "فقد بقيت النساء كأنهن لسن بمكلفات حتى صرن لا يفرقن بين الحلال والحرام. وإن هم إلا كالبهائم السارحة والأنعام، وما ذاك إلا لجهلهن بالكتابة التي هي مفتاح العلوم لكل قاصد، ومتقدمة عليها تقدم الوسائل على المقاصد، ومن المعلوم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[2].

وواضح أن ابن الخوجة يعالج هذه المشكلة انطلاقا من مرجعيته الدينية التي علمته أن "طلب العلم واجب على كل مسلم" دون أن يفوته توجيه النقد وإلقاء اللائمة على أولئك الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على النساء واقفين حجر عثرة في طريق تعليم المرأة المسلمة متحججين بحديث غير صحيح[3]، ويستنكر عليهم سلوكهم هذا واستدلالهم الخاطئ فيقول : "وكيف يصح وقد كان في عهد النبي ﷺ معلمات للكتابة يعلمن النساء منهن الشفاء بنت عبد الله، وكيف يصح وكان في نسائه ﷺ من يحسن الكتابة كعائشة وحفصة –رضي الله عنهما–"[4]. ويجتهد هذا المصلح في تضييق الخناق على هؤلاء فيستنكر

---

[1] مصطفى بن الخوجة، الاكتراث في حقوق الإناث، ص65، نقلا عن عبد المجيد قنان، مظاهر الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي في الجزائر من خلال جهود الرواد المصلحين 1900-1925، رسالة ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 91-92، ص247 وما بعدها.

[2] عبد المجيد قنان، المرجع نفسه، ص248.

[3] الحديث السابق: "لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن سورة النور"، لا أثر لهذا الحديث في الصحاح.

[4] عبد المجيد قنان، المرجع السابق، ص249.

عليهم عملهم ببعض الحديث وإهمالهم للبعض سائلا إياهم ما المرخص في ذلك، حيث أنزلوا النساء الغرف وحظروهن عن الكتابة ولم يعلموهن سورة النور، ويجيب بأنه ليس سوى تحكم نفساني ووسواس شيطاني أضلهم عن قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم:5].

فيشرح الآية بأنها خطاب للمسلمين أن احفظوا ذاتكم ونساءكم وأولادكم وأقاربكم من النار بالنصح والتأديب والتعليم وعلموهم شرائع الإسلام ومكارم الأخلاق[1].

وبعد أن رد ابن الخوجة ذلك التحجج الواهي بحديث اعتبره غير صحيح، ينتقل إلى حجة أخرى أفرزتها سذاجة في التفكير وقصر في النظر وهو أن النساء من طبعهن الخيانة والفساد، ولذلك فإنهن لن يقرأن إلا ما كان مختصا من الكتب بالعشق والمكر، وأن الكتابة تمكنهن من تركيب الكلام وإرسال الرسائل إلى زيد وعمرو. فيستنكر هذا المصلح هذا الرأي ويرفض أن تكون النساء جميعهن على هاته الصفات الذميمة، وأن ذلك من سوء الظن، لأن المرأة العفيفة -حسب رأيه- التي تعلم ما يجب عليها لله تعالى ولزوجها وأبويها وأقاربها، لا تفعل هذا، وأنه لن يصعب على الفاسدة اتخاذ عجوز بدل الرسائل[2]، ولا يترك هذا المجال حتى يبين حال العفيفة المتعلمة، ترغيبا في تعليم النساء حيث يبين أن العلم إلى جانب العفة يجعلانها تربأ بنفسها عن نقائص كثيرة كالاشتغال بشؤون الجيران، والمشي بالنميمة واتباع الأضاليل والكذب والتفاخر، إذ تعكف على مطالعة

---

[1] قنان عبد المجيد، المرجع السابق، ص249.

[2] قنان عبد المجيد، المرجع نفسه، ص نفسها.

- ويبدو أن هذا الرأي كان سائدا في المشرق العربي أيضا حيث تقول ملك حفني ناصف: "بعض أضداد تعليم الفتاة يرون أن نظل الفتاة جاهلة خير لها من أن تتعلم، لأن التعليم يوسع عليها حيل الاختلاط الذي لا تبرره العادة ولا يسمح به أولياؤها، وهي نظرية فاسدة لأن التربية الحقة تحول دون ذلك، فالفتاة الكاملة تجد من عفتها وقدوة أهلها وآداب نفسها ما يخيفها من سوء الأحدوثة وتعلم أن سمعة الفتاة كالزجاج الصافي يتلوث من أقل الأشياء وإذا انكسر فلا يجبر. أما الفاسدة فتميل إذا وجدت مسربا سواء إذا كانت عالمة أو جاهلة، وغاية الأمر أن الجاهلة أسرع شططا وأدنى إلى أن تشهر بنفسها وقلما تعرف نتيجة تصرفها السيء إلا بعد وقوعها في سوء مغبته".

- راجع عمر رضا كحالة. أعلام النساء.ط3. 1397هـ/1977م. ج5. ص79.

الكتب المشتملة على أنوار التنزيل وأسرار التأويل، "كما أن حصول النساء على ملكة الكتابة والقراءة وعلى الأدب والمعارف أجل شيء بهن وهو أشرف لكل الرجال من الحسن والجمال"[1].

ويكاد ابن الخوجة يعدد أضرار الجهل التي يلحقها بالمرأة كحملها على الاعتقادات الفاسدة واتخاذ التمائم والتقرب إلى الجن والاستغاثة بهم في الشدائد، والتشاؤم بأشياء لا تملك نفعا ولا ضرا وزيارة الدجالين من النساء والرجال، ويخلص إلى نتيجة تعكس مدى سعة أفقه وشخصيته الفذة ونظرته الثاقبة التي جعلته يتحمل المسؤولية مع باقي الرجال فيقول : "ولولا غباوة الرجال وجهلهم لما وصلت النساء إلى هذه الدرجة من الجهل والزيغ والضلال كالاستفهام عن المغيبات والاستشفاء والتبرك بأرباب الجنون والفسوق والفجور وتقديم النذور لهم"[2].

ولم يكن ابن الخوجة وحده الذي قدر حجم هذه المشكلة، فلقد ربط غيره من المصلحين تخلف الأمة وتأخرها بجهل المرأة نتيجة العلاقة بين الأمهات وأجيال الأبناء التي تتربى في حجر امرأة جاهلة، ذلك هو رأي عمر بن قدور[3] الذي قال : "لو قيض الله للمسلمين أن يدركوا حقائق الأسباب التي منعتهم من النهوض إلى تنمية حياتهم وحفظ حيزهم القومي من أدواء الاضمحلال لعثروا بجهل المرأة يقرض عروة الجامعة كالجرذ ويقطع ظهر الملة كالسيف"[4].

---

[1] قنان عبد المجيد، المرجع السابق، ص250.

[2] قنان عبد المجيد، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] عمر بن قدور الجزائري (1305هـ-1886م/1351هـ-1932م)، صحفي، كاتب، شاعر، من رواد الصحافة العربية الوطنية في الجزائر. أنشأ جريدة "الفاروق" في 27 فبراير 1913، وعني بالقضايا التي تهم المسلمين في العالمين العربي والإسلامي، فنشر مقالات في صحف مصر والآستانة، حيث أُخِذ عليه أنه ذو نزعة تركية، فصودرت جريدته من قبل المستعمر فحولها سنة 1920 إلى مجلة، وفي آخر المطاف اعتزل الصحافة وآوى إلى شبه عزلة صوفية، من أشهر مولفاته : "الإبداء والإعادة في مسلك سائق السعادة".

- عادل نويهض، المرجع السابق، ص243.

[4] عمر بن قدور، جهل المرأة المسلمة، الفاروق، ع33-1913/11/23م.

وكتب أحد المصلحين قبله بسنتين مقالا رامزا لاسمه بـ ع باديس، ما يدعو صراحة لتعليم المرأة علوم الشرع وغيرها في قوله : "إن المرأة يجب تعليمها الفروض العينية من دينها كالصلاة وأحكام الحيض والنفاس والاعتقادات وهاته العلوم تشاركه فيها على سبيل الوجوب سواء بسواء ويستحسن تعليمها من الآداب ما يهذبها كالأشعار التي تربي فيها الغرائز المستحسنة والحساب والتاريخ الإسلامي والخط وآداب المنزل"[1] .

وفي السنة ذاتها كتب أحمد بن الغزالي مقالا يركز فيه على فوائد تعليم المرأة، لاسيما ما يتعلق بالحياة الزوجية، حيث يعتقد أن تعليم المرأة أمور دينها ودنياها يؤهلها لأن تكون حافظة لزوجها في حضوره والغياب، ولأن تربي أبناءها تربية سليمة، ثم اعتمد أسلوب الترغيب في تعليم المرأة بأسلوب شائق وفكرة ذكية فيقول : "ألم تر أن المرأة الكاتبة أطيب للمعاشرة للرجل الكاتب من امرأة جاهلة، بربك هل تتصور سعادة ليس كمثلها سعادة يفوز بها الكاتب صاحب الكاتبة يتبادلان الأفكار ويقلبان الدفاتر والأسفار، فيستفيدان الغابر من الأخبار، ويقتفيان ما عفى من الآثار، وتصور في ذهنك ما يستفيده منهما الولدان"[2] ، فالكاتب يصف المشاركة بكثير من التشويق، وهذا يعكس نضج الفكر الإصلاحي من حيث الأفكار والأساليب، فالجانب الأخلاقي لم يطمس الجانب الجمالي في معالجة هذا الموضوع.

ويبقى الفكر الإصلاحي محافظا على هذه الأفكار مثلما يبين أول مقال كتب في هذا الموضوع بعد الحرب العالمية الأولى، وهو لإبراهيم بن سليمان العلوي[3] ، حيث يولي –هو أيضا– موضوع تعليم المرأة بالغ الأهمية، ويدعو لتعليمها تعليما إسلاميا صحيحا ؛ إذ يعتبرها المسؤولة الأولى عن تربية النشئ، وينبه الحركة الإصلاحية بأكملها على أن التربية إن لم تكن على صعيدي البيت والمدرسة في آن واحد فهي جهود ضائعة،

---

[1] ع. باديس القسنطيني، نزيل تونسي، كوكب إفريقيا، ع196– 1911/2/3م.

[2] أحمد بن الغزالي، جواب عصري طبيعي، كوكب إفريقيا، ع219– 1911/7/14م.

[3] علوي إبراهيم بن سليمان الطولقي (1896م)، من مواليد طولقة، تعلم بالزاوية العثمانية، في 1910م سافر إلى العاصمة طلبا للرزق وشارك في الحياة الأدبية هناك، بعد سنة 1920م بقلمه في جريدة الإقدام والنجاح شعرا ونثرا، من أعماله البارزة المشاركة في تأسيس جريدة الجزائر للزاهري.

– محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، ط1، قسنطينة، مطبعة البعث، 1394هـ–1974م، ص

وأن ذلك لا يتأتى إلا بأم متعلمة تعد الطفل للمدرسة، ويرفض صاحب المقال أن تحرم الفتاة التعليم بسبب زعم خاطئ يدعي أصحابه فساد الفتاة بالتعليم. لكن مقاله يحمل شيئا جديدا بالنسبة لسابقيه، وهو رفضه للتعليم الفرنسي، وإرشاده الناس إلى تعليم المصلحين حيث يقول : "... لكن إذا أخطأ الناس وجوه التربية الصحيحة فلا يجب علينا إهمالها، بل يجب تهذيب خططها لتصل إلى نهجها اللاحب الذي يهدينا الصراط المستقيم صراط الهداة والمصلحين..."[1].

أما عبد الحفيظ بن الهاشمي[2]، فقد حاول إحداث التغيير -على الرغم من هدوء الأفكار المطروحة في مقاله- عن طريق تحريك جانب من جوانب اهتمام المجتمع وهو الجانب الاقتصادي، فحرض الجزائريين على إرسال بناتهم إلى المدارس الصناعية، وعلل لذلك بأنه يرفع شأن الأمة اقتصاديا ويعطي المرأة فرصة تنجو بها من شقاء الحياة بخدمة نفسها لو فقدت العائل، أو بإسعاد زوجها وبيتها، ويخاطب الآباء بضرورة تعليم بناتهم هذا النوع من التعليم حتى لا يبقين عالة على أهلهن، ويطمئنهم أن ذلك سيكون في سن دون الحادية عشرة ؛ إذ لا يصدق عليهن -في هذه السن- الحجاب فلا خوف عليهن، كما ينبههم على أن جهل الفتاة قد يكون سببا في عزوف الشبان المتعلمين عنها فيقول : "وتحرر البنت من قيد الجهل الذي ترك كثيرا من الشبان التزوج لأجله وأصبحت المرأة الأهلية في خطر عظيم، ولذلك قل النسل وكثر الفساد"[3]، واعتبر حرمانها من حق التعليم إبان صغرها ظلم لم يقل به الشرع الإسلامي إذ يقول : "إن الشرع الإسلامي لا يقول بحرمة تعاطي البنت للتعليم إبان صغرها، فحينئذ حرمانها من ذلك ظلم وتَعد على

---

[1] سليمان بن العلوي، التربية البيتية، الإقدام، ع79-1922/05/19م.

[2] عبد الحفيظ بن علي بن عمر الهاشمي (1895م)، ولد بمدينة طولقة، في أحضان أسرة تنتمي إلى العلم، وجده علي بن عمر كان شيخا للزاوية المشهورة بطولقة، درس في بداية أمره بالزاوية ثم سافر إلى تونس حوالي 1911م، وعاد في نهاية 1919م، من أبرز أعماله تأسيس جريدة النجاح بمدينة قسنطينة في 1919، له بجانب كتاباته الصحفية الكثيرة شعرا أيضا، تقلّب في عدة مناصب قضائية وتعليمية.

- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط1، الجزائر، المطبعة العربية، 1991هـ-1971م، ج2، ص

[3] عبد الحفيظ بن الهاشمي، مكتب تعليم الصناعة للبنات بقسنطينة، النجاح، ع134-1923/11/23م.

تلك البنت القاصرة التي تلاقي في حياتها ظلمات وبأسا في سائر حياتها"[1].

ولعل الاكتفاء بسن معينة تتعلم خلالها الفتاة، ليس نابعا من اقتناع الكاتب بـــذلك، ولكنه يساير العقول التـي أقفلت على أفهام خاطئة ويحتاج أمر إصلاحها إلى التدرج والصبر والمسايرة.

وحتى لا يظن أن المصلحين قد قصروا تعليم الفتاة على علوم الدين، فإن الملاحظ أنهم دعوا لتعليمها الحساب والآداب والتاريخ كما دعوا لتعليمها بعض الصناعات، ويأتي مقال محمد الناصر بن الغزالي ليضيف إلى ذلك كله ضرورة تعليمها قسطا من العلوم الاقتصادية وبعض معارف الطب لحفظ صحة الأسرة وسلامتها، والإحاطة بعلم التربية والأخلاق، والإلمام بالثقافة المنزلية[2].

أما محمد الأمين العمودي[3]، فقد أبدى قدرا من التفكير الإصلاحي المتحرر في هذا الموضوع مقارنة بباقي الإصلاحيين بفكرته عن إمكانية إرسال البنت الجزائرية إلى المدارس الفرنسية ما سمح لها سنها بذلك، وما لم يخش عليها، وذلك بالالتزام بالاحتياط التام، والتحفظ الكبير، ودون المساس بضوابط الأخلاق والعوائد، غير أنه يؤكد أن تعليم البنات المسلمات هو من مسؤولية المجتمع الإسلامي ذاته و"ليس من الأمور التي تناط بعهدة الحكومة، بل هو أمر واجب على الآباء والأولياء الشرعيين فهم المسؤولون عنه أمام دينهم، وقوميتهم وضمائرهم"[4]، ويذكر محمد ناصر أنه يحترس حتى لا يحمل قوله على محمل دعاة التفرنج الذين وصفهم محمد الأمين العمودي نفسه بالذين لا يستحسنون في هذا الباب غير تقليد الأوروربيين بلا قيد ولا استثناء[4].

---

[1] عبد الحفيظ بن الهاشمي، المرجع السابق.

[2] محمد الناصر بن الغزالي، المرأة المسلمة ووظيفتها في المجتمع الإسلامي، النجاح، ع135-1924م.

[3] العمودي، (1308هـ-1377م/1390هـ-1957م)، محام، كاتب صحفي، من رجال الحركة الإصلاحية، له شعر رقيق تطغى عليه نغمة حزن ويأس من الحياة، ولد في وادي سوف، وتعلم بقسنطينة حتى نال شهادة المحاماة والترجمة.
- عادل نويهض، المرجع السابق، ص244.

[4] محمد ناصر، المرجع السابق، ص244، نقلا عن محمد الأمين العمودي، المرأة المسلمة الجزائرية، الإصلاح، ع8-1926/10/28م.

[4] محمد ناصر، المرجع نفسه، ص243.

عبد الحميد بن باديس وتعليم المرأة - موقفه وجهوده :

أ- موقفه :

لعل أهم ما يميز موقف ابن باديس من تعليم المرأة، هو تلك الوسطية التي انتهجها بين من حجروا على المرأة وحرموها من حقوقها بل وحتى من الخروج، ومن أعطوها الحرية المطلقة في تقليد الأوروبية والسير على خطاها، فكان موقفه "وسطا بين الاتجاهين، فقد وجه جهوده الإصلاحية والتربوية لمواجهة هذه المشكلة من زواياها المختلفة، بكل جرأة، وسعى إلى فك الحصار المضروب على المرأة، والحاجز بينها وبين سبل العلم والمعرفة"[1]. فقد كان جهاد ابن باديس في هذا المجال على جبهتين لا يمكن الاستهانة بواحدة منهما، لأن ذلك يعيق عملية الإصلاح أو يحرفها عن مسارها الحقيقي، فالأولى هي جبهة الموروثات المتخلفة المحسوبة على الدين ؛ إذ تتبنى موقفا دينيا من تعليم المرأة بحجة الأثر المأخوذ به على أنه حديث نبوي[2]، فينتهج ابن باديس منهجا علميا يرجو من ورائه تصحيح الأفكار، إذ يعلق على ذلك الأثر فيقول : قال الشوكاني في سنده محمد بن إبراهيم الشامي، قال الدراقطني : كذاب، وكثيرا ما تكون هذه الأخبار الدائرة على الألسنة باطلة في نفسها معارضة لما صح من غيرها فيجب الحذر منها"[3]، ولا يكتفي في هذا الشأن بتبيين درجة صحة الحديث، بل يتجاوز ذلك لإشعار الأولياء بدرجة الإثم التي تلحق بهم جراء تجهيل المراء وإقعادها عن القيام بواجباتها تجاه الأمة فيقول : "إن الجهالة التي فيها نساؤنا اليوم هي جهالة عمياء، وإن على أوليائهن المسؤولين عنهن إثما كبيرا مما هن فيه، وأن أهل العلم والإرث النبوي مسؤولون عن الأمة رجالها ونسائها، فعليهم أن يقوموا بهذا الواجب في حق النساء بتعليمهن خلف صفوف الرجال، وفي يوم خاص بهن اقتداء بالمعلم الأعظم عليه وعلى آله الصلاة

---

[1] عبد القادر فضيل ومحمد بن الصالح رمضان، إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، ط1، الجزائر، دار الأمة، 1998م، ص189.

[2] "لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن القراءة والكتابة وعلموهن الغزل وسورة النور".

[3] ابن باديس، الآثار، ج3، ص186.

والسلام"[1] . فقوله هذا يتعدى عملية التحسيس بخطر التجهيل على المرأة والمجتمع، ليبلغ درجة التوبيخ وتحميل المسؤولية للأولياء، وهذا المستوى من الالتزام تجاه تعليم المرأة جعله يوجه لهم خطابا مباشرا فيه أمر بتصحيح مواقفهم غير الممثلة لرأي الدين في هذه المسألة، والاقتداء بسيرة النبي ﷺ وسنته.

أما الجبهة الثانية فهي إدماج وصياغة لنموذج أوروبي للمرأة المسلمة كي تتمثله عن طريق تعليم فرنسي قائم على فرنسة اللسان والقيم ونهج الحياة، وذلك ما لم يقبله ابن باديس كباقي المصلحين الداعين إلى تعليم المرأة تعليما إسلاميا، ولعل هذه الجبهة كانت أصعب الاثنتين ؛ إذ فيها عدو خطير يخطط ويدبر، ولم تكن المعركة فيها مع مفاهيم خاطئة مثلما هي الحال مع أصحاب الفكر الديني الخاطئ، وإنما هي معركة تريد أن تمس قومية ودين ولغة الجزائريين. ولذلك فإن ابن باديس ينظر إلى "تعليم المرأة الجزائرية خاصة وتعليم المرأة المسلمة بصفة عامة من زاوية نظرة الدين الإسلامي إليها وإلى وظيفتها في المجتمع ودورها في الحياة، لهذا فهو من دعاة تعليمها المتحمسين ولكن بشرط أن يكون هذا التعليم في دائرة المثل الدينية القومية والأخلاق والحشمة"[2] .

ولعل الذي يقرأ آراء المصلحين في تعليم البنت عموما، وآراء ابن باديس خصوصا يشعر أن ثمة تركيز على التعليم الديني، وليس ذلك غريبا إن كان ذلك موقفا من "الاتجاهات الفكرية التي أخذت تدفع بها المدارس الفرنسية من وجوب تعليم البنت في المدارس الفرنسية أسوة بالأوروربيات... فتصبح النظريات الداعية إلى وجوب التعليم العربي الإسلامي هدفا قوميا وطنيا وهو المحافظة القوية على مقومات الشخصية الجزائرية الذاتية"[3] ، فإن اشترط ابن باديس "تعليم البنات تعليما يناسب خلقتهن ودينهن وقوميتهن"[4] فلأنه كان واعيا بالتحديات التي تواجهها الأمة ومحاولة استغلال المرأة لتكون حليفا ضد أمتها في هذه التحديات فتصبح معول هدم بتشربها لغة وثقافة

---

[1] ابن باديس، الآثار، ج2، ص ص 199-200.

[2] رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص

[3] محمد ناصر، المقالة الصحفية، ص241.

[4] ابن باديس، الآثار، ج3، ص469.

المستعمر[1]، وامرأة بهذه الصفات لابد وأن تكون "الجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا -عليهن الرحمة- خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها"[2]، فهذا قول ابن باديس الذي لا يمكن أن يفهم على حقيقته مالم يوضع في الظروف الاجتماعية والنفسية والتاريخية التي قيل فيها، فلا معنى لعلم يضر ولا ينفع، والجهل بالنسبة لابن باديس مع أمن الفتنة في الدين والأخلاق، خير في نظره من علم يقود إلى الانسلاخ من مقومات الشخصية العربية الإسلامية، وهو يصرُّ على التعليم الديني لأنه طوق النجاة والمنفذ الأوحد للخروج من متاهة التعليم الفرنسي، فشرطه هذا ليس تمييزا بين العلوم على الإطلاق، وإنما هو تمييز بين اتجاهين في التعليم أحدهما يحفظ للأمة شخصيتها والآخر يمحوها، فالقضية أكبر من علم ديني وعلم دُنيوي إنها قضية وجود ولا وجود، وهو يبني الآمال العريضة ويراهن على الوجود فيقول : "إذا أردنا أن نكوّن رجالا فعلينا أن نكوّن أمهات دينيات ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا وتربيتهن تربية إسلامية وإذا تركناهن على ما هُنَّ عليه من الجهل بالدين فمحال أن نرجو منهن أن يكوّن لنا عظماء، وشرٌ من تركهن جاهلات بالدين إلقاؤهن حيث يُرَبَّيْنَ تربية تنفرهن من الدين أو تحقره في أعينهن"[3].

وأكثر ما كان يهم ابن باديس في هذا التحدي هو الرهان على المستقبل والعمل الدؤوب من أجل الإصلاح وغد أفضل، فيقول : "وقد تفطنت لهذا بعض الأمم المالكة لزمام غيرها فأخذت تعلم بناتها تعليما يوافق غايتها، فمن الواجب علينا ولنا كل الحق في المحافظة على ديننا ومقوماتنا أن نعتني بتعليم بناتنا تعليما يحفظ علينا مستقبلنا ويكوّن لنا الرجال العظماء والنساء العظيمات وإلا فالمستقبل ليس كالماضي فقط بل شر منه لا قدر الله"[4] فهو يقصد فرنسا وما تفعله مع بنات الجزائريين، وينبه على خطورة ذلك وتأثيره على مستقبل الجزائر كلها.

---

(1) حسين شرفة، الموافقات، ص344.

(2) ابن باديس، الآثار، ج3، ص ص 469-470.

(3) ابن باديس، الشهاب، ج 8، م 9، ع نوفمبر1935م، ص ص449- 453، نقلا عن رابح تركي، المرجع نفسه، ص332.

(4) ابن باديس، نقلا عن رابح تركي، المرجع نفسه، ص333.

ب- جهوده :

اعتبر ابن باديس الجهل حجابا يغطي العقل ويمنعه عن إدراك مغزى الحياة والرسالة المنوطة بالمرأة، ولا أمل -حسب رأيه- في إصلاح منتج إن لم يُرفع حجاب الجهل عن عقلها وعقل الرجل على حد سواء. ولعل قوله في هذا الشأن، يوحي بأسبقية الرجل على المرأة في التعليم من خلال مقاله الذي تصور فيه رجلا مسلما جزائريا، يخاطبه بشدة ليبصّره بمنافذ الخلل في إصلاح المرأة بالجزائر ؛ حيث يقول : "...إذا أردتم التفكير الصحيح والإصلاح المنتج ففكروا فيَّ قبلها، فأنا أبوها، وزوجها، ووليُّها، ومصدر خيرها وشرها.

وإذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها، قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها، وأما حجاب الستر فإنه ما ضرها في زمان تقدمها..."[1] لكن النظر في جهوده المبذولة في هذا الشأن، والنظر إلى منهجه العام في معالجة هذه المشكلة تبطل هذا الزعم ؛ إذ لا يمكن لهذا القول -في إطار فكره على العموم- إلا أن يكون تجسيدا لوعي كامل بتكامل العملية الإصلاحية، وتحميل الرجل مسؤولية جهل المرأة. وجهود ابن باديس في هذا المجال تعكس انشغال ابن باديس واهتمامه بتعليم المرأة، ولعل الجديد الذي أضافه لعملية الإصلاح مقارنة بجهود المصلحين الآخرين، هو تحويله الأفكار إلى أعمال في أرض الواقع ؛ إذ يعد عمله المؤسساتي من العوامل التي أنجحت العملية الإصلاحية، وقد تمثل هذا العامل في معالجته لمشكلة جهل المرأة الجزائرية في ما يلي :

1- تكوين جمعية التربية والتعليم الإسلامية، التي تولى رئاستها سنة 1930م، وكتب في أحد بنود قانونها الأساسي : "فأما البنون فلا يدفع منهم واجب التعليم إلا القادرون وأما البنات فيتعلمن كلهن مجانا لتتكون منهن -بإذن الله- المرأة المسلمة المتعلمة"[2] ، فتساهل ابن باديس مع تعليم البنات أكثر من تساهله مع البنين راجع لعلمه أن الآباء سيبذلون في سبيل تعليم البنين بقدر استطاعتهم، أما إذا تعلق الأمر بتعليم البنات فإنهم قد يتحججون

---

[1] ابن باديس، الآثار، ج3، ص464..

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ج3، ص186.

بقصر ذات اليد،فَسَدَّ عليهم هذه الذريعة، تحقيقا لمبدأ تعليم البنات والخروج بهن من دوامة الأمية والجهل.

2- سعيه لإرسال بعثة مكونة من عشر فتيات أنهين دراستهن الابتدائية، وأراد لهن ابن باديس إكمال تعلمهن الثانوي بسوريا، فأرسل رسالة إلى مديرة معهد من معاهد التعليم الثانوي الخاص بالبنات، ولكن الحرب العالمية حالت دون تحقيق هذا الهدف .

محمد البشير الإبراهيمي :

السعي لتحقيق أهداف الجمعية في تعليم المرأة :

إذا كان تعليم المرأة في الجزائر قد شهد نهضة وبعثا معتبرين،فإنه على يد الإبراهيمي، قد عرف تفعيلا كبيرا وتحقيقا عظيما لبعض أحلام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في هذا الشأن، فقد بلغ عدد المتمدرسات بمدارس الجمعية سنة 1951م (ثلاث عشرة ألف بنتا) بعد أن كان سنة 1951م (خمس آلاف وست مائة وست وتسعون). وهذا ما يعكس الجهود المتواصلة للجمعية برئاسة محمد البشير الإبراهيمي، ويبين حرصه على تعليم البنات باعتبار دورهن المنوط بهن في المجتمع[1] .

ولعل أهم ما يوضح حرص الإبراهيمي ودرايته بنفسية شعبه، أنه في زيارته لمدينة المدية –وهي من أكثر المدن محافظة بالجزائر- تبرع رجلان من أهل الإحسان بدار عظيمة للجمعية وكان ذلك في حضور الإبراهيمي، فبادر إلى إعلانها مدرسة خاصة بالبنات لتلافي مشكلين، فلو أنه أعلنها مدرسة للبنين والبنات، لرفض أهل المدية إرسال بناتهم إلى مدرسة مختلطة، ولو أنه جعلها للبنين ثم طلب منهم بعد ذلك إنشاء مدرسة للبنات لما ألقوا بالا لهذا الطلب، فكان قراره حكيما صائبا يتم عن وعي كبير ورأي سديد[2] .

لقد حرصت الجمعية على المحافظة على الأخلاق والعفاف في كل أوقاتها، لكن

---

[1] الإبراهيمي، عيون البصائر، القاهرة، دار المعارف، 1963م، ص420.

[2] محمد الهادي الحسني، الإبراهيمي رئيسا لجمعية العلماء، الموافقات، ع4، ص ص 559-560.

الذين ساءهم اجتهاد الجمعية وحرصها على تعليم البنات، حاولوا إثارة الشبه حولها وحول ظروف تعليمها للبنات مدعين أنها تدعو للاختلاط وتتساهل في المحافظة على أعراض الفتيات، فما كان من الإبراهيمي إلا أن تصدى لهذه الفرية بكل ما أوتي من حجة وبيان، فرمى أول ما رمى إلى تحديد مصدر هذه الشبهة ومن يربض وراءها في قوله : "الحقيقة -أيها الرهط- أن الاستعمار متشائم بحركات جمعية العلماء كلها، لأنها إيقاظ لشواعر الأمة، وإحياء للفضائل الإسلامية في أنفسها، ومتشائم -على الخصوص- بتعليمها للبنت المسلمة- لأن نتيجته تكوين بنت صالحة، تصبح غدا زوجة صالحة، وبعد غد أما صالحة، وهاله أن تعمر البيوت ولو بعد حين بالصالحات فيلدن جيلا صالحا صحيح العقائد، متين الإيمان، قويم الأخلاق، طموحا إلى الحياة فتطول به غصته ثم تنتهي به قصته"[1]، فتشكيك الشعب في نزاهة الجمعية هو أول مقصد من هذه الفرية، لكن الإبراهيمي لم يدخر وسعا في ردها والتذكير بجهود الجمعية في محاربة الرذيلة ودعاة التحلل الأخلاقي، وحتى يفضح نيات المغرضين يقول : "ما لهؤلاء الرهط يسكتون عن أعراض عشرات الآلاف من المسلمات المستخدمات عند الأجانب؟ ما لهم لم تتحرك غيرتهم على عشرات الآلاف من اللواتي يملأن المواخير؟ مالهم عميت أبصارهم وبصائرهم عن هذا السيل من التعليم الاستعماري الجارف المتوجه إلى البنت المسلمة على الخصوص لينزعها من الخدر، وينزع عنها لباس الفضائل الإسلامية"[2]، وبذلك أخرس الإبراهيمي الألسنة ووجه الأنظار بذكاء القائد المحنك إلى مواطن الزلل والضعف عند الخصم.

والحقيقة أن جمعية العلماء كانت مكرهة على الاختلاط لأنها لم تكن تتوفر على الإمكانيات اللازمة لتخصيص مدارس للبنات، ولكنها لم تتردد في خصهن بمدارس كلما توفرت لها الإمكانات لإنجاز ذلك، ولئن كانت قد أقدمت على التعليم المختلط فلأنها كما يقول محمد الهادي الحسني كانت "أمام حلين لا ثالث لهما :

1- إما أن تحرم البنات من التعليم لعجزها عن توفير مدارس خاصة بهن.

---

[1] الإبراهيمي، عيون البصائر، ص420.

[2] الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص419.

2- وإما أن تسمح لهن بالتعليم إلى جانب البنين، مع التشدد في المراقبة الأخلاقية والصرامة في العقاب لمن توسوس له نفسه بأي سوء من القول أو الفعل، وهذا هو الحل الذي تبنته جمعية العلماء"[1].

ومدارس البنات التي أسستها جمعية العلماء تحت إشراف الإبراهيمي، تبين جهود المصلح العظيمة وعزمه على مواصلة مسيرة ابن باديس، والمضي قدما بالجمعية على نهج تربوي رشيد يمنح الفتاة فرصتها في التعليم، وهي مدارس انتشرت بكثير من جهات القطر الجزائري تمكينا لأكبر عدد ممكن من الفتيات كي يلتحقن بها ولا يتحجج أولياؤهن بمركزية التعليم وبعده عن معظم مناطق القطر، وهي :

- مدرسة البنات بالمدية[2].
- المدرسة الصادقية بسلام داي (المدينة حاليا) بمدينة الجزائر[3].
- مدرسة الحياة للبنات بجيجل، وقد حولتها فرنسا سنة 1955م إلى مدرسة مختلطة[4].
- مدرسة عائشة أم المؤمنين[5].
- مدرسة خذيجة أم المؤمنين بسكيكدة[6].

وقد خططت الجمعية لإقامة مدارس أخرى واحدة بندرومة، ومعهدا خاصا بالبنات لمواصلة التعليم ما بعد الابتدائي وبناء دار للمعلمات في الجزائر[7].

أحمد عروة : تعليم المرأة :

يعتبر أحمد عروة أن أهم شيء ينبغي على المجتمع الالتزام به بعد تكوين الأسرة، هو التكفل بتربية وتعليم البنات والبنين بحسب الأدوار التي يريد منهم تأديتها، ويعتقد أن

---

(1) محمد الهادي الحسني، الموافقات، ع4، ص561.

(2) البصائر، ع87 -1949/07/18.

(3) البصائر، ع93-1949/10/31.

(4) البصائر، ع149-1951/04/02.

(5) محمد الهادي الحسني، الموافقات، ص562.

(6) محمد الهادي الحسني، المرجع نفسه، ص نفسها.

(7) محمد الهادي الحسني، المرجع نفسه، ص نفسها.

التعليم واجب أكثر منه حق بالنسبة لجميع المسلمين دون تمييز بين الجنسين في ذلك، وهذا المبدأ راجع –حسب رأيه– إلى المكانة الأساسية التي تحتلها المعرفة في الإسلام ؛ إذ يلازم العلم الإيمان في هذا الدين مصداقا لقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر:28] وكذا قوله : ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:9]، ويحرص على التنبيه على أن العلم المقصود هو العلم الذي يكتشف العالم الفيزيائي الحي، فالآيات التي تدعو الإنسان لاكتشاف التطور والقوانين كثيرة وكلها تهدف إلى تنوير الإنسان حتى يتسنى له استخدامها واستغلالها[1].

وضمن هذا السياق يتساوى الرجل والمرأة، أي أنه من واجب المرأة أن تتعلم وتتثقف مثل الرجل على اعتبار أن العلم يقوي الإيمان، ويعرف الإنسان بحقائق العالم ليتم له إنجاز مهمته كخليفة لله في الأرض، ولن تشذ المرأة عن الرجل في ذلك، ويستند أحمد عروة في فكرته تلك إلى أصول المرجعية الإسلامية للتدليل على أن هذه المرجعية بريئة من أن تقصر في حق المرأة ؛ حيث يقول : "المرأة مثل الرجل يجب عليها أن تتعلم وتتثقف ولا نعرف آية واحدة أو حديثا يحمل أي تقييد لذلك"[2]، وإذا كان الواقع لا يعكس هذه الحقيقة، فإن ذلك ليس حجة على الإسلام لأن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد لمسات مضيقة أضيفت إلى تلك الحقيقة، بسبب تحفظ بعض المجموعات كأهل القرى والرُّحَّل وحتى بعض أهل المدن، ويؤمن أحمد عروة بوجود حد أدنى من التعليم ينبغي إعطاؤه وأخذه –على الأقل– في المستوى الأساسي، ولأجل ذلك لا يخفي إعجابه واعترافه بجميل المدرسة القرآنية ؛ إذ كانت مفتوحة للذكور والإناث دون تمييز بينهم[3].

وإذا كان تعليم المرأة واجبا قبل أن يكون حقا فلأنه –حسب رأي الكاتب– يستجيب لثلاثة انشغالات :

أولا : الديني ؛ إذ المؤمن مطالب بمعرفة أساسيات الإيمان ومبادئ الأخلاقية الإسلامية، كي يحقق ذاته كاملة فتطبيق الدين في حد ذاته يتطلب معرفة حد أدنى من مكتوب القرآن أو منطوقه.

---

(1) Ahmed AROUA, op.cit, p p 226-228.

(2) Ahmed AROUA, ibid, p 228.

(3) Ahmed AROUA, ibid, p 229.

ثانيا : الانشغال الوظيفي[1] ؛ حيث العلم هو الوسيلة التي بين يدي الإنسان كي يؤدي مهمته كخليفة لله يعيش ويدافع عن نفسه ويتطور.

ثالثا : الانشغال التربوي التلقيني ؛ إذ يرى أحمد عروة أن المرأة أكثر من الرجل عليها -بدون شك- تلقين أطفالها على الأقل في السنوات الأولى، الأساسيات الأولى للثقافة ولأخلاقية السلوكات السوية، وأن ذلك يتطلب منها كفاءة نفسية وبيداغوجية بحجم طموح المرأة تجاه أطفالها[2].

ويحرص الكاتب على تنوير القارئ حول وجهة نظر الإسلام الحقة في الموضوع من خلال استحضار بعض الأحاديث التي تنسف الزعم الساري عن ظلم الإسلام للمرأة، حيث استدل بقوله ﷺ : ﴿خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء﴾، وطلبه من إحدى زوجاته التي تعرف الكتابة تعليم إحدى الزوجات الأخريات[3].

ويستنتج من خلال ما سبق كله عن تعليم المرأة لدى بعض أصحاب المرجعية الإسلامية في الجزائر أن جهودهم انصبت على تصحيح المفاهيم والأفكار المحسوبة على الدين الإسلامي الحنيف، وتكريس مبدأ تنوير وتعليم الأفراد رجالا ونساء، ويمكن ملاحظة ما يلي :

- أن منهج المنافحين عن رأي الإسلام في الموضوع كان علميا لدى أغلبهم.
- أن أساليب الإقناع تنوعت بين الترغيب في العلم بالحسنات التي يمنحها للمجتمع، والترهيب من مغبّة الجهل والأمية وما ينجر عنهما من أمراض اجتماعية كثيرة.
- أن الجهود قد تطورت من مجرد التحليل والوعظ والإرشاد إلى عمل مؤسساتي يسرع عملية الإصلاح ويضع قدميها على أرض الواقع.
- أن التفكير في إرسال البعثات (المكونة من فتيات) يعد سبقا إصلاحيا ونضجا فكريا وتربويا ينبغي تمجيده والإشادة به، كما يُمكّن ذلك من القول إن المصلحين كانوا عازمين على ترقية المرأة وليس فقط على إخراجها من براثن الجهل والأمية.

---

(1) Ahmed AROUA, op.cit, p 229.

(2) Ahmed AROUA, ibid.

(3) Ahmed AROUA, ibid.

- لابد من قراءة بعض الآراء ضمن ظروفها التي قيلت فيها، والأخذ بالاعتبار تلك الظروف لتفهم ما بدا مستبعدا من الآراء أو غريبا، فذلك يساعد على إدراك المعنى الحقيقي لها.

- أن الدين هو المنطلق الحقيقي والخلفية التي جعلت هذا الفكر، فكر سبق إلى تعليم المرأة وتوعيتها وترقيتها بتنويع مجالات العلوم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. مشكلة زي المرأة

1.2. تحديد الإشكال :

1.1.2. فلسفة الستر في الإسلام :

أدرك الإنسان حاجته للملابس منذ الخلق الأول حين عاقب الله آدم وحوّاء بكشف عورتيهما وإخراجهما من الجنّة ؛ إذ يقول تعالى : ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۝ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ۝ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف:20-22].

تذكر بعض التفاسير أن " في الآية دليل على قُبح كشف العورة "[1]، كما تذكر أن فيها دليلا على أن الله أوجب الستر على آدم وحواء، ولذلك ابتدرا إلى الاستتار[2].

وفي تفسير الآيتين ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:26-27]، ذكر سيد قطب أن مشهد العُري وما عقبه من خصف من ورق الجنة وتذكير الله لبني آدم بنعمة اللباس متمثلة في الستر والزينة، وتحذير الله لهم بفتنة الشيطان لهم لينزع عنهم لباسهم كما فعل مع أبويهم حين أغراهما بارتكاب المحظور كل ذلك مع التعقيب الوارد في الآيتين إنما يواجه حالة واقعة في المجتمع الجاهلي العربي المشرك ؛ حيث كانوا يحرّمون أنواعا من الثياب والطعام على أنفسهم في فترة الحج، ويطوفون بالبيت عرايا، ويدّعون أن ذلك من شرع الله[3].

---

[1] القرطبي، المرجع السابق، ص181.

[2] القرطبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] سيّد قطب، المرجع السابق، م3، ص110.

فالعُري -أصلا- في الإسلام عقوبة حلّت بالإنسان الأول عند ارتكابه الخطأ، بينما اللباس نعمة جُعِلت للستر والزينة، وهذه النعمة مسألة جوهرية قديمة في معركة الإنسان -على مرّ العصور- مع الشيطان.

ففلسفة اللباس في الإسلام قوامها الجمال والأخلاق، فالزينة مراعاة للجانب الجمالي، والستر مراعاة للجانب الأخلاقي، والاثنين معا يُفضيان إلى تميّز الإنسان المسلم بإدراكه لمقتضيات الجانبين معا وبذلك يتحقق امتثاله لأوامر اللّٰه واجتنابه نواهيه، كما تتحقق معصية الإنسان لوساوس الشيطان الذي ثبتت عداوته له منذ البدء، فكان أول عقاب لحق به جرّاء تلك الوساوس هو العُري الذي يحرم الإنسان ثمرات تلك النعمة.

كما يذكر سيد قطب أن التعقيب الذي رافق تلك القصة إنما هو مواجهة للحالة الواقعية في الجاهلية متمثلة في التعري ؛ حيث يقول : "وفي التعقيب عليهما ما يناسب ويواجه هذه الحالة الواقعية في الجاهلية وفي كل جاهلية في الحقيقة.. أليست سمة كل جاهلية هي التعرّي والكشف وقلة الحياء من اللّٰه وقلة التقوى؟"[1].

فالحضارات التي اختارت العُري حضارات جاهلية مهما كان تقدمها العلمي والمدني، كما أن ما يستخلص من هذا القول هو أن اللباس يُعَدُّ من أبرز السّمات وأكثرها دلالة على تقوى الإنسان قلة وكثرة. فاللباس الذي يعبّر عن مراعاة الحياء من اللّٰه هو ولا شك لباس الأتقياء والتقيّات، وهو اللباسُ في الإسلام.

2.1.2. مفاهيم الزي ووظائفه :

منذ أن خصف آدم وحواء -عليهما السلام- من ورق الجنّة صارت الملابس ضرورة أخلاقية دينية، وبتوسع المجتمع الإنساني أخذت أشكالا متعددة ومفاهيم مختلفة من بيئة لأخرى، ومن حضارة لحضارة أخرى بحسب الحاجة إليها، وبسبب المعتقدات المختلفة والمتنوعة تنوع المجتمعات والحضارات.

فأول ما يلازم الملابس من وظائف -في الأذهان- هي الاستعانة بها للتكيف مع الظروف المناخية المتنوعة بين باردة قطبية وحارة مدارية.

---

[1] سيد قطب، المرجع السابق، م3، ص110.

لكن، ليس ذلك هو الدور الوحيد للملابس، بل إنها إلى جانب تلك الوظيفة، أصبحت جزءا جماليا من حضارة الإنسان بسبب تعلق الإنسان وحبه للجمال حتى إنها تصبح إنتاجا جماليا بحتا مرتبطا بالقيم الجمالية عند الشعوب والحضارات المختلفة بما فيها الحضارات القديمة والمعاصرة، وحتى عند البدائيين[1].

فالملابس تعبير عن قيمة الجمال في جميع المجتمعات ؛ إذ "الزينة جزء من ملابس الإنسان في مختلف الحضارات"[2]، ولأجل ذلك قد تخرج عن نطاق وظيفتها في الستر والتدفئة في السلوكات الاعتيادية، ففي الحضارة الغربية -مثلا- تقتضي هذه السلوكات أن يلبس الرجل سترة كاملة Smoking وربطة عنق في الصيف القائظ، وترتدي المرأة -في المقابل- لباسا مكشوفا في البرد القارس[3].

فمفاهيم الملابس تختلف من الحضارة الغربية إلى الحضارة الشرقية، إلا أن الاتجاه العام هو أن يكون الستر هو أحد أهم وظائفها، وذلك ما أدركه حتى أفراد بعض القبائل البدائية، حيث كانوا يميلون إلى تعرية أجسامهم، ولكنهم يسترون عوراتهم بمآزر سواءً كانت مصنوعة من القش أو الخرز أو الأصداف أو الجلد أو غيره. ويختلف مفهوم العُري من حضارة إلى أخرى ؛ حيث لازالت بعض القبائل في الأمازون لا تعتبر المرأة عارية إلا إذا نزعت أقراصا خشبية تضعها في شفتيها وأذنيها، فتلك هي ملابسها الحقيقية مع أنها لا ترتدي أي نوع من الملابس الساترة[4].

كما أن الزينة بمفهومها العام والواسع لا تقتصر على الوظيفة الجمالية، بل لها هي الأخرى علاقة بالشخصية والبيئة الثقافية، فتؤدي بذلك وظيفة رمزية، ومثال ذلك ما تفعله

---

(1) محمّد رياض، الإنسان دراسة في النوع والحضارة، ط2، بيروت، دار النهضة للنهضة والنشر، 1984، ص362.

(2) محمّد رياض، المرجع نفسه، ص362.

(3) انظر المرجع نفسه حيث يدلل الكاتب على رأيه بما كانت عليه قبيلتا الأونا والياهاجان في أقصى جنوب أمريكا الجنوبية حيث المناخ القطبي الشديد ومع ذلك فالأونا يلبسون ما يصنع من جلود الحيوانات البحرية بشكل عباءات كبيرة. أما الياهاجان فيكتفون بلباس صغير من جلود الفقمة البحرية وأنهم حين لبسوا الملابس الصوفية بتأثير من الأوروبيين تدهورت صحتهم وانقرضوا.

- راجع محمّد رياض، المرجع نفسه، ص363.

(4) محمّد رياض، المرجع نفسه، ص364.

بعض القبائل بتشليخ جلدها من أجل التميز، وكذلك الوشم والعقود بأشكالها المختلفة والأقراط وطريقة تصفيف الشعر، كما أنها ترمز للمركز الاجتماعي مثل ريشة الزعيم القبلي، وألبسة المهن في الحضارات القديمة والحديثة، وأنواع الأوسمة[1].

وأيا كانت وظيفة اللباس، فإنه لا يخلو من مفهوم يعبر عن شخصية من يرتديه، ثم عن خصوصية المجتمع الذي ينتمي إليه. فهو في الإسلام تعبير عن الامتثال والطاعة لأوامر الله واجتناب نواهيه، ومرتبط بتقوى الله، فلا يكفي ما وقر في القلب من إيمان وتصديق إن كان المظهر الخارجي للمسلم بعيدا عن حدود الله. كما أنه نعمة منّ الله بها على عبده، وسرعان ما يتحول إلى نقمة إن خرج عن حدود الحياء والحشمة من الله. ولأجل أهميته وعلاقته الجوهرية بالمخبر كان أول حلبة يهزم فيها الإنسان أمام الشيطان لولا رحمة الله وقبوله توبة آدم وحواء -عليهما السلام- وذلك ما أدركه الشيطان فعمل على إتلاف تلك النعمة وأراد لها أن تصبح نقمة.

2.2. مشكلة زي المرأة المسلمة :

حبا الله جسد المرأة خصائص تميزه عن جسد الرجل، وجعل لكل موضع من جسدها فتنة خاصة يتأثر بها الرجل بمجرد النظر[2]. فكان ذلك سببا في فرض الزي الإسلامي عليها، والذي يقتضي منها ستر جميع الجسم عدا الوجه والكفين[*]، فكان مفهوم الجسد الأنثوي في الإسلام مرتبطا بجمالية ذلك الجسد ومالها من سلطان على النفوس، حيث "إن اعتبار الإسلام المرأة عورة تستلزم الستر والحجب. واعتبارها فتنة تتطلب الدرء، تنبني أساسا على الرغبة والشهوة اللتين ترتبطان أكثر بالجمال والمظهر الجسدي"[3].

---

[1] محمد رياض، المرجع السابق، ص365.

[2] عبد الحليم محمد أبوشقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم، ط1، الكويت، دار القلم 1411هـ-1991م، ج4، ص22.

[*] هذا أمر مختلف فيه وسيرد ذلك في مبحث لمشكلة الزي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس.

[3] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، بيروت، المغرب 1999، أفريقيا الشرق، ص103.

وهذا المفهوم للجسد الأنثوي -على الرغم من واقعيته وصدقه- يُعد مرفوضا من طرف الكثيرين نظرا لمشقة التكليف المتعلق به، وهي ارتداء الزي الإسلامي الشرعي بستر جميع مواطن الفتنة، أو لما يترتب على ذلك الاستتار من حرمان في حق المولوعين بذلك الجسد.

ففاطمة المرنيسي تقول : "فالنساء وحدهن يُعلنّ علنا لا بواسطة الكلمة فقط، بل بواسطة الأفعال أيضا (ينزعن الحجاب ويخرجن) عن إرادتهن بإثبات وجودهن كأفراد"[1].

فزي المرأة المسلمة يعتبر -عندها- نفيا لوجود المرأة، كما أن الإعلان عن الإرادة وإثبات الذات والوجود يتحقق بنزع الحجاب. ولا غرو، فزي المرأة الإسلامي -حسب رأيها- وسواس يعبّر عن الأزمة الجنسية تعبيرا جيدا[2]. والتخلص من هذا الوسواس يكون -بناء على هذا الرأي- علامة صحة تنبئ بانفراج تلك الأزمة.

ذلك هو التصور الذي جعل من زي المرأة المسلمة مشكلا، فقد غاب عن تصور حتى أولئك الذين ربطوا الموضوع بالفتنة الجسدية الجانب الروحي وماله من قوة في جعل ارتداء هذا الزي، فعلا معبّرا عن طاعة المرأة المسلمة لربها حتى لو غابت كل الأسباب عن تشريعه.

أما فاطمة المرنيسي، فلا يُفهم عن أي وجود تتحدث، فإن كان نزع الحجاب يثبت وجود المرأة، فهذا يجعل من وجود المرأة -في نظرها- وجودا للجسد، وهذا يعني أنها تُبشّر بثقافة الجسد وتلغي وجود الروح والوجدان وكل ما يجعل المرأة إنسانا. وأما اعتبارها الحجاب وسواسا يُعبّر عن الأزمة الجنسية، فلا يُفهم أيضا، كيف ستحل -هي- هذه الأزمة الجنسية، بإبراز مفاتن الجسد المؤنث، هل يكون ذلك بإشباع الغرائز لتشيع الفوضى والفساد في المجتمع، أم بقتل تلك الغرائز فلا تتحرك أمام المثيرات؟

إن مبدأ الاستتار في الإسلام مرتبط بالتقوى والإيمان، ولاحظ لمن لا يدرك ذلك في إدراك سرّ التشريع الإلـٰهي، كما أنه مظهر يُعبر عن جوهر كما ورد في تحليل عبد

---

[1] فاطمة المرنيسي، الخوف من الحداثة، الإسلام والديمقراطية، ص198.

[2] فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، ص170.

الحليم محمد أبوشقة ؛ إذ يقول : " فالثياب في هيأتها ولونها مظهر، ولكنها في حقيقتها تنم عن جوهر، ذلك أن الثياب حين تختارها المرأة بل وحين يختارها الرجل فهي لستر البدن أولا ولاتقاء الحر والبرد ثانيا وللظهور في هيئة حسنة ثالثا. وهذا هو شأن اللباس في عامة الأحوال. ولكنه مع المرأة المسلمة يغلف بلباس التقوى ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف:26]"[1].

وهذا اللباس –حسب تحليل عبد الحليم محمد أبوسقة أيضا– رغم نفاسته جزء صغير من جوهر أكبر ؛ إذ هو عمل محدود من أعمال المرأة، فهو جزء مظهري من جوهر كلّي هو شخصية المرأة المسلمة بعقلها وكرامتها ومسؤوليتها. ولابد أن يكون الجزء في خدمة الكل حتى يستقيم كيان المرأة. كما يذكر أن اللباس يمكّن المرأة من القيام بمسؤولياتها، فهي إنسان خلقه الله ليشارك الرجل في تعمير هذه الأرض، وليس لباسها مدعاة لحجبها بين أربعة جدران أو معيقا لها عن الحركة في أي مجال من المجالات[2].

ومن هذا المنطلق رفض هذا الكاتب تسمية لباس المرأة المسلمة بالحجاب ؛ إذ يعتبر هذا المصطلح بعيدا عن أي لباس مهما بلغ الاستتار به، فلن يبلغ مرتبة الحجاب الذي يعني الحاجز المادي الفاصل بين شيئين ويدلل على رأيه باستقراء الآيات الكريمة التي تذكر دائما هذا المصطلح بهذا المعنى. أما زي المرأة الإسلامي فقد سُمّي في القرآن أو في السنة لباسا[3].

فالإشكال في زي المرأة المسلمة نابع من جهل المسلمين أنفسهم بمفهوم هذا الزي والغاية منه، أو من تجاهل مقصود لذلك المفهوم.

ومن خلال كل ما سبق تبدو أهمية زي المرأة المسلمة بناء على عموم أهمية الزي مطلقا، ثم بناء على خصوصية الزي الإسلامي وما له من علاقة بشخصية المرأة ذاتها، وبهوية المجتمع وانسجام الأفكار فيه مع الواقع، وبناء على اختلاف الكتّاب والمفكرين حول هذا الموضوع يتحدد الإشكال :

---

[1] عبد الحليم محمد أبوشقة، المرجع السابق، ج4، ص28.

[2] عبد الحليم محمد أبوشقة، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] عبد الحليم محمد أبوشقة، المرجع نفسه، ص ص 15-21.

هل اهتم الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر بهذا الموضوع؟ فما مساحة ذلك الاهتمام إن وجُد؟ وماهي أسباب ذلك الاهتمام؟ وهل مسه التطور؟

2.2. مشكلة الزي في انشغال الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر:

اهتم الفكر الجزائري الإسلامي بمشكلة الزي اهتماما مبكرًا وحقيقا بالاعتبار ؛ إذ ألّف محمد بن مصطفى بن الخوجة كتابه "اللباب في أحكام الزينة والاحتجاب"، وهو يُعَدُّ سبقا في الموضوع، كما يُعدُّ اهتماما بالمرأة ومشكلاتها. وعلى الرغم من عدم توافر المكتبات على هذا الكتاب إلا أنه يمكن الحديث عنه كمبادرة لاقتحام موضوع من الموضوعات التي ظلت معتبرة من المسلمات، وعليه لم تكن لتشغل بال المفكرين والكتّاب، فحجاب المرأة المسلمة ظل واقعا مسلّمًا به في الجزائر، حيث إن النساء الجزائريات "لم ينزعن حجابهن ولم يفكرن في ذلك أصلا، ولم يغشين ناديا عاما أو محل لهو أو مسرح أو غير ذلك، فالمرأة الجزائرية محافظة -عن روية- بصفة شديدة"[1].

ولذلك فإن اهتمام محمّد بن مصطفى بن الخوجة -الذي سبق وأن ذكر على أنه يمثل مرحلة التربية في قضية المرأة، ومن بين الذين مثلوا هذه المرحلة في العالم العربي- يُعدُّ من المدركين لما لهذا المشكلة من أهمية، وما تعنيه في مجتمع مستعمر قد تكون الأحكام الشرعية فيه متوارثة -لدى الكثيرين والكثيرات- من باب العادات فقط. وأيا كانت قيمة الأفكار وعمقها وواقعيتها، فمجرد المبادرة بالكتابة في هذا الموضوع يجعل هذا الكاتب محطَّ إعجاب وثناء، ويجعله جديرا بالدراسة لمن توفر على كتابيه المتعلقين بالمرأة. إذا، فكما ذكر أحمد توفيق المدني، كانت "المرأة في قطر الجزائر كله تتحجب في المدن، أما في البادية فقلما تجد للحجاب وجودا وهنالك ترى المرأة تعمل مع زوجها وأقاربها اليد في اليد، وتسعى للتحصيل على قوتها عاملة في الأرض أو منكبّة على المغزل والنسج"[2]، ولم يكن هذا الموضوع ليؤرق بال الكتاب والمصلحين كثيرا حتى نهاية العشرينيات من القرن العشرين. ولكن هذا الموضوع قد شغل بال أحد الكتاب

---

[1] أحمد توفيق المدنيّ، كتاب الجزائر، البليدة، دار الكتاب، دار المعارف، 1382هـ-1963م، ص338.

[2] أحمد توفيق المدنيّ، المرجع نفسه، ص339.

الفرنسيين حيث جعله يتساءل مندهشا عن سر تمسك المرأة الجزائرية بعوائدها الموروثة -كما أسماها- على الرغم من بعض الاحتكاك بالنساء الفرنسيات[1] ، ولعل الجواب يكمن في عدم شعور الجزائريين والجزائريات -الذين لم يتلقوا تعليما فرنسيا- بشعور النقص تجاه الوافد، ولذلك لا يفكرون في تقليده وامتثاله، بل على العكس قد يكون محط ازدراء لأن كل ما يأتي مع مستعمر مُعتَدٍ لا يؤدي إلا إلى النفور والاحتقار.

ولكن أخطار التعليم في مدارس فرنسية تكمن في زعزعة القيم والثوابت، وتعمل على تغيير نظرة الشباب لدينهم ونمط معيشتهم كلها، الأمر الذي أدى إلى تخريج بعض الشباب متفرنسين ومتأثرين برياح المدنية الغربية، وقد مسَّ ذلك -أيضا- "بعض الفتيات المتخرجات في المدارس الفرنسية اللائي أخذن يظهرن في المجتمع الجزائري بمظهر الأناقة والتبرج، ويسلكن في حياتهن سلوك المرأة الأوروبية، على أن هذه الظاهرة لم تبدأ إلا بعد سنة1930م"[2].

ولذلك يمكن اعتبار السبب الحقيقي في اهتمام الكتاب الجزائريين بالزي سببا خارجيا أكثر منه داخلي، كما يمكن اعتبار كتاباتهم في فترة العشرينيات والثلاثينيات مقاومة للدعوة إلى السفور الوافدة من المشرق العربي وتونس. فهذا الخطر حرك الأقلام والعواطف المتأججة في قلب المحافظين المنافحين عن أحكام دينهم، من كل ما يمسها.

وينبغي أن توضع تلك الكتابات -بما فيها ما اعتبر منافيا للدين- في إطارها الزمني حتى تتضح بعض الإشكالات، كالتي واجهت كلا من أبي يعلى الزواوي وعبد الحفيظ الهاشمي حيث اعتبرا ممن دعوا للسفور[3] ، فقد جاء في جريدة الشهاب إثر إلقاء أبي يعلى الزواوي محاضرة بنادي الترقي بالعاصمة دعا فيها إلى إعطاء مزيد من الحرية للمرأة كي تشارك في المجتمعات العامة "وتوسع في الكلام على مسألة الحجاب، وفهم الناس عنه أنه يُحبِّذ الإتيان بالنساء إلى المجتمعات، وكشف وجوههن وأنكروا عليه

---

(1) ميشيل رينو، المرأة المسلمة، تعريب رشدي مترجم صحيفة وادي ميزاب، وادي ميزاب، ع79-1928/4/4م.

(2) محمّد ناصر، المرجع السابق، ص244.

(3) محمّد ناصر، المرجع نفسه، ص247.

ذلك.."[1] . فمسألة سفور الوجه -ليست اليوم في المجتمع الجزائري على الأقل- بالمسألة التي تقسم الصف الواحد في الدعـوة الإسلامية، وليست مسـالة يُتَّهم القائل بهـا بـالخروج عن الدين، ولكن المجتمع الجزائري ظل محافظا بشكل يجعلـه يرفض كل مـا يمس مـا استقر في قناعاته حتى لو لم يكن في حقيقته خروجا عن الدين، وإنما خروج عن العادات.

لقد كان كلٌّ من أبي يعلى الزواوي وعبد الحفيظ[2] الهاشمي كماليًا، يؤمن بمـا حققتـه تركيا، وقد صيغت آراؤهما في قالب التبرير لأعمال الكماليين، وذلك ما جعلهمـا يصنفـان فـي دائـرة ذوي الأفكـار المنافيـة للديـن[2] ، ولعـل الـذي يقـرأ بعـض مـا كتبـه أبـو يعلـى الزواوي[3] في الموضوع لا يجده يدعو لكثير من القلق، فقد كان يدعو لإخراج المرأة من براثن التخلف، و يرفض أن تعتبر المرأة "كلها عورة ومضرة ورذيلة، أو بضاعة تبـاع وتشترى ولا قيمة لها إلا للوطء إن صلحت لذلك، ولا تعرف هي أنها مخلوقة لغير ذلـك، ولا خلُقَ يمنعها من شهوتها، ولا حجـاب يحـول دونهـا إلا غلـق أبـواب الديـار، أو إلا إذا وقف عليها أهلها وذويها حارسـين بالسـلاح..."[4] ويستدل بقصـة هنـد التـي كـانت تتمتـع بالحرية ومع ذلك استنكرت في حديثها مع الرسول ﷺ أن تأتي الحرة الفاحشة.

فالحجـاب المرفـوض فـي فكـر أبـي يعلـى الـزواوي هـو حجـاب المنـع والعـزل المفروض على المرأة كي تبقى قابعة بين جدران البيت لا ترى ولا تُرى.

أما عبد الحفيظ[2] الهاشمي، فقد كان متشددا، وإلى غاية سنة 1911م "ذهـب إلـى منـع المرأة المسلمة من تخطي عتبة البيت، وحرمانها من الخروج إلى "السوق والسكـــــك"،

---

[1] ابن باديس، الآثار، ج ، ص39، سبتمبر 1926م.

[2] محمّد ناصر، المرجع السابق، ص245.

[3] محمّد السعيد أبو يعلى الزواوي (1295هـ-1878م/1373هـ-1952م)، كـاتب، صحفـي إسـلامي، لـه اشـتغال بالفقه والتاريخ، من أبرز اعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائرية، نشأ وتعلم بدمشـق، لجـأ إلى مصـر في مطلـع الحـرب العالمية الأولى وكتب في جريدة "المؤيد" القاهرية، و"ثمرات الفنون" البيروتية و"المعلومات" الصادرة في الآستانة، عاد إلى الجزائر بعد الحرب واشتغل بالتعليم والوعظ، من آثاره "الإسلام الصحيح" و"جماعة المسلمين".
- عادل نويهض، المرجع السابق، ص164.

[4] أبو يعلى الزواوي، المرأة التركية والحجاب، النجاح، ع263-1926/1/2.

صيانة لعفافها وشكا في دينها، بل إنه عد خروجها من البيت خروجا عن دينها"[1].

ولكنه ما إن رجع من تونس متخرجا من جامع الزيتونة، حتى غير رأيه وأفصح عن ثقافة متفتحة يُبدي فيها ولاءه لتركيا الكمالية، محاولا أن يفرق بين نظرة الأتراك للحجاب وما عرف عنهم من تساهل في هذا الأمر، وبين تمسك الجزائريين به وحفاظهم عليه، حيث أراد تبرير حاجة المسلمين في الجزائر للحجاب بالظروف الاستعمارية التي يعيشونها وخشية الفتنة[2].

ومهما يبدو من غرابة رأي ابن الهاشمي، وعلى الرغم من عدم إمكانية الجزم بحقيقة نياته، إلا أن وضع المرأة الجزائرية كان يدعو للانشغال، وحجبها يدعو إلى زعزعة قوية لما ألفه المحافظون بحسب ظروفهم، لتظهر الأحكام الصحيحة التي ينبغي اتباعها والتي هي من الدين وليست من العادات أو وليدة ظروف استثنائية خانقة.

أما المحافظون، فإن الفكرة التي جمعتهم ووحدت آراءهم حول موضوع الحجاب والسفور، هي الرفض المطلق لكل تجديد يحاول المساس بشرف المرأة المسلمة، أو يتطاول إلى تحريف نصوص القرآن أو تأويلها تأويلا بعيدا عن روحه وحقيقة معانيه، والحقيقة أن الإصلاحيين مهما كانوا متطورين ومتفتحين، إلا أنهم كانوا في قضية المرأة ومشكلاتها محافظين، تحركهم المشاعر ذاتها للدفاع عن الدين، ولعل أهم من يمثلون هذه الفئة هم الزاهري وابن باديس وأبو اليقظان وغيرهم، وهم متفاوتون في درجة المحافظة أو التطور الذين يتعاملون من خلالهما مع هذه المشكلة.

محمد السعيد الزاهري[3] :

ألف محمد السعيد الزاهري كتابا في نهاية الأربعينيات، يجمع بين بعض القصص

---

[1] محمد ناصر، المرجع السابق، ص247.

[2] عبد الحفيظ بن الهاشمي، النجاح، ع140-1924/1/5م.

[3] محمد السعيد السنوسي الزاهري (1317هـ-1899م/1376هـ-1956م)، صحفي، شاعر، كاتب، من رحال الحركة الإصلاحية، كان عنيفا في نقده للطرقية وهجومه على البدع، ولد في قرية نيانة قرية بسكرة، درس على الشيخ عبد الحميد بن باديس، ثم بجامع الزيتونة، عالج كتابة القصة إلى جانب المقال الإصلاحي، أصدر جريدة "الجزائر"، و"البرق"، و"الوفاق"، و"المغرب الأقصى".

- عادل نويهض، المرجع السابق، ص157.

القصيرة الواقعية وبعض المقالات كانت تنشر له في مجلة "الفتح" الإسلامية التي كانت تصدر بالقاهرة. فكانت فكرة الكتاب التي يتمحور حولها هي الدعوة إلى الإسلام والتبشير به، مؤكدا على حاجة هذا الدين إلى جهود أتباعه[1] وأنصاره كلهم دون تحقير للجهود مهما كان مستوى أصحابها الثقافي، فالمعيار الأهم هو الإخلاص له والمنافحة عنه باستماتة وثبات، وانطلاقا من هذه الفكرة دوّن قصة روتها عليه مستشرقة فرنسية لتوافقه على فكرته.

وملخص القصة أن هذه الكاتبة قد ألفت كتابا حول المجتمع النسائي الإسلامي، تتصح فيه المرأة المسلمة "بأن تعتمد على نفسها في تحرير رقبتها و أن تتمرد على الحجاب فلا تبقى سجينة به"[2]، وأنها قد اجتمعت بنساء أسرة نبيلة تتلو عليهن ما جاء فيه عن ضرورة التحرر والمطالبة بالمساواة، ونزع الحجاب لأنه كان في نظرها "عادة جامدة قاسية يجب أن تتمرد عليها كل مسلمة تريد أن تخرج إلى هذه الحياة"[3]، ولكن ربة المنزل المجتمع به لم تدع أفكار الكاتبة دون رد، فقد اعتبرت كتابها آلة لهدم شرف المسلمة والقضاء على سعادتها، كما اعتبرت فكرتها عن الحجاب تمزيقا لصيانة المرأة وعفافها، فدافعت عن الحجاب دفاعا كبيرا إلى أن قالت : "يجب على المرأة أن تكون امرأة أنثى كاملة في أنوثتها وفي الحجاب من لين الأنوثة ودلالها ما لا يكون في السفور. والسفور عندنا من عادة النساء البدويات والقرويات، حيث الخشونة وشظف العيش لا من شأن الحضريات حيث الطراوة والنعومة، وحيث الرفاهية والعيش الرخيم. والمرأة البدوية أو القروية بسفورها مترجلة تشبه الرجل.."[4].

ويمكن إجمال ردود ربة المنزل المنافحة عن الإسلام وأحكامه المتعلقة بالمرأة وعلى وجه الخصوص حجابها فيما يلي :

---

(1) محمد السعيد الزاهري، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، ط2، دمشق، دار الاعتدال، 1352هـ-1934م، ص20.

(2) محمد السعيد الزاهري، المرجع نفسه، ص15.

(3) محمد السعيد الزاهري، المرجع نفسه، ص20.

(4) محمد السعيد الزاهري، المرجع نفسه، ص16.

- ذم السفور واعتباره علامة على عدم جدية المرأة وميلها إلى اللهو[1] واللعب.
- ربط السفور بقساوة العيش في القرى والبادية واعتبار ذلك قد أدى إلى ترجل المرأة فيهما.
- مدح الحجاب واعتباره صيانة وعفافا.
- ربط الحجاب بالتحضر ورفاهية العيش ونعومة المرأة ودلالها.

وتنتهي القصة بانهزام الكاتبة التي شعرت في آخر الحوار مع امرأة جاهلة، أنها قد انكسرت وأُفحمت، وأنها بعد حوار ساخن مع تلك المرأة تدرك خطأها، وتستشعر عظمة الإسلام وحرصه على مصلحة المرأة وصيانتها. وقد ذكرت أنها لم يهدأ لها بال حتى مزقت الكتاب، واعتنقت الإسلام، ووعدت بتأليف كتاب آخر تدافع فيه عن الإسلام وأحكامه وعلى رأسها الحجاب[2].

وقد أورد الزاهري هذه القصة ليدلل على قوة حجة الإسلام وأنه لا يعوزه إلا همة أتباعه وإخلاصهم في الدعاية له والذود عن أحكامه.

ومهما يكن من صدق في هذه القصة، إلا أن الأفكار من السطحية والبساطة بحيث تجعل القارئ لها يشعر بمبالغة عظيمة في النتيجة المتوصل إليها ؛ إذ لو كانت الدعاية لأحكام هذا الدين تتم وتحقق أهدافها بمجرد المدح والذم لساد هذا الدين كل الكرة الأرضية في فترة وجيزة. إن الدعوة والدعاية والتبشير عملية واجبة، ولكنها ليست بالبساطة المتوهمة من خلال هذه القصة، فالمتلقي يحتاج إلى دراسة، والاتصال به علم قائم بذاته، والداعية ينبغي أن يكون رجل علم ووسائل، وفي هذه القصة كانت الداعية امرأة جاهلة، وكانت عملية الاتصال مبنية على الذم والمدح، وكانت المتلقية كاتبة وعالمة مستشرقة، فكيف يتم التأثير بتلك السهولة.

بالإضافة إلى أن الدفاع عن الزي الإسلامي لم يكن من خلال أفكار علمية، بل هي وجهة نظر قوامها اقتناع صاحبتها بهذا الزي.

---

[1] محمد السعيد الزاهري، المرجع السابق، ص17.

[2] محمد السعيد الزاهري، المرجع نفسه، ص20.

وقبل هذا الكتاب نشر محمّد السعيد الزاهري مقالا[1] يحذر فيه من السير في خطى الغرب فأسمى تلك الظاهرة بالتفرنج الآثم، وقد دفعه لكتابة هذا المقال مسلمة تونسية متفرنجة رقصت في حفلة راقصة، فكتبت عنها الجرائد الفرنسية حمدا وثناء وتهليلا لفعلتها تلك. بينما كتب الزاهري مقالا مطولا يصف فيه أخطار التفرنج على النساء المسلمات حيث يقول إنه "أفسد عليهن هناءهن، وكدّر عليهن صفاء العيش فلم يعدن يرتضين أن يكن كالمليكات في خدورهن"[2] ، ويُعدّد تلك الأخطار والنتائج التي تؤدي إليها حيث يقول إن وسواس التفرنج يؤدي بالنساء إلى مظاهر معينة فقد "عفن العفاف، وكرهن البقاء في البيوت، فكشفن الستر عن أنفسهن فخرجن يركضن وراء الشهوات والمخزيات..."[3] ويعتقد الزاهري أن آراء هذه المرأة المتفرنجة التي صرحت بها في الصحافة الفرنسية ستجد في البنات الجزائريات اللائي يدرسن بالمكاتب الفرنسية آذانا صاغية وقلوبا واعية[4] وذلك أخوف ما يخافه الزاهري.

أبو اليقظان ودفاعه عن الزي الإسلامي :

أثار حفيظة أبي اليقظان مقال صدر بجريدة (النديم) التونسية، يدعو فيه صاحبه إلى السفور مدعيا أن حجاب المرأة المسلمة أخطر على عفتها من السفور، وأن الحجاب ليس إلا تقية محكمة تمكنها من القيام بأخطر الأدوار، فرد أبواليقظان على كاتبه (ناقد النديم) يقول : "إذا كان الحجاب تقية محكمة للقيام بأدوار خطيرة فهل سفور المرأة، وهي ناقصة عقل ودين سياجا وحصنا حصينا لطهرها وعفافها؟ إذا رأيت يا حضرة الناقد في السفور مع تهذيب أخلاقها صيانة وسياجا لعفافها، أفلا ترى الحجاب مع تهذيبها أكثف سياج وأقوى وقاية لطهرها؟"[5] .

---

(1) محمّد السعيد الزاهريّ، التفرنج الآثم، البرق، ع5-1927/4/18م.

(2) محمّد السعيد الزاهريّ، المرجع نفسه .

(3) محمّد السعيد الزاهريّ، المرجع نفسه .

(4) محمّد السعيد الزاهريّ، المرجع نفسه.

(5) تأبط خيرا، همسة في أذن ناقد النديم، وادي ميزاب، ع67-1928/1/27م.

ويمكن ملاحظة شدة لهجة أبي اليقظان وعباراته القاسية على المرأة، حتى وإن همه الحفاظ عليها، وحتى وإن روعي عامل الزمن في تقويم هذا الرأي، إلا أنه يبقى اعتبار ألفاظه وأحكامه قاسية و-أحيانا- غير منطقية واردا، فاعتباره نقصان عقل ودين المرأة سببا لحجابها يقتضي بمفهوم المخالفة اعتبار كمال عقلها ودينها سببا لسفورها، وهذا غير معقول. كما أن اعتبار الحجاب كلباس سياجا كثيفا تحاط المرأة به لضمان طهرها وعفافها، يُعدُّ انتقاصا من شأن المرأة وقدرتها على إحصان نفسها بالعفة والطهارة، وعلى الرغم من خطورة آراء ناقد النديم إلا أن الرد عليه يقتضي المحافظة أكثر على إنسانية المرأة ومكانتها الحقيقية في الإسلام. لكن أبا اليقظان كان واحدا من المحافظين، ومنطقه كان منطق غيور على هذا الدين، همه الأوحد الدفاع عنه وعن أحكامه.

وتجدر الإشارة إلى أن المسألة بين ناقد النديم وأبي اليقظان لم تنته عند ذلك الحد، بل تطورت إلى معركة قلمية حامية الوطيس، فقد شدد ناقد النديم اللهجة في رده على أبي اليقظان، فاستفزه لكتابة مقالين مطوّلين آخرين عنوانهما "أردنا نصيحة فأراد فضيحة" حاول فيهما إفحام خصمه بحجج من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأقوال السلف الصالح وغيرهم، لإظهار رأي الإسلام في الموضوع. كما حاول أبواليقظان ربط الموضوع بالقضية الوطنية وبدور الغرب في إشغال المسلمين عن حقيقتها[1].

كما واجه أبواليقظان قلما آخر، كان هدف صاحبه دس السم في العسل والظهور بمظهر المدافع عن الحجاب ليمرر أفكارا لا تهدف لشيء إلا للدعوة للسفور، فقد نُشِر في جريدة "الزهراء" مقالا يدَّعي صاحبه أن علة تشريع الحجاب هي فساد الأخلاق، ومتى انتفت علة فساد الأخلاق انتفى المبرر لتشريعه، وحضَّ المجتمع على تهيئة شبيبة تتقبل المرأة السافرة قبل الدعوة للسفور نفسها، فرد عليه أبواليقظان مركزا على فكرة جوهرية هي تعلق حكم الحجاب بطبيعة المرأة والرجل وغريزتيهما، وعاطفتهما الجنسية، فيقول : "إن المرأة مادامت امرأة والرجل مادام رجلا فالعاطفة الجنسية بينهما غريزة مجربة وإلا لانقطع النسل البشري من الوجود فهي لا يزيلها عن الإنسان تثقيف أو تعذيب كما لا يزيل

[1] تأبط خيرا، المرجع السابق.

عنه حاسة الألم بالجوع أو العطش ولئن لطفت التربية شيئا من تلك العاطفة من بعض أفراد قليلين فقضايا التحريم والتحليل لا تنبني على الشواذ ولكنها تنبني على العموم"[1] .

ويبدو كيف تطورت حجة أبي اليقظان، وصارت أميل إلى إقناع العقل بالبراهين والقرائن، ويبدو ذلك أكثر في مقال آخر[2] ، رد فيه على الشيخ الطاهر الحداد في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، حيث كان رده في مقال مطول حاول فيه كشف دعاواه التي شملت مسائل كثيرة، لكن تركيز أبي اليقظان كان على دعوته للسفور ويمكن تلخيص ذلك في النقاط الآتية :

- ادّعاء الطاهر الحداد أن في أمر المؤمنين والمؤمنات بغض البصر إشعار ظاهر بعدم وجود حجاب فاصل بينهما، حيث رد عليه بقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ [الأحزاب:59].

- اعتبار الطاهر الحداد الزينة الظاهرة أمرا مبهما لم يوضحه القرآن ليلائم ذلك تطور الحياة واختلاف أعراف الناس، فيرد عليه بتبيين السنة ما أُبهِم في القرآن الكريم[3] .

حيث تدرج معه في المجادلة بعد ذلك قائلا : "وهب أنه بقي الموضوع مبهما فهل يكون الغرض من ذلك اعتبارا لأعراف الناس كما ذكره هذا المتفلسف فإذا كان عرف الناس في لباس المرأة هو ما عليه مدنية أوربا الفاجرة من كشف السواعد والنحور والسيقان إلى ما فوق الركب فهل يكون ذلك من مقاصد القرآن الكريم بل من أوامره وتعاليمه؟ أفيكون التشريع تابعا لأعراف الناس أم تابعا لما فيه مصالحهم ودفع المضار عنهم الدينية والدنيوية؟"[4] .

- تركيز أبي اليقظان في هذا المقال -أيضا- على الغريزة الجنسية، والتنبيه على قاعدة سد الذرائع[5] .

---

[1] أبواليقظان، ماهكذا الدفاع عن الحجاب، وادي ميزاب، ع119-1929/2/1م.

[2] أبواليقظان، قنبلة الإلحاد في تونس وانفجارها في الفضاء أو كتاب "امرأتنا"، المغرب، ع25-1930/11/8م.

[3] أبواليقظان، المرجع نفسه.

[4] أبواليقظان، المرجع نفسه.

[5] أبواليقظان، المرجع نفسه.

والمُطَّلِعْ على هذا المقال، يجد أن أسلوب أبي اليقظان قد تطور كثيرا مقارنة بمقال همسة في أذن ناقد النديم، حيث صار يميل أكثر إلى الإقناع بالحجة المنطقية، وإلى هدوء الأفكار.

مشكلة الزي في فكر الشيخ عبد الحميد بن باديس :

أ- من خلال تفسير القرآن الكريم :

اهتم ابن باديس بزي المرأة المسلمة كواحد من الموضوعات التي انزلق فيها بعض من علماء المسلمين في عصره إلى التطرف والتشدد، معتمدين في ذلك على النصوص الدينية يفسرونها دون موازنة بين آراء السلف ودون مراعاة لأحوال الناس، واختلافها في كل عصر ومصر ؛ فكان هذا هو المنطلق في حديثه عن زي المرأة المسلمة، حيث أفاض في الرد على ما نشرته جريدة "الزهرة" من كلام الشيخ محمد بن يوسف المغني الحنفي الذي قال بوجوب ستر الوجه تحقيقا -حسب رأيه- لمعنى الآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب:59]، حيث استدل بالقول : ادني عليك من ثوبك أو استري وجهك، وتلا قوله تعالى : ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ...﴾ [النور:31].

ففسر الزينة بالوجه ؛ إذ هو مناط الجمال[1].

فرد عليه ابن باديس أولا بما يقتضيه العقل والمنطق السليم في موضعين :

- الموضع الأول هو مجاراة ما ذهب إليه الشيخ محمد بن يوسف في اعتباره الزينة هي الوجه، والاحتكام إلى الآية ذاتها بتعويض كلمة زينتهن بوجوههن حيث قال : "ولو ذهبنا على هذا الرأي في الاستشهاد والجواب لكان تقدير الآية هكذا، ولا يبدين وجوههن إلا ما ظهر من وجوههن، وهذا لا قائل به وتكاد لا تكون فائدة لمعناه"[2].

---

[1] عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، الجزائر، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1982م، ص439.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

– الموضع الثاني هو أن اللفظة المعبر بها عن الوجه والكفين لا الوجه فقط هي لفظة "ما" في قوله "إلا ما ظهر منها" وهي تدل على الزينة الظاهرة ؛ إذ الزينة –حسب تفسير ابن باديس– إما باطنة وهي كالسوار والدُملج والقرط والقلادة والخلخال، أو باطنة وهي كالكحل للعين والخاتم للأصبع، وقد تعلق الخطاب باعتبار محالها. فالزينة –حسب هذا الرأي– هي الأشياء المتزين بها من مثل ما سبق ذكره، فتعلق الخطاب باعتبار محالها. ويظهر ارتكاز ابن باديس على المنطق والعقل من خلال قوله : "والزينة في الحقيقة هي هاته الأشياء المتزين بها ونحوها، فتعلق بها هذا الخطاب باعتبار محالها فالمقصود محالها بدليل أنها إذا لم تكن في محالها لا يتعلق بها هذا الخطاب"[1] .

وهذا صحيح ؛ إذ لا يتعلق خطاب الشارع بالقرط أو القلادة مثلا إذا كانت في علبة أو مكان آخر، فالشارع عبر باللفظة التي تشملها مع مجموع ما تتزين به المرأة قاصدا المحل المزين بها من طرف المرأة.

وقد عزّز ابن باديس رأيه بقوله : "وقد جاء تفسير الزينة الظاهرة عن السلف مرة بالوجه والكف ومرة بالكحل والخاتم والثاني في راجح للأول لأن الوجه محل الكحل والكف ومحل الخاتم فالأول فسر على حقيقة اللفظ والثاني على المراد"[2] .

فمؤدى التفسيران جواز كشف الوجه والكفين سواء دلت الزينة الظاهرة عليهما أو على ما يزينهما.

وعن قوله تعالى : ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، يذكر ابن باديس بأن اللفظ "زينتهن" عمَّ الزينة الباطنة والظاهرة، ولكن هذا الحكم خُصّص بقوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، فجاز بذلك إبداء الزينة الظاهرة وبقيت الباطنة على المنع، وبذلك يخلص إلى النتيجة الآتية : "أفادت الآية منع كشف العنق والصدر والساق والذراع وجميع الباطن وأباحت كشف الظاهر وهو الوجه والكفّان إذ هما ليسا بعورة من المرأة بإجماع"[3] .

---

[1] ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص439.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص440.

[3] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

وهو بهذا الاستدلال يجزم ببطلان تفسير الشيخ محمد بن يوسف الزينة بالوجه، وببطلان استدلاله بالآية على وجوب ستره، فهي -في رأيه- "على العكس من ذلك تدل على جواز إبدائه بحكم الاستثناء الصريح"[1].

لقد أراد ابن باديس تفنيد رأي المفتي الحنفي محمد بن يوسف برأي إمام من أئمة الحديث والفتوى الأحناف أنفسهم فأورد رأي الجصاص الذي قال بأن الوجه والكفين من المرأة ليسا بعورة، وعلى ذلك يجوز للأجنبي أن ينظر إليهما بغير شهوة، وذكر أن الآية ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ مفادها عند الأحناف الوجه والكفين لأن الكحل زينة الوجه والخضاب والخاتم زينة الوجه والكف، فإذا أبيح النظر إلى زينتيهما، فقد اقتضى ذلك لا محالة إباحة النظر إليهما[2].

ولما كان ابن باديس مالكيا، فقد استدل -أيضا- برأي القاضي عياض، وبفتوى الإمام مالك في موضوع مواكلة المرأة للأجنبي وما يُستنبط منها. فقد قال القاضي عياض أن حديث نظر الفجأة[3] حجة عند العلماء على جواز كشف الوجه والكفين وأنه على الرجل غض البصر، وأنه لا خلاف أن فرض ستر الوجه مما اختص به أزواج النبي ﷺ[4].

كما أن الإمام مالك قد أفتى بجواز أكل المرأة مع غير ذي محرم منها، أو مع غلامها على وجه ما يُعرف للمرأة أن تأكل معه من الرجال، أي كما يشرح ابن باديس

---

[1] ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص440.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] والحديث أورده الإمام مسلم في صحيحه عن جرير بن عبد الله قال : سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري، ج3، ص1699.

- كتاب الآداب (10)، باب نظر الفجأة، رقم 45- (2159)

ومعنى نظر الفجاءة، كما ورد في هامش الحديث أن يقع نظره على الأجنبية من غير قصد، فلا إثم عليه في ذلك، ويجب عليه أن يصرف بصره في الحال... فإن صرف في الحال فلا إثم عليه، وإن استدام النظر أثم. قال القاضي : قال العلماء : وفي هذا حجة أنه لا يجب على المرأة أن تستر وجهها في طريقها وإنما ذلك سنة مستحبة لها، ويجب على الرجال غض البصر عنها في جميع الأحوال.

- محمّد فؤاد عبد الباقي، المرجع نفسه، ص ص 1699--1700.

[4] ابن باديس، المرجع السابق، ص441.

جواز مواكلة المرأة للأجنبي إذا لم تكن في خلوة معه، والمواكلة "تقتضي إبداء وجهها وكفيها للأجنبي ؛ إذ ذلك لازم عند المواكلة"[1] .

وهكذا يبدو ابن باديس منهجيا في نقده وعرضه، يتحرى الموضوعية ويتقصى الدليل المقنع، منفتحا على المذاهب الأخرى من أجل حجة أقوى وأبلغ.

وبعد ذلك يثير ابن باديس مسألة وجوب ستر الوجه على المرأة التي تخشى منها الفتنة عند أكثر الفقهاء المتأخرين من جميع المذاهب، فيؤكد على أن "هذا حكم عارض معلل بهذه العلة فيدور معها وجودا وعدما"[2] ، فكأنه يريد أن يُلفت الانتباه إلى خصوصية هذا الحكم بفئة بعينها من النساء، وأن هذا الحكم يدور مع علة خشية الفتنة إن وجدت وُجد، وإن انعدمت انعدم، فلا علاقة لهذا الحكم بحكم جواز كشف الوجه واليدين في الأحوال العادية، وهو لا يُفسد الحكم الأول.

ولم يفرغ ابن باديس من مسألة حكم ستر الوجه والكفين حتى عرضها على الواقع الجزائري، وكيف أن هذا الواقع يؤثر في ذلك الحكم ؛ حيث إنه ربط هذا الموضوع بحال الجزائريين آنذاك ؛ إذ يُستشف من حديثه أن ذلك الواقع كان فاسدا ولعله يقصد الظرف الاستعماري المتسبب في تدني مستوى الأخلاق وذيوع الفاحشة ولهذا قال : "ولذا لما كنا نتحقق الفساد بسفور المدن والقرى -وحالتنا هي حالتنا- لا نرى لهن جواز السفور مادامت هاته الحال"[3] .

ويمكن ملاحظة ما للواقع من أهمية في تفسير ابن باديس، وكيف أن الفتوى ينبغي لها أن تكون بنت الواقع، فحكم الجواز الذي كان يؤكد عليه ويدلل عليه، أصبح حكما مرجوحا بسبب فساد الحال، فاعتبر ذلك ظرفا استثنائيا يغير الحكم من الجواز إلى المنع، وعلى الرغم من ذلك إلا أن الواقع كمتغير في تفسير ابن باديس وفتواه، هو ذاته الذي جعله يستثني من حكم المنع، حال نساء بعض الجهات في بادية الجزائر، فهن لا يسترن وجوههن وليس بهن فساد ولم تقع بهن من فتنة، فلما سئل عن سفورهن قال : "أجبنا

---

[1] ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 441.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

بتركهن على حالهن أخذا بأصل الجواز"[1] ، فالواقع إذا، متغير قوي ومؤثر في تفسيره ومن ثمة في فتواه، وذلك ما يجعل القارئ لتفسيره يدرك أن ابن باديس يتعامل مع روح النصوص ومقاصدها، الأمر الذي جعله ذا فكر مرن نيّر.

وحتى يكمل رد ابن باديس على الشيخ محمد بن يوسف، تناول تفسيره لآية الإدناء في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾.

فقد رأى ابن باديس أنه أخذ بالتفسير المرجوح[2] ودلل على مرجوحية ذلك التفسير –الذي يقضي أيضا بوجوب ستر الوجه بالإدناء من الجلباب– برأي السلف واختلافهم حول الموضوع والذي ينقسم إلى رأيين :

ينص الأول على وجوب تغطية النساء وجوههن ورؤوسهن، بينما ينص الثاني على أن المراد من الآية أن يشدوا جلابيبهن على جباههن[3] .

وقد رجّح ابن باديس الرأي الثاني مستندا إلى المعنى اللغوي، الذي يفيد التقريب وإلى آراء الصحابة بأن ذلك الحكم جعل لتمييز الحرائر من الإماء، حيث كان ستر الوجه فيصلا بينهما حتى لا يتعرض لهن السفهاء، ومفاد ذلك احتمال طلب تغطية الرأس والوجه، كما تحتمل طلب الإرخاء وضم بعض الجلباب على بعض الوجه وهو الجبين، وحينئذ لا تكون معارضة لمعنى الإبداء.

ويخلص من عرض آراء المفسرين إلى أن المبالغة في التستر تميز المرأة بالاحتشام، وأن ذلك هو المناسب لجوامع الكلم[4] ، ولكنه لا يتشدد في جعل حكم ستر الوجه هو الواجب بل يكتفي بالترغيب فيه بحسب الحال.

ب– من السنة النبوية الشريفة :

ركّز ابن باديس في استنطاقه للسنة النبوية الشريفة حول ما يتعلق بزي المرأة

---

[1] ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 142 .

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص402.

[3] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] ابن باديس، المرجع نفسه، ص ص 402–403.

المسلمة، على أحاديث ثلاثة :

1- **حديث الخثعمية**[1] حيث قام الرسول ﷺ بإشاحة نظر الفضل، ولم يأمر الخثعمية وهي سافرة الوجه بستر وجهها، ولكنه قال ﷺ : ﴿**لم آمن الشيطان عليهما**﴾. فيقول ابن باديس بأن الفتنة لم تقع وإنما خاف وقوعها، فسد ذريعتها واستدل بذلك على جواز كشف الوجه للمرأة، وعلى مراعاة الفتنة بسد الذريعة.

2- **حديث**[2] **فاطمة بنت المنذر** الذي خلص منه إلى أن ستر الوجه جائز ليس واجبا، وأنه مرتبط بتحقق الفتنة وعدمه، حيث يقول : "ستر الوجه مشروع راجح وكشفه عند أمن الفتنة جائز، وعند تحققها واجب، وأمر الفتنة يختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأشخاص والأقوال فيختلف الحكم باختلاف ذلك ويطبق في كل بحسبه".

ويترك ابن باديس الكلمة في تحديد أمر الفتنة للواقع والعرف فيما ألفهُ أهل القرى والمدن، فالذين ألفوا خروج النساء سافرات فلا يلفتن أنظارهم بذلك لا يطالبن بستر الوجه

---

[1] الحديث ذكره الإمام مالك في الموطأ، عن عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل رسول الله يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر ، فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا، لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحجّ عنه؟ قال : نعم حجي عنه، أرأيت لو كان على أبيك دين، فقد قضيت، وذلك في حجة الوداع، كتاب المناسك (32)، باب الحج عمن يحج عنه، ج1، ص ص 464-465.

تحقيق وتعليق بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، ط2، مؤسسة الرسالة، 1413هـ الموافق لـ 1993م.

وقد ذكره مسلم في صحيحه، كتاب الحج (71)، باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما، أو للموت. رقم407، ج2، ص973.

وذكره النسائي في السنن، شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، كتاب مناسك الحج (12)، باب حج المرأة عن الرجل.

- المطبعة المصرية بالأزهر، ج5، ص118.

[2] الحديث أورده مالك في الموطأ عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت : كنّا نُخَمِّر وجوهنا ونحن محرمات ونحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق -رضي الله عنهما-.

كتاب المناسك، باب تخمير المحرم وجهه، ج1، ص415.

مع بقاء حكم غضّ البصر، أما الذين ألفوا ستر وجه النساء فكشف الوجه يُلفِت أنظارهم، والستر واجب اتقاء للفتنة[1].

3- فقد خلص ابن باديس من حديث فاطمة بنت المنذر -أيضا- إلى مشروعية ستر وجه المرأة عن رؤية الأجنبي بالتقرير النبوي له في وقت الإحرام المفترض كشف وجه المرأة فيه[2]، كما أنه استدل من النهي عن النقاب في الإحرام على كون النقاب من شأن المرأة وعاداتها، حيث يقول : "وما نُهيت المرأة عن النقاب في الإحرام إلا وقد كان النقاب من شأنها وعاداتها، والعادة التي يقرها النبي ﷺ لمصلحة تصير من الدين باستنادها إلى التقرير النبوي الذي هو أصل من أصول التشريع"[3]. فالمصلحة المراعاة هنا هي سد ذريعة افتتان الرجال بالنساء، وبما أن وقوع الافتتان ليس محققا دائما لم يكن ستر الوجه لازما في كل الأحوال، بل يجوز للمرأة الكشف عند عدم تحقق الفتنة.

ويقسم ابن باديس السفور إلى نوعين :

أ- السفور الإسلامي وهو كشف الوجه دون الشعر والعنق مع عدم إظهار الزينة الباطنة[4].

ب- السفور الإفرنجي وهو كشف الشعر والعنق والأطراف مع التبرج بالزينة وينصح بمنعه لأنه -حسب رأيه- قد "طغى على نساء أمراء الشرق المسلمين ووزرائه، وأن نحذر كل ما يؤدي إليه وأن نحافظ على الوضعية الإسلامية العفيفة الطاهرة بسفورها -إذا كان سفورا على ما فصلنا- في دائرة محدودة ليس فيها إثارة ولا إغراء"[5].

ومرة أخرى يعكس هذا القول مرونة فكر ابن باديس، وترجيحه للمصلحة العليا للمجتمع بعدم الاشتغال بغير الأمور المصيرية والتبسط بأخذ ما جاز الأخذ فيه بالرخص، فما أسماه بالسفور الإسلامي كفيل بتحقيق وضعية إسلامية عفيفة طاهرة، تحقيقا لمبدأ الوسطية الإسلامي بلا إفراط ولا تفريط. فالملاحظ أن ابن باديس يميل إلى التيسير

---

[1] ابن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ط1، قسنطينة، دار البعث، 1403هـ-1983م، ص173.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص170.

[3] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] ابن باديس، المرجع نفسه، ص173.

[5] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

بحسب ما يقتضيه دين المسلمين وواقعهم، شأنه في ذلك شأن الدعاة المصلحين الذين خبروا بيئتهم ونفسية، أمتهم فراعوها وحرصوا على صالحها.

ولأجل كل هذه الأسباب أيضا لم يتشدد ابن باديس في زي البنات المتمدرسات بمدرسة "البنت المسلمة"، فلم يجبرهن على ارتداء زي معين، فقد كان يركز -بالخصوص- على التربية والتعليم[1]، ولعله كان ينظر بعيدا فيرجو نشر الوعي والعلم، ليكون سلاحا للمرأة المسلمة تشق به طريقها الصحيح بدءا بزيها.

لكن ابن باديس لم يكن يرضى أن تداس ثوابت الأمة الإسلامية قيد أنملة، ولم يكن انفتاحه على العالم والأفكار السائدة فيه ليمنعه من الذود عن هذه الثوابت. فكما ردَّ على المغالين في أحكام ستر الوجه، رد -أيضا- على المفرّطين الذين فهموا التفتح والتحضر، في تغيير أحكام الشريعة الإسلامية السمحة، وذلك ما فعله إزاء كتاب الشيخ الطاهر الحداد التونسي "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، حيث يخبر أنه قد قابل الطاهر الحداد قبل إصدار الكتاب وحدثه عنه كمشروع يريد به نشر الوعي ومحاربة البدع، وشرح سنن التغيير، ولكنه ما إن استقر الكتاب بين يديه حتى أدرك أن الكتاب -حسب رأيه- يدعو لإبطال أحكام كثيرة من أحكام القرآن الصحيحة الصريحة القطعية الإجمالية بحجة أنها غير لائقة بالنساء في هذا العصر، ومن بينها لباس المرأة المسلمة[2]. لقد حزّ ذلك في نفس ابن باديس كثيرا، واستفزه للرد عليه بمقال في جريدة الشهاب، واعتبر أفكاره -تلك- جحودا جاوز الذهاب في تيار المدنية الغربية[3]. لقد كان ابن باديس من الوعي والثقافة بحيث عرف كيف يفرق بين التقليد كافتتان بالغالب وإعجاب بمدنيته، والجحود الذي مرده إلى عملية هدم واعية ومقصودة، تكمن خطورتها في تبرير الباطل والدعوة إليه، ولذلك لم يكن ليسكت عليه هو أو أمثاله من رواد المدرسة الإصلاحية الجزائرية.

ومن كل هذا نخلص إلى أن ابن باديس كان رجل علم بكتاب الله وسنة رسوله،

---

[1] مقابلة شخصية مع حسنين الورتلاني نجل الشيخ الفضيل الورتلاني يوم 1999/05/15م حول فكر جمعية العلماء المسلمين وروادها.

[2] ابن باديس، الآثار، ج3، ص475.

[3] ابن باديس، المرجع نفسه، ص نفسها.

كما أنـــــه فسّرهما تفسيرا هادفا يرقّي من خلاله الواقع المعيش، إلى نبل هذين المصدرين التشريعيين لتتم الفائدة، فيتفاعل الناس تفاعلا واقعيا مع النصوص، كيلا تبقى نسخا يقدسونها ويضعونها في الرفوف.

كما يبدو جليا تفتح ذهنية ابن باديس وتميزها بالسعي، لتحقيق وسطية تحقق مصلحة الشعوب والأفراد، على الرغم من كونه قد درس ودرّس بالمملكة العربية السعودية التي يكون فيها التشدد إزاء لباس المرأة المسلمة على أشده.

مشكلة الزي في فكر مالك بن نبي : نقد الذات و الآخر

يولي مالك بن نبي مشكلة الزي أهمية كبرى ؛ حيث أوردها كمشكلة مستقلة ضمن المشكلات التي تستوجب الإجابة لتحقيق النهوض في كتابه شروط النهضة[1] .

وقد انطلق مالك بن نبي في تحليله هذه المشكلة، من فكرة المرونة التي ينبغي أن يُنظر من خلالها إلى الملبس ؛ إذ لا يعقل -حسب رأيه- أن يدخل عامل إلى المصنع بعباءته، التي تعوّد عليها وورّثته إياها بيئة تميل إلى التنعُّم والهدوء، بل على العكس ينبغي أن يكون لباس المسلم عمليا قدر المستطاع حيث يقول : "إن العالم الإسلامي على أبواب نهضة يدخل بها المصنع والمعمل، وإن هذا كله ليدعوه إلى أن يساير ملبسه ذلك النشاط الجديد، فهذا شأن الأمم جميعا"[2] .

ويذكر أن العباءة التي كانـــت تنـــاسب جميع طبقات الشعب في الماضي على اختلافها؛ إذ كانت لباس الزاهد المتقرب إلى الله،ولباس الراعي، وأيضا لباس الأمراء الغارقين في الملاذّ والشهوات، لأنهم كلهم كانوا يعيشون حياة راكدة، لم تعد -اليوم- كذلك، فالتطور يفرض على الجميع ولوج الحياة العملية بزي مناسب كما فعل الشعب الياباني عام 1853م، عندما أدرك ضرورة الخروج من الطـــور العتيق إلى الحضارة الحديثة بقدوم الأسطـــول الأمريـــكي ؛ حيث فهم أنه لا مناص من التخلي عن عباءته

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص132.
[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص132.

الحريرية (الكيمونو)، لارتداء اللباس الأزرق القطني وهو زي يناسب عامل الميكانيكا[1].

فالزي –حسب هذا المفكر– "يسير مع أهله في تطور التاريخ وتبدل الأزمان، والدول المتقدمة تغير أزياءها الرسمية حسب تغيرات التاريخ، وخاصة بعد النكبات الحربية، فإذا ما شوهت هزيمةٌ كرامة زي من الأزياء العسكرية، نرى الدولة المهزومة كثيرا ما تقتبس أزياء الدولة المنتصرة"[2].

إن الذي يقرأ رأيه هذا يشعر أنه يدعو إلى اقتناء الأزياء الحديثة والاقتداء فيها بالغالب المنتصر، لكنه –في الحقيقة– لا يقول بذلك، فهو يؤمن أن الزي يماشي عملية التغيير، بل ويساعد عليها، لكن التغيير البنَّاء لا يقوم إلا وفق شروط أخرى ينبغي توافرها لتحقيق عملية النهوض، وذلك ما يُفهم من حديثه عن تجربة كمال أتاتورك، حيث حاول –هذا الأخير– الاستعاضة بالقبعة عن الطربوش لأنه وجد الطربوش جزءا من الفكر العتيق، ولأنه يمثل فئة الباحثين عن التسلية، وقتل الوقت عن طريق تدخين النرجيلة والغرق في السلبية، فاعتقد أن القبعة هي القنبلة التي تتفجر على شواطئ البوسفور لتحطم تلك الصورة الجامدة. لكن هذه القنبلة –في رأي مالك بن نبي– لم يكن لها الأثر المطلوب؛ حيث يقول : "لقد كانت فكرة مصطفى كمال التي دبّرها قنبلة، ولكن تأثيرها لم يتم، لأن صاحبها لم يفكر في الشروط الأخرى لنهضته"[3].

وذلك ما يُفهم –أيضا– من حديثه عن العمائم وكيف أنها لم تعد عنصر افتخار، كما كانت في السابق عندما كان العرب يحبون إظهار عمائمهم، فهو لا يرى للعمامة معنى سوى أنها أصبحت تاجا لأجيال جاهلة مستعبدة[4]، فلا جدوى –حسب رأيه– من التمسك بزي فقد معناه الحضاري، بل صار علامة على الجهل والاستعباد.

وهكذا يُدرك مالك بن نبي، أنه يضعنا في مأزق عندما يتركنا نبحث عن الزي المنشود، الذي يمكن له أن يحدث النهوض، ولكنه لا يجيب بل يعمل فقط على بلورة

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص132.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص ص 133-134.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص133.

[4] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص134.

الإشكال ويترك المجال لعوامل يعددها بقوله : "نعم! إنه لمن الغباوة أن ننكر اليوم مشكلة الزي المناسب لرجال النهضة ونسائها، ولكننا نكون أكثر غباوة إذا ما استسلمنا في ذلك إلى التقليد البحت، بلا التفات إلى مقتضيات أحوالنا من حيث دستور الجمال وضيقنا الاقتصادي والقيام ببعض الواجبات كالصلاة"[1] .

إنها عناصر ثلاث:العنصر الجمالي متمثلا في قوله دستور الجمال.

العنصر المادي متمثلا في الضيق الاقتصادي.

العنصر الديني متمثلا في ارتباط الزي بآداء بعض الواجبات كالصلاة.

فهذه أبعاد ينبغي مراعاتها في زي رجال النهضة ونسائها ؛ إذ ليس معقولا أن يكون زيهم قذرا وبشعا بدعوى التنسك والزهد، وليس معقولا -أيضا- أن يكون لباس مترفين والأمة تمر بوضع اقتصادي حرج، كما أنه ليس معقولا أن يكون الزي منافيا لتعاليم الدين، فيكون المعيار فيه أن يكون زيا يؤدي المسلم به واجباته كالصلاة، وهو المرتبط بها خمس مرات في اليوم، فالزي الذي تؤدّى به هذه الفريضة هو زي المسلم في يومه، وعليه ينبغي أن يكون زيا عمليا لا يعيق المسلم عن ممارسة حياته اليومية.

فهو يريد للزي أن يكون رساليا، فيؤدي دوره في المجتمع المسلم بالنسبة للرجل الرسالي والمرأة الرسالية، الذين يستكفان عن التقليد الأعمى والتبذير في ظروف المجتمع الاقتصادية الحرجة، كما يراعيان الجانب الشرعي فلا يكون زيهما متنافيا لما يصليان به. وهنا يظهر اهتمام هذا المفكر بالجانب الشرعي واحترامه له في هذا الموضوع.

لقد أدرج مالك بن نبي مشكلة الزي ضمن حديثه عن التوجيه الجمالي[2] ، وهذا يعكس ما لهذه المشلكة من أهمية في نظره، فهو عندما يقول : "فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماجة القبيحة"[3] . فذلك يسمح باستنتاج أن اللون والرائحة والشكل كلها تعبر بشكل أو بآخر عن اللباس أو المظهر عموما. ويتعزز هذا الاعتقاد إذا

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص134.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص98.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص ص 97-98.

كان المثل الذي يشرح به مالك بن نبي رأيه في التوجيه الجمالي، هو مثال عن طفل فقير يرتدي أسمالا بالية قذرة، فلقد ساق المثال للتدليل على أنه "بالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل، وتوخيا للكريم من العادات"[1] ، فمالك بن نبي يجزم أنه لا يمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل، وبأن المجتمع الذي يعكس صورا قبيحة لابد من ظهور هذه الصور في أفكاره وأعماله ومساعيه[2] . ويؤيد رأيه بفكرة الإحسان التي يعتبرها صورة نفسية للجمال، على اعتبار أنها تلخيص لأفكار من عنوا بالنفس الاجتماعية من علماء الأخلاق كأبي حامد الغزالي.

كما يستحضر هذا الاعتبار في لغة الاجتماع ويذكر : "أن الأفكار -بصفتها روح الأعمال التي تعبر عنها أو تسير بوحيها- إنما تتولد من الصورة المحسة الموجودة في الإطار الاجتماعي، والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه"[3] .

إذا، فالمظهر بما فيه زي الرجال والنساء وحتى الأطفال هو تعبير فصيح عما يسكن النفوس ومن ثمة ما يوجه المجتمعات. ومن هنا جاءت أهمية الزي، ولعل العودة إلى مثال الطفل ذي الأسمال البالية تعمق الشعور بأهمية الزي وتوضح أكثر ما له من علاقة بالشخصية وتوجيهها نحو الخير والجمال أو البؤس والقبح.

يقول مالك بن نبي : "مثل هذا الطفل الذي يعيش جسمه وسط هذه القاذورات والمرقعات غير المتناسبة، يحمل في المجتمع صورة القبح والتعاسة معا، بينما هو جزء من ملايين السواعد والعقول التي تحرك التاريخ، ولكنه لا يحرك شيئا، لأن نفسه قد دفنت في أوساخه، ولن تكفينا عشرات الخطب السياسية لتغيير ما به من القبح، وما يسوده من الضعة النفسية والبؤس الشنيع"[4] .

لقد اقترن المنظر القبيح بالتعاسة والبؤس، والمظهر الحسن بسلامة النفس، فلا

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص98.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص97.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] . مالك بن نبي

يرتجى التغيير البناء وتحريك التاريخ من طفل يشب، وهو لا يقدر قيمة من القيم الجمالية كالنظافة وترتيب الهندام، فإذا كان لا يعرف كيف يعتني بنفسه فهل سيكون مفيدا لمجتمعه. لقد اعتبر مالك بن نبي هذه الأسمال سجنا لنفس الطفل، لقد أريد بها ستر الطفل لكنها قتلت كرامته وقضت عليها. ويخلص هذا المفكر إلى عدم الاستهانة بالزي "فالعدالة الشكلية تذهب أحيانا إلى أن (الجبة تصنع الشيخ، كما أن القبعة تصنع القسيس)"[1] .

لكن أسعد السحمراني انتقد هذه الأهمية التي أولاها مالك بن نبي للجمال، وقال بأن ذلك يناقض القناعات الثابتة في فكره، كما رفض فكرته عن المظهر وعلق على مثال الطفل بقوله : "إنها زلة لا تنسجم مع مفهوم ابن نبي للحضارة، وللبناء الاجتماعي، ولا تتوافق مع سلامة التحليل المنطقي للأمور؛ إذ إن المعروف أن الروح التي تحكم قناعات الإنسان والمناخ الذي يؤدي فيه دوره في شبكة العلاقات الاجتماعية، يمكن أن ينعكس أحيانا في مظهره، لباسا وحركات"[2] .

وهذا الكلام مقبول، لكنه لا يتعارض مع رأي مالك بن نبي، فإذا كانت الروح والمناخ تؤثر في المظهر، فهذا لا يعني أن اللباس لا يؤثر في شعور الفرد بنفسه وما تعكسه من صور. فمالك بن نبي يرمي إلى هندام نظيف على جسم نظيف، ومراعاة للذوق العام في الألوان والحركات بحيث لا يمشي الفرد مطأطئا رأسه، فللباس -حسب رأيه- روحه "ومن المشاهد أنه عندما يلبس الشخص لباسا رياضيا، فإنه يشعر بأن روحا رياضية تسري في جسده، ولو كان ضعيف البنية، وعندما يلبس لباس العجوز فإن أثر ذلك يظهر في مشيته وفي نفسه، ولو كان شابا قويا"[3] .

والحقيقة أن رأي السحمراني لا يعكس حقيقة رأي مالك بن نبي ؛ إذ إن -هذا الأخير- يقول بأهمية الزي ودوره في تكوين الشخصية وتوجيهها نحو المسار الحسن أو القبيح، ولكنه لم يجعله العامل الوحيد الفاعل في تكوين الشخصية، والمتصفح لأقواله يجدها تعكس ذلك بكل وضوح حيث يقول : "وإذا كانوا يقولون (القميص لا يصنع

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 99.

[2] أسعد الحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ط1، بيروت، دار النفائس، 1404هـ-1984م، ص157.

[3] مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 133.

القسيس)، فإني أرى على العكس من ذلك، فإن القميص يسهم في تكوين القسيس إلى حد ما، لأن اللباس يضفي على صاحبه روحه"[1]، ويقول : "لقد كانت فكرة مصطفى كمال قنبلة، ولكن تأثيرها لم يتم لأن صاحبها لم يفكر في الشروط الآخرى لنهضته"[2].

فعبارة "إلى حد ما" في القول الأول، وعبارة "الشروط الأخرى" في القول الثاني، تنوء بنا عن الفهم الخاطئ لفكرة مالك بن نبي.

ويعتقد أسعد السحمراني أن الوضع النفسي للفرد، هو الذي يؤثر في لباسه وليس العكس؛ إذ لو كان -حسب رأيه- كلام بن نبي صحيحا في هذا الموضوع، لكان لتكديس الأشياء أثر فاعل في توجيه الحضارة، ويضرب لذلك مثلا بالواقع العربي الإسلامي، الذي يرتدي أصحابه آخر الأزياء المصممة، ويملكون أحسن ما صدر من السيارات والآلات، لكن على الرغم من ذلك لم يتقدموا[3].

ويبدو واضحا كيف فصل السحمراني في تحليله ونقده عالم الأشياء عن عالم الأفكار وعالم الأشخاص ؛ إذ إن التغيير لا يحدث دون تفاعل هذه العوالم الثلاثة، فعالم الأشخاص يحدد -في فكر مالك بن نبي- غاياته لنماذج إيديولوجية من عالم الأفكار، ويتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء[4].

فالذين يكدسون الأشياء بارتداء آخر الأزياء، واقتناء أحدث ما يصدر من السيارات والآلات، هم الذين لم يحددوا غايات تتماشى وخصوصيات مجتمعهم، ولم يحددوا مناهجهم وسبلهم لتحقيق تلك الغايات، لأنهم بتروا عالم الأشياء عن عالمي الأفكار والأشخاص، فكان سلوكهم مجرد اقتناء واستهلاك، ولكنه في الحقيقة استهلاك محمّل بخصوصيات مجتمع آخر، فتكون النتائج عكسية، ويكون الدفع للوراء لأنه تقليد لا وعي فيه ؛ إذ لا يسوده أشخاصه بأفكارهم وأشيائهم. وقد لفت مالك بن نبي -نفسه- النظر إلى فكرة التقليد البحت الذي لا يُلتفت فيه إلى مقتضيات أحوال المجتمع وخصوصيته.

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص133.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص157.

[4] Malek BENNABI, Le problème des idées dans le monde musulman, 1ère édition, Alger, éditions Al Bay'yinate, 1990, p p 69-84.

كما أن فكرة تكديس الأشياء هي فكرة مالك بن نبي نفسه ؛ حيث يقول : "ففي بلد متخلف يفرض الشيء طغيانه بسبب ندرته، تنشأ فيه عقد الكبت والميل نحو التكديس الذي يصبح في الإطار الاقتصادي إسرافا محضا"[1] . ويقول أيضا : "إن المجتمع المعدم يتفاعل مع الكلف بعالم الأشياء الذي لا يملكه"[2] .

وحتى فكرة الزي المناسب لرجال النهضة ونسائها التي تركها مالك بن نبي مفتوحة ومتوقفة على جوانب ثلاثة، لم تسلم من نقد السحمراني حيث أنكر على مالك بن نبي عدم اقتراحه زيا مناسبا بذاته، حيث يقول : "وإذا كان يريد بذلك الإشارة إلى وضع زي يناسب قواعد الحشمة في الأخلاق الإسلامية الذي يشكل الروح التي تحكم حضارة العرب والمسلمين، فإنه كان بإمكانه أن يشير مقترحا نمطا معينا من المظهر يحافظ به على روح المسلك الإسلامي، مع مراعاة مقتضيات عملية البناء في ظرف التحضر"[3] .

ويبدو السحمراني بعيدا -مرة أخرى- عن فكرة مالك بن نبي، فهذا الأخير يؤكد -بفكرته حول مراعاة بعض الجوانب في لباس المسلم والمسلمة المتشبعين بروح النهضة- على مرونة الإسلام كدين، واستيعابه لتنوع الثقافات والحضارات بمظاهرها المتنوعة والمختلفة بما فيها الزي كجزئية تعكس تلك المرونة وذلك الاستيعاب.

وبناء على ذلك رسم مالك بن نبي الملامح العامة لزي المسلم والمسلمة، دون أية محاولة لاقتراح زي بذاته لأنه لا يؤمن بزي موحد كما بدا في قوله السابق، وكما اتضح من رفضه للتقليد البحت حتى لو كان من مجتمع مسلم لمجتمع مسلم آخر ؛ إذ لكل مجتمع دستوره الجمالي وذوقه الفني الذي يحدد الأشكال والألوان، وظرفه الاقتصادي الذي يجعل الاختيارات ممكنة وميسّرة أو مكلفة ومرهقة. علاوة على أن دور المفكر لا يخوّله حق اختيار زي يحمل المجتمعات على اتباعه ؛ سيما إذا كان الزي في الإسلام مرتبطا بمبدأ الاستتار وليس بالألوان أو الأشكال، وفي هذا الشأن يقول محمد عبد الحليم أبوشقة :"إن الشارع لم يحدد لونا معينا لثياب الرجال ولا لثياب النساء، فيكون اللون على الإباحة،

---

[1] Malek BENNABI, le problème des idées dans le monde musulman, p 78.

[2] Malek BENNABI, ibid.

[3] أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص157.

ويبقى قدر الزينة المعتدلة في الثياب خاضعا لعرف المسلمين في كل بلد"[1].

فالمفكر يحلل ويرشد، لكنه يترك الجزئيات لأصحابها وللظروف المحددة لها، وعلى ذلك الأساس، دعا مالك بن نبي إلى زي يناسب المجتمع المسلم، الذي يراعي قواعد الحشمة والأخلاق والجانب الاقتصادي بتجنب الإسراف، ولكنه -في الوقت ذاته- يدعو لأن يكون هذا الزي متماشيا مع دستور الجمال، وليس في هذا الرأي ما يعيبه فقد ورد من أقوال ابن عباس رضي الله عنه : "كل ما شئت والبس ما شئت، ما أخطأتك اثنتان : سرف أو مخيلة"[2].

الفكرة الدينية وعلاقتها بالدور النهضوي للزي :

إن حديث مالك بن نبي عن زي رجال النهضة ونسائها هو -في حد ذاته- حديث عن العلاقة بين الدين والزي. كما أنه يعكس مدى الأهمية التي يحظى بها الزي كمشكلة لا تخص المرأة المسلمة وحدها، على اعتبار خطاب الشارع لها وتكليفها بلباس ساتر للبدن ومواطن الفتنة، ولكن كمشكلة تخص الرجل المسلم أيضا، ولا يمكن لهما إغفالها وغضّ الطرف عنها بحجج أو بأخرى.

ومن منطلق تلك العلاقة بين الدين والزي، يقرر مالك بن نبي : "إن الفكرة الدينية تحدث تغييرها حتى في سمت الفرد ومظاهره حين تغير في نفسه، وبذلك يكون لمنهج التربية الاجتماعية أثره في تجميل ملامح الفرد، أي أن مجموعة من الانعكاسات تؤدي إلى خلق صورة جديدة، كأنها تتمثل في وجه جديد. أي إن الرأس تأخذ شكل الأفكار التي تحملها"[3]. لقد كان حديثه عن تأثير الفكرة الدينية في سمت الفرد ومظهره تأسيسا لعلاقة جديدة بين الشخصية والزي، فبعد تأكيده على تأثير القميص في القسيس، يؤكد مالك بن نبي على تأثير شخصية القسيس في سمته وملامح وجهه، ثم في القميص ذاته، ولكن

---

[1] محمد عبد الحليم أبوشقة، المرجع السابق، ج4، ص261.

[2] العسقلاني، المرجع السابق، ج10، ص252.

[3] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1406هـ-1986م، ص80.

القوة والفاعلية –هذه المرة– كانت مستمدة من الفكرة الدينية المؤثرة والموجهة للشخصية. فالفكرة الدينية –في نظره– هي ذلك المفاعل الذي يحدث تفاعلا إيجابيا بين الإنسان ومحيطه، بل وحتى بين الإنسان كقيم داخلية وأفكار، والإنسان –نفسه– كمظهر وشكل، فهي بمثابة مصالحه تعقد بين الداخل والخارج ليتحقق الانسجام والتوازن في شخصية الإنسان.

ولعل ما دعا مالك بن نبي للتعبير –في هذا المقام– بعبارتي الفكرة الدينية، ثم دعوته لتربية اجتماعية لإحداث التغيير البنّاء عوض الدعوى إلى تربية دينية يرجع إلى سببين :

–1– تحقق ذلك الانسجام والتوازن في شخصية رجال الدين –على العموم– فهم عادة أناس على قدر معتبر من النظافة والهيئة الحسنة، كما أنهم يحملون داخل هيئاتهم الحسنة نفوسا سوية هادئة مطمئنة.

–2– تطلّع مالك بن نبي إلى تربية اجتماعية تمس قاعدة واسعة من الناس، بما فيهم من ليسوا رجالا أو نساء للنهضة ، وبما فيهم غير المتديّنين.

ولا يقف دور الفكرة الدينية في رأي مالك بن نبي عند حد تجميل الملامح المظهرية للفرد، بل يتعداه إلى تجميل مظاهر المجتمع ككل، فيقول : "كل ما يغير النفس يغير المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية"[1]. ويقول أيضا : "ولو أن أحدا شهد ميلاد المجتمع الإسلامي فلعله –فيما أظن– كان يشهد موجة التغيير تغمر الذين عاصروا النبي ﷺ ، لا في خصائصهم النفسية فحسب، بل في سماتهم العضوية أيضا"[2].

وعلى الرغم من أهمية الفكرة وربما معقوليتها في أرض الواقع، إلا أن مالك بن نبي لم يبين كيف تتغير ملامح الفرد أو ملامح المجتمع، وما الذي يقصده بذلك التغير ؛ إذ لو كان مجرد تغيير في مظهر الفرد أو المجتمع لكان يسيرا على المرء أن يفهم ذلك ؛ حيث إن الإنسان يلبس ما يلائم ثقافته ومستواه المادي وما هو مألوف داخل مجتمعه،

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص80.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

ومتى تغيرت هذه المعطيات تغير المظهر. أما أن تتغير الناحية العضوية، فذلك ما هو بحاجة كبيرة إلى أدلة مقنعة ونماذج تقرب الفكرة أكثر، وذلك ما لم يفعله هذا المفكر. وعلى ذلك بقيت فكرته أقرب إلى ملاحظة ذاتية لا ترقى إلى مستوى النظرية النفسية الاجتماعية، وإن كان قد دعا إلى إخضاع هذه الفكرة للتجربة للتأكد منها، حيث قال: "ولو أننا استطعنا أن نتتبع في دقة عمل الفكرة الدينية إبان ولادتها، فربما أصابتنا الدهشة لِمَا نشهد في عملها من جوانب غير متوقعة.

بل ينبغي أيضا أن يمارس المرء بعض التجارب التربوية كيما يفهم التغيرات المثيرة التي يمكن أن تتم في كيان الفرد بهذه الطريقة"[1].

إن مالك بن نبي يذهب بعيدا برأيه هذا، حتى إنه يعتقد أن "الرأس لها شكل الأفكار التي تحملها"[2]، إنه كلام عام ولا يستند إلى أدلة علمية، فحتى وإن كان القول شائعا حول الفرق بين شكل المثقف وغير المثقف مثلا، إلا أنه يصعب تحديد ذلك الفرق والقول بأنه فرق في شكل الرأس أو في مظهر الفرد.

وهكذا، يؤكد مالك بن نبي على أهمية الزي ودوره التغييري، وعلاقته بالفكرة الدينية الفاعلة في ذلك التغيير. كل ذلك يستوي فيه الرجل والمرأة، والطفل والشيخ، ولكن ماذا عن زي المرأة وماله من خصوصية في فكر مفكر إسلامي كمالك بن نبي؟

أهمية زي المرأة وعلاقته بالتغيير:

حذّر مالك بن نبي من خطأ الاعتقاد بأن مظهر المرأة -كواحد من مظاهر مشكلة المرأة كلها- بديهية من البديهيات لما في ذلك من خطورة[3]، وبناء على رأيه في أهمية الزي وتأثيره في الشخصية، انتقد الحركة النسائية الجزائرية واعتبرها لا تميز بين التطور والتهور، نظرا لتجاهلها أهمية الزي وعلاقته الحقيقية بالتغيير، ووقوعها في محظور الاستخفاف بهذا الموضوع، ولكن نقده لهذه الحركة جاء على نحو ذكي، حيث إنه

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص80.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] مالك بن نبي، في مهب المعركة، ط1،، الجزائر، دمشق، دار الفكر، 1412هـ-1991م، ص ص 114-118.

حاول الاستنارة بمثال ينتقد من خلاله فكرة التقليد، التي وقعت فيها الحركة النسائية الجزائرية دون التفات لشروط التغيير الحقيقية. ولذلك عرض بالتحليل لواقعة الهجرة التي حدثت في أوساط اليهود بالجزائر عندما أسست دولة إسرائيل، فيذكر كيف أن اليهود لم يقوموا بتهجير اليهوديات الوافدات من الجنوب الجزائري، إلا بعد أن تمت عملية تغيير شاملة لمظهرهن ؛ حيث تحولت الملحفة التي كنَّ يرتدينها إلى ثوب، والبُلغة إلى حذاء أنيق، والكحل إلى أدوات التجميل. كما روعي أيضا تغيير بعض السلوكيات كالمشي والتبسم بأناقة[1] ، فحدث في أسبوع واحد ذلك التغيير المظهري المذهل، فيقول : "ولكننا ندرك أن العصا السحرية التي أحدثت هذا التغيير في أسبوع لم تحدث في الواقع إلا تغييرا سطحيا، لم يؤثر إلا في مظهر شخصية يهودية جنوب الجزائر، دون أن يغير كيفية تصورها ولا شعورها"[2] .

وكأن مالك بن نبي يريد أن يقول أن الحركة النسائية، لم تحدث من التغيير إلا ما هو قشري مظهري ولم تلتفت إلى ما هو جوهري، وهو تغيير الأنفس، وذلك ما يقصده بالفرق بين التهور والتطور، فالذي لا يراعي تغيير النفس ويكتفي بتغيير المظهر يكون متهورا لا متطورا[3] .

لقد أملت الظروف على اليهود أن يغيروا من شكل اليهوديات الوافدات من جنوب الجزائر، حتى لا يحدث شرخ في المجتمع اليهودي الذي يجمع بين مهجرين من جهات مختلفة من العالم، ولم يريدوا أن يحدث شرخ في هذا المجتمع المصنوع بسبب عدم الانسجام المظهري بين أفراده، فعملوا على تكييف من يرونهم بحاجة إلى ذلك التكييف بحسب رغبة المجتمع وأهدافه والعمل على "كبت العناصر النفسية التي لا تتماشى مع الشخصية الجديدة، شخصية المواطنة، وباكتساب عناصر أخرى من شأنها تغيير (الأنا) في اتجاه التطور المنشود حسب رغبة المجتمع وأهدافه ومصلحته"[4] .

---

[1] مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص116.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص116.

[4] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص117.

ويشير مالك بن نبي إلى أن التغيير الجوهري، يتم عن طريق الاجتهاد الشخصي للمواطنة اليهودية في "تل أبيب"، وأنها هي المطالبة بكبت العناصر النفسية التي لا تتماشى مع الشخصية الجديدة، والتي مطلوب من اليهودية تقمُّصها لصالح المجتمع، ولكن الحركة النسائية بحسب هذا التحليل، ليس فيها ذلك الانسجام بين الفرد باجتهاده الشخصي، والمجتمع بأهدافه ورغباته ومصالحه.

وعليه، وكتحصيل لاستقراء حادثة هجرة اليهود إلى "تل أبيب"، يخلص مالك بن نبي إلى أن تطبيق هذه الاعتبارات على الحركة النسائية الجزائرية سيتضمن جانبين :

-أ- دراسة شروط التغيير الشكلي بمراعاة الظروف الخاصة التي يمر بها المجتمع والتي تقتضي بأن توافق صورة المرأة نموذجا معينا، وأن يكون لها أسلوب معين ؛ إذ هي التي تمثل الفرد.

-ب- دراسة الشروط التي يجب فرضها على المجتمع، كي يقوم بدور التوجيه والتطوير للمرأة كفرد وحتى لا تتهور، بل تتطور في الاتجاه المقصود[1] .

والمقصود من ذلك التحليل كله، هو أنه إذا كان لا مناص من تغيير شكل المرأة بحكم ظروف المجتمع، فليكن ذلك وفق نموذج معين يلائم خصوصية المجتمع وأسلوبه وأهدافه ومصلحته، لا أن يكون مجرد تغيير باسم التطور والتحرير، كما يعني أنه لا معنى لتغيير شكل المرأة في مجتمع لا يفهم ذلك التغيير ولا يقبله.

إن عملية التغيير المتعلقة بالمرأة وبزيِّها مشروع يهم المجتمع، أي المرأة والرجل، فيجب أن يكون ذلك التغيير على مستويات المظهر والجوهر إن لزم الأمر ، كما ينبغي أن يمس جميع أفراد المجتمع، كلا بحسب موقعه وحاجته للتغيير، ولذلك يقول مالك بن نبي : "إننا ندرك كم يجب في هذا الفصل، أن نعتني أولا بتحرير سيكولوجية الرجل : الأب والأخ والزوج، كي تتمشى مع مقتضيات المشروع في عمومه"[2] ويقصد به -طبعا- مشروع تطوير المرأة وحل مشكلاتها.

---

[1] مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص117.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص118.

زـ المرأة والوسطية المنشودة :

عندما عقد مالك بن نبي مقارنة بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي لمعرفة مدى التلازم والتوازن بين عنصري الأخلاق والجمال في كل منهما في بناء الحضارة، لجأ إلى التدليل على رأيه في الموضوع بتمثال المرأة العارية، في المتاحف الغربية، فاعتبره حدا فاصلا بين حضارة غربية تغلّب عليها الطابع الجمالي، فتنصلت من الوازع الأخلاقي وحضارة إسلامية، كبحت الجانب الجمالي، وكرست الجانب الأخلاقي، فكانت النتيجة بالنسبة للأولى تفسخا خلقيا وإباحية لا حدود لها، أما بالنسبة للثانية فكانت جمودا وتخلّفا[1] .

فالحضارة الغربية عرّت المرأة وجرّدتها من معناها الإنساني حين جعلتها جسدا، وحين جعلتها رمزا للجمال الجسدي، بينما انعدمت صورة المرأة في الجانب الجمالي الفني الإسلامي، فألغتها كليا من هذا الجانب. وحتى لا يحدث هذا الإفراط أو ذلك التفريط يؤكد مالك بن نبي على ضرورة التلازم والتوازن بين المبدأين -معا-، وذلك تبعا لفكرة التوجيه الجمالي والأخلاقي، حيث يؤكد على طبع العلاقات الاجتماعية بالمبدأين -معا- حرصا منه على تلازم الأخلاق[2] والجمال[3] ، فلا أخلاق بلا جمال ولا جمال بلا أخلاق، ومتى اختفى عنصر منهما أو طغى أحدهما على الآخر يحدث الخلل المتمثل إما

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ص 106-112.

[2] المبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم... فهو يوضح الخلاف الجوهري بين الثقافة التي تتضمن كشرط أولي في تحديد الصلات بين الأفراد والعلم الذي لا يهتم إلا بالصلات الخاصة بالمفاهيم والأشياء

- راجع مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، جمع وترجمة عمر كامل مسقاوي، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ص ص 70-71.

[3] المبدأ الجمالي هو الأساس الثاني الذي تقوم عليه الثقافة، فهو الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص، وهو الذي يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال.

- مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص72.

في التفسخ الخلقي أو في الجمود والتخلف، وذلك التلازم والتوازن يسميه توجيها[1].

واستدلال مالك بن نبي بتمثال المرأة العارية في المتاحف الغربية، يبين أن زي المرأة –في تصور هذا المفكر– له دلالته الحضارية المرتبطة بمبدأي الأخلاق والجمال، فالتمثال عمل فني يعكس الجانب الجمالي، لكنه جمال يعكس حضارة بلا أخلاق. وعليه يمكن أن ينظر إلى مدى تلازم وتوازن هذين المبدأين في زي المرأة، أو عمل فني يعكس ذلك الزي.

ولم يكتف مالك بتمثال المرأة العارية لانتقاد الحضارة الغربية، بل انتقد زي المرأة الأوربية ذاتها، لأنه رأى فيه ذلك التمسك بالمعنى الجسدي، وهي لأجل ذلك تخرج في زينة كبيرة، وترتدي ما يوقظ الغرائز والشهوات[2].

وانطلاقا من فكرة أهمية الزي عند هذا المفكر، ودلالته الحضارية، وعلاقته بالشخصية، يرى أن الزي الذي تختاره المرأة لنفسها، يعكس بقوة ما تريد تمثيله في المجتمع. فالمرأة الأوربية في السابق كانت ترتدي زيا محتشما وجميلا متمثلا في (الدانتلا)، فتستر أنوثتها بأرق وأجمل قماش، وقد كانت بذلك في نظر هذا المفكر "خير مثل للرقة والأدب في المجتمع ؛ إذ كانت السيدة الجديرة بكل احترام، الزوجة الصالحة التي تمسح بيديها الرقيقتين عن نفس الزوج متاعب العمل"[3]. فهي بانتقائها لذلك الزي في الماضي كانت تريد أن تمثل المرأة الراقية الأنيقة والمحترمة لنفسها ولمجتمعها، وهذه الرقة التي استشفها مالك بن نبي، مردّها إلى ذلك الزي الرقيق في ذاته والذي يحفظ للمرأة أنوثتها وحياءها.

ويمكن ملاحظة الموضوعية التي يتعامل بها مالك بن نبي مع هذا الموضوع بمنطق المفكر الناقد، فهو لا يتحامل على الحضارة دون مسوّغ.

---

[1] يقصد مالك بن نبي بفكرة التوجيه لفت الأنظار إلى معنى الانسجام في حركة المجتمع نحو هدف معين، فالمجتمع المزدحم بالأفكار المتعارضة أو المشاريع المتعارضة أو الذي لا يعرف من أين انطلق، ينتهي به الأمر إلى الدوران حول نفسه.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص134.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص134.

لكن بعد ذلك استغنت المرأة الأوربية عن كل هذه المعاني والقيم، وتمسّكت بالمعنى الجسدي، فكشفت عن أنوثتها كشفا يخرج هذه الأنوثة عن حقيقتها لتصبح الغريزة هي كل ما يمثل الأنوثة[1] .

ويبدو مالك بن نبي من خلال رأيه حول زي (الدانتلا) عارفا بقواعد الجمال وأصوله، بل وحتى بأنواع الأقمشة التي تجمّل المرأة، فلم يكن منطلقا –في انتقاده– من فراغ، ولكن من معرفة واطلاع كبيرين على ما عند الآخر، وهنا تبرز خصوصية المفكر الأصيل ؛ إذ إنه لا يكتفي بعرض ما لديه دون تفهّم ما لدى الآخر وما قيمة ما لديه، لأن عرض البديل يكون بعد إقناع الآخر بوجود الخلل فيما لديه.

وفي المقابل، لم يكن –هذا المفكر– راض عن الاتجاه المعاكس لخط المرأة الأوربية ؛ إذ بالموازاة، بالغت المرأة المسلمة في التمسك بمعنى آخر لنفسها، حيث أسرفت في ستر جسدها باسم الدين، فأصبحت ترتدي ما يجعلها تبدو كتلة واحدة، فكان مظهرها يوحي بالميل إلى الركود والتخلف والنفاق، فيقول : "وعلى نقيض هذا نجد امرأتنا المسلمة تلبس (الملاية)، فتسرف في ستر جسدها بشكل شاذ في بعض أنحاء بلادنا معبرة عما يطبع مجتمعاتنا من الميل إلى الركود والتخلف، وهي من ناحية أخرى تعبّر عما يراود نفوسنا أحيانا من رياء أو نفاق"[2] .

فصورة التخلف مستوحاة من أمية المرأة وجهلها بحقيقة ذاتها وجسدها ودينها، أما صورة الركود، فمستوحاة من شل حركة اليدين والجسم كله بلباس يعيق عن الحركة، وأما صورة النفاق، فلعلّ مالك بن نبي يقصد بها أن ذلك الزي يبين تظاهر المرأة ومن يدفعونها لارتداء ذلك الزي المُبالغ فيه، بمظهر الحريص على النصوص الشرعية والمطبق لها ومجاهدة النفس في ذلك.

وبعيدا عن التقنين والالتزام، انجذب مالك بن نبي إلى زي الدانتلا كحل وسط بين تفريط المرأة الأوربية بسفورها الخليع، وإفراط المرأة المسلمة بإلغاء جسدها وإخفائه، (فالدانتلا) زي يعكس ثقافة المرأة الأوربية، عندما كانت تحترم أنوثتها وتميزها ورقتها،

---

(1) عبد الفتاح فهدي، في المسألة النسوانية، ، مجلة الفرقان، ص61.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص134.

وهذا لا يعني أنه يريد أن يفرضه كزي يلائم طور النهضة، فهو لا يقترحه من المنطلق الديني، ولكنه يقرُّه ويحترمه كاختيار عرفت المرأة الأوربية في وقت مضى، كيف تحفظ به لنفسها شكلا جميلا ومتميزا بمراعاة الجانبين الخلقي والجمالي في آن واحد.

إن سفور المرأة الغربية لم يحل مشكلتها –في نظر مالك بن نبي– والتي هي في الأصل –حسب رأيه– مشكلة اجتماعية وتحتاج إلى تغيير اجتماعي، فالسفور زاد مشكلتها تعقيدا، وأضاف إلى المجتمع أخطارا جديدة، حيث إن عرضها لجسدها بابتذال وإباحية حط من قيمة العلاقة الجنسية، وجردها من قداستها المستمدة من مبدأ الاستتار وشرعية الزواج كسبيل أوحد لتنظيم تلك العلاقة بين الأفراد، حيث يقول : "فليست حالة المرأة الأوربية بالتي تُحسد عليها، فظهور المرأة الغربية في مظهر لا يخاطب في نفس الفرد إلا غريزته، أثار أخطارا جديدة كنا نود أن يكون المجتمع بمنجاة منها، فمشكلة النسل في البلاد الأوربية وصلت إلى حالة تدعو أحيانا إلى الرثاء ؛ إذ إنها فقدت تنظيمها الاجتماعي، فقد جعلت المجتمع الأوربي –وقد امّحت منه معاني التقديس للعلاقات الجنسية– يعد هذه العلاقات تسلية للنفوس المتعطلة، وبذلك فقدت وظيفتها من حيث هي وسيلة لحفظ الأسرة وبقاء المجتمع"[1].

وقد تناول مالك بن نبي فكرة تقليد المرأة المسلمة للمرأة الأوربية في زيها، ومن خلالها تناول تقليد المجتمع المسلم للمجتمع الغربي –وقد هاله كثيرا أن يرى المرأة المسلمة ترتدي زيا خليعا وكاشفا على الشواطئ مقلّدة المرأة الأوربية في ذلك، فانتقد ذلك بما يتفق مع رأيه حول أهمية الزي، وما له من علاقة بالشخصية أو بالمجتمع ككل، وما له من قدرة على التغيير الإيجابي أو السلبي، أو ما له من دلالة على ذلك التغيير، وذلك ما جعله يقول عن ذلك الزي المستعمل للسباحة والظهور على الشواطئ : "عندما تظهر المرأة المسلمة بالبكيني على البلاج العمومي، فإن هذا لا يعني أن المجتمع الإسلامي قد غير ملبسه، بل إنه قد بدأ يغير اتجاهه الأصيل مستعيرا دوافع التغيير من مجتمع آخر دون أن يشعر"[2].

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص126.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص109.

فعندما تظهر المرأة المسلمة بزي ينافي ثوابت المجتمع المسلم، ويقبل المجتمع المسلم ذلك دون خوف أو حرج، فمعناه أن هذا المجتمع قد بدأ يتغير، ولكن في اتجاه معاكس لأصالته، ومجاف لثوابته الدينية وموروثاته الثقافية، مستعيرا دافعية التغيير من مجتمع آخر، والتي هي دافعية قائمة على الحرية المطلقة من قيود الكنيسة التي أثقلت كاهل الأفراد فجعلتهم يتمردون ويخرجون عنها، وعن كل توجيهاتها، فيغرقون في فكر مادي ووجودي تكريسا لفكرة الحرية.

أما المجتمع المسلم، فهو لا تحركه الدوافع ذاتها ؛ إذ إن الإسلام لم يُقَيّد حرية الفرد بتقييد فكره ومنعه من الخوض في حقيقة الكون، فإذا أهمل المسلم كل هذه الحقيقة وأراد تقليد غيره فهو يفتعل دوافع التغيير ويستعيرها من مجتمعها الذي نشأت فيه دون وعي، ودون شعور بخطر ذلك كله عليه وعلى مجتمعه.

وهكذا فمالك بن نبي، له نظرته الشاملة لمشكلة الزي -على العموم- فهو يؤمن بأهمية الزي ودوره الفاعل في بناء شخصية سوية ومجتمع منسجم في أفكار أفراده وسلوكاتهم. كما له رأيه حول مشكلة زي المرأة، باعتبار الدور الذي تريد المرأة تمثيله أو القيام به في المجتمع.

كما أنه يريد للوسطية -كفكرة إسلامية ومبدإ قرره القرآن- أن تأخذ مكانها الطبيعي في المجتمع المسلم أو المجتمع الغربي، لتكون تصحيحا وعلاجا لمرضي الإفراط والغلو أو التفريط والانحلال.

وفي كل ذلك ركّز على ضرورة التلازم والتوجيه والتوازن بين مبدأي الأخلاق والجمال، وكيف أن طغيان أحد العنصرين -في مسألة مثل هذه- يؤدي إلى ذلك الإفراط أو التفريط.

ومنه نخلص إلى واقعية فكر مالك بن نبي في معالجة مشكلة زي المرأة، وعالمية وشمولية هذا الفكر. كما نخلص من خلاله إلى تطور الفكر الإسلامي الجزائري ككل، حين نجده يخرج من دائرة الردود على تهم معينة ليصبح فكرا ناقدا، وفكرا يحاول الإلمام بالموضوع في جوانبه الأخلاقية والجمالية في الوقت ذاته، وفكرا ينزل إلى الواقع الذي يريد أن ينتقده بالتحليل والمقارنة.

محمد العيد آل خليفة :

إذا كان الشعر هو لسان حال الأمم، وترجمان أفكارها وأحوالها، بتعبيره عن آمالها وآلامها، فقد كان للشاعر محمد العيد آل خليفة إسهامه في معالجة مشكلة السفور التي تفشت بين نساء الجزائر، فكتب عن المشكلة وقد ربطها بظواهر اجتماعية اخرى هي الفقر والتخلف، حيث قال :

كل أرض في النعيم رضيـــــه ∴ إلا الجزائر فهي تصلى نـــارا
وتنازع الأخوان هذا بـــــالأذى ∴ يسطو وذلك يريد الثـــــــارا
والفقر فاش فالنساء سوافـــــر ∴ تكدحن في طلب المعاش حيارا
يبذلن حتى العرض في تحصيله ∴ ليقُتن أبناء لهن صغـــــــارا[1]

لقد بدأ الشاعر أبياته بالحديث عن قضية الوطن، وكيف أن هذا البلد يصلى نار الاستعمار، ولعل مازاد الأمور توترا فيه، هو كثرة الخلافات بين أبنائه وسيادة المعتقدات الخاطئة والبالية كقضية طلب الثأر، ليذكر بعد ذلك مشكلة الفقر المتفشية والتي كان من نتائجها خروج النساء سوافرا للعمل، فقد اعتبرها مشكلة من تلك المشلكات التي جعلت الجزائر بلدا لا يعرف النعيم، فالسفور -حسب قول الشاعر- علامة تدني وفساد في المجتمع الإسلامي إذا بدت دلّت على ذلك.

ويبدو أن السبب في خروج النساء سوافرا هو كدحهن في طلب الرزق، الأمر الذي يضطرهن -أحيانا- لبذل عرضهن من أجل قوت أبنائهن، فمشكلة الفقر ليستسببا في سفور النساء وخروجهن للعمل فحسب، بل في تفريطهن في شرفهن، وذلك ما يجعل المطّلع على هذه الأبيات يعتقد أن الشاعر ينظر إليهن نظرة إشفاق وحنوّ، بل يحمّل الرجال مسؤولية ذلك الضياع ؛ إذ يقول :

---

[1] محمد العيد آل خليفة، قصيدة هيهات يخزى المسلمون، الديوان، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص ص112-113.

- ألقيت هذه القصيدة بمدرسة الشبيبة الإسلامية بالعاصمة وفي حفلتها السنوية سنة 1352هـ-1934م، ونشرت في الشهاب في هذه السنة.

يا للرجال لحرمة مهتوكـــــة ∴ أفشاعرون أم الرجال سكـــارى

كونوا الجبال الراسيات مناعة ∴ كونوا الحصون الحاميات ذمارا

والشاعر من خلال هذه الظاهرة يستفزُّ الهمم للثورة والرفض، فالمرأة والوطن قضيـة واحدة، وزي المرأة وعرضها من قضايا الوطن.

مشكلة الزي عند إبراهيم بيوض[1] :

كـان اهتمـام إبراهيـم بيـوض فـي دروسـه بقضيـة زي المـرأة المسلمة واحـدا مـن المواضيع والمشكلات التي شكلت فكرا إصلاحيا لا يمكن فصله عن المدرسة الإصلاحيـة كلها في الجزائر، فموضوع زي المرأة المسلمة هو جزء من مشكلة المرأة التي لم تهملها هذه المدرسة، لاسيما وأن هذا الموضوع شكل بؤرة هجوم من دعاة التيـار التغريبـي إزاء حكم الإسلام فيها، فكان منطلق الشيخ بيوض في معالجـة هـذا الموضـوع هو الـرد علـى هؤلاء وصـدّ هجومـاتهم وتفنيـد مزاعمهم وطروحـاتهم، وشـرح حقيقـة الـزي الإسـلامي وعلاقته بالفطرة الإنسانية.

لقد شن التيار التغريبي حملة شنّع فيها بلبـاس المـرأة الميزابيـة، حيـث اعتُبر هـذا الزي دليلا على التخلف والرجعية والمهانة، وعُرِض السفور على أنه المظهر الذي ينبغي للمرأة أن تلتزمه من أجل التقـدم والتطـور، حيـث يقـول : "غير أن الذيـن يرونهـا خـارج البيـت ملفوفـة بملاءتهـا الصوفيـة الخشـنة، علـى الطريقـة الأوفـى للحجـاب الإسـلامي يتصوّرون التخلف والجهل، ويتوهمون المهانة والذل، أو يتهمونها بالنفـاق والخـداع وهـي تتستر بذلك الحجاب، ولا نعجب من أمثال هؤلاء مادامت المفاهيم الإسلامية ليس لها وزن

---

[1] بيوض إبراهيم بن عمر (1899م)، من مواليد مدينة القرارة، أظهر منذ بدايـة حياتـه التعليميـة نبوغـا واجتهـادا، ممـا رشحه لزعامة الحركة الإصلاحية في الجنوب وهو ما يزال في العشرين من عمره، في سنة 1931م انتخب ضمن إدارة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وإليه يرجع الفضل في تأسيس معهد الحياة الثانوي بالقرارة سـنة 1925م، مـن آثـاره تفسير القرآن الكريم على مدار خمسين سنة.

- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، ج3، ص28.

- محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح، ج1، ص 83.

في تفكيرهم عندما أصبحوا كالببّغاوات يردّدون شعارات أسيادهم، ويطرحون إشكاليات لم تكن يوما من صميم واقعهم"[1] .

إن المشكلة -حسب رأيه هذا- مشكلة منهج ومفاهيم، فالمفتون بما لدى الغير، لا يمكن له إدراك حقيقة ما لديه ولا قيمته الروحية، بل -على العكس من ذلك- يتوهم أفضلية ما لدى الغير ودونية ما لديه، ولذلك لن يكون غريبا أن يتوهم من لديه هذه المشكلة أن تكون المرأة المسلمة متخلفة بزيها وذليلة بعفافها، ومخادعة ومنافقة بتستّرها، كما لن يكون غريبا أن يتوهم تقدم المرأة الغربية بسفورها وعُريها، وعزّها بتفسخها وتدنّي حالها الاجتماعية والأخلاقية، وصدقُها بإباحيتها ومشاعيتها. لقد أدرك إبراهيم بيوض الذي عايش جزائر مستقلة، أنه قد بقي فيها لفرنسا ببّغاوات -كما أسماهم- يستحضرون شعارات الأسياد الضالة، ويصرّون على طرح إشكاليات بعيدة عن واقعهم، وفي هذه النقطة بالذات يلتقي -تماما- مع فكرة مالك بن نبي عن كون هؤلاء يستعيرون دوافع التغيير من مجتمعات غيرهم، فلا يمكن لأفكار بعيدة عن الواقع المعيش أن تحدث تغييرا إيجابيا مزعوما، بل كل ما تفعله هو تشويش الأفكار وزعزعة القيم ؛ إذ تعمل على اجتثاث الفرد من جذوره، ولا يمكن -أيضا- لهذه العملية إلا القضاء على كيان الفرد وروحه تماما كأية شجرة بلا جذور مآلها الموت.

ويبدو إبراهيم بيوض مطّلعا على ما يحاك ضد الإسلام وأحكامه، فيذكر عن هؤلاء التغريبيين، أنهم أرادوا إلباس الحق بالباطل وتزيين ذلك الباطل، فراحوا يفلسفون دعاواهم حتى تكون أكثر إقناعا وتشويشا إذ يقول : "وأطالوا القول في هذا وأطنبوا، وزيّنوه وجعلوه قاعدة فلسفية، وهي باطلة قطعا ويقينا، لأن الفسق منتشر فيهم، وبلوغهم أعماق قرار التسفل والدناءة والخِسّة يدل على بطلان فلسفتهم"[2] . فهو يقصد زعمهم أن التزام المرأة بالحجاب يُعدّ في حد ذاته إغراء للرجل أكثر خطورة من السفور، فأحبّ الأشياء إلى الإنسان ما مُنع عنه. فيردّ عليهم إبراهيم بيوض من منطلق واقعهم حيث إن

---

[1] إبراهيم بيوض، حديث الشيخ الإمام ردا على بعض الشبهات والأوهام، إعداد وتنسيق محمد إبراهيم سعيد كعباش، غرداية، الجزائر، جمعية النهضة، 1991م، ص75.

[2] إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، تفسير سورة الإسراء، ط1 ، دار النهضة ، عمان ، 1992م ص129.

سفور المرأة في الغرب، وفي المجتمعات المقلدة له، لم يرق بالمجتمعات، ولم يقض على الفتن الجنسية، بل نزل بها إلى مصاف الحيوان في مشاعيته واختلاطه. لقد اختلطت الأنساب، وانتشر الفسق والفساد وذلك معنى قوله : "ولو كان كلامهم صحيحا لكانت البلاد السافرة أقل فسقا وأكثر عفافا، ولكنها بلاد لا يعرف فيها والد ولده، ولا مولودة والدة"[1] . وهذا دليل على بطلان دعواهم.

ثم يربط إبراهيم بيوض هذا الموضوع بالفطرة الإنسانية، وعلم الخالق ﷻ بهذه الفطرة، وبما هو أصلح لها، فلن تحسم مشكلة زي المرأة المسلمة ما لم ترتبط بالعقيدة الإسلامية ذاتها ؛ إذ إن زيها المحتشم، ليس أمرا اعتباطيا تتلقفه الأهواء وتحركه الشعارات الدنيوية، بل هو مسألة عقدية بحتة، لا مجال لقبوله بمعزل عن فلسفة الإسلام ذاتها للزي ومبدأ الاستتار والطاعة للخالق، فقد ربط الشيخ بيوض، هذا الموضوع بعلم الله وحكمته حين يقول : "فخالق الرجل والمرأة، وخالق الغرائز، وخالق المؤثرات والمثيرات للغرائز، وهو اللطيف الخبير، العليم بكل شيء، وحده -لا غيره- يعلم ما يكبت الغريزة ويثيرها، وما يحركها وما يمنعها، وقد علم أن انكشاف المرأة للرجل يثير شهوته مهما عفّت أو عفّت"[2] .

ولأن الأمر ذو صلة كبيرة بالإيمان بالله وبشريعته، يتعجب إبراهيم بيوض أن يصدر هذا الفهم وذلك الادعاء عمن يزعمون أنهم مسلمون، فلم يستقم في فهمه أن يكون الإنسان مؤمنا بالله وصفاته التي تقتضي حكمته وعدله ورحمته، ثم يستكبر أن ينتزم أوامره وأن يتجنب نواهيه، إنها مفارقة لا يقبلها المنطق ولا يتأتى فهمها إلا من ذهنية مريضة، وذلك ما جعله يقول : "وليس الغريب أن يقول هذا الكلام مشركون من أهل الكتاب، لا يؤمنون بالقرآن، أو أن يقوله ملحد لا يؤمن بإله أو رسول، ممن يقول الأرحام تدفع والأرض تبلع، وإنما الغريب أن يقول هذا علماء وزعماء وأمراء وسلاطين مسلمون، يزعمون أنهم من أتباع محمد"[3] . إن حجم هذا الخطر كبير، لأنه من أناس

---

[1] إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، ص126.

[2] إبراهيم بيوض، المرجع نفسه، ص130.

[3] إبراهيم بيوض، المرجع نفسه، ص نفسها.

ذوي نفوذ وشهرة، ولو كان كلام أناس عاديين لَهَانَ لأن أثره لن ينتشر إلى غيرهم بالسرعة والاتساع الذي يكون عند صدوره من العلماء والزعماء والأمراء والسلاطين، كما أنه قد يهون إذا صدر عن مشركين أو ملحدين، لأنهم لا يدركون حقيقة الإيمان بالله وبشريعته الإسلامية، وما يقتضيه ذلك الإيمان. أما صدوره عمن يزعمون أنهم مسلمون فلا يُعقل ويُعدُّ تناقضا وتحايلا على الدين.

وهكذا يتبين أن المدرسة الإصلاحية ظلت وفية لمنهجها في الرد على الشبهات ودفع التهم عن أحكام الإسلام، وإن غلب عليها في معالجة مشكلة زي المرأة طابع المقاومة، إلا أنها مقاومة لابد منها، غير أنها تشوّش حقيقة الاهتمام بمشكلات المرأة وقضاياها ؛ إذ لا يمكن الجزم بأنه لو انتفى وجود تلك الهجومات على زي المرأة الإسلامي لكان حجم الاهتمام -بهذه المشكلة - نفسه. لقد تبيّن أن الاهتمام بمشكلة زي المرأة المسلمة، ارتبط بالاهتمام بالدين الإسلامي ذاته، ولهذا جاءت الكتابة فيه حارة حرارة إيمان الكتّاب بدينهم، وصادقة صدق اعتقادهم فيه. كما ارتبط هذا الاهتمام بهذا الموضوع إبان الاستعمار بالاهتمام بقضية الوطن كلها، كما جاء في أقوال أبي اليقظان، وهذا الأمر -أيضا- جعل الاستماتة في الدفاع عنه، استماتة في الدفاع عن كيان الوطن وحريته. ويمكن القول إن هذا الاهتمام من حيث العمق والتحليل، تطور بحيث خرج - على يد بعض الكتّاب فيه- بعيدا عن منطق ردود الأفعال، ليصبح فكرا قائما بذاته وقادرا على النقد المؤسس مثلما لوحظ في تناول مالك بن نبي لهذا الموضوع.

كما أن الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر كان فكرا واقعيا في تناوله لهذا الموضوع حيث لوحظ ربط الأفكار فيه بواقع الجزائر كلها، وبواقع المرأة فيه، وبحقيقة التكوين البيولوجي والنفسي للمرأة والرجل كما ورد في تحليل أبي اليقظان وإبراهيم بيوض. كما أن الكتابات فيه تنوعت بين نظرة مصلح ديني، ومفسر للقرآن الكريم وشارح للسنة النبوية الشريفة، ونظرة عالم اجتماعي يحلل الظواهر الاجتماعية ويربطها بما يلقي عليها الضوء، ونظرة الأديب الشاعر. وكل هذا التنوع يؤكد تنوّع الفكر الجزائري من خلال جزئية من جزئيات مشكلة المرأة. ولعل أهم ميزة لهذا الفكر هو انفتاحه على فكر الآخر، واطلاعه عليه، وتفاعله مع ذلك الفكر قبولا أو رفضا.

3. مشكلة الزواج.

1.3. تحديد الإشكال :

2.3. مشكلة الزواج : النقد الاجتماعي والفلسفي :

يقول عمر رضا كحالة : "إن الزواج نظام اجتماعي جوهري، مقيد بشرائع دينية مختلفة، وتقاليد عرفية تبعا للشعوب والأمم، هذا بالإضافة إلى أنه رابطة تربط النفوس لكائنين عاقلين مستعينين بالصبر والاتفاق، ليستطيعا أن ينشئا عائلة صالحة في المجتمع الإنساني"[1].

وهذا التعريف الشامل للزواج ينأى به عن أن يكون مشكلا في ذاته، إذ هو –في الأصل– تنظيم للعلاقات وتوطيد لها لتجنب المشكلات المترتبة عن كل إباحية ومشاعية في العلاقات لصالح المجتمع الإنساني كله. أما في الإسلام، فعلاوة على كونه نظاما اجتماعيا ورابطة تربط النفوس، اعتبر الشارع "الزواج عبادة، وألزم الطبيعة البشرية أن تكتفي بالحلال وأن تبتعد عن الحرام"[2].

ومن خلال تلك المعاني السامية للزواج، يبدو كيف أن المشكلة لم تنبع من طبيعة هذه العلاقة ذاتها، ولكن من اختلاف مفاهيمها وأهدافها في الأذهان، فعلى الرغم من كونها في القرآن الكريم تأسيسا لعلاقات روحية عالية بين المرأة والرجل قوامها المودة والرحمة مصداقا لقوله تعالى : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم:21]، وعلى الرغم من أن الزواج في اللغة هو الاقتران، أي "اقتران شيء بشيء بحيث يصبح مرتبطا به بعد أن كان مستقلا عنه..."[3] و"في الاصطلاح يقصد بالزواج العقد الذي يربط بين رجل وامرأة بشروط خاصة، ويجعل لكل منهما حقوقا من قِبل صاحبه وواجبات عليه"[4]. على الرغم من هذا كله، ورد الزواج في بعض التعاريف على أنه "عقد بين

---

(1) عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، ج1 ، ص 18 .

(2) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم الأجزاء العشرة الأخيرة، ط2، القاهرة: دار الشروق، السنة 1995، ص275.

(3) أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي، ط1، القاهرة، مكتبة دار النهضة المصرية، رمضان 1390هـ–نوفمبر1970م، ج3، ص119.

(4) أحمد عطية الله، المرجع نفسه، ص120.

زوجين يحل به الوطء"[1] ، وهو عند الفقهاء "عقد يفيد حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي قصدا"[2] ، وقد ذكر الجرجاني أن الزواج في الشرع "عقد يرد على تمليك متعة البضع قصدا"[3] ، فإذا نُظر إلى الزواج على أنه مجرد عقد[4] يبيح لشخصين ما كان محظورا عليهما من متعة غريزية لا غير ، وإذا انفصل الروحي عن المادي بحيث يُلقَى الاعتبار للمادي دون الاكتراث للروحي، يحدث تصدع هائل في تلك العلاقة إن انبنت على أنها مجرد ارتباط جسدي منظم بعقد يكفل للزوج حق الاستمتاع بالزوجة، بل ويكفل له حق امتلاكها لتكون طرفا ثانويا لاحقا في علاقة تتطلب وجود طرفين يقترن أحدهما بالآخر فيكون لكل منهما عهدا على الآخر لمشاطرته السرّاء والضرّاء وذلك ما يظهر في قول محمود شلتوت بأن الزواج يعتبر "عهدا شريفا وميثاقا غليظا ترتبط به القلوب، وتختلط به المصالح، ويندمج به كل من الطرفين في صاحبه، فيتحد شعورهما، وتلتقي رغباتهما وآمالهما"[5] .

وفي إطار هذا التباين في التصورات يبرز مشكل كبير من أهم النقاط التي تجعل من هذه العلاقة مشكلا فكريا واجتماعيا ألا وهو تشوش مفاهيم القيم السياسية في الأسرة متمثلة في القوامة والشورى وما تقتضيه من تعددية، "حيث تُعَدُّ الأسرة الزوجية الصغيرة نموذجا مصغرا للأمة وخصائصها، تنعكس فيه القيم الأساسية التي تحكم النظام الإسلامي، وتعد في الوقت ذاته الدعامة الأساسية واللبنة الجوهرية لهذا النظام، ولعل القوامة والشورى أبرز هذه الخصائص"[6] .

---

[1] راجع تعريف الشوكاني، سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، ط2، دمشق، دار الفكر، 1408هـ-1988م، ص360.

[2] راجع تعريف الحصكفي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] الجرجاني،المرجع السابق، ص273.

[4] يذكر عبد الرزاق السنهوري أنه لا يجوز أن يُطلَق على الزواج اسم (عقد) إذ لا يسمى الاتفاق عقدا إلا إذا تضمن التزاما ماليا في نظام الحقوق الخاصة، وقد أحسن الجمهور حين سمى هذا العقد (كتابا)، ولكن عدنان السبيعي يرى أنه عقد ولكنه من نوع خاص تغلب معنوياته ماديانه.

- راجع عدنان السبيعي، الصحة النفسية للمرأة والأم، ط1، دمشق، دار الفكر، 1419هـ-1998م، ص83.

[5] محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص172.

[6] هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، الجزائر، دار المعرفة، ص196.

-راجع أيضا أحمد الأبيض، مقاربة إسلامية للاستلاب النسوي، ط2، الدار البيضاء، 1991م، ص ص30-31.

فإذا نُظِر إلى المرأة على أنها ملك لزوجها، فستأخذ القوامة مدلولا بعيدا عن مدلولها الحقيقي لتصبح سلطة مطلقة للزوج، بينما هي في حقيقتها تنطوي على أمرين هامين[1] :

1- أن يأخذ الرجل على عاتقه توفير حاجات المرأة المادية والمعنوية كي يكفل لها الشعور بالطمأنينة والسكن.

2- أن يوفر لها الحماية والرعاية، ويسوس الأسرة بالعدل.

فالقوامة بحسب ما ورد في القرآن الكريم من آيات ليست حكرا على الرجل، بل هي إحدى صفات المؤمنين رجالا ونساء، وترتبط بالشهادة على الناس، وتعني القيام على أمر هذا الدين، والالتزام بالعدل والقسط[2] . وإذا كانت "على مستوى الأمة هي سمة عامة، فإنها مسؤولية تكليفية على الرجل في أسرته في إطار عقد الزواج، وهي في كلا المستويين قرينة التوحيد والعدل"[3] .

وفي تفسير الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء:34]، ركز البعض على العلة الثانية المتمثلة في الإنفاق، حيث إن الرجل هو العائل للأسرة والمتكفل بشؤونها الاقتصادية، بينما ركز البعض الآخر على العلة الأولى المتمثلة في التفضيل دون الالتفات إلى أن التفضيل يسري على الطرفين الرجال والنساء، وأن ذلك لا يعني تفوق أحدهما على الآخر لأن التقوى في ميزان الإيمان هي معيار التفاضل، فلا جدوى من محاولة إثبات قوة الرجل وتفوقه بيولوجيا وعاطفيا وعقليا[4] .

أما عن الشورى، فإن الزواج يقوم -أصلا- على الشورى، إذ يُبنى على الرضا والقبول والتعاقد[5] ، فحتى حل النزاعات داخل الأسرة -أيضا- يتم بالتشاور، ولا مجال للسلطة المطلقة، فالرجل والمرأة طرفان في علاقة تقتضي الاتفاق حول أشياء والاختلاف حول أخرى

---

[1] محمد الحسن حسين الشرفي، نقلا عن هبة رؤوف عزت، المرجع السابق، ص197.

[2] ورد في القرآن الكريم استخدام آخر غير القوامة على النساء : قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله"(النساء: 135). وقوله: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط". المائدة: 7.

[3] هبة رؤوف عزت، المرجع السابق، ص197.

[4] السيد أحمد الفرج، الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، ط1، القاهرة، دار الوفاء 1989م، ص ص 32-33.

[5] السيد أحمد الفرج، المرجع السابق، ص59.

انطلاقا من كونها علاقة مع الآخر، وذلك يؤسس لمعنى سياسي آخر هو التعددية، وعلى الزوجين "أن يعتبرا أن العلاقة الزوجية هي علاقة بين شخصين، أي أن التعددية تمثل أساسا لمعنى العلاقة. والتعددية تعني أن لكل واحد منهما خصائص وجودية إنسانية تختلف عن خصائص الآخر"[1].

وبما أنه لا يمكن للفكر الإسلامي الجزائري أن يكون فكرا معزولا عن الفكر الإسلامي -على العموم- فإنه لمن المهم معرفة المنحى الذي اتجه نحوه هذا الفكر في بحث مشكلة الزواج، فهل أنفق أصحابه جهودهم في تحصيل تصورات ومفاهيم فقهية بحتة أم ركزوا على توضيح القيم المعنوية المشروخة داخل المجتمع ومحاولة معالجتها، وهل واكب هذا الفكر مستجدات العصر، وما أفرزته العصرنة من قيم؟

يرى الإبراهيمي أن الزواج "عقد بين قلبين ووصل بين نفسين، ومزج بين روحين - وفي الأخير- تقريب بين جسمين، فإذا تراخت عُراه بين القلبين ضاعت حكمة اللّه فيه من السكون والرحمة والعطف..."[2]. لقد أدرك هذا المصلح أن ما تقتضيه هذه العلاقة من انفعالات الروح والجسد يرتب ترتيبا تنازليا من السماء نحو الأرض ومن الروح نحو الطين، فكان ما يعقد بين القلوب، ويمزج بين الأرواح، ويصل بين النفوس هو أعظم ما تُبنى عليه هذه العلاقة، أما ما يقوم بين الأجسام فليس سوى تقريب، إذ الاقتران الحقيقي والتوحيد هو ما يحدث بين القلوب والأرواح، فالغريزة -حسب رأيه- هي آخر الغايات التي ينبغي أن يصبو إليها المتزوجون[3]. وقد جاء وصف الإبراهيمي للزواج وصفا راقيا متأثرا بالوصف القرآني العظيم، ذلك أن الإبراهيمي عرف بأنه رجل القرآن المتدبّر لمعانيه، المدرك لجمال النص القرآني بحكم معرفته العميقة بأساليب اللغة العربية.

وبحكم انشغال الإبراهيمي بالمشكلات الاجتماعية وعدم تقبله إغفالها من قِبل المصلحين، اهتم بالزواج واعتبره من أصعب المشاكل وأعمقها أثرا في حياة الأمة، وأبعدها تأثيرا في

---

[1] محمد حسين فضل الله، تأملات إسلامية حول المرأة، إيران، دار الكتاب الإسلامي، ص84.

[2] محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ط2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ج2، ص328.

[3] يذكر محمد حسين فضل الله "أن الحياة الزوجية في ما أكده الله من طبيعتها هي التي تبنى على المودة والرحمة، وعندما يدخلها الإنسان من خلال أطماعه وغرائزه البعيدة عن القيم العامة التي يعيش فيها الناس حدية العلاقات الاجتماعية ومسؤوليتها يجد بعد فترة قصيرة الفشل الذريع". محمد حسين فضل الله، المرجع السابق، ص ص82-83.

كيانها[1] . فعالج مشكلة عزوف الشبان عن الزواج، حتى سن الثلاثين فما فوق، فرأى بأن ذلك ضياع لزهرة الحياة، وتفويت لفرصة الإنجاب على الشواب، وأن السبب في ذلك هو عدم انسجام أفراد الأمة في أمورهم الحيوية لاختلاف مستوياتهم الفكرية والاجتماعية، ولذلك يختلفون في سن تزويج أولادهم بين مفرط في التبكير بالزواج إلى درجة تجعلهم يزوجون أبناءهم وبناتهم دون سن البلوغ، وعازف عن الزواج أو مؤخر له حتى تتقدم به السن[2] .

وهو بذلك يدعو إلى الاعتدال في الفهم والاعتدال في التطبيق، فلا التأخير حسن ولا التبكير كذلك، إذ الاعتدال في فهم الزواج وغاياته هو الذي يجعل الاعتدال في تطبيقه ممكنا، فلا الصغير يقدر عليه، ولا كل من تتأخر في الزواج قادرة على الإنجاب، وذلك ما قصده بقوله "تفويت فرصة الإنجاب على الشواب".

وينتقد الإبراهيمي أولئك الذين انصرفوا إلى حيوانيتهم يقضونها دون قيد من قيود الدين أو العقل، ولكنه ينتقد أكثر العادات السيئة والتقاليد البائسة التي تعطل سنة الزواج في المجتمع، وتثقل كاهل الشباب فتجعلهم ينصرفون عنه، وربما قضوا حاجاتهم البيولوجية بعيدا عن الحلال، ويذكر أهم تلك العوائد الضارة فيقول : "فأصبح الزواج الذي جعله الله ألفة ورحمة سبيلا للقلق والبلاء والشقاء. وأصبح اللقاء الذي جعله الله عمارة بيت وبناء أسرة خرابا لبيتين بما فرضته العوائد، من مغالاة في المهور، وتفنن في النفقات والمغارم"[3] .

ويجتهد الإبراهيمي في إظهار حقيقة المهر في الإسلام، وحقيقة الزواج أيضا، فالزواج

---

[1] الإبراهيمي، المرجع السابق، ص نفسها. وآثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ج3، ص293.

[2] الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص325.

[3] الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص نفسها.

- اعتبر المهر في المجتمع الإسلامي هدية يقدمها الرجل إلى التي يبني بها زوجة له، ولم يحدد الشرع هذه الهدية، بل جعلت لكل إنسان حسب طاقته، لكن سوء استعمال المهر يكون عندما تتفتح أطماع ذوي البنت فيجعلون المال أو العامل المادي وسيلة للابتزاز، وبذلك يصبح المال غاية.

- عدنان السبيعي، المرجع السابق، ص ص 82-84.

- ويذكر محمد سعيد رمضان البوطي ظاهرة استلاب مهر الفتاة من قبل ذويها فيمنعون عنها حقها بحجج واهمية...راجع. محمد سعيد رمضان البوطي. المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، دمشق: دار الفكر -1996. ص202.

في الإسلام إحصان، ولأجل ذلك الإحصان يسَّره الإسلام من أجل الحفاظ على دين الشباب وعرضهم، فهو دين الفطرة يقرها، وييسر لها حتى لا يقع مسلم أو مسلمة في المحرمات، فيذكر الإبراهيمي أن الرسول ﷺ جعل مهر بعض الصحابة لخطيبته تحفيظها ما يحفظ من القرآن، وقال ﷺ : ﴿التمس ولو خاتما من حديد﴾[1] .

لكن خوف الإبراهيمي على الشبان الذكور من أمته، جعله يُرهّبهم من كيد النساء الذي وصفه استعمارا ضعيفا قويا، ويبدو أن قصده من وراء ذلك هو تحفيزهم على الزواج، ولكن هذا التحفيز فيه غبن للنساء بحيث لا يلمس خوفه عليهن لأنهن حسب رأيه هن الخطر نفسه ؛ إذ يقول : "فحذار أن يقلب ضعفهن قوة، وإنهن يُجلِن الآراء والأعين في مستعمرات من الشبان، وإن هذه الحرب التي أفنت ملايين من الشبان، أبقت عديدهم من النساء، وإنهن يُجلِن الآراء والأعين في مستعمرات من الشبان أو في شباب من المستعمرات، وإنهن مسلحات بأفتك من أسلحة الحرب، فحذار أن يكون شبابنا فرائس هذا الاستعمار الضعيف القوي"[2] .

وبعد أن يحذر الشباب من خطر العزوبة التي تجعل الشبان فرائس سهلة للمنحرفات، يعمد إلى أسلوب الترغيب حتى يوازن عملية التأثير التي يريد إحداثها في نفوس الشباب، فيدعوهم للزواج جاعلا منه أشرف وسيلة يخدم الوطن والأمة بها، حيث يربط بين الشعور بالوطنية والزواج ربطا ذكيا، إذ يعتقد أن الأوطان تخدم لخدمة الأولاد، فمتى تزوج الشاب

---

[1] أورده البخاري في كتاب النكاح في أبواب كثيرة منها : 32 باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح.

5121 ... عن سهل بن سعد "أن امرأة عرضت نفسها على النبي ﷺ ، فقال له رجل : يا رسول الله، زوجنيها، فقال : ما عندك؟ فقال : ما عندي شيء قال : اذهب فالتمس ولو خاتما من حديد، فذهب، ثم رجع فقال : لا والله ما وجدت شيئا ولا خاتما من حديد، ولكن هذا إزاري وهاا نصفه. قال سهل : وما له رداء، فقال النبي ﷺ : وما تصنع بإزارك؟ إن لبستَه لم يكن عليها منه شيء، وإن لبستْه لم يكن عليك منه شيء. فجلس الرجل حتى إذا طال مجلسه قام، فرآه النبيﷺ فدعاه أو -دُعِي له- فقال له : ماذا معك من القرآن؟ فقال : معي سورة كذا وسورة كذا -لسور يعددها- فقال النبيﷺ أملكناكها بما معك من القرآن"، وفي حديث آخر بلفظ اذهب فقد أنكحتكها بما معك من القرآن.

- أورده البخاري في باب التزويج على القرآن وبغير صداق، ج9، ص175 من فتح الباري لابن حجر، وذكره أيضا البخاري في كتاب فضائل القرآن، وفي كتاب اللباس، وذكره مسلم في صحيحه بلفظ مقارب في كتاب النكاح /16، وباب الصداق /13، ج2، ص1041. وأورده النسائي في سننه كتاب النكاح باب ذكر أمر الرسول ﷺ في النكاح وأزواجه وما أباح الله ﷻ لنبيه ﷺ وحظره على خلقه زيادة في كرامته وتنبيه لفضيلته، ج8، ص ص 54-55.

[2] الإبراهيمي، عيون البصائر، ص326.

صار له عرض يذوذ عنه، وامرأة يحامي عنها وأولادا يوسّعون آماله، فيدرّب بذلك على تحمل المسؤولية[1].

وبكل ذلك يكون الزواج في نظر الإبراهيمي ضرورة روحية، واجتماعية ودينية وهو فوق كل ذلك ضرورة وطنية.

وقد عالج أحمد رضا حوحو موضوع الزواج كأديب يلجأ إلى الطرفة في حواره مع حمار الحكيم، وكمصلح اجتماعي، أدرك انحراف ذهنية الناس ونظرتهم إلى الزواج، حيث انقسم الرأي إلى رأي عزاب يتلهفون إلى ولوج الجنة دون فهم حقيقي لرسالة الزواج، ورأي متزوجين يعربون عن ندمهم لكونهم تزوجوا، ويتفق الرأيان على أنه شر لابد منه، فانتقد هذا التجني مستنكرا --على لسان الحمار- هذه الأفكار التي تعكس جهل أصحاب هذا الرأي بالرسالة التي خلقوا لأجلها رجالا كانوا أو نساء، فمتى عرف كل طرف حقيقة رسالته المكلف بها، والتي بمقتضاها يحترم كل طرف الطرف الآخر في إطار العلاقة الزوجية، فلا يجعل حياته جحيما، بل يسعى لتوفير شروط الحياة الكريمة الهنيئة التي يسودها التفاهم والود[2].

غير أن أحمد رضا حوحو ختم حواره مع الحمار بنصيحته إياه بصرف النظر عن الزواج، فيضع القارئ أمام مفارقة واضحة بين حديثه عن رسالة الزواج، ودعوته الحمار إلى صرف النظر عنه، غير أن هذه الدعوى أخذت شكل الدعابة مما ينزع عنها سمة الجد، فلقد راعى -في هذه الدعابة- خصوصية الحمار وكونه كائنا مسالما لا قبل له بمتاعب الزواج[3].

وهذا وجه من وجوه الفكر الجزائري، يسعى من خلاله الأدب الهادف بقصصه وطرفه إلى نقد الواقع، والاهتمام بشواغل المجتمع.

أما مالك بن نبي فقد ركّز في حديثه عن الزواج على الجانب الاجتماعي والفلسفي، حيث يرى أن الزواج علاقة اجتماعية جوهرية أي منها تتبثق باقي العلاقات الاجتماعية[4]، فهو يُعُدُّ أول عقدة في شبكة العلاقات التي تتيح لمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك بين الأفراد، فهـــو

---

[1] الإبراهيمي، عيون البصائر، ص327.

[2] أحمد رضا حوحو، حمار الحكيم، تقديم عبد الرحمان شيبان، ص ص 44-51.

[3] أحمد رضا حوحو، المرجع نفسه، ص51.

[4] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ص52.

النواة الأولى لبناء علاقات بين الأفراد.

ويحاول هذا المفكر الوقوف على حقيقة الغاية من ذلك الارتباط فيقول : "إن الواضح أنه لو كان أمر الإنسانية يجري تبعا (لحاجة) النوع و(منفعته) فحسب، فإن مجرد اختلاط الرجل بالمرأة -كما كانت الحال في العصر الجاهلي- يتفق كثيرا مع القواعد البيولوجية التي يخضع لها النوع، علما بأن عدد الأفراد سيتكاثر حتما بفعل ما يطلق عليه (الاتصال في نطاق الحرية الجنسية)، بيد أننا نجد أن كل مجتمع معاصر، بما في ذلك المجتمعات التي تخلع على نفسها الصفة المدنية، لا يتم فيها اتحاد الجنسين إلا على أساس قيمة خلقية هي الزواج الذي يبارك اتحادهما بإشهاره..."[1].

فالزواج عند مالك بن نبي قيمة خلقية أوجدتها غاية المجتمع وحاجته إلى تنظيم العلاقات بين أفراده وتوزيع الأدوار، أما حاجته إلى البقاء فليست متوقفة على الزواج حيث تتحقق بمجرد اتصال الرجل بالمرأة خارج إطار الشرعية الزوجية، ولو كانت الغاية من الزواج هي الإنسال وحده[2] لا ستغنى المجتمع عن هذه العلاقة واكتفت بعض المجتمعات -على الأقل- بالاتصال الحر. فالزواج هو أول علاقة بين آدم وحواء كانت الغاية منها خلق رابطة خلقية متينة تلزم كل طرف بمجموعة واجبات وتضمن لكل طرف مجموعة من الحقوق، فهذا الالتزام هو جوهر هذه القيمة الخلقية وذروتها. وما تلك المباركة التي يمنحها المجتمع لاتحاد الجنسين بإشهار زواجهما والإقرار به إلا تحقيقا لغايته في خلق قيم تحكم الإنسانية وتسمو بها عن الحيوانية المحضة، وتلك الغاية تبقى ضائعة ما لم يبارك تلك العلاقة ويعرفها ويقرها لتفادي المشاعية والفوضى واختلاط الأنساب.

ومن منطلق ضرورة التلازم والتوازن بين مبدأي الجمال والأخلاق في فكر مالك بن نبي، فإنه يمكن الاستنتاج أن الزواج بحكم كونه علاقة بين المرأة والرجل هو قيمة جمالية أيضا من خلال قوله : "فكل علاقة تنشأ بين المرأة والرجل، مهما تكن درجة البساطة في المجتمع

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص52.

[2] اعتبرت هبة رؤوف عزت اكتفاء كتب الفقه بحفظ النسل كمقصد شرعي من الزواج، أو إضافة مقصد السكن والمودة، عدم التفات إلى أهمية الأسرة في حفظ الدين، وأن حفظ الدين يعتبر مقصدا من مقاصد الشرع يأتي في الترتيب قبل حفظ النسل ويفوقه أهمية.

- راجع هبة عبد الرؤوف عزت، المرجع السابق: ص189.

الذي يعيشان فيه تقع بطبيعتها وبحكم الغريزة، تحت قانون ذوق الجمال بما فيه من بساطة أو تعقد حسب تطور ذلك المجتمع"[1] ، فهو يذكر أن هذه العلاقة المطلقة بين الرجل والمرأة هي قيمة جمالية حتى لو كانت في أبسط صورها بالحوار الذي يدور بين المرأة والرجل منذ آدم وحواء سواء كان بالإشارات أو بالعبارات، فيذكر أن المرأة تحاول أن تبدو من خلال ذلك الحوار في مظهر الجمال بينما يحاول الرجل أن يتخذ له مظهر القوة، والقوة ضرب من الجمال[2] ، ولكون تلك العلاقة تخضع للجمال يذكر أن "الفنون جميعها : التصوير والموسيقى والشعر والنحت إلخ... إنما تعبر عن تلك العلاقة خلال القرون وعبر التاريخ"[3]. لكن الذي يؤخذ على مالك بن نبي في حديثه عن جمالية علاقة المرأة بالرجل، هو أنه لم يشر إلى إمكانية غياب الجانب الأخلاقي في هذه العلاقة إذا كان الزواج هو القيمة الخلقية التي يتم على أساسها اتحاد الجنسين، لأنه خارج إطار الزواج -حسب رأيه دائما- لن تكون تلك العلاقة بين الجنسين مجسدة لمبدأ أخلاقي حتى لو كانت تجسد مبدأ الذوق الجمالي.

وإذا كان مالك بن نبي قد أدرج مشكلة الزواج ضمن مجموعة القيم التي تؤثر في اتجاه الحضارة، فإن أحمد عروة انطلق في بحث هذه المشكلة من الطبيعة البشرية في صورتها البيولوجية لا ليُبرّرَ بها فكرة ارتباط الذكر بالأنثى، ولكن لتكون دعامة واقعية تُرشّد البحث في هذا الموضوع، حيث إن الحاجة الجنسية هي ظاهرة بيولوجية تحفظ الحياة تماما كظاهرتي الجوع والعطش، وحتى لا يكون الجانب الجنسي -حسب رأيه- مجرد غريزة، يرى أنه يتجاوز -على الصعيد الإنساني- الغاية البيولوجية لينفتح على البعد النفسي- العاطفي، فينتظم في بعد أخلاقي واجتماعي، وبهذا يصبح ما هو بيولوجي وسيلة وحافزا لما هو أخلاقي واجتماعي، فيتجسد ذلك في علاقات عاطفية واقتصادية وثقافية توحد الرجل والمرأة في حياتهما اليومية[4] .

ويبدو جليا كيف يربط أحمد عروة بين الجوانب الإنسانية في هذه العلاقة ماديّها ومعنويّها، لتأخذ الأشياء حجمها الطبيعي دون تفريط أو إفراط. فحتى الجانب الجنسي يخضع - في نهاية الأمر- لمجموعة من التعاقدات يحددها المجتمع وفقا لخصوصياته الاجتماعية والثقافية

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص106.

[2] و [3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] Ahmed AROUA, op.cit, p 180.

والإيديولوجية، وعليه فكل المجتمعات الإنسانية -حسب رأيه- منذ الأكثر توحشا إلى الأكثر تحررا أنشأت أخلاقية تحدد فيها العلاقات بين الجنسين، فمؤسسة الزواج هي العبارة الأكثر تداولا في العالم على الرغم من تنوعها المؤسساتي[1] . وهو يلتقي مع مالك بن نبي في هذا الرأي، غير أن أحمد عروة يذهب أبعد -ولعل ذلك بحكم العامل الزمني الذي مكنه من أن يشهد تطورات عصرية زعزعت قيم الأسرة- فيبين أن ثمة مفارقة أفرزها المجتمع كما أفرز من قبلها الزواج كقيمة أخلاقية واجتماعية، بل وسعى للتعاطي معها، وهي كون الزواج بما يقدم من خدمات كإرضاء حاجة تعرف الآباء على الأبناء، يخضع -أيضا- لتبعات مضاعفة، فهو يحد من حرية العلاقات الجنسية، ويضاعف المسؤوليات على المتزوجين، وحتى يخفف المجتمع من تبعات هذا التعاقد قدم دعمه المادي والمعنوي للأسرة، لكنه -من جهة أخرى- غض الطرف - منزعجا- عن العلاقات الجنسية غير الشرعية والتي لا تنتج أطفالا[2] .

وهذا يعني أن المجتمع عندما كثرت مسؤولياته لدعم الأسرة -تنازل- إلى حد كبير عن القيم التي أفرزتها أخلاقياته ومتطلبات الحياة الاجتماعية فيه، وهذا يعني -أيضا- أن المجتمع يرجح كفة المصالح المادية على الأخلاقية المعنوية، وذلك ما ينذر بالخطر، حيث إن القيم المادية المستمرة النمو والتكاثر قد تقضي شيئا فشيئا على الزواج باعتباره قيمة أخلاقية إنسانية.

وفي هذا المعنى تجسدت مخاوف أحمد عروة حيث يقول : "إذا كانت شعبية الزواج كمؤسسة لم تطرح فيها فكرة إعادة النظر نهائيا، فإن مغزاه ما انفك يعرف الجدل والتشكيك، حتى إنه لم يعد الإطار الشرعي الوحيد الذي تصاغ فيه العلاقات الجنسية وولادة الأطفال"[3] .

ذلك أن الزواج قد فقد -حسب رأيه- المبررات البيولوجية والنفسية- العاطفية والأخلاقية فصارت تتلاشى أمام الاقتضاء والحاجة إلى أكثر حرية ورفاهية ولا مسؤولية، إذ لم يعد الجنس والمتعة والحب بحاجة إلى الالتزام الأخلاقي، ولا لعقد رسمي كالزواج، وصارت الليبرالية الجنسية مطلبا جماهيريا للشباب في المجتمع الغربي حتى وإن بدا جيل الكبار مترددا

---

(1) Ahmed AROUA, Op.cit, p 180 .

(2) Ahmed AROUA, ibid, p 181.

(3) Ahmed AROUA, ibid, p 128.

في قبولها، لكنهم رضخوا لحتمية التطور الطبيعي للأفكار والأخلاق"، ويعود أحمد عروة للإحصائيات الرسمية[1] يستنطقها ولا يصدقها ؛ إذ يعتقد أنها تستر حجم الحقائق وأن عدد الزيجات -وخاصة في الغرب- انخفض بشكل مهول، حيث ظلت النزعة إلى العزوبة تتزايد، لكن أحمد عروة يتألم أكثر للتغيرات الكبرى التي حدثت على الصعيد النوعي أي في دور الأسرة وفي الوظيفة الاجتماعية للزواج، فقد تقلص عدد الأولاد إلى طفل واحد -في أكثر الأحيان- وقد تتقلص أكثر باختفاء الأب والاستغناء عنه[2].

ويبلغ تألم أحمد عروة مداه عند حديثه عن عدم إدراك الرجل والمرأة كليهما لمختلف البواعث والمبررات التي تجعل من الزواج ضرورة بيولوجية ونفسية عاطفية ودينية، حيث يأمر الإله بالتكاثر، واجتماعية -أيضا- على أساس ضرورة تبليغ الميراث الأخلاقي والثقافي لجيل الأبناء[3]، وفي عصر الكمبيوتر تقلص دور الأسرة[4] وذلك كله كان مآله ما عبر عنه أحمد عروة بحزن كبير عن صورة العالم اليوم، فيقول : "صحراء نورها اصطناعي وحبها بارد، ومادة أفنت الروح، حيث ضبابة الدخان حجبت الشمس، والكذب الإيديولوجي غطى حقيقة الله"[5] وعالم مثل هذا صنعه المجتمع للشباب خال من دفء الأسرة، يجعل الشباب يرفض أخلاقية الآباء "فيأوي إلى الجنوحية في الجنس وفي الكحول والتبغ والمخدرات، إن لم يأو إليها في تصوف مريض شبه ديني، أو حتى في الانتحار"[6].

وعليه، فإن أحمد عروة يولي الجانب الطبيعي في الإنسان أهمية كبيرة، وهو يعتز بالإسلام لأنه لم يُسقِط هذه الحقيقة من أخلاقيته، فهو لا يتجاهل قانون الطبيعة، لأن هذا القانون

---

(1) يستشهد أحمد عروة بمجموعة من الإحصائيات على انخفاض نسبة الزيجات في بعض الدول الغربية خاصة في الدول الشمالية كالسويد وفرنسا، وحتى بعض الدول العربية كمصر، وذلك في السبعينيات والثمانينيات، كما يستدل بمجموعة إحصائيات عن ارتفاع نسبة الطلاق، ونسبة الولادات خارج إطار الزواج.

- Ahmed AROUA, op.cit, p p 131.134.

(2) Ahmed AROUA, ibid, p 129.

(3) Ahmed AROUA, ibid, p p 133-134.

(4) راجع محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص124.

(5) Ahmed AROUA, op.cit, p135.

(6) Ahmed AROUA, ibid, p 136.

هو القانون الإلـهي، ومهما تكن فيه من مُثل فإنها لا تتحدى هذا القانون، فليس من مُثُل الإسـلام قمع الغريزة، ولكنه ينظمها ويهذبها، فقد شجَّع الرسول ﷺ علـى تكوين أسـرة عن طـريق الزواج ؛ إذ تكوين الأسرة هو -في ذاته- استجابة لثلاثة[1] أسباب :

1. السبب البيولوجي المرتبط بغريزة التناسل، وهي مشتركة بين المخلوقات جميعها.
2. السبب الاجتماعي الذي يجعل من الأسرة هي الخلية الأساسية المنتجة للمواطن، والمهيئة لـه للقيام بدوره الاجتماعي.
3. السبب الديني الذي يدعو الإنسان للزواج والتناسل لأجل غايات أخروية.

والنتيجة المستوحاة -من تحليل أفكار هـذا الكـاتب- هـي أن الـزواج هـو مجموعـة قيـم، وغياب قيمة واحدة منها أو اختلالها يؤثر تأثيرا مباشرا على هذا الارتبـاط، ويؤثـر -مـن ثمـة- على الأسرة والمجتمع لاسيما إذا طغت القيم المادية وفرضت سلطانها.

3.3. مشكلة تعدد الزوجات وسلم الأولويات :

يعد مشكل تعدد الزوجـات واحـدا مـن أهـم المشـكلات المعروضـة علـى طاولـة الفكـر الإسلامي، وواحدا من أبرز المسائل التي يتحجّج بها محترفوا الافتئات على الإسـلام، وقـد جـاء اتهام الإسلام في هذا الموضوع على وجهين :

الأول : الاعتقاد أنه من صنع النـص الإسـلامي وحـده[2] ، وعليـه يكـون الإسـلام وحـده المسؤول على تشريع التعدد.

الثاني : الاعتقاد الجازم أن فيه ترجيح لمصلحة الرجل وتحيز له[3] .

فأما الوجه الأول فيتم بحثه من حيث صحة هذا الاعتقاد أو عدمه، ومن حيث مـا يثيره النص الإسلامي ذاته من معاني :

فالتعدد كان معروفا في مجتمعات كثيرة قبل الإسلام، وما زالت بعض القبائل في جنوب إفريقيا تمارسه إلى اليوم ودون تحديد لعدد الزوجات، أما المسيحيون فهم لا يمارسون نظام تعدد

---

[1] Ahmed AROUA, op.cit, p 182.

[2] كمال نور الدين خندودي، مسألة المرأة المسلمة في ضوء الصراع الفكري، باتنة، الزيتونة للإعلام والنشر، 1989، ص81.

[3] محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص120.

الزوجات ولكن ليس استنادا إلى فكرة سائدة توحي بأن الديانة المسيحية تحرم هذا النظام، مع العلم أنه لا يوجد نص في الإنجيل، ولا تعاليم المسيح توحي بذلك[1].

ولذلك يقول محمد الغزالي : "إن الإسلام في هذا لا يشذ عن سنن الأديان التي سبقت، فلا يوجد دين حرم التعدد بأمر من الله"[2]، ولذلك يقر Anquetil بتشريعه في الديانات الأخرى فيقول : "قد رأينا فيما سبق أن مختلف الديانات أقرت بالضر، فإننا رأينا اليهود يسمحون به في القديم، وعمل بالضر من قبل إبراهيم ويعقوب وداود، وسليمان، ورُخّص به عند المسلمين بما نزل به في القرآن، كما رخّص بالضر من قبل البابا Grégoire و Luther، وقد رخص به المذهب المورموني"[3]. ويعتبر نظام تعدد الزوجات من الأنظمة الاجتماعية القديمة، حيث نشأ في المجتمعات القديمة ثم عرف تطورات من مجتمع لآخر حسب معتقدات وديانات وفلسفة كل مجتمع، حتى جاء الإسلام فحدّ من الغلوّ، والمبالغة فيه، وضبطه بنظام يحفظ حقوق الأطراف المعنية به[4]. وقد كان من بين أسباب ظهوره في المجتمعات الإفريقية والعربية، حب الاستزادة في الثروة والجاه والأولاد كي يكونوا عونا في ذلك كله[5].

فلا معنى -إذن- للتحجج بحجة أنه من صنع النص الإسلامي، أما ما جاء في النص الإسلامي فهو قوله تعالى : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ [النساء: 3].

فالآية كما يبين محمود شلتوت تجعل التعدد ليس تشريعا مقصودا لذاته، وإنما ذُكِر طريقا للخلاص من تخوف الوقوع في ظلم اليتيمات حين التزوج بهن[6] وقال محمد الغزالي :

---

(1) عبد العزيز سعد، نظام تعدد الزوجات في قواعد الشريعة والقوانين الوضعية، مجلة الثقافة، ع95، سنة 16، محرم -صفر 1407 هـ/ سبتمبر-أكتوبر 1987، الجزائر، ص197.

(2) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي، ص48.

(3) عمر رضا كحالة، سلسلة بحوث اجتماعية، الزواج، ج1، ص161.

(4) عبد العزيز سعد، مجلة الثقافة، ص199.

(5) كمال نور الدين خندودي، المرجع السابق، ص82.

(6) راجع محمود شلتوت، المرجع السابق. ص181، ومحمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج3، ص226.

"وفي أثناء الكلام عن اليتامى عرض حديث الزواج ! فأبيح مفردا وأبيح متعددا..."[1] .

وقد اجتهد علماء وكتاب الفكر الإسلامي في شرح هذه الإباحة ردا على الذين يوجبون التعدد ويجعلونه هو الأصل، فشرحوا كيف أن الآية تثقل تلك الإباحة بشرط العدل الصعب التحقق، وأنه رخصة لأوضاع بعينها يستحيل معها الاكتفاء بواحدة[2] سدّا لذريعة الضعف البشري الذي قد يؤدي بالزوج إلى الانحراف والحرام، فيحاول معظمهم مقارنة التعدد في إطار الزواج بالتعدد في إطار علاقات غير شرعية تشيع في الغرب[3] وبحثوا ذلك كله في إطار ترتيب المصالح وقانون سلم الأولويات[4] .

لكن هذا المباح ليس ميسرا لجميع من أراد التعدد، فكما يقول محمد الغزالي :

"والمباح عندنا له دائرته المرسومة، فإن الإسلام أمر الأعزب بالصيام إذا كان لا يقدر على تكاليف الزواج، فكيف يبيح لمتزوج بواحدة أن يطلب أخرى لا يستطيع إعاشتها، وإن استطاع لم يستطع العدل معها ؟ على أن الزواج عندنا لا يتم بالإكراه، وتستطيع أي كارهة للتعدد أن ترفضه..."[5] .

وأما الوجه الثاني، والذي مفاده أن في تعدد الزوجات ترجيح لمصلحة الرجل ومراعاة لحقوقه دون المرأة، إذ لو كان هناك تكافؤ بين الجنسين لاستلزم ذلك -حسب أصحاب هذا الرأي- أن يشرع للمرأة أيضا تعديد الأزواج ؛ إذ يمكن أن تتعرض -هي أيضا- لضرورات تجعلها لا تكتفي بزوج واحد[6] .

فيجيب محمد سعيد رمضان البوطي : "إن ما قد يحتاج إليه الرجل من تعدد الزوجات، بالشروط والضوابط التي ذكرناها، لا يخدش شيئا من مصلحة الأسرة ولا يدخل أي اضطراب في عمود النسب. أما ما قد تحتاج إليه المرأة من تعدد الأزواج، فإن الشأن فيه، لو نفذ، أن

---

[1] محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي، ص48.

[2] راجع محمد حسين فضل الله، المرجع السابق، ص158، ومحمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص122.

[3] راجع محمد الغزالي، المرجع السابق، ص نفسها، ومحمد سعيد رمضان البوطي،المرجع السابق،ص ص 122-130.

[4] محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع نفسه، ص120 وما بعدها.

[5] محمد الغزالي، المرجع نفسه، ص نفسها.

[6] محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص ص 132-133.

يعصف بالأسرة ويمحق عمود النسب، وأن يترك ألوانا من الأمراض والعقد النفسية ..."[1].

أما محمد حسين فضل الله فيذكر أن حالة تعدد الأزواج شاذة تاريخيا حتى لدى القبائل البدائية، وأن الحروب تفني الرجال وتبقي النساء مما يجعل تعدد الأزواج توسيعا للهوة الموجودة بين عدد الرجال وعدد النساء، ويجمل أسباب عدم إباحة تعدد الأزواج في نقطتين :

1. إن نظام الأسرة الأبوي قائم على أساس شخصية الأب كقوام على الأسرة يجعل من انتساب الأولاد إليه مختلا لو طرأ على نظام الأسرة أي خلل يمس عدد الأزواج.
2. لابد للتشريع من أن ينشأ عن حاجة ملزمة في الحياة[2]، ولا حاجة بالمرأة -حسب رأيه لتعدد الأزواج، إذ لا يعترف بأية ضرورة ولاسيما الجنسية منها- تجعل المرأة تطالب بأزواج آخرين[3].

وإذا كانت الضرورات هي العروة التي استمسك بها المنافحون عن شرعة تعدد الزوجات، فإن هناك من علماء المسلمين من رجح كفة الإفراد انطلاقا من أضرار التعدد الاجتماعية، حتى إن بعضهم كاد أن يحرمه للأضرار المتولدة عنه، كالشقاق بين الأولاد من أمهات مختلفات، والأذى اللاحق بمشاعر المرأة، وفي ذلك يضيّق محمد عبده مجال الضرورة حيث يقول : "ولا يُعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة، اللهم في حالة الضرورة المطلقة، كأن أصيبت امرأته الأولى بمرض لا يسمح لها بتأدية حقوق الزوجية... أقول ذلك ولا أحب أن يتزوج الرجل بامرأة أخرى حتى في هذه الحالة وأمثالها، حيث لا ذنب للمرأة فيها، والمروءة تقتضي أن يتحمل ما تصاب به امرأته من العلل. كما يرى من الواجب أن تتحمل هي ما عساه كان يصاب به"[4]، ويضيف حالة أخرى هي العقم مع مطلق الحرية للزوجة الأولى أن تبقى معه أو يسرحها، ويعتبر باقي الحالات "صلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية، وهو علامة تدل على فساد الأخلاق واختلال الحواس وشره في طلب اللذائذ..."[5] ويفسر آيات التعدد على ضوء

---

[1] محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص133.

[2] محمد حسين فضل الله، المرجع السابق، ص157.

[3] محمد حسين فضل الله، المرجع نفسه، ص158.

[4] محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1، 1972م، ص87.

[5] محمد عبده، المرجع نفسه، ص نفسها.

شرط الخوف من عدم العدل حتى إنه يقول : "ولو أن ناظرا في الآيتين أخذ منهما الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه بعيدا عن معناهما، ولولا أن السنة والعمل جاء بما يقتضي الإباحة في الجملة"[1] . وقد تناول الفكر الإسلامي الجزائري هذه المشكلة تناولا يسيرا، فمالك بن نبي كانت معالجته لهذه المشكلة حيية، ولا تتفق مع ما عود عليه القارئ في عرضه ودراسته، إنه يرى أن هذا المشكل لا يتعلق بأي الوضعين أفضل تعدد الزوجات أم الإفراد، ولكنه يتعلق -حسب رأيه- بواقع المجتمع، فعدد النساء يفوق عدد الرجال، وهذا يجر مشكلات كثيرة على المجتمع[2] . ودون شرح أو تحديد لهذه المشكلات، يترك مالك بن نبي المجال أمام القارئ للتخمين، فلعله يقصد مشكلة العُنوسة، ولعله -أيضا- يقصد مشكل فوضى الحاجة الجنسية في إطار العلاقات غير الشرعية، إنه يُحَكّم مرة أخرى واقع المجتمع وما يقتضيه صالح المجتمع المرتبط بذلك الواقع، لكن كلامه المقتضب فيه إيحاء بترجيح كفة التعدد إذا كانت المسألة مسألة تفوق عدد النساء على عدد الرجال.

لكن انطلاقا من فكرة مالك بن نبي حول ضرورة التلازم والتوازن بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي، كان سيكون لرأيه عظيم النفع لو أنه بين كيف يتم تحقيق ذلك التوازن بين هذين المبدأين في موضوع التعدد، وهو القائل إن : "الصلات الاجتماعية لا يحددها المبدأ الأخلاقي فقط، بل إن الذوق الفطري يجعلها في صورة معينة تتدخل فيها الاعتبارات الشكلية"[3] لعله من الصعب تخيل الذوق الفطري أو الجانب الجمالي في هذه العلاقة، ولعل أجمل صورة تتبادر للذهن في علاقة المرأة بالرجل هي صورة ارتباط آدم بحواء خارج اعتبارات اجتماعية حاجية تشوّش هذه الصورة، وذلك ما يزيد في الشعور بالأسف أن هذا المفكر لم يبحث مشكلة التعدد بالشكل المتوقع من مثله، وعلى النهج الفلسفي الذي عود عليه القارئ في مواضيع أخرى.

أما أحمد عروة فقد ورد حديثه عن تعدد الزوجات ضمن الحديث عن الطبيعة البشرية في جانبها البيولوجي حين معالجته لمشكلة الزواج، فقد بدأ حديثه في هذا الموضوع بإدانة

---

[1] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ص87.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص128.

[3] مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة عمر كامل مسقاوي، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1959، ص72.

الشرائع الموحدة -وعلى رأسها اليهودية والمسيحية والإسلام- إدانة ولو شكلية لزنا المحصن، وقد ربط منذ البداية هذا الموضوع بالطبيعة البشرية ؛ إذ إن التطلع إلى أكثر من زوجة قد يكون سببه الأول والأكثر شيوعا هو الحاجة الجنسية التي تدفع للزنا، لكن هذه الديانات -كما يذكر الكاتب- اختلفت من حيث التسويات التي تقدمها لمعالجة المشكلة.

فالزواج من واحدة فقط وبصفة دائمة، كما أسست لذلك الكنيسة المسيحية القديمة طيلة القرون الأولى، كان لتجاهله الضعف البشري جَرَّاءَ فكرة مثالية بعيدة عن الحقيقة، حيث اخترقت المخادنة هذا القانون كما تشهد بذلك فنون وآداب الغرب المسيحي المتأثرة بالإرث الثقافي الإغريقي-الروماني، وزاد بعد ذلك التطور العصري في العادات والطبائع من حدة الانعتاق الجنسي وتفكك الأسرة[1].

وإذا كان أحمد عروة ينتقد المسيحية في هذا الموضوع لمثاليتها البعيدة عن أرض الواقع والمتحطمة على أرضه، فهو بذلك ينتقد نظاما دينيا واجتماعيا كاملا، تجسد فشله ووضاعته في الفنون التي كان من المفترض أن تكرس القيم الإنسانية العالية وعلى رأسها الأخلاق، لكن ذلك النظام بتشدده على مستوى المثل وعدم مراعاة تلك المثل للطبيعة البشرية، ولَّد كبتا تجسدت أعراضه ونتائجه في العلاقات بين النساء والرجال وفي الآداب والفنون.

أما الإسلام فقد تفهم الضعف البشري -كما يذكر أحمد عروة- وذلك لجدية تأكيده على أخلاقيته ووحدة تعليماته التي تصاحب الإنسان حتى في حميمية حياته اليومية، وهو لا يراهن على قيمه ولا يعرضها للمغالطة ولا يقبل سلوكات مخالفة لروحه وشريعته، فهو دين واقعي وحازم[2].

وتفهُّم الإسلام -في هذا الموضوع- يبرز من خلال تقريره وضع الإنسان في مواجهة مع ضعفه البشري، بحيث يرى ذلك الضعف بل ويتحمل تبعاته، لأجل ذلك قرر الإسلام "أنه إذا كان الرجل -لأسباب مختلفة- لا يكتفي بامرأة واحدة، فليعلن ذلك رسميا أمام الله وأمام الناس ويتحمل النتائج المترتبة على ذلك"[3].

---

(1) Ahmed AROUA, op.cit, p 181.

(2) Ahmed AROUA, ibid.

(3) Ahmed AROUA, ibid.

إنها أخلاقية عالية تلزم الإنسان بمسؤولياته دون أن تحجر على رغباته، لكنها -فقط- تنظم هذه الرغبات لأنها تعترف بها، كما أنها أخلاقية تعلم الإنسان أن يعيش في النور ولا يتخفى عند تنفيذ اختياراته، فوحدها الأعمال المشينة والمخجلة تقضَى في الظلام كما هي حال من يقضون حاجاتهم الغريزية في الخفاء خارج إطار العلاقات الزوجية.

ومع أن أحمد عروة يرى في الاكتفاء بامرأة واحدة، هو الأصل وهو الأمثل، إلا أنه يتحفظ في إطلاق هذا الرأي، حيث يعتقد أن الاكتفاء بامرأة واحدة قد تكون له نتائجه الوخيمة ؛ إذ يمكن أن تكون لتعدد الزوجات تبريرات شخصية أو اجتماعية لا يمكن إغفالها، فيذكر أنه مع بقاء خاصية التعدد كاستثناء، فإنه يبقى المتنفس لتسوية بعض الأوضاع والحفاظ على صحة وسلامة المجتمع. فتكون النتيجة الحتمية لتفهم هذا الدين وتسامحه -حسب رأي الكاتب- هي إدانة العلاقات غير الشرعية، ووجوب احترام الحقوق الملائمة لكل طرف في العلاقة الزوجية[1] . وتبدو أصالة هذا الكاتب من خلال الموضوعية التي يتحراها ويحرص عليها، فعلى الرغم من انجذابه للإفراد، حاول جاهدا أن يرى النقاط المضيئة في التعدد ويتفهم الرأي الآخر. وقد لوحظ أنه على الرغم من كون التعدد نظاما مرفوضا في كثير من المجتمعات بما فيها الإسلامية[2] ، إلا أن قانون الأسرة الجزائري اعتمد كثيرا على ما جاء في الشريعة الإسلامية في هذا الموضوع.

فالمادة الثامنة (08) من قانون الأسرة[3] تنص على أنه "يسمح بالزواج من أكثر من زوجة واحدة، في حدود الشريعة الإسلامية، متى وُجد المبرر الشرعي وتوفرت شروط ونية العدل، ويتم ذلك بعد علم كل من الزوجة السابقة واللاحقة ولكل واحدة الحق في رفع دعوى

---

(1) Ahmed AROUA, op.cit, p 181 .

(2) مثل فرنسا وبلجيكا والبرتغال.

- وبعض البلدان الإسلامية تأخذ فيه بظاهر النص مثل : الكويت والمملكة العربية السعودية والجمهورية اليمنية الشمالية - ليبيا- السودان-لبنان.

- أما بعض البلدان الإسلامية فتقيده بشرط العدل وإخبار الزوجة اللاحقة بزواجه من السابقة مثل سوريا والمغرب والعراق. وهناك بلد يقف منه موقف المنع والتحريم وهو الجمهورية التونسية، ويعاقب من يعدد بعام حبسا وغرامة مالية. راجع مجلة الثقافة. ع95. ص202.

(3) المادة (08) من قانون الأسرة رقم 84-11 المورخ في رمضان 1404هـ/9 يونيو 1984، ص7.

قضائية على الزوج في حالة الغش والمطالبة بالتطليق[1] في حالة عدم الرضا".

وعدّلت بعد ذلك فأضيف لها : "... ويتم ذلك بترخيص من القاضي على أساس تقييم السبب الشرعي والقبول المسبق للزوجة السابقة والزوجة اللاحقة مع توفر شرط النية والعدل.

- ويخطر القاضي بالمبرر والرضا والنيّة المذكورة آنفا من قبل الأطراف المعنية.

- يعطي القاضي موافقته إذا توفرت شروط الإنصاف في العناية والشكل".

4.3. مشكلة الزواج بالأجنبية (الزواج المختلط) :

يعرف أحمد عروة الزواج المختلط فيقول : "إنه الارتباط بين زوجين من ديانتين مختلفتين"[2] ، وهو تعريف دقيق يستوعب مشكلة زواج المسلمة بالأجنبي، ولأجل ذلك التفت إلى هذه المشكلة في معالجة الموضوع الذي ألف من سبقه من كتاب الجزائر بتسميته بالزواج بالأجنبية، لأن ظاهرة زواج المسلمة بالأجنبي لم تظهر بشكل واضح إلا في آخر القرن الماضي.

وقد تناول مالك بن نبي ظاهرة الزواج بالأجنبية كظاهرة أوجدتها ظروف معينة في المجتمع الجزائري، ولأنها كذلك أسماها "بموضة الزواج بالأجنبية"[3] ، ذلك أن الظرف الاستعماري –من قبل– كان يقضي بعدم اختلاط الفرنسي بالجزائري، ولكن كنتيجة لسياسة الإدماج[4] القائمة على التعليم الفرنسي والتي أدت إلى ظهور نخبة مثقفة ثقافة فرنسية، تتظاهر بمظاهر المدنية الغربية قبل الحرب العالمية الأولى، ثم تبلور أفكارها في بعض المنظمات السياسية بدءا من عام 1830م[5] . فكانت النتيجة المنطقية لذلك هي التقاء المثقف الجزائري

---

[1] يقول محمد الغزالي: "الزواج عندنا لا يتم بالإكراه، وتستطيع أي كارهة للتعدد أن ترفض ذلك ومن خشيت من زوجها التعدد في صلب العقد أن تشترط ألا تكون لها ضرة، وعلى الزوج كما قال أحمد أن يلتزم ويوفي بالشرط وإلا طُلّقت".

- محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي، ص48.

[2] Ahmed AROUA, op.cit, p 216.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص129.

[4] رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية (31-56)، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1395هـ-1975م، ص96.

[5] رابح تركي، المرجع نفسه، ص نفسها.

الممثل لهذه النخبة بالمرأة الأروبية، وهو التقاء ثقافتين مختلفتين، يُحدث بمواتاة ظروف اجتماعية أخرى الزواج بينهما، مبالغة من الجانب الفرنسي في إظهار تحقيق فكرة الإدماج والمساواة المزعومة بين الجزائريين والفرنسيين، وانغماسا أكبر من الجانب الجزائري في ثقافة المستعمر وعالمه.

لقد تحدث مالك بن نبي عن مشكل الزواج بالأجنبية في الوقت[1] الذي كانت نسبة المثقفين من الجزائريين هي 9 % فقط، ونسبة المثقفات الجزائريات -أو على الأقل- اللائي يعرفن القراءة والكتابة، تنحصر في 1 إلى 2 % فقط، فيمكن تصور وضع المرأة الجزائرية آنذاك، والمشكلة التي تتولد عن ذلك الوضع وهي زواج الجزائري المسلم من أجنبية تلائم مستواه التعليمي وتطلعاته لحياة متطورة، فتطرق مالك بن نبي لتلك الظاهرة قائلا : "نعم إن امرأتنا عندما لا تحضر في هذا المجتمع، ولا تدرك أحداثه التي تجري فيه، ولا تطوراته التي سيؤول إليها، تدع المجال لامرأة أخرى تخلفها حتى في البيت الذي تعتكف فيه"[2]. إن زواج الجزائري بالأجنبية يكون -وفقا لهذا- الرأي نتيجة حتمية منطقية تمليها ظروف معينة حصرها مالك بن نبي في عدم حضور المرأة في مجتمعها، وعدم إدراكها لأحداثه ومجرياته، ولا التطورات التي تحدث فيه أو يصير إليها، فهي بذلك لا تواكب مستوى الرجل وتطور اهتماماته وانشغالاته، وتمنح الفرصة لامرأة أخرى أجنبية تأخذ مكانها في مجتمعها بل وفي بيتها. وكأن عدم حضور المرأة في المجتمع أو غيابها هو اختيار تبنّته المرأة، فتستحق لأجل ذلك هذا المصير الذي تخرجها فيه امرأة أخرى من وسطها بل ومن مملكتها الخاصة. وعبارة "تعتكف فيه" تصوير لسلبية المرأة وخنوعها الاختياري لذلك الوضع كما فيه تبرير لسلوك الرجل وركضه وراء المرأة الأخرى التي يقصد بها الأجنبية. وتحليل مالك بن نبي جاء وصفا باهتا وقشريا لظاهرة كانت تقتضي منه الغوص إلى العمق والبحث عن جذور المشكلة لا عن أعراضها، لأنه إذا كانت نسبة الرجل الجزائري المثقف أكثر بأضعاف مضاعفة من نسبة المرأة، فإن تحليل الظاهرة كان ينبغي أن ينطلق من الرجل ذاته، ذلك أنه بعدم ترقية المرأة إلى

---

[1] أي في نهاية الأربعينيات حين ألف كتاب "شروط النهضة".

[2] مالك بن نبي، المرجع السابق، ص129.

مستواه، والعمل على انتشالها من الأمية[1] يعد غائبا ومغيبا للمرأة، فما جدوى ثقافته إن كانت تعلمه الهروب من مسؤولياته، بحثا عن الحلول الجاهزة وامرأة أوجدتها بيئة ثقافية مغايرة بل وعدوة في ذلك الوقت، إنه الافتتان بما لدى الغرب والانغماس فيه، فإذا لم يتفهم الرجل ظروف مجتمعه وخصوصيته وقضاياه، ولا يسعى للإصلاح، يكون الاعتكاف في البيت أشرف له بكثير من الارتماء في أحضان ثقافات تفرغه من قيمه وتشحنه بقيم أخرى لا علاقة له بها.

ويصب مالك بن نبي حديثه عن المرأة الأوربية كنموذج للمرأة الحاضرة في المجتمع فيقول : "ونحن لا ندري أي مكان تشغله الآن المرأة الأوربية في لا شعورنا، لأن المرأة التي تحضر في مجتمعها وتعنى بشؤونه توجه كل الاستعدادات الخفية في الرجل، فإذا به يخضع لسلطانها من حيث لا يشعر"[2] إنه انبهار بالأوربية أكثر منه تنبيه لقدراتها العازمة على إخضاع الرجل، وقد جاء التعبير بعبارة (لا شعورنا) للكشف عن مجموعة مكبوتات يعاني منها الرجل وينفس عنها في الارتباط بهذه المرأة. لاشك أن مالك بن نبي يدرك حجم ذلك الخطر، فأراد أن يصور المشكلة بأسلوب يمتزج فيه التقدير للمرأة الأوربية مع تحديد نقاط القوة الخطيرة التي توظفها لجذب الرجل إليها فيقول : "إن المرأة الأوربية قد أصبحت اليوم في الجزائر مثلا –من حيث لا تشعر هي– تقود خيال شبابنا الشعري، واتجاهاته في ذوق الجمال، بل ربما في مثله الأخلاقية، ولقد أصبحت تؤلف من حيث لا يشعر هو مآسيه الصغيرة، التي تظهر في حياته اليومية أو تتخفى وتتستر"[3] فكأنه يقول إنها إذا كانت غايتها تتصب على تشويش حياته اليومية وتنغيصها وخلق مفارقات كثيرة فيها كأن يكون القرار السياسي بيدها بما توهم به الرجل –كما يشرح مالك بن نبي نفسه–[4] ، فإنها دون أن تقصد تصيغ مُثله الأخلاقية بحيث ينجذب وراء قيمها الخاصة متبنيا لها ومطبقا لها أيضا. وكل ذلك يعود –حسب رأيه– إلى عدم قيام المرأة في مجتمعنا بدورها أحيانا[5] .

---

[1] راجع، عايدة أديب باميا، تطور الأدب القصصي، تعريب محمد صقر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ص206.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص129.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص ص 129 -130.

[4] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص130.

[5] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

ولعل ذلك التقدير والإعجاب بقدرات المرأة الأوربية كان سببه احتكاكه المباشر بها في زواجه من فرنسية[1] تركت أثرا عميقا في نفسه، حيث كان يسعى لأن تلتقي القيم الشرقية الإسلامية بالمنهج العملي المتمدن الذي أفرزته المدنية الغربية، فتفاعل الاثنان حيث تأثر بها في تنظيم شؤون الحياة، وتأثرت به هي في أخذ الثابت الروحي باعتناقها الإسلام، ولذلك كله تأثيره على مالك بن نبي فهو يتفهم -بعض الشيء وهو مدرك لخطورة مشكلة الزواج بالأجنبية- واقع الذين ارتبطوا بالأجنبيات. لكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن هؤلاء ليسوا متشبعين بقيمهم الخاصة وليست لديهم لا الإرادة ولا القدرة على التأثير في الآخر كما تم له ذلك.

أما الإبراهيمي، فقد اعترض بشدة على الزواج بالأجنبية، واعتبره خطأ وزيغة كبرى نتيجة ما يلحقه بالمجتمع الجزائري المسلم، وبالمرأة المسلمة، وقدّر حجم الخطر المحدق بالبيت المسلم[2] من منطلق واقع المسلمين وضعفهم، الأمر الذي يُمَكّنْ للمسيحية الأجنبية أن تحدث التأثير وليس العكس فيصف ما يحدث في المهجر قائلا : "وتزوج كثير منهم من أوروبيات عاملات وولد لهم في أرض مسيحية من زوجات مسيحيات فكانت النتيجة اللازمة، لهذا أن الآباء أضاعوا دينهم بتأثير البيئة فضلا عن الأبناء الذين اجتمعت عليهم البيئة والأمهات والقانون، أنهم بلا شك ينشأون مسيحيين خالصين"[3]. ولقد اعتبر الإبراهيمي الزواج بالأجنبية واحدا من مظاهر عزوف الشباب المثقف عن الزواج، إذ يترفع بعضهم عن الزواج من بنات بيئته ومجتمعه ويتحجج بجهلهن وأميتهن، فيقع في خطأ الزواج بالأجنبيات، ذلك أن هذا النوع من الزواج يحمل في ذاته مفارقة التقاء حضارتين مختلفتين، ويلحق الأذى بالمرأة المسلمة والمجتمع الجزائري المسلم ككل. ولأن الإبراهيمي مصلح منشغل بقضايا المجتمع وأمراضه لم يخف عليه السبب الأول والمباشر في هذا الإشكال، ولم يكن ليقنع بعرضه وتحليله ؛ إذ كان

---

[1] مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن الطالب، ط1، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1408هـ-1930م، ص 236 .

[2] يذكر مصطفى صادق الرافعي ست جرائم يتسبب فيها الزواج بالأجنبية منها ما هو اجتماعي ومنها ما هو وطني، وما هو ديني وما هو إنساني.

- راجع مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000م، ج1، ص210.

وهناك من يحذر من خطورة الزواج بالأجنبية بدءا من تأثيرها في لغة الطفل وانتهاء بمثله.

-راجع عمر فروخ ومصطفى الخالدي، التبشير والاستعمار، ط5، بيروت، المكتبة العصرية، 1973، ص ص 206-207.

[3] البشير الإبراهيمي، الآثار، ج4، ص236.

همه الأكبر تحقيق عملية الإصلاح ووضع الأمور في نصابها، فقد ألقى باللائمة على المجتمع ونخبته المثقفة في عدم الاحتياط لهذا الظرف، وعدم تهيئة المرأة المسلمة تهيئة قائمة على التعليم الإسلامي لتسد ذلك الفراغ الذي تشعر به تلك الفئة من الشباب المثقف فيقول في هذا الشأن : "لا نلومهم وإنما نلوم أنفسنا ؛ إذ لم نأخذ للأمر عدته، ولم نحتط لعواقبه البعيدة، فنعلم البنت تعليما دينيا إسلاميا قويا بروحه، قائما بفضيلته، واسعا بمعانيه، ترغم به هذا الشباب الأخرق على الرجوع إلى أصله، ولا يفل الحديد إلا الحديد"[1] .

وعلى الرغم مما في هذا القول من حكمة وسداد رأي، إلا أنه لم يلتفت إلى نواحي التأثير الأخرى التي تستخدمها الأجنبية لإغراء هذا الشباب المثقف، فالعامل مثلا -لا ينجذب إلى ثقافة وعلم الأجنبية، بل إلى نمط حياتها وشكلها، وإلى الامتيازات التي تمنحها له بزواجه منها في بلادها، علاوة على أن وجود المرأة المسلمة المتعلمة -اليوم- لم يقض على هذا المشكل.

ولعل ابن باديس كان أكثر تخوفا من زواج المسلم بغير المسلمة حتى لو كانت كتابية، فأفتى بحرمة زواج الجزائري المسلم بالفرنسية، وعلل فتواه بكون النتيجة التي يؤدي إليها هذا الزواج هي الخروج عن حظيرة الإسلام، لأن القانون الفرنسي يقضي بأن أبناء هذا الزوج الجزائري المسلم من الفرنسية يتبعون جنسية أمهم، فيكونوا بذلك فرنسيين. فتدرج فتوى ابن باديس ضمن فتواه بتحريم التجنيس[2] ؛ إذ هو -في حقيقته- رفض لقانون الأحوال الشخصية الإسلامي. فيقول ابن باديس عن الذي يرضى أن تكون جنسية أبنائه فرنسية ما يلي : "إن كان راضيا بذلك فهو مرتد عن الإسلام، جان على أبنائه، ظالم لهم، وإن كان غير راض لهم بذلك وإنما غلبته شهوته على الزواج فهو آثم بجنايته عليهم، وظلمه لهم، لا يخلصه من إثمه إلا إنقاذهم مما أوقعهم فيه ..."[3] .

---

[1] الإبراهيمي، عيون البصائر، ص335.

[2] آثار عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، قسنطينة، دار البعث، 1405هـ-1884م، ج3، ص308.

[3] عبد الحميد بن باديس، البصائر، ع95، جمادى الثانية 1356هـ/14 نوفمبر 1938م.

- كان ابن باديس يعلم جيدا حكم الشرع في زواج المسلم بالكتابية، فلقد فرقت الشريعة بين الكتابية والمشركة، فالمشركة محرمة بنص قرآني في قوله تعالى: "ولا تنحكوا المشركات حتى يؤمن، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم"

وبعيدا عن جدية من كتبوا عن مشكلة الزواج بالأجنبية، يتطرق له أحمد رضا حوحو بالطرافة التي جعلته يتخذ من حمار الحكيم صديقا يناقش معه مشكلات المجتمع الجزائري، وقد حاول -في هذا الشأن- إقناع الحمار بالزواج من أتان أجنبية ليمرر رسالته إلى أولئك الذين ترفعوا عن بنات بيئتهم الإسلامية فيقول : "فإن الشائع في هذه الأيام هو زواج المثقفين بأجنبيات، وأي مانع في أن يتزوج حمارنا المثقف بأتان أجنبية تليق بمقامه المحترم"[1] ، فيبدو تهكمه الواضح من غرور ونرجسية هؤلاء ليكون جواب الحمار على اقتراحه أشد وقعا على مسامعهم إذ يقول : "ألا يكفي هذا الانحلال الاجتماعي والخلقي الذي جره زواج بعض رجالكم من الأجنبيات حتى أضيف إليه انحلالا آخر في فصيلة الحمير"[2] .

ويرد أحمد رضا حوحو السبب في استنكاره هذا الزواج -من خلال حواره مع حمار الحكيم دائما- إلى خطورة اختلاف الجنسين من حيث العادات والتفكير، وأن ذلك يؤثر سلبا على الرجل، مستبعدا كل تحجج من طرف الرجل باستقطاب المرأة الأجنبية وفرض عاداته وأخلاقه عليها، لأن الملاحظ -حسب قوله- هو أنه ما من شرقي تزوج من أجنبية إلا وكانت الغلبة لها، ولم يحدث العكس إلا نادرا. ويعزو السبب في ذلك إلى عقدة التفوق التي تشعر بها المرأة الأجنبية في مقابل عقدة النقص لدى الرجل فيقول : "فهي ترى نفسها أرقى منه عنصرا، وأسمى منه حضارة، ترى نفسها ابنة حاكم، وهو ابن محكوم، سيدة وهو مسود، ترى في زواجها منه رفعا لطبقته"[3] .

فتتحد بذلك نظرة هذا الأديب مع نظرة باقي الكتاب والمصلحين الجزائريين الغيورين

= (البقرة 221). أما الكتابية فقد اختلف الفقهاء في تحريم الزواج بها، فإذا كانت من أولى شبهة كتاب فجمهور الفقهاء ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة يذهبون إلى تحريمها، أما داود الظاهري فذهب إلى حل الزواج بالمجوسية ويوافقه أبو ثور الشافعي، وابن قدامة المالكي وغيرهما. أما الكتابية التي تدين بدين سماوي، فيحل الزواج بها عند جماهير الفقهاء لقوله تعالى : "اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ..." (المائدة 5).

- للتوسع راجع محمد مصطفى شلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، دراسة مقارنة بين المذاهب السنية والمذهب الجعفري والقانون. ط3، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1397هـ-1977م، ص

[1] أحمد رضا حوحو، المرجع السابق، ص48.

[2] أحمد رضا حوحو، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] أحمد رضا حوحو، المرجع نفسه، ص 50.

على أخلاق مجتمعهم ودينه.

أما أحمد عروة فإنه ينطلق في تحليله لمشكلة الزواج المختلط (والذي يمثل حالتي زواج المسلم بغير المسلمة، وزواج المسلمة بغير المسلم، نظرا لاحتكاك الأسر المهاجرة بالمجتمع الغربي احتكاكا يجعل تعرف المسلمة على غير المسلم سهلا وممكنا)[1] من انتقاده لشراح القران الذين يرى أنهم لم يكونوا في مستوى سماحة المشرع الأول، ولا في مستوى مراعاته للواقع ومتغيراته. فهو يرى أن ما سمح به القرآن وأقره يصبح بعد لوي النصوص، متاهة شرعية لا يمكن لمن ينشد الحقيقة أن يجد طريقه فيها بسهولة ؛ فالكاتب يرى أن الحكم الرباني في هذا الموضوع -انطلاقا من الآيات[2] التي تناولت هذا الموضوع- واضح وتتلخص في تحريم زواج المسلم من مشركة أما الكتابية، فلا ينطبق عليها هذا الحكم.

يذكر هذا الكاتب، أن التبريرات والشروط التي ترتكز عليها الأحكام المتعلقة بهذا الموضوع، والتي كان يستدل بها المفسرون كانت كثيرة عبر القرون ومتغيرة وفق الأوضاع التاريخية التي يسجل أكثرها جدية -حسب رأيه- وهي :

1- الناس كلهم سواسية أمام الله، فلا الجنس ولا الأصل ولا الوضع الاجتماعي يفرق بينهم ؛ إذ الصفة الوحيدة التي يتميزون بها هي الفضيلة، ومدى التزامهم بالعقيدة، وأن هذا المعيار هو ذاته الذي يؤخذ بعين الاعتبار عند الزواج الذي لا يخص حياة الشريكين اجتماعيا ودينيا وحدهما بل يخص أطفالهما والمجتمع بأسره. فالشرك نفي لوحدانية الله ولرسالته وأي تراض حول هذا المبدأ غير ممكن، وينبه أحمد عروة على أن العالم الغربي ذا التقليد المسيحي يشهد ردة عن الإيمان، وصار الإلحاد عقيدة الكثيرين مثلما صار الانتماء إلى الجماعة الإسلامية انتماء ثقافيا وتاريخيا أكثر منه إيمانيا وعقديا[3] . وفي ظل هذه المعطيات يطرح الكاتب تساؤلات مفصلية في تحديد معالم هذا الإشكال حيث يقول : "مناضلة شيوعية من الأوزبكستان تعترف أنها من "أصل مسلم" لكن هل يمكن اعتبارها في الوصائي مؤمنة؟ وهل يمكن اعتبارها

---

[1] Ahmed AROUA, op.cit, p 218.

[2] فيذكر الكاتب الآية 221 من سورة البقرة: والآية 5 من سورة المائدة.

[3] Ahmed AROUA, op.cit, p 217.

كتابية المرأة التي تنحدر من عائلة مسيحية في حين تقر هي أنها لا تؤمن بشيء؟"[1] ، أي بمعنى آخر من هي المسلمة ومن هي المسيحية في ظل التغيرات الفكرية والإيديولوجية التي يشهدها العالم، وإذا كانت العقيدة هي المعيار في التفاضل كيف يمكن الحكم على الأشخاص في ظل الصراع الموجود على مستوى الأفراد مثلما هو موجود على مستوى الجماعات، فهو ينبه على ضرورة مراعاة ذلك الصراع الموجود على مستوى الأشخاص، فالمناضلة الشيوعية المعترفة بأصلها الإسلامي قد تكون أصلح للزواج من المسلم، من المسيحية الكتابية التي تنفي وجود الله ووحدانيته، وهذا الإشكال ينبه على عدم استيعاب الكلمات لمعانيها وعدم صدقها في التعبير عن مدلولاتها في حالات كهذه على الأقل.

2- بما أن الإنجاب هو أحد محددات الزواج، فالأطفال الذين يولدون في إطار هذه العلاقة يتدخلون في الاختيار، وفي ترتيب التحالفات، فالتربية الدينية لهؤلاء الأطفال هي إلزامية أساسية خاصة في مرحلتها العائلية، مما قد يولد نزاعات فيما يخص توجه هذه التربية. وبما أن دور المرأة مصيري في هذا المجال، فالمشرع حريص على الصفة الإسلامية لهذه التربية. ويلفت الكاتب الانتباه إلى خطر الزواج المختلط في هذه النقطة بالذات، ففي حالة زواج المسلم من كتابية، وباعتبار الرجل هو المسؤول على العائلة في إطار وظائفه الاجتماعية، يمكن التحكم في الوضع، أما في حالة زواج امرأة مسلمة من رجل غير مسلم، فإن خطر تربية الأولاد على عقيدة الأب لا مناص منه[2] .

ويركز أحمد عروة كثيرا على المحفزات التي تؤدي إلى مثل هذا الزواج، ولكنه يعتبر العنصر النفسي العاطفي، هو أكثر المحفزات شيوعا، وهذا العنصر يسيطر على التأثيرات الأخرى التي ستفرض نفسها ولو متأخرة. فالزواج المختلط أكثر عرضة لخيبات الأمل والمناوشات والمثبطات، وهذا كله من شأنه أن يعطي فرصة لما هو مخفي بالظهور إذ إن قمع القناعات والرواسب كالخلافات حول طريقة الأكل والترفيه والسلوكات داخل المجتمع، كل ذلك من شأنه -حسب رأي الكاتب- أن يقضي على علاقات القلب أو يشل الروابط الثقافية لدى أحد

---

[1] Ahmed AROUA, ibid.

[2] Ahmed AROUA, ibid .

الطرفين لتعوضها أفكار الطرف الآخر[1] ، ويحاول الكاتب رصد ثلاثة أنواع لهذا الارتباط بحسب وضعية الطرفين الثقافية والاجتماعية وبحسب غايتهما من هذا الزواج :

- المثال الأول يكون فيه الزوج المسلم -عادة- عاملا شابا يتمتع بصحة جيدة، فينبهر بعالم كله مغريات، فيصعب عليه مقاومتها -لاسيما- إذا نشأت بين هذا العامل وإحدى الأجنبيات التي يقيم ببلدها علاقة عاطفية، وتكون نتائج هذا الارتباط وخيمة، فهذا الزوج إما أن يقرر البقاء -بعد أن يرزق أطفالا- في أوربا دون الاكتراث لمستقبل الأولاد، وإما أن يعود وحيدا مخلفا وراءه حتى أطفاله[2] .

- المثال الثاني وهو يمس الشريحة المثقفة الجامعية في أوربا حيث يكون الزواج بين الطالب المسلم والأوربية نتيجة انجذاب عاطفي فترتكز هذه العلاقة على نوع من الاتفاق الأخلاقي الواضح نسبيا والمحدد بكثير من التنازلات، وإذا كانت العاطفة موجودة، فالعلاقة في هذا النموذج تكون مبنية إما على رسم حدود كل من الطرفين، أو على التنازل عن تخريج المشاكل التي من شأنها هدم تلك العلاقة، ولكن تميل كفة الميزان -دائما- إلى جهة معينة كي تحفظ توازنها كما يقول الكاتب، فقد يتمسك كل من الزوجين بثقافته وعقيدته، ولكن قد ترجح كفة الزوجة، ليتنازل الزوج المسلم عن مبادئه الإسلامية ليُعبّ من الخمور ولحم الخنزير وهي تُعَمِّدُ الأبناء بأسماء مسيحية، وقد يفلح الزوج في جعلهم من رواد المسجد، فالاحتمالات الواقعية المعيشة كثيرة ونتائجها غالبا ما تكون في انفصال يخسر فيه الأب أبناءه ويعود للوطن، أو استمرار يخسر فيه مبادئه ودينه[3] .

- المثال الثالث وهو نوع نادر حيث يتم الزواج فيه بين المسلمة وغير المسلم، فهذه المسلمة التي تكون عادة ابنة زواج مختلط هي الأخرى، تتشد الحرية والحب ولا تسمع غير صوتيهما، فإذا احتجت العائلة المسلمة تكون النتيجة إما أن يسلم الزوج أو يتم الزواج دون رضا الأهل، وحتى رد فعل الأهل يختلف فهناك من يشعر بذل العار فيسعى لمعاقبة الفتاة، وهناك من يغض الطرف وقد يستأنف العلاقات مع الزوجين بشكل عادي إذا كان الزواج ناجحا وتحقق ذلك

---

[1] Ahmed AROUA, op.cit, p 219.

[2] Ahmed AROUA, ibid, p 220.

[3] Ahmed AROUA, ibid, p p 220-221.

التكيف بين الزوجين الذين استطاعا أن يحفظا التوازن ويتقبلا اخلافاتهما[1] .

يذكر الكاتب أن الصور التي تعكس تنوع الوضعيات التي يتصارع فيها الشعور والقانون، والقلب والعقل، والمحافظة والحرية، وأن الاتصالات التي حدثت في التاريخ قد زادت في الأحزان كلما التقى "قيس" "بجوليات" أو "روميو" "بليلى". وأن مصير هذا اللقاء هو الانتحار والجنون اللذان يسطيعان في أشعار خالدة[2] . وكأن الكاتب يريد أن يُحَكِّمَ الواقع ويفرض سلطانه في معالجة هذا الموضوع عندما يقول إنه لا معنى للاستشارة القانونية والدينية أمام الواقع اليومي، وأن هذه الاستشارة ليس أمامها إلا التوكيد على المبادئ الآتية :

- لا يمكن منع الزواج المختلط أو فرض ذلك المنع.
- إذا تم هذا الزواج، فيجب ألا يكون عائقا في وجه عقيدة الطرف الآخر وممارستها.
- الآباء مسؤولون عن أولادهم ما داموا تحت قوامتهم، وعليهم أن يربوهم على الإيمان.

أما ما عدا هذا، فهو -حسب الكاتب- مسألة شخصية، ويعود الأمر للزوجين في تقسيم المعطيات والتعامل مع تداعياتها، ولذلك يعتبر المشاكل التي يطرحها الزواج المختلط تبين أن الضغوطات تتحدد في مستوى الأوضاع الفردية والجماعية أكثر منها في مستوى المبادئ العامة القاعدية. والكاتب لا يريد لعالمية الأخلاقية الإسلامية أن تمس من بعيد أو قريب، وهو يرى أن تحريم الزواج بغير المسلمين يخترق حدود تلك الأخلاقية، فإذا احترم الزوجان أخلاقياتهما وعلما أولادهما الإيمان فلا حرج في تلك العلاقة، وليس للزوج المسلم أن يفرض عقيدته على غير المسلمة، بل عليه أن يظل محبا محترما لها[3] .

والحقيقة أن الذي يتصفح رأي أحمد عروة في الزواج المختلط، يصعب عليه أن يخرج برأي واضح في الموضوع، كما يصعب عليه أن يحدد موقفه من هذا الزواج ؛ إذ يعدد الكاتب أخطاره وعيوبه بشيء من التفصيل والروية، فإذا استقرت في الأذهان، يصرح بما يهدم كل ما بناه مسبقا -في هذا الموضوع-، ولعل ذلك راجع إلى سيطرة فكرة معينة على فكر الكاتب، الأمر الذي جعله يحاول التعامل بمرونة مبالغ فيها مع هذا الموضوع الحساس، فلقد كان مهتما

---

(1) Ahmed AROUA, op.cit, p 221.

(2) Ahmed AROUA, ibid.

(3) Ahmed AROUA, ibid, p 222.

بالمساحة التي ينبغي أن يحتلها الإسلام بأخلاقيته ومبادئه، ولو على حساب تلك الأخلاقية وتلك المبادئ ذاتها، ولعل كتابته بالفرنسية أخرجته من مأزق تحديد نوع الزواج المختلط المقصود، فلم يكن يوضح -أحيانا- إذا كان يتحدث عن زواج المسلم بغير المسلمة أو زواج المسلمة بغير المسلم، فالموضوعان مختلفان تماما ولا يمكن له أن يخضعهما للحكم نفسه، فعندما يتحدث عن "جواز زواج المسلم بغير المسلم"[1] بهذا العموم الذي لا تحتمله اللغة العربية، يكون بذلك يحمل حكم الجواز ما لا يحتمله في حالة زواج المسلمة بغير المسلم.

كما أن حكم جواز زواج المسلم بغير المسلمة ليس مطلقا، بل الجواز متعلق بالكتابية، وأي تعميم يعد تغييرا للحكم. كما أن الكاتب حر في قبول الزواج المختلط (على ما تحمله هذه العبارة من عموم)، وفي اعتباره ضرورة يفرضها التطور الاجتماعي-الاقتصادي، والاقتصادي-الثقافي من أجل الحفاظ على وجود عالمي متوازن، لكن ليس من حقه أن يفرض رأيه -هذا- على كتاب وعلماء آخرين لهم وجهات نظر مختلفة، ومعايير مختلفة -أيضا- ؛ إذ إن ما يعتبره الكاتب ضرورة رآه عبد الحميد بن باديس، في وقت سابق وفي ظرف خاص جدا خطرا محدقا بالوجود الإسلامي وبالهوية الإسلامية كله. كما أن فكرة زواج المسلمة بغير المسلم المندرجة تحت عبارة الزواج المختلط، وعبارة لقاء "روميو" بـ "ليلى" لا تستند إلى حكم شرعي، ومهما كانت أمرا واقعيا، فلن يغير ذلك من حرمة هذا الزواج شيئا، فإذا كان الواقع معيارا هاما في تقدير المشكلات ومعالجتها والتعامل معها، فإنه ليس معيارا مقدسا في كل شيء، فقد جاء الإسلام وعبادة الأصنام واقع، ولكنه واقع مرفوض يجب أن يتغير ليعم التوحيد.

وإذا كان الكاتب قد أبدا حرصه الكبير على أخلاقية الإسلام في مواضيع كثيرة، فإنه -في هذا الموضوع- كان أكثر حرصا على قيمة مادية، مهما كان نبلها ألا وهي قيمة التوسع والانتشار على حساب الكيف والثوابت، ولذلك فإن رأيه في هذا الموضوع لم ينسجم مع باقي الآراء الأخرى، وإذا ما قورن موقفه هذا بموقف مالك بن نبي المتفهم ولو نسبيا لمثل هذا الزواج، يمكن القول إن الآخر الأوربي لا زال يوجه ثقافة الكثيرين، وأن هذا الزواج هو عرض من أعراض القابلية للاستعمار.

من خلال ما سبق في هذا المبحث، يمكن الخروج بالنتائج المتعلقة بمشكلة الزواج في

---

[1] Ahmed AROUA, op.cit, p 219.

الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر الآتية :

- أن هذا الفكر لم يبق جامدا أمام المعاني الحرفية للعقد والزواج، بل نظر إليها على أساس أنها علاقة سامية تربط بين كائنين من أجل غايات أخلاقية واجتماعية، حيث اعتبرها قيمة أخلاقية في حد ذاتها، ولأجل ذلك حرص على تقريب تلك المعاني، وراعى في ذلك المنغّصات والمثبطات التي تحرفها سواء كانت مادية أو معنوية.

- أنه فكر يرتقي -أحيانا- إلى مرتبة الاجتهاد نظرا لارتباطه بروح التشريع الإسلامي لا حروفه، وإدراكه لرهانات الواقع وما تحمله من خطورة على هوية الأمة وثوابتها، وهو في ذلك فكر جريء وشجاع يقدر المصالح ويرجح بينها حتى لو استدعى منه ذلك تضييق مساحة المباح.

- أنه فكر واقعي في تناوله لهذا المشكل ؛ إذ يشكل الواقع متغيرا هاما يحرص هذا الفكر على مراعاته، ولكنه قد يوغل في الواقعية إلى درجة كبيرة قد تفقده اتزانه وتقديره للعواقب ولأبعاد الخلفية التي ينبغي أن يحرص على صورتها واتساقها مع فكره. كما بدى ذلك في رأي أحمد عروة عن الزواج المختلط.

- أنه فكر متطور يتفاعل مع الأحداث صعودا ونزولا، فالمتأخر يمد هذا الفكر بإضافات من منطلق تطور الأحداث ذاتها، فيكسبه ذلك قدرة على استيعاب المشكلات وتحليلها على ضوء العناصر الجديدة المجتمعة لديه.

- أنه فكر متنوع، فالطبيب المثقف يركز على الجوانب الطبيعية التي تعود على التعامل معها، فيركز عليها بالتحليل والدراسة لتأتي نظرته مختلفة عن نظرة الأديب، الذي يركز على الجوانب الشكلية والجمالية، ومختلفة عن نظرة المصلح الاجتماعي الذي يراقب مدى استقرار العلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ إذ لا يقبل ضغط المجتمع سلبا على الفرد كما لا يقبل أن يتجاهل الفرد حق الجميع.

- أن الزواج أخذ في هذا الفكر أبعادا تجديدية كفكرة محمد البشير الإبراهيمي حين جعل منه ضرورة وطنية تحقق مصلحة الوطن والأفراد فيه.

- اتفاقه على قدسية هذه العلاقة، وعلى ضرورة مراعاة الثوابت فيها وتحكيمها والاحتكام إليها، وتفهم الغايات البعيدة لها.

4. مشكلة عمل المرأة.

1.4. قيمة العمل عند المفكر الجزائري الإسلامي :

ليس غريبا أن يحتل عمل المرأة حيّزا من انشغال المفكر الجزائري نظرا لأهمية العمل -في حد ذاته- بالنسبة للفرد والمجتمع، فلقد اعتبره مالك بن نبي الوسيلة الوحيدة التي تخرج الأشياء من عالم الأفكار لتنزلها إلى أرض الواقع، وهو إن لم يجعله أساسيا في معادلته الحضارية، إلا أنه يعتبره في الدرجة ذاتها من الأهمية، فهو لم يذكره مع الوقت والإنسان والتراب لأنه يدرك تولّده التلقائي منها؛ إذ يقول : "والعمل وحده هو الذي يخط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي. وعلى الرغم من أنه ليس عنصرا أساسيا كالإنسان والزمن والتراب، إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة لا من الخطب الانتخابية أو الوعظية"[1].

وحتى يكون العمل عنصرا أساسيا في بناء الحضارة واستمرارها، فهو بحاجة إلى التوجيه، وتوجيه العمل -حسب مالك بن نبي- هو "تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان، وخلق بيئته الجديدة"[2]، فالتأليف يعني ذلك التناغم والتكامل الذي يجعل الأعمال على اختلافها وتنوعها تسير في اتجاه واحد وغاية واحدة، فلا يعارض بعضها بعضا، ولا يُحبط بعضها بعضا أيضا، فيكون المعيار لدى مالك بن نبي في تقويم العمل، هو عدم خروجه عن ذلك الاتجاه الذي يحقق مصلحة المجتمع ومن خلالها مصالح الفرد، وهو في ذلك كله لا يميّز بين صغير الأعمال وكبيرها فيعبّر عن ذلك بقوله : "إن توجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي عامة يعني سير الجهود الاجتماعية في اتجاه واحد، بما في ذلك جهد السائل والراعي وصاحب الحرفة، والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف، والفلاح، لكي يضع كل منهم لبنة جديدة في البناء"[3].

فكلمة عمل تتسع -عنده- لتشمل حتى بعض القيم الأخلاقية مثل إسداء النصيحة عن

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص114.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص115.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص114.

النظافة، والجمال، واستغلال أوقات الفراغ في مساعدة الآخرين، وإزالة الأذى عن الطريق[1] . فلا وجود لعمل صغير أقل أهمية من عمل كبير مادام يحقق مصلحة مادية أو معنوية للمجتمع دون أن تتعارض تلك المصالح فيما بينها.

أما أحمد عروة، فإنه يعتبر العمل حقا وواجبا من منطلق الأخلاقية الإسلامية والمبادئ الإسلامية التي حدد أهمها -فيما يخص هذا الموضوع- كما يلي :

1. أن العمل حاجة بيولوجية وأخلاقية متعلقة بحياة الإنسان على الأرض، فالإنسان مخلوق لعمارتها وهو المستخلف فيها بجسده وروحه والمجتمع الذي يكونه، وعليه استثمار الأرض وثرواتها، كما عليه معايشة الآخرين[2] .
2. أن قيمة الإنسان ليست متمثلة في ثروته وماله، ولكنها في ما يملك من خصائص أخلاقية وروحية، أي "في درجة تحقيقه لمهمته المكلف بها، فامتلاكه لوسائل الإنتاج والاستهلاك ليس معيارا للتقدير -في حد ذاته- ولكن استخدام هذه الوسائل في المجتمع هو المعتبر"[3] .
3. أن الحياة الأرضية ليست سوى مرحلة، ولأن هذه الحياة تنطوي على مسرّات وأحزان، وخيرات وآلام، كانت بذلك دار ابتلاء، يفلح فيها المرء بإيمانه وعمله اليومي ودفاعه عن الحق، وعلمه وتقواه، وكل ذلك يُقَرِّبُهُ من الله، وتلك هي الغاية والسلام في الحياة الأخرى[4]
4. أن العلاقات الاجتماعية في العمل يجب أن توجهها المبادئ الأخلاقية في ظل التضامن والرحمة وليست المنافسة وتضارب المصالح[5] .

ومن هذه النظرة المبنية على الصالح العام أو مصلحة المجتمع في تقويم العمل -عموما- لدى ذوي الخلفية الإسلامية المبنية على توجيه الأعمال لغاية عُظمى تكفل الصالح العام ومن خلاله الخاص في إطار كسب رضا الله، من هذا كله يكون بحث مشكل عمل المرأة جزءا من ذلك الكل، ومن تلك النظرة.

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص115.

[2] Ahmed AROUA, op.cit, p 235.

[3] Ahmed AROUA, ibid.

[4] Ahmed AROUA, ibid, p 236.

[5] Ahmed AROUA, ibid.

2.4. دور المرأة في المجتمع :

لم يكن استعمال لفظة "دور" في بحث هذا الموضوع من باب تبنّي نظرية الدور الاجتماعية[1]، ولكنه من باب الحرص على استعمال اللفظة الأقدر على استيعاب وظائف المرأة في أشكالها الإنسانية التي تسمو عن كونها أعمالا تكسبية، وعن باقي الوظائف المأجورة، فالأمومة ليست عملا أو مهنة كالتجارة أو البناء، ولكنّها من أرقى الأدوار التي يقوم بها الإنسان، وضمن هذا الإطار يمكن الحديث عن مشكلة تحديد دور المرأة في المجتمع ؛ إذ لم يكن هذا الموضوع مشكلا إلا بتظافر أسباب عديدة أهمها :

1. عدم فهم دور المرأة في المجتمع، والاختلاف في تحديده بالاكتفاء بدورها داخل الأسرة أو عدم الاكتفاء به وفسح المجال أمامها لاقتحام ميادين العمل خارج البيت.
2. النظرة المادية للأعمال وتقويمها بحسب مردوديتها المادية.

وهذان السببان خلقا مشكلا حول عمل المرأة في المجتمع الإنساني بأكمله تراوح -هو الآخر كباقي مشكلات المرأة- بين أزمتي الإفراط والتفريط، وقد تجلّى ذلك بوضوح في المجتمعات الإسلامية -على وجه الخصوص- حيث لازالت الضوابط الأخلاقية تُشكّل معيارا هاما في تقويم الأفكار والأعمال، وحيث لازال يُحتَكم -ولو من طرف البعض- إلى مرجعية دينية.

وقد اهتم الفكر الجزائري بمشكلة عمل المرأة وبأسبابها السالفة الذكر والتي يمكن تصنيفها في نقطتين :

- وتتمثل الأولى في نقد النظرة المادية لتقويم الأعمال، واتخاذ موقف منها سواء تعلق الأمر بعمل المرأة أو بعمل الإنسان بصفة أعم.
- أما الثانية فإنها تبرز على شكلين : أحدهما لم يميز بين دور المرأة داخل الأسرة

---

[1] هي نظرية تقوم على دراسة سلوك الفرد وارتباطه بالواقع الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وتُبنى على خمس افتراضات أساسية متفق عليها بين العلوم الاجتماعية المختلفة، وهي :

1- تميز أداء الأفراد الذين يعملون داخل إطار معين بأنماط سلوكية. 2- الأدوار مرتبطة بعدد معين من الأفراد يشتركون في هوية واحدة. 3- إدراك الأفراد لأدوارهم وهذا الإدراك يحكم الدور ويحدده إلى درجة كبيرة. 4- تستمر الأدوار بسبب ما يترتب عليها من نتائج وبسبب ارتباطها بسياق نظم اجتماعية أكثر اتساعا. 5- يجب تأهيل الأفراد لأدوارهم المنوطة بهم.

كزوجة وأم، ودورها كقائمة على شؤون البيت، والمتحملة لأعباء الأعمال المنزلية المترتبة على ذلك الدور.

أما الآخر فقد فصل بين الدورين واعتبر دورها الحقيقي داخل الأسرة هو الزوجية دون إلزامية القيام بأعمال البيت، بل وانتقد أي مزج بين الدورين.

3.4. النظرة المادية لعمل المرأة ونقد المفكر الجزائري لها :

إن النظرة لعمل المرأة بالبيت ظلت نظرة تجاهل وإغفال ؛ إذ احتُكِمَ فيها للمعيار المادي، بحيث يكون تقدير الجهود المبذولة متساوقا مع يقابلها من أجر، فحُكِم على أعمال النساء –والرجال أيضا– بحسب ما يتقاضاه أصحابها من أجور.

وبما أن عمل المرأة بالبيت لم يكن مأجورا، فقد نظر إليه نظرة دونية لا تُلقي له بالا، فاعتُبِرت الماكثة بالبيت والقائمة على شؤونه والمربية لأطفالها عاطلة عن العمل، وعُدَّ عملها بالبيت جُهدا عفويا اعتباطيا مادام لا يقابله أجر.

فكان ذلك من أسوأ إفرازات الحضارة الغربية ؛ حيث إن "الحضارة الغربية ساهمت في تحجيم دور الأسرة في المجتمع لدرجة الرغبة في الإلغاء بالنسبة للنظام الشيوعي في أوائل إرساء دعائمه، وقد خضع مفهوم العمل للمقاييس المادية"[1].

ففي ظل النظام الذي يعتبر العمل قيّما بحسب ما يعود به من فوائد ويدره من أرباح مادية محضة، تكون المرأة عاطلة عن العمل، وقد تكون عالة على المجتمع مالم تقم بعمل خارج البيت يساهم في تضخيم عائداته المادية، فإن هي زاولت بعض الأعمال خارج البيت وساهمت في تضخيم عائداته اعتُبرت مُنتِجة حتى لو أضرت بواجباتها المنوطة بها داخل البيت، وحتى لو تعلّق الأمر بأجيال تحرمُ من الأمومة ؛ إذ إن نظاما تحكمه هذه الفلسفة، لا يمكن له إلا أن يستغل المرأة استغلالا كاملا دون رحمة أو مراعاة لباقي واجباتها الاجتماعية.

ولا مجال للاعتقاد بأن غزو المرأة لعالم الشغل مكسب نضالي للحركات النسوية، بل إن الإقبال المتزايد على تشغيل اليد العاملة النسائية، بالأخص في معامل النسيج والتصبير وإدارة الشركات مقابل صد الذكور عن هذه القطاعات، لا يمكن أن تكون دوافعه إدماج المرأة في

[1] سعاد لعماري، المرأة بين البيت والعمل وفقدان التوازن، الفرقان، ص44.

سيرورة التنمية، ولكن بدافع الابتزاز البشع ويتمثل في الأجور الهزيلة مقابل الجهد المبذول وانعدام الخدمات الاجتماعية وتمديد ساعات العمل إلى أكثر من 10 ساعات..."[1]، وربما كانت هنالك أهداف أخرى أكثر سوءا وتأثيرا على المرأة ذاتها والمجتمع ككل.

لقد نُظِر إلى عمل المرأة بالبيت على أنه عمل غير رسمي، واعتبرت نسبة النساء الماكثات بالبيت هي نسبة النساء العاطلات غير النشيطات وغير المساهمات في التنمية الاقتصادية، وظل حقل عمل المرأة بالبيت متجاهلا من طرف الإحصائيين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين[2] ، حيث "يُطلق مصطلح امرأة منتجة أو نشيطة على التي تقف أمام آلة أو تتقاضى أجرا، أما المتفرغة لأعباء الأسرة فتصنَّف ضمن العاطلات، مما خلق شعورا بالنفور وكراهية التفرُّغ لخدمة الأسرة التي لا يعترف بها أحد أو يقدرها أو يشكر فضلها..."[3].

فهذا الشعور نابعٌ من شعور آخر بتأليه العمل خارج البيت، بسبب ما يوفره من مال وسلطة، وفي غياب هذه الامتيازات تشعر المرأة بالنقص كما يشعر الرجل بذلك، إن افتقد هذه الامتيازات أو افتقد العمل الموصل إليها، ولذلك يذكر أحمد عروة أن العمل هو الإلـه المستبد والمحتوم لأنه وحده هو مصدر الحصول على المال، وبأنه المعيار الذي يوفّر لمن يمتلكه قيم الغنى والقوة والسلطة والسعادة[4]، ولا يفرق في تحليله بين المرأة والرجل ؛ إذ هما –في نظره– "منجرفان جسدا وروحا في منافسة تجعل فعليا المرأة مساوية للرجل بمطالبتها بالجهد نفسه وبالأجر نفسه المقابل لذلك الجهد"[5]. إنه تقرير يشوبه التهكم من تلك النظرة القاصرة التي جعلت المرأة تطالب بعمل مطابق لعمل الرجل لتحصل على أجر مساو لأجره، لأنها نظرة واهمة تتطلّع إلى قيم كثيرة وعلى رأسها السعادة بالغرق في العمل والركض وراء المادة وفي هذا يتساوى –حقا– الرجل والمرأة.

كما يعيب أحمد عروة على المرأة توهمها أنها مساوية للرجل، حين تشاركه كل أعماله

---

[1] سعاد لعماري، المرجع السابق، ص45.

[2] Les problèmes de la femme et de la famille au regard des principes islamiques et les traitements du droit positif, Recueil d'information, siminaire international, Alger, Haut Conseil Islamique, 11-12-13 octobre 1999, p 53.

[3] سعاد لعماري، المرجع السابق، ص45.

[4] Ahmed AOURA, op.cit, p 233.

[5] Ahmed AOURA, ibid.

دون التفات إلى أن المساواة في الأجور لا تعني المساواة في القيمة، وأن هذه المساواة لا يمكن لها أن تتحقق لأن المرأة تقوم بجهد مضاعف ؛ إذ تقوم بأعباء الأسرة دون أن تحصل على أجر على ذلك، فإذا حصلت على أجر مقابل لجهدها خارج البيت، وكان ذلك الأجر مساو لأجر الرجل، فإن ذلك يعني أنه أجر دون أجر الرجل، فعملها داخل البيت لم يشفع لها حتى في الحصول على راتب يفوق راتب الرجل مقابل جهدها المضاعف. ويتأسف أحمد عروة على المرأة لعدم فهمها لمشكلتها، حين طالبت بالمساواة في فرص العمل اعتقادا منها أن ذلك يكفل لها المساواة الإنسانية المنشودة، فقوبلت باستغلال بشع لإمكانياتها داخل البيت وخارجه ؛ إذ ظلت لوقت طويل تبذل العمل نفسه الذي يقوم به الرجل، ومع ذلك تحصل في المقابل على راتب دون راتبه عوض أن تحصل على راتب مضاعف بحكم جهدها المضاعف أيضا[1]، وذلك ما استفز أحمد عروة وجعله يعبّر عن أسفه بعبارات تعكس عقلية ناقدة للواقع متطلعة للعدالة الاجتماعية، محمّلا المرأة جزءا من مسؤولية ما جرى لها فيقول : "فما الذي مازالت تطالب به في أوربا وأمريكا؟ إنه أجر مساو لأجر الرجل ومناصب مسؤولية مماثلة على الإطلاق. هكذا تدنّت المرأة حتى أصبحت المساوية للرجل لو لم يكن المال هو المعيار في كل الأشياء لاستحقت مقابل جهد مساو -على الأقل- مرتين أجر الرجل"[2].

إنه تحليل خارج الإطار المادي للأشياء قوامه العدل والاحتكام إلى حجم الجهود، لا إلى مردوديتها المادية، وإنما إلى قيمتها في ذاتها باعتبارها جهودا تحقق مصلحة ما.

وتحليل أحمد عروة فيه عتاب للمرأة على شعورها الفظيع بالنقص الذي يفوّت عليها حقوقها سعيا وراء مساواة واهمة، لقد ضحّت بفكرة التفاضل في الأعمال والتي ستكون حتما لصالحها بسبب جهودها المضاعفة من أجل مساواة زائفة.

كما يذكر أحمد عروة أن خروج المرأة للعمل لم يكن بدافع تحقيق المساواة وحدها، لقد فعلت ذلك -أيضا- وهي مضطرة عندما حكمت عليها الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، القائمة على رأس المال والحرية الفردية بأن تخرج للسعي والتكسب فتستغل جسديا، ثم تجد نفسها مطالبة أمام الرجل بتحمل مشاق أعباء البيت لتبرير خروجها[3]، ولم يكن ذلك ممتعا لها، ولكن

(1) Ahmed AOURA, op.cit, p 233.

(2) Ahmed AOURA, ibid, pp 233-234.

(3) Ahmed AOURA, ibid, p234.

الحاجة إلى رأس المال في ظل أنظمة اقتصادية لا ترحم، أجبرتها على تحسين قدرتها الشرائية[1] ، ولعل ذلك يبرز أكثر في البلدان المتطورة اقتصاديا، لأنها تسعى للتفوق المادي ولو على حساب الإنسان رجلا كان أو امرأة.

ويؤكد أحمد عروة على إدانة التطور الصناعي والاقتصادي، الذي غيَّر طبيعة العلاقات بين أفراد الأسرة وحطَّم الهياكل الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تقليدية محافَظة على لحمة الأسرة لأن "ولوج المرأة حقل الإنتاج العصري كان تحت ضغط نظام التطور أكثر منه تحقيقا لمطالبها"[2]، وتفسيره لذلك جاء باتهام الفلسفة المادية وتطبيقاتها في الشرق أو الغرب فيقول : "التطور المهول في المجال التكنولوجي، وسيطرة الإنسان على ثروات الطبيعة جلبا معنى جديدا للوجود وللعلاقات الاجتماعية، يتمثل في مادية فلسفية أو تطبيقية في المجتمع الاستهلاكي سواء في الشرق أو الغرب"[3] .

والاعتبار المادي هو ذاته الذي جعل المرأة ضحية مجتمع تغيّرت قيمة الإنسانية لتحل محلها قيما أخرى، قوامها الربح والإنتاج في المجتمع الغربي حسب تحليل مالك بن نبي، الذي يرى "أن المرأة الأوربية كانت ضحية هذا الاعتبار، لأن المجتمع الذي حررها قذف بها إلى أتون المصنع وإلى المكتب، وقال لها : (عليك أن تأكلي من عرق جبينك)"[4] ، فإذا اضطرت المرأة لتأكل من عرق جبينها -نتيجة انهيار الهيكل الاجتماعي- فإنها توفر أيدي عاملة أخرى وربحا محققا لأرباب العمل، وكل ذلك على حساب راحتها وراحة الأسرة.

وبما أن وضع المرأة كمخلوق مسيطر عليه ومضطهد فإن ذلك يسمح باستغلالها ؛ إذ لن تجد الدول ذات التطور الصناعي أيدٍ أرخص من جيوش النساء، اللائي يمثلن نصف الجنس البشري[5]. وتوضح الإحصائيات ذلك، ومن بينها إحصائية 1986، حيث تبين أنه من بين جميع العاملين تبلغ نسبة النساء في الولايات المتحدة 32 %، وفي ألمانيا 37 %، وفي اليابان 40 %،

---

(1) Ahmed AOURA, op.cit, p 234.

(2) Ahmed AROUA, ibid, p 130.

(3) Ahmed AROUA, ibid, p 233.

(4) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص128.

(5) فاتحة الزهيري، المرأة المسلمة والدور الحضاري المطلوب، مجلة الفرقان، ص35.

وفي الاتحاد السوفياتي 45 % [1].

وعلى الرغم من إغراء الحضارة الغربية المرأة كي تغادر بيتها ووعودها بتقليدها أسمى المناصب وأرقى المهن والوظائف، إلا أنها قذفت بها إلى المزارع والمصانع بحيث لا تتجاوز نسبة الطبيبات والصحفيات والفنانات نسبة 2 % من مجموع النساء العاملات الأمريكيات، أي 22,5 مليون عاملة، وروسيا 30 مليونا، بينما في ألمانيا 15 مليونا، وذلك يعني أن أكثر من 95 % يعملن أعمالا شاقة تتراوح ساعات العمل فيها بين سبع إلى ثماني ساعات يوميا[2].

إنها -إذن- فلسفة غالطت المرأة، واستدرجتها لتكون وسيلة مسخرة للاحتياجات الصناعية والزراعية للدول، وذلك أنها وجدت لديها قابلية للاستغلال منبعها سوء فهمها لقضيتها وهويتها وواقعها، لقد أُوهمت أن كل خروج عن وظيفتها كربة بيت يحقق لها انتصارا وتحررا، لكنه في الواقع عبودية لأنظمة اقتصادية مستبدة استنزفت قواها مقابل أجر زهيد.

ففي الجزائر -مثلا- ظلت النساء الماكثات بالبيت يسمَّين حتى سنة 1933م بالنساء المشغولات جزئيا، ولم يعتبر عملهن إسهاما في التنمية الوطنية، إلا في الإحصاء العام سنة 1977م، فلم يُعَد عمل النساء داخل البيت كنشاط إلا في نهاية القرن العشرين، بحيث نُظر إليه أخيرا "كنشاط يساهم في التطور الاقتصادي لكثير من الدول، خاصة تلك السائرة في طريق النمو"[3].

4.4. نظرة المفكر الجزائري لعمل المرأة داخل البيت :

في ظل كل تلك الاعتبارات المادية منها والمعنوية، تنازل الرجل عن إعالة المرأة وألف المجتمع منها إعالة نفسها والمساعدة في دخل البيت، ولن يسمح لها بعد كل هذا بالعودة إلى الوضع الأسبق، حيث كانت مسؤولة من الرجل أخا كان أو أبا أو زوجا.

وعندما تسأل العاملات من النساء عن دوافعهن لمزاولة أعمالا خارج البيت، فإنهن يجبن بصراحة، بأن الغالبية المطلقة منهن تخرجن بدافع إشكالية القدرة الشرائية قصد الحفاظ عليها

---

[1] فاتحة الزهيري، مجلة الفرقان، ص35.

[2] فاتحة الزهيري، المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] Les problèmes de la femme et de la famille..., Recueil d'information, siminaire international, Alger, p 56.

في الغالب، ونادرا ما يسعين لتحسينها، وإلا فإن الركام المختلط من المشاكل اليومية المتعذر حلها يدفع بهن بقوة نحو العودة إلى منازلهن[1].

وبانعدام الهياكل التقليدية للأسرة، وانشطار أعضائها، وصعوبة العيش، فإنه يتعذر الحديث عن إيمان المرأة برسالة معينة تؤديها داخل المصنع أو المكتب، فهي تعيش يوما مضاعفا تقوم فيه بدورين : دور المرأة العاملة، ودور ربّة البيت في آن واحد[2]، ولكن هل التوفيق بينهما مقدور عليه!

إن مجرد الحديث عن مثل هذه الإشكالات، يخرج بنا عن الحديث عن رسالة المرأة، للحديث عن مشاكل تسبب فيها سوء الفهم لتلك الرسالة، ولذلك أراد مالك بن نبي أن يضبط أكثر مسؤوليات المرأة داخل البيت، ودورها فيه حين يقول إن الإسلام قد حبا المرأة "بكثير من الحقوق، مقابل بعض الواجبات، حتى إن الفقه الإسلامي لم يفرض عليها إلا واجب الزوجية، أما الواجبات المنزلية، كالغسيل والطبخ فإنها ليست مطلوبة منها، وحتى الرضاعة فهي ليست فرضا عليها، بل على الزوج أن يأتي بمرضعة لولده"[3]. فالواضح من خلال قوله أنه يفصل بين الأعباء المنزلية ودور المرأة كأم وزوجة، وكأنه يريد أن يصحح فهمًا شاع بين الناس عن إلزامية قيام المرأة بكل أعباء البيت، بحكم كونها ربّة البيت والقائمة على شؤونه.

وعودته للإسلام فيها إشارة إلى ضرورة تبرئة الفقه الإسلامي من هذا الفهم ؛ إذ هناك من يرى أن أعمال المرأة داخل البيت أمر واجب، ينبغي ألا يزاحمه أي عمل آخر[4]، بينما ورد في شرح صحيح البخاري ما يفنّد ذلك، وما مفاده أن عمل المرأة بالبيت (الواجبات المنزلية)، إنما هو من باب "حسن العشرة وجميل الأخلاق، وأما أن تجبر المرأة على شيء من الخدمة فلا أصل له، بل الإجماع منعقد على أن على الزوج مؤنة الزوجة كلها. ونقل الطحاوي الإجماع على أن الزوج ليس له إخراج خادم المرأة من بيته، فدل على أنه يلزمه نفقة الخادم

---

(1) كاهنة، الخادرة والشرنقة، ترجمة حضرية، مجلة الجزائرية، الجزائر، ع164، ديسمبر 1987، ص32.

(2) كاهنة، المرجع نفسه، ص34.

(3) مالك بن نبي، في مهب المعركة إرهاصات الثورة، ط1، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1991م، ص110.

(4) عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1415هـ-1994م، ج4، ص266.

على حسب الحاجة إليه"[1].

وما كان من باب حسن العشرة وجميل الخلق ترسّخ في الأذهان قديما وحديثا على أنه واجب على المرأة، لا تستحق شكرا عليه ولا تقديرا، فلقد ذكر أحمد عروة صورتين ظلتا راسختين في الأذهان، رَدْحًا طويلا من الزمن وهما صورتان لسلطة الأب وخضوع الأم، فذكر أن الأب كان السيد المطلق والمتحكم الوحيد في مصير المرأة والأولاد، وأن ذلك بلغ درجة الاستعباد ؛ إذ لا أحد يجرؤ على الاعتراض على قراراته، كما أنه كان المالك المطلق للمال والثروة، وفي المقابل وصف أحمد عروة الأم / المرأة بأنها الضحية فيقول : "بينما ظلت الأم لقرون الضحية "المُطيعة ولكن غير الخاضعة" للرجل ؛ إذ هي تصلح فقط لتكون خادمة له، ولتوفر المتعة وإنجاب الأطفال ولتهيئة الملابس والأكل"[2]. إنها صورة لكائن مسلوب الإرادة وفاقد للكرامة، لأنها صورة لإنسان في خدمة إنسان آخر لا يحمد له جهوده، بل يطوّقه بنظرة دونية تنحت في نفسه شعورا مريرا، ويُستشفُّ ذلك من عبارة (تصلح فقط لتكون...)، وأصحاب هذه النظرة هم الذين يضيقون ذرعا برأي الإسلام في الموضوع، فرأوا أن الإسلام بالغ في تحرير المرأة من أسْرِ الحياة المنزلية[3]، ولكن على الرغم من ذلك ارتأوا إجبارها على القيام بكل المهام المنزلية، بل وحصر أدوارها في تلك الأعمال، ثم النظر إليها نظرة انتقاص واحتقار. وكنتيجة لهذا النوع من التفكير يرى مالك بن نبي أن المجتمع الإسلامي بسبب نظرته هذه انتكس ؛ "إذ يبدو أن هذا المجتمع بقدر ما فقد خصوبته وقوته في التنظيم قد عاد إلى الحالة التي كان عليها المجتمع الجاهلي من حيث الشدة والعقم"[4]، ولا غروَ فإن المجتمع الذي يحصر مهام المرأة في الغسيل والطبخ، دون اعتبار لأدوارها الإنسانية الراقية، ودون اهتمام بما

---

[1] جاء في فتح الباري : "حكى ابن حبيب عن أصبغ وابن الماجشون عن مالك أن خدمة البيت تلزم المرأة ولو كانت ذات قدر وشرف، إذا كان الزوج معسرا، قال : ولذلك ألزم النبي ﷺ فاطمة بالخدمة الباطنة وعليا بالخدمة الظاهرة. وحكى ابن بطال أن بعض الشيوخ قال : لا نعلم في شيء من الآثار أن النبي ﷺ قضى على فاطمة بالخدمة الباطنة، وإنما جرى الأمر بينهم على ما تعارفوه من حسن العشرة وجميل الخلق...".

- راجع أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ج9، ص507.

[2] Ahmed AROUA, op.cit, p 129.

[3] مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص110.

[4] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص نفسها.

يمكن أن تبدعه خصوصيات المرأة في مجالات كثيرة خارج المهام المنزلية، لا يمكن لـه إلا أن يسير نحو العقم، فالمرأة هي رمز الخصوبة ومتى غابت إسـهاماتها فـي مـا تقدر عليـه، أصبـح المجتمع معرّضا للعقم الثقافي والاجتماعي. كما أن شل نصـف المجتمـع لا يمكـن إلا أن يـؤدي إلى نقص في التنظيم وكل ذلك كان واقعا فـي الجاهليـة، واسـتعادة مظـاهر الجاهليـة هـو عـودة للجاهلية ذاتها.

ولأن الحضارة الإسلامية منحت المرأة حقها في التعبير عن نفسها في إطار المعقول والمتاح للأنوثة، فإنها كـانت حضـارة خصبـة أفـرزت أسماء لامعـة فـي حقـول الأدب والعلـوم والفنون، يعتز بها مالك بن نبي ويذكر منها اسم ولاّدة[1] وصالونها الأدبي الذي كان يجتمع فيه فحول الشعراء قبل أن يسمع العالم عن اسم (مدام دي رمبولييه) فـي الأدب الفرنسـي. ثم يذكـر اسم رابعة العدوية[2] ، كروح مؤمنة سمت في اتصالها بالله وكـانت عالمـة بـارزة فـي تـاريخ التصـوف الإسـلامي، ويذكـر عزيـزة عثمانـة[3] التـي وهبـت للبـلاد التونسية جهازها الصحـي الأول[4] .

ويبدو جليا كيف أن مالك بن نبي يحاول توضيح موقف الإسلام ورأيه في رسالة المـرأة ودورها بشكل عملي، يلجأ فيه إلى الأسماء كي تكون دليلا على ضرورة فتح المجال أمام فطرة الإبداع والعطاء في المـرأة، كـي لا تكـون مجـرد آلـة تـؤدي الوظـائف المنزليـة ولا تصبـو ولا تعرف كيف تصبو لسواها. لقد احتـج هـذا المفكـر علـى "أولئـك المتمسـكين بإبعـاد المـرأة عـن

---

[1] ولادة بنت المستكفي بالله الأموي، شاعرة أديبة من شواعر وأديبات الأندلس، كانت جزلة القول، فكانت تناضل الشـعراء وتساجل الأدباء، وكان لها مجلس يغشاه أدباء قرطبة ... توفيت سنة 480هـ وقيل 484هـ.

– عمر رضا كحالة، أعلام النساء، ج5، ص287.

[2] رابعة بنت إسماعيل البصريـة العدويـة صوفيـة شـهيرة، كـانت سـابقة إلى وضـع قواعـد الحـب والحـزن في هيكـل التصـوف الإسلامي وتركت آثارا باقية من نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها.

– ابن العماد الحنبلي، الشذرات، ج1، ص193 / أعلام النساء، ج1، ص430.

[3] عزيزة بنت أحمد بن محمد بن عثمان داي، أميرة من ربات البر والإحسان، نشأت في منتصف القرن 11هـ، في بيت يسار وإمار، علمها والدها الفقه والدين والأدب وحفظها القرآن الكريم، كانت من المحسنات فوقفت كل ما تلمك على أوجـه الـبر الكثيرة والمتنوعة، منها إقامة مستشفى الصادقي وأرصدت عليه من الريع ما يحفظ بقاءه، توفيت سنة 1080هـ.

– عمر رضا كحالة، أعلام النساء، ج3، ص280.

[4] مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص111.

المجتمع والمؤمنين بضرورة سجنها التقليدي"[1] . فالجهل والانهماك في مهام البيت وحدها كفيلان بجعل أجمل القصور سجنا يتواطأ المجتمع على وضع المرأة فيه، وإقصائها بالشرعية المستمدة من الموروثات المغالطة والمفاهيم المتشددة -إفراطا وتفريطا- لدور المرأة في البيت ومن ثَمَّ في المجتمع. وقد سبقت الإشارة إلى أن مالك بن نبي يفسّر سلوك المتمسكين بفكرة إبعاد المرأة عن المجتمع تفسيرا جنسيا مماثلا لسلوك من يريدون لها أن تخرج عن كل حد للحشمة والصون ؛ إذ يضر السلوكان كلاهما بالمرأة ويفقدانها عناصر وعيها وفعاليتها الواحد تلو الآخر عندما تفقد القدرة على التفاعل مع محيطها[2] .

ومن خلال الاطلاع على رأي بعض الكتاب المسلمين الجزائريين كأحمد عروة ومالك بن نبي، يمكن ملاحظة تلك النظرة المعتدلة والعميقة للمفكرين الجزائريين، والتي تؤسس لبناء فكر يُوجهه الاعتدال والوسطية وقد يبرز ذلك من خلال نقطتين هامتين :

الأولى : تقديسهم لدور المرأة داخل الأسرة والاعتزاز به، بل ومحاولة جعله أكثر فائدة وتطورا بإخضاعه للتعليم والترقية.

الثانية : إدراكهم لحاجة المجتمع لمشاركة المرأة في مجالات كثيرة، وإدراكهم أيضا للضرورة التي تقتضي خروج المرأة لمزاولة بعض الأعمال خارج البيت.

- ولعل ابن باديس خير نموذج لإثبات صدق هذه الملاحظة ؛ إذ شاع عنه تشدده في هذا الموضوع بناء على مقولة[3] ذاعت في الأوساط الثقافية متبورة عن التحليل ومتبورة -أيضا- عن الظروف التي قيلت فيها وعن أقواله الأخرى في الموضوع.

والحقيقة أن الذي يتصفّح رأي ابن باديس فيما يخص هذا الموضوع يخرج بموقفين بارزين :

1- الموقف الأول : ما دل على حصر دور المرأة في الأمومة وخدمة البيت، ويستشف من مجموع أقوال، وردت كلها في بداية عمل ابن باديس الإصلاحي :

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص124.

[2] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص ص 123-125.

[3] قال ابن باديس : "فالجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا -عليهن الرحمة- خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها". وقال : "فالتي تلد لنا رجلا يطير خير من الذي تطير بنفسها".
- راجع ابن باديس، الآثار، ج3، ص ص 469-470.

أ- تفسيره لآية القوامة في قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[النساء:34]، حيث قال بأن الرجل هو الأول، وأن المرأة هي الثانية وأنهما "على ما بينهما من هذا التشارك والتلازم والاتصال فإنه هو المقدم عليها، والقيوم على شأنها، والمسؤول عن إنهاضها، تشهد بهذا الفطرة الظاهرة في ضعف خلقها، والتاريخ البشري بما فيه من مدنيات قديمة وحديثة كلها قامت على كواهل الرجال ويشهد به الدين في قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ "[1].

فالرجل حسب -هذا القول- هو المكلّف بالأعمال التي تنشئ المدنيات، وهو القيُوم على أمور المرأة، فيكاد يُفهَم أنه لا حظّ للمرأة في بناء الحضارات والمدنيات ؛ إذ هي -في رأيه- قامت على كواهل الرجال دون النساء، وذلك ما استنتجه من مواصلته لتفسير آية القوامة، حيث فسّر ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ بتفوق الرجل على المرأة في قوى الكمال الثلاث ؛ إذ يعتبر ابن باديس الكمال الإنساني متوقف على قوى العلم والإرادة والعمل، وفي ذلك الشأن يقول إن المرأة : "أعطيت من القوى الثلاث القدر الذي تحتاج إليه منها وهو دون ما يحتاج إليه الرجل الذي خلق للقيام بقسم الحياة الخارجي، فكانت بخلقتها أضعف منه في العلم والإرادة والعمل، فكانت لذلك دونه في الكمال"[2]. فقوامة الرجل على المرأة متوقفة -في نظر ابن باديس- على حظّه الأوفر في هذه القوى، فتكون مسؤولياته -بناء على ذلك- أعمّ وأكبر من مسؤولياتها، فهو المكلّف بالقسم الخارجي، وهو المكلّف بجلائل الأعمال، بينما توكل إليها مسؤولية تربية الأجيال[3] ، فتكون -من ثمة- منزلته أفضل[4] ، وفي هذا الرأي ما يوحي بأن تربية الأجيال ليست من جلائل الأعمال، ولعلها فلتة لم ينتبه إليها ابن باديس في غمرة تأكيده على دور الرجل ومسؤولياته الكثيرة، حيث يقول في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة:228] بأنها "درجة الولاية بالنظر والتدبير، والتنظيم والتسيير، فهو السيد في بيته، ليكون سيدا في قومه فعليه واجب الرعاية بالسعي والتكسب، بالتهذيب والتعليم..."[5] ، فهو يقابل

---

[1] ابن باديس، الآثار، ص468.

[2] ابن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص166.

[3] ابن باديس، الآثار، ج3، ص465.

[4] ابن باديس، المرجع نفسه، ص468.

[5] ابن باديس، المرجع نفسه، ص465.

واجب السعي والرعاية لأفراد الأسرة، بحق الولاية التي ينالها الرجل في بيته بالسيادة ويكون ذلك تأهيلا له ليكون سيدا في قومه.

ب- دعوته لتعليم المرأة القدر اللازم والكافي من العلم لتقوم بتدبير شؤون بيتها وتربية أولادها، وفي ذلك إيحاء بحصر دورها في تربية الأولاد وخدمة البيت، فهو يربط بين الاستعدادات الخلقية لوظيفة الإنسان، وضرورة التزامها بدورها، وضرورة تعليمها ما يكفل قيامها بهذا الواجب. فعند تفسيره لآية ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف:15] ركّز على أن المرأة مضطرة -بمقتضى خِلقتها واستعدادها البيولوجي- للقيام بوظيفة حفظ النسل وهي بذلك راعية البيت والقائمة عليه[1]، فهي -حسب رأيه- بحاجة إلى تعلم ما يعينها على وظائفها الأنثوية، فيخاطب نفسه ومن يسلك دربه من المصلحين فيقول : "ونربّيها على الأخلاق النسوية التي تكون بها المرأة امرأة لا نصف رجل ونصف امرأة، فالتي تلد لنا رجلا يطير خير من التي تطير بنفسها"[2].

فابن باديس يقسّم وظائف الحياة بين الرجل والمرأة من منطلق استعداد كل واحد منهما، ثم تهيئة كلٍّ منهما تهيئة وتعليما يتماشيان وذلك الاستعدد فيقول : "وتقسيم الحياة إلى قسميها ضروري لبقاء النسل وحفظه، وتقسيم وظيف الحياة بين الرجل والمرأة، وإعطاء كل واحد منهما القدر الذي يحتاج إليه في وظيفه من بديع صنع الحكيم الخبير"[3].

جـ- انتقاده للمدنية الغربية باعتبارها أخرجت المرأة عن وظيفتها الأنثوية، بإخراجها للعمل وجعلها تهجر وظيفتها أو تُهملهما، حيث جعلتها تعتقد -حسب رأيه- أنها قوية مثل الرجل فخرجت تزاحمه في قسم كبير من العمل وتعرضه للفتن، فأدى ذلك كله إلى التأثير السيّء على نظام الأسرة والأخلاق، ولا يُفردُ ابن باديس المدنية الغربية بالنقد ولكنه يُدمج معها مقلّديها فيقول : "ونحن نرى اليوم المرأة في المدنية الغربية ومقلّديها لما خيّل إليها أنها قوية مثل الرجل هجرت وظيفتها أو أهملتها، وخرجت تزاحم الرجل في وظيفته فأضرّت بالقسم الداخلي من الحياة بإهماله واضطرابه، وأضرّت بالقسم الخارجي بمزاحمة الرجل وزحزحة قسم كبير منه

---

[1] ابن باديس، الآثار، ص469.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ص469.

[3] ابن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص166..

عن العمل، وتعريضه للفتن. والأمم الغربية اليوم تشكو مر الشكوى من تفكك نظام الأسرة وانحلال رباط الأخلاق..."[1].

II- *الموقف الثاني :* ما دلّ على ضرورة إسهام المرأة بأعمال أخرى خارج البيت، وهي آراء وردت بعد مرور عشرية من الزمن على آرائه المذكورة في الموقف الأول :

أ- اعتزاز ابن باديس ومفاخرته بما كانت تقوم به الصحابية الرُّبَيِّعُ بنت معوّذ من تمريض وخدمة للجيش وغزو، ولهذه النقطة دلالة كبيرة على رأي ابن باديس الناضج والمتفتح. وقد اورد قصة هذه الصحابية ضمن مقالات سلسلة "رجال السلف ونساؤه"، فبعد أن ذكر ابن باديس فضل الربيعُ ومكانتها عند الرسول ﷺ أخذ يستنبط الأحكام والعبر من قصتها معنونا لذلك بأحكام وفوائد ؛ إذ أخذ يشرح بعد عرض قصتها كيف أن للنساء حق خوض بعض المجالات وضرورة تعليمهن ما يهيؤهن لذلك ؛ حيث قال : "ويستتبع ذلك لزوم تهيئتهن لذلك بتعليمهن -غير مخلطات بالرجال- ما يحتجن إليه في الحرب من القيام بعملهن والدفاع عن أنفسهن واستعمال ما يقيهن من الهلاك مع تدريبهن على ذلك كله وتمرينهن عليه، لأن الشارع قد أقرّ هذه المصلحة، فكل ما تتوقف عليه في أصلها أو إكمالها أو إتقانها فهو مشروع"[2]. إن هذا القول وحده كفيل بتوضيح رأي ابن باديس في دور المرأة في المجتمع، فهو يمنحها من خلال هذا القول مُتَّسعا من المساحة لتأخذ موقعا عظيما في المجتمع، فالتدريب على حمل السلاح والدفاع عن النفس يُعدُّ من أشق الأعمال وأصعبها ومع ذلك رأى فيه ابن باديس تقية للمرأة من الهلاك، ومصلحة للمجتمع تجوز لأجلها كل الأعمال المحققة لها لإكمالها أو حتى لإتقانها.

ب- إقراره بأن النساء شائق الرجال في التكليف[3].

جـ- ذكر ابن باديس لزيارة الرسول ﷺ للصحابية الربيع غداة عرسها، وإقراره ﷺ لضرب الجواري على الدف، وغناء ما ليس فيه غلط، وتعليق ابن باديس على ذلك بأن زيارة الرسول ﷺ لهذه الصحابية وقعوده على فراشها، ما كان لها إلا لكمال في عقلها ودينها[4]، وهذا

---

[1] ابن باديس، الآثار، ص167.

[2] ابن باديس، المرجع نفسه، ج4، ص114.

[3] ابن باديس، المرجع نفسه، ج2، ص202.

[4] ابن باديس،

إقرار من ابن باديس بأن كمال العقل والدين ليس حكرا على الرجال وحدهم، وبناءً على ذلك يكون جليل الأعمال ليس حكرا عليهم أيضا.

د- استدلاله بالسلف الصالح في إشراك النساء فيما يحقق مصلحة المجتمع، وضرورة ارتكاز ذلك الإشراك على ما فرضه الإسلام من شروط، تجعل المرأة قادرة على خوض غِمار الحياة خارج البيت أيضا، فيقول : "قلنا فيهم وفيهن القدوة الحسنة أن نشرك معنا نساءنا فيما نقوم به من مهام مصالحنا ليقمن بقسطهن مما يليق بهن في الحياة على ما يفرضه علينا الإسلام من صون وعدم زينة، وعدم اختلاط، ولن تكمل حياة أمة إلا بكمال شطريها الذكر والأنثى"[1].

فدعوته لإشراك النساء في المهام التي تحقق مصلحة الأمة واضحة، ودلالة قوله على قسم الحياة الخارجي واضح أيضا ؛ إذ لا ضرورة للتأكيد على شروط الصون وعدم الزينة وعدم الاختلاط لو تعلق الأمر بقسم الحياة الداخلي.

وكل ما سبق من دلائل على رأيه الثاني، مؤاده أن ابن باديس كان يدعو -أيضا- لفسح المجال للمرأة كي تساهم في القيام بمصالح الأمة ما لم تتجاوز حدود الدين، ولها بعد ذلك أن تسعى لتحقيق أي مصلحة أقرّها الشارع بما في ذلك حمل السلاح والتدريب عليه.

وبعد استعراض الموقفين -الذين يجدهما الباحث في هذا الموضوع في الكتب والجرائد المختصة مدمجين، حتى يظنهما موقفا واحدا يلفه الغموض، لا يمكن إلا الخروج باقتراض احتمالين هامّين لتفسيرهما :

الأول : أن فكر ابن باديس كان فكر استراتيجية، وعليه فما كان يقوله قبل إحداث التغيير والإصلاح أي سنة 1929م، لابد وأن يكون على قدر عقول المخاطبين وأفهامهم، ومراعيا للثوابت التي تجذّرت في اعتقادهم عن المرأة ودورها في الحياة ؛ إذ وهو مقدِم على عملية إصلاح شامل وكبير يُدرك ضرورة التدرج في العمل من أجل التغيير، كما أنه يدرك أن زعزعة تلك الثوابت -وإن كانت خاطئة في ذلك الوقت- لا يمكنها إلا إجهاض المشروع كله، لأن التغيير يتأتى بالإقناع، والإقناع بحاجة إلى الوقت، فإن لم يمنح الوقت للمخاطبين رفضوا ما

---

[1] ابن باديس، الآثار، ج4، ص 115.

- راجع ما يوافق رأي ابن باديس، وهبي سليمان غاوجي، المرأة المسلمة، دمشق، بيروت، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1395هـ، ص228.

يعرض عليهم، ولعلهم يذهبون إلى محاربته. فاقتضى الظرف من ابن باديس المسايرة والتريث حتى تتضح ثمار العمل الإصلاحي في النفوس، ليخاطب المجتمع بما يقتضيه الصالح العام وفي حدود الثوابت الدينية الأصيلة.

الثاني : أن التعامل مع الوقائع وفهمها فهما عميقا شرط لفهم النصوص فهما صائبا ورشيدا، ولعل نزول ابن باديس إلى الواقع من خلال عمله الإصلاحي ذاته، واحتكاكه عمليا بالمشكلات الاجتماعية، وإدراكه لمدى ارتباط هذه المشكلات، بمشكلات الوطن على العموم، وتأثيرها فيها، جعله -كل ذلك- رجل وقائع يستنير بالنصوص لفهم الواقع لا إهماله ثم ترشيده بعد ذلك. وهذا ما يجعل فكرة تطور الفكر الإصلاحي -في إطار الثوابت وحدود الدين- فكرة مشرفة ؛ إذ العكس هو الذي سيكون قاصما لظهر هذا الفكر لأن الجمود والتيبس ليسا من خصائص الإسلام ذاته، وهو الذي استوعب النسخ في بعض أحكامه كما يستوعب الاجتهاد.

وأيًا كان تفسير موقفي ابن باديس، فإن الحقيقة الأكثر أهمية، هي أنه لم يحجر على فضاءات الممكن عند المرأة، ولم يضيق مساحات العطاء لديها مالم تخرج عن أنوثتها ودينها. كما أنه رجل الإصلاح الشجاع الحقيق بالاحترام، والمجتهد المرن الحريص على صالح الأمة.

5.4. معايير تحديد عمل المرأة في الفكر الجزائري :

مما سبق، يمكن الوقوف على معيارين هامين اعتمدهما الفكر الإسلامي الجزائري في بحث مشكلة عمل المرأة من منطلق مرجعيته الإسلامية :

الأول : ضرورة مراعاة مصلحة المجتمع انطلاقا من ضرورة مراعاتها في الأعمال جميعها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فمالك بن نبي ذكر المرأة ضمن من عَدَّدَهُمْ في كلامه عن توجيه العمل والذين يضعون جميعهم لبنة جديدة في بناء المجتمع، فهي مثل التاجر والطالب والعالم والراعي، مطلوب منها أن يكون عملها في هذا الاتجاه وليس في سواه، بغض النظر عن موقع هذا العمل داخل أو خارج البيت، وبغض النظر عن طبيعته. ومتى أضر عملها بالبناء الاجتماعي في موقع من المواقع يصبح مرفوضا، حتى لو أبدعت في موقع آخر كنزولها على سطح القمر، ويشير مالك بن نبي إلى أنه بتأكيده على مصلحة المجتمع يؤكد -في الواقع- على مصلحة الأفراد، ومصلحة المرأة على وجه الخصوص، حيث يقول إن محاولة الجواب

عن كل التساؤلات المتعلقة بواجبات المرأة يجب أن تكون "بدافع من حاجة المجتمع وتقدمه الحضاري ؛ إذ ليست الغاية من البحث في اشتراكها في هذا المجتمع إلا الإفادة منها في رفع مستوى المرأة ذاتها"[1].

وبناء على ذلك، يعتقد مالك بن نبي أنه "من الواجب أن توضع المرأة هنا وهناك، حيث تؤدي دورها خادمة للحضارة وملهمة لذوق الجمال وروح الأخلاق، ذلك الدور الذي بعثها الله فيه أمًا وزوجة للرجل"[2]، إنها قاعدة عامة يقررها مالك بن نبي بعد أن استشفها من دور الأم والزوجة، حيث تمثلت له المرأة في هذين الدورين مصدر الإلهام لذوق لجمال وروح الأخلاق، وهي بذلك تخدم الحضارة والمجتمعات الإنسانية جيلا بعد جيل. وليس مفاد كلامه أنه حصر دور المرأة في الأمومة والزوجية، ولكن مفاده أنها بهذين الدورين لا تؤدي حق المجتمع عليها فحسب، بل حق الحضارة أيضا. وإن دعت الضرورة لوضعها هنا أو هناك فليس في دور ينزع عنها قداسة الإلهام الحضاري لذوق الجمال وروح الأخلاق، ولا يمكن تفسير كلامه بغير هذا المعنى، والدليل على ذلك أنه دعّم رأيه بنماذج حية لنساء فقهن معنى الواجب، وأدركن حق المجتمع عليهن حتى ضحّين بأنفسهن خِدمة للصالح العام، فلم يُخفِ إعجابه بكل امرأة حرّكتها الفاعلية، فوضعت حدا للأفكار المميتة بعد أن تخلّصت من الأفكار الميتة، ووجّهت عملها نحو الصالح العام، فاستوعبت حجم المسؤولية وأدركت أنها تكليف لا تشريف، فكانت سيدة الواجب والشرف دون أهمية أن تكون مسلمة أو غير مسلمة، مادامت تقدّر مصلحة المجتمع وتعرف كيف ترجح هذه المصلحة وتسعى للخدمة والبذل.

فمن بين هذه النماذج سمية[3] التي كانت أول شهيدة، دفعت عمرها نتيجة اختيار صادق لعقيدة لا تعدها سوى بالجنة، فخطّت بدمها نهجا يتوقف عليه مصير هذه العقيدة، ومصير العالم

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص125.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص127.

[3] سمية بنت خباط كانت أمة لأبي حذيفة بن المغيرة المخزومي وكان ياسر حليفا لأبي حذيفة ... كانت من السابقين إلى الإسلام، قيل كانت سابع سبعة في الإسلام وكانت ممن يعذب في الله عزوجل أشد العذاب طعنها أبو سهل بحربة فقتلها.
- ابن الأثير، أسد الغابة، ج5، ص481.

معها، فشاء القدر أن تكون الموجّه الأول لهذا المصير، لأنها امتلأت بالقيم الحضارية المرتكزة على مبدأي الأخلاق والجمال[1].

ثم يسوق مالك بن نبي أنموذجين آخرين وهما الكاهنة وجان دارك، وعلى الرغم من أنهما ليستا مسلمتين إلا أنهما كانتا متشبعتين بروح الفاعلية والمسؤولية تجاه مجتمعيهما، فالكاهنة أبت عليها أخلاق القائد المحنّك أن تستسلم، لكن أخلاق الإنسان الواعي والمسؤول تجاه مجتمعه، جعلتها تنصح أبناءها وتابعيها باعتناق الإسلام[2].

أما جان دارك فقد حفظ الشعب الفرنسي وكل الشعوب ذكراها بجنوّ، عندما تقمّصت قضيته لتتحول إلى بطلة تخلّص شعبها من الطغيان والظلم.

كما يذكر لالا فاطمة نسومر بطلة مرتفعات جرجرة، وكيف أنها قادت الرجال إلى الحرية. ولا يترك مالك بن نبي فرصة لمن يقول إنها نماذج من التاريخ والماضي الحافل بالبطولات والأمجاد، وأنه يتعذّر وجود أمثالهن في الزمن القريب، فيذكر فضيلة سعدان التي استطاعت أن تضيق المستعمر الخزي والمرارة مؤمنة بقضية شعبها لتستشهد في شوارع قسنطينة داعية لتغيير وجه التاريخ في بلدها المستعمر[3].

وهكذا نخرج بنتيجتين هما :

أ- أن المعيار الأول عند مالك بن نبي هو مصلحة المجتمع وخدمة الحضارة، حيث لا تَعارضَ بين المبدأين الجمالي والأخلاقي ؛ إذ إن الخلل يأتي من طغيان مبدأ على مبدأ آخر.

ب- أن دور الزوجة والأم -بالنسبة له- هو دور حضاري ويمثّل الأدوار التي تحقق وتضع لبنة في المجتمع، وهو دور لا يتأتى إلا لمن زوّد بشرطين هما ذوق الجمال وروح الأخلاق. وبذلك تحدث المرأة التأثير بما تملكه من عناصر الثقافة[4].

وعليه تكون المرأة بذلك هي الموجّه الأول للحضارة تحقيقا لمعادلة مالك بن نبي

---

[1] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص63.

[2] مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص64.

[3] مالك بن نبي، المرجع نفسه ص ص 61-66.

[4] فعناصر الثقافة عند مالك بن نبي هي كل من المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال والمنطق العملي والعلم.
- مالك بن نبي، تأملات، ط5، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1412هـ-1991م، ص 151.

الشهيرة : مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة[1] .

أما أحمد عروة، فيركز على القيم الروحية التي تكفل تحقيق مصلحة الإنسانية، ولأجل ذلك ينتقد النظام الاقتصادي المبني على الأنانية والفردانية، سواء كان ذلك النظام اشتراكيا أو رأسماليا، فقد قضى على أجمل الأبعاد الإنسانية، والمتمثل في البُعد الروحي، فذلك النظام -حسب رأي هذا الكاتب- هو الذي خلق أنماطا في العلاقات مبنية على الأنانية والبحث عن المتعة، فتتحدد طبيعة العمل وفق هذه الفلسفة الجديدة التي تلهث وراء الإنتاج والقدرة الشرائية. وتضيع بذلك المصلحة الحقيقية للمجتمع ومن خلاله الفرد -امرأة كان أو رجلا- وهي السعادة الروحية[2] .

فأحمد عروة يعتقد أن عمل المرأة ليس "مشكلا في حد ذاته، ولكن في طبيعته وتنظيمه، فعلى مدى التاريخ الطويل، لم تتوقف المرأة عن العمل، الأمر الذي أتعبها. فالمأساة بدأت مع النظام الاقتصادي الحديث الذي قلب علاقات الإنتاج والاستهلاك سواءً كانت حكومية أو خاصة، فاستغلال قوة العمل جعل من الاقتصاد مستبدا، حيث استبدل حرية المتعة بحرية الوعي، والقدرة على الشراء بالقدرة على الفعل..."[3] ، وكل تلك القيم المادية أفقدت المجتمع قيمهُ الروحية المتمثلة في التضامن والحب، وتعايش المشاعر والأفكار.

وحسب هذا التحليل يكون عمل المرأة حلقة في هذه المأساة، ويكون أي عمل يمس قيمة من القيم الروحية -وإن بدت فائدته المادية كبيرة- مضيعا لمصلحة المجتمع، سيما وأن ذلك النظام يضحي بالجوانب النفسية العاطفية والتربوية والأخلاقية لأجل الاقتصادية وحدها[4] .

ويمكن استنتاج ذلك التوافق بين رأي كل من مالك بن نبي وأحمد عروة في التركيز على القيم الروحية والأخلاقية، وحتى الجمالية، فإذا كان أحمد عروة فزعا من انقلاب الموازين والعلاقات، فلأنه ينشد الانسجام والتناغم بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع الإنساني بأكمله، وما الانسجام إلا تكريس لمبدأ الجمال.

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص108.

[2] Ahmed AROUA, op.cit, p p 239-244.

[3] Ahmed AROUA, ibid, p 241.

[4] Ahmed AROUA, ibid, p 244.

الثاني : ضرورة مراعاة خصوصية المرأة في عملية تحديد أدوارها في المجتمع الذي تنتمي إليه، فالاختلاف البيولوجي والنفسي بين المرأة والرجل سنة كونية انبنت عليها سنة عمارة الأرض واستخلاف الإنسان فيها[1]، وأي خرق يحدث في هذه السنة الكونية يصبح شذوذا لا ترتجى من ورائه استمرارية الحياة وعمارة الأرض.

يذكر أحمد عروة أن "المساواة الأساسية أمام الله بين المرأة والرجل لا تتأثر باختلافاتهما البيولوجية، وأن تلك الاختلافات تتجلى في الخصائص المورفولوجية، والمزاج النفسي –العاطفي، وأخيرا في الوظائف الاجتماعية"[2] ويستدل بقوله تعالى : ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228].

فالاختلاف ليس عيبا، ولا ما يترتب عليه من اختلاف في الأدوار، إنما العيب أن تفقد المرأة خصائصها الأنثوية، بحثا عن مساواة خاطئة بتقمص خصائص الرجل ووظائفه الخاصة. وما كان ذلك إلا بسبب غياب فقه الذات، فالمرأة إن لم تفقه ذاتها وتدرك مميزاتها ستدخل في منافسة سلبية مع الرجل[3]، لأنها ستجتهد في تحصيل ما هو طبيعي وفطري لديه.

ولذلك أشفق مالك بن نبي على المرأة من العمل في المصانع واعتبرها ضحية عندما ألقى المجتمع بها إلى المصنع والمكتب وأوهمها أنها حرة، فتحرر الرجل من إعالتها، بينما تجرّدت هي من "الشعور بالعاطفة نحو الأسرة، وأصبحت بما ألقيَ عليها من متاعب العمل صورة مشوّهة للرجل دون أن تبقى امرأة"[4]. إنها بهذا الشكل تتنازل عن خصائصها سعيا لتقمص خصائص لا تناسبها، فتكون النتيجة أن تفقد الاثنين معًا، لتصبح كائنا آخر مختلا نفسيا وعاطفيا، وبذلك غاب عنصر التوجيه الذي يدعو إليه مالك بن نبي، وعندما يغيب التوجيه تأتي النتائج عكس ما يُرجى من الأعمال.

---

[1] Ahmed AROUA, op.cit, p 54.

[2] Ahmed AROUA, ibid, p55.

[3] محمد الروكي، أساسيات لترشيد إسهام المرأة في التنمية الحضارية، مجلة الفرقان، ص25.

[4] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص128.

فأي عمل يُخرج المرأة من خصائصها، يُعد عملا مرفوضا ضارًا بالمرأة ذاتها وبالمجتمع أيضا، وذلك ما صرّح به ابن باديس في قوله : "ونربيها على الأخلاق النسوية التي تكون بها المرأة امرأة لا نصف رجل ونصف امرأة"[1].

فهذا الفكر يريد أن يحفظ على المرأة خصوصياتها احتراما لها، ولتلك الخصوصيات التي لا تنقص من قيمها الإنسانية شيئا، وكل ذلك من منطلق مرجعية إسلامية بحتة، تحترم طبيعة المرأة والرجل وتؤمن بتوزيع الأدوار على أساس تلك الطبيعة، ويكون بذلك هذا الاتجاه موضوعيا[2].

من خلال الاطلاع على بعض الآراء الممثلة للفكر الإسلامي الجزائري في معالجة مشكلة عمل المرأة، يمكن الوقوف على النتائج الآتية :

- أصالة الفكر الإسلامي الجزائري في طرحه لمشكلة عمل المرأة ؛ بحيث استوعب الطرح الفلسفي الحديث، كما استوعب من قبله الطرح الإسلامي بالمرجعية الدينية ذاتها، والتي تحكمها الأخلاقية الإسلامية فتتوحد آراء الكتاب حول المبدأ الإسلامي والرؤية الإسلامية وإن تنوعت الأساليب في الطرح.

- إفادة هذا الفكر من التاريخ الإنساني عموما والتاريخ الإسلامي خصوصا، وإعمال النظر في حقائقه واعتباره معيارا يراعى ويستنطق في بحث مشكلة عمل المرأة، كما فعل ابن باديس باستنطاقه سيرة بعض الصحابيات والقياس عليها، وكما فعل مالك بن نبي باستحضاره لنماذج إسلامية وغير إسلامية، كي تكون شاهدة على إسهامات المرأة في مجالات كثيرة ومتنوعة.

- مراعاة هذا الفكر لسلم الأولويات، وحرصه على ترتيبها والتنبيه إلى عدم إغفال جانب منها، أو تغليبه على جوانب أخرى، كالانشغال بما يحقق رغبة فردية على حساب الصالح العام، مما

[1] ابن باديس، الآثار، ج3، ص469.

[2] يذكر محمد باقر الصدر في تقسيمه للسنن الاتجاه الموضوعي، ويبين أنه ليس ناشئا من قرار تشريعي، ويسوق مثال توزيع الأدوار بين المرأة والرجل، فيقول بأن ذلك متعلق بطبيعة كل منهما، وأن هذا الاتجاه يمكن أن يُتحدّى فيصدر تشريع يقضي بخروج المرأة للعمل خارج البيت، في حين يبقى الرجل ليتولى دور الحضانة والتربية، فهذا ممكن ولكنه لن يستمر لأن ذلك يعني تجميد قابليات كل من المرأة والرجل فيما اختص به كل منهما، كما أن ذلك يعني خرق سُنّة موضوعية.
- محمد باقر الصدر، المرجع السابق، ص ص 114 115.

يؤكد واقعية هذا الفكر ؛ إذ التعامل مع الواقع يقتضي معرفة احتياجات المجتمع، التي تكفل مصالح الأفراد ثم الحرص على إدراك أيها أولى بالتطبيق.

– مراعاة هذا الفكر للوسطية المنصوص عليها في القرآن الكريم والتي تحقق الاعتدال في الفكر والتطبيق. فلا هو فكر يسد المنافذ على المرأة، فيمنعها من مزاولة حقها وواجبها أمام المجتمع، ولا هو فكر يفتح لها الأبواب على مصراعيها، كي تنسلخ عن أنوثتها وما يترتب عن هذه الأنوثة من أجل منافسة الرجل.

– تَفَتُّحْ هذا الفكر وتطلعه إلى فضاءات واسعة يمكن للمرأة أن تبدع فيها، شريطة عدم الخروج عن بعض المعايير الأخلاقية والاجتماعية، وهذا ما يجعل فكرة الوسطية والتفتح ممكنان في آن واحد دون تناقض.

– كونه فكرا ناقدا غادر مواقع الدفاع وأخذ بزمام مبادرة النقد والهجوم على واقع المرأة الغربية المرير والمجتمع الغربي –على العموم– جرّاء فلسفات أضعفت الوازع الديني والأخلاقي وكرّست المنفعة المادية والحريات الفردية، فقد انتقدها هذا الفكر وحاول وضع يده على مواطن الخلل فيها، وهذا يعكس ثقة أصحاب هذا الفكر في قيمهم ومفاهيمهم، واعتزازهم بها كمبادئ وكبدائل قوامها الجانب الروحي والأخلاقي.

وعليه يمكن القول إن هذا الفكر فكر مبادرة يعالج المشكلات في المجتمعات البعيدة، حتى من قبل وصولها إلى المجتمع الجزائري، غيرة على الصالح الإنساني العام، ويقظة وانتباها للخطر المهدد للمجتمع الإسلامي الجزائري.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خلاصة :

من أهم وأبرز خصائص هذا الفكر بعد البحث في اهتمامه بمشكلات المرأة، ذلك التفاوت في الاهتمام بتلك المشكلات، فمشكلة الزي خطيت باهتمام كبير، لأن الإشكال فيها كبير ويمس مقومات الشخصية المسلمة، فكان الاهتمام بالموضوع من باب الدفاع عن الدين في حد ذاته. وعلى الرغم من كون النتائج التي حققها هذا الفكر في مجال تعليم المرأة كانت عظيمة مقارنة بالظرف الاجتماعي والسياسي إبان الفترة الإصلاحية، إلا أنه على المستوى الفكري لم يكن ليمثل إشكالا خطيرا ؛ إذ يتفق المفكر الإسلامي مع غيره حول ضرورة تعليم المرأة وإلزاميته وإن اختُلِف حول منهج التعليم وشروطه.

أما الزواج، فقد كان مشكلا اجتماعيا أكثر منه دينيا، وذلك ما جعل الأفكار حوله ليست متوجهة لطرح مغاير، وإنما لتطبيق مخل، إما عن طريق العوائد والموروثات أو عن طريق اختيارات تعد هروبا من الواقع المعيش إلى واقع أكثر رفاهية وتمدن، كما لوحظ على الذين اختاروا الزواج بالأجنبية.

وقد كانت مشكلة عمل المرأة أقل حظا في اهتمام هذا الفكر -على وجه الخصوص في الفترة الإصلاحية-، ولعل السبب في ذلك هو كون هذه المشكلة آنذاك لم تكن مطروحة إن على المستوى الفكري أو الواقعي -على الأقل- بالحدة التي طرحت بها فيما بعد، غير أنه يمكن توقع أن تكون الآفاق التي يفسحها هذا الفكر أمام المرأة فسيحة مالم تخرج عن حدود الشرع الإسلامي، وذلك ما استخلص من رأي عبد الحميد بن باديس.

لكن يمكن الجزم أن العمق الملموس في هذا الفكر -فكر مالك بن نبي وأحمد عروة- عند تناوله لهذه المشكلة يُغني عن التساؤل عن حجم الاهتمام.

الخاتمـــــــــة

حاولت هذه الدراسة المتواضعة تسليط الضوء على بعض جوانب الفكر الإنساني المتعلقة بمشكلة المرأة، والتي لم يتوقف عندها الباحثون الوقوف اللازم والكافي للكشف عنها وتقريبها، ولعل هذه الدراسة سعت -بالدرجة الأولى- لأن تكون مقاربة تاريخية بين ما هو قديم وما هو حديث دون كثير التفات لعامل الزمن، ومقاربة علمية بين ما هو فلسفي، وديني، وفكري، واجتماعي، وواقعي دون اكتراث للتقسيمات التي قد تبدو منهجية، والتي رأت الدراسة أنها قد تشكل عائقا يحول دون ذلك الانصهار المعرفي بين تلك الجوانب التي من شأنها أن تساعد على فهم واستيعاب مشكلة المرأة ذات العلائق المتعددة بشتى المجالات والميادين. وذلك ما كان تجربة ومحاولة في هذه الدراسة، من أجل التأكيد -قبل كل شيء- على ضرورة التقاطع بين كثير من المناهج والعلوم في بحث بعض المشكلات التي تستدعي ذلك.

كما حاولت هذه الدراسة تجاوز بعض الصعوبات والتي يمكن تصنيفها إلى نوعين :

-1- ما كان متعلقا بالأفكار وصعوبة تناولها :

أ- صعوبة تحديد مشكلة المرأة، بسبب علاقتها بمجالات كثيرة يصعب الإلمام بها، كما يصعب فصلها عن بعضها.

ب- صعوبة تجاوز الطرح التاريخي للمشكلة، حيث ترجع معظم الكتب إليه على حساب التحليل والنقد، كما يصعب -أيضا- تجاوز الطرح التاريخي، في تحديد خلفية التجربة المعاصرة، والالتزام بالطرح الفكري قدر الإمكان.

جـ- صعوبة التوفيق بين بحث مشكلة المرأة -كموضوع مستقل وهو وحده بحاجة إلى بحوث كثيرة- ودراستها في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر، مع عدم القدرة على تجاهل تحديد مشكلة المرأة لأهمية ذلك.

د- صعوبة التزام الموضوعية في موضوع يبحث -في معظم الأحيان- من منطلقات ذاتية تطغى على الكتاب والمؤلفين.

-2- ماكان متعلقا بالمراجع :

أ- قد يكون من الغريب أن تكون كثرة المراجع في موضوع ما تشكل إرباكا للباحث ؛ حيث إن الكتب التي تناولت مشكلة المرأة كثيرة، لكن معظمها لا يرتقي لأن يكون مرجعا لبحث أكاديمي، أو يكون تكرارا لما هو موجود في كتب كثيرة.

ب- صعوبة الحصول على الدراسات السابقة من جامعات أجنبية، وعدم وجود دراسات سابقة -حسب علمي- لهذا الموضوع في الجامعات الوطنية.

ولقد توصلت هذه الدراسة إلى أن مشكلة المرأة ظلت بحاجة إلى البحث والمعالجة وأنها لم تعرف حلا نظرا لتلك القصور الناتج عن اعتقاد أصحاب الطروحات والأفكار، أن كل واحد منهم يقبض على الحقيقة وحده، وأن رؤيته أو حتى نظريته هي وحدها القادرة على وصف المشكلة ثم على علاجها، والحقيقة أنه لا غنى لأي طرح عن الطرح الآخر حتى لو كان خاطئا؛ إذ ما من محاولة جادة تخلو من فائدة.

لقد كان من أهم ما لوحظ بعد البحث اعتقاد أن الدين هو المسؤول عن مشكلة المرأة، بينما حاول الفكر الديني تقديم طروحاته كشروحات لأوضاع موجودة على أساس أنها جزء من مشكلات الإنسان، ولم يقصد الإساءة إلى المرأة، فتلك الشروحات قد تأخذ قبح تلك الأوضاع فتنعكس آراء متطرفة تحسب على الدين.

كما بدا بعد البحث أن الحكم على أية تجربة قبل اكتمالها يُعد مجازفة خطيرة، وذلك ما استخلص من الاطلاع على التجربة الغربية، فانحراف فكرة، أو فلسفة ما قد يؤدي بجيل بأكمله لمجانبة الصواب ؛ إذ التراجع عن كثير من الأفكار يعد -في حد ذاته- جزءا من التجربة، كما يعد شجاعة علمية تحسب لأصحابها.

أما أهم ما يستخلص حول الفكر الإسلامي فهو توفر المادة العلمية، ولكنها -بكل أسف- لا تستثمر في مواجهة الصراع الفكري، فالكثير من العلماء يكتفون بشرح النصوص المتعلقة بشهادة المرأة والميراث وتعدد الزوجات وغيرها من الأحكام من أجل الإقناع، مع أن الحقيقة أن الصراع لا ينشأ من هذه الأحكام ولا يُحل بها ؛ إذ لا يمكن إقناعهم بعدالة التشريع الرباني، فأصحاب الطروحات المتهمة للدين يعتبرونها شروحا تبريرية، وهم عندما يحركون تلك الإشكالات يرمون إلى استنفاذ جهد العلماء المسلمين وطاقاتهم في الرد عليها، بينما يعكفون هم

على تحريك إشكالات أكثر جدية ولها علاقاتها المباشرة بمشكلة المرأة في التصور والذهنيات. فالملاحظ أن مجلات الصراع تختلف -اليوم- عما كانت عليه في الفكر الاستشراقي، فتلك المواضيع حركها المستشرقون فيما سبق، لكنها لم تعد تمثل الإشكالات الحقيقية، وهذا ينبغي أن يكون حاضرا وموضوعا ضمن الاعتبارات الأكثر جدية بالنسبة للباحثين المسلمين، ولعلها -تبدو- إشكالات بسيطة، لكنها حقيقة بكل اهتمام، وليس لدى الفكر الإسلامي ما يخشاه في مواجهة هؤلاء، فالنصوص المقدسة (الكتاب والسنة) بل وحتى النصوص الشارحة لهما على أساس كونها جهودا بشرية جبارة لا تزيد المسلمين إلا تشريفا وفخرا بشرط أن تقرأ القراءات الصحيحة، وقد تصيب كما تخطئ ضمن نسق كامل منها.

ولذلك ينبغي للمفكر الإسلامي أن يلج الموضوعات دون خوف أو حساسية مفرطة في ادعاء قدسية هذه النصوص كيلا يطالها التحريف البشري، حيث إن باب الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه، مالم يمس الثوابت أو يبدل الكلم عن موضعه، من أجل غاية عُظمى هي عرض وجهة النظر الإسلامية في شكلها اللائق.

فقد بدا بعد البحث أن مشكلة المرأة مشكلة اجتماعية أفرزتها الثقافة مستندة إلى معطيات بيولوجية أساءت تفسيرها، وحاكت حولها الخرافات والأساطير بغية تبرير أي تجاوز في حق الأنوثة، أما الإسلام بمصدريه المنزّهين (الكتاب والسنة)، فقد كان نقيا طاهرا من تلك التجاوزات، وإذا لم يكن التراث الإسلامي -دائما- في مثل ذلك المستوى، فإن ذلك لا ينقص من شأنه -كتجربة إنسانية- شيئا، كما أنه لا يعقل أن تسقط بعض الزلات الفردية على الفكر الإسلامي كله وتجاهل الكنوز والمعارف التي أمد بها الفكر الإنساني على العموم.

ولأن التجربة الغربية -فيما يتعلق بمشكلة المرأة- كانت الأسبق، فقد كان لها تأثيرها على التجربة العربية بحكم احتكاك بعض النخب المثقفة العربية والفاعلة بالفكر الغربي في عقر داره، وإذا كان من الصعب قياس ذلك التأثير، فإنه يكفي القول إن الطرح المستغرب كان موجودا في التجربة الغربية، وإن ذلك الطرح حاول أن يتواجد في الجزائر، لكن اقتران الوافد بالمستعمر إبّان الفترة الاستعمارية، وتحصّن العلماء الجزائريين بهويتهم وثوابتهم وقف سدّا منيعا في وجه ذلك الطرح ولو لفترة معينة.

وقد كان الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر فكرا أصيلا له مرجعيته الإسلامية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله وسيرة السلف الصالح، وله مرجعيته التاريخية التي يعود من خلالها لتاريخ الشعوب والأمم.

كما كان هذا الفكر الجزائري متنوعا تتلاقى فيه نظرة الطبيب مع نظرة الفيلسوف المفكر مع نظرة المربي المصلح والمفسر لكتاب الله مع نظرة الأديب المبدع.

وكان هذا الفكر فكرا متفاعلا مع الأحداث سواء كانت في الداخل أو في الخارج، وعليه فقد كان فكر مقاومة لكل دخيل، وفكر مبادرة ونقد يتجاوز المحلية ليطل على الموضوعات والإشكالات إطلالة ناقدة ؛ الأمر الذي جعله فكرا متطورا -أيضا- إن من شخصية لأخرى، أو يحدث ذلك التطور في الشخصية الواحدة بحكم عوامل كثيرة على رأسها التجربة والزمن.

كما كان اهتمامه بالمشكلات متفاوتا من مشكلة لأخرى ومن شخصية لأخرى أيضا، ولأنه فكر واقعي مرتبط بالواقع والأحداث من حوله، فقد شكل الواقع معيارا هاما في تعامل هذا الفكر مع تلك الأحداث، حتى إن الفتوى كانت تأتي برؤى اجتهادية مرتبطة بخطورة المشكلات في الواقع، لكن هذا الواقع يصبح -لدى البعض وفي بعض الأحيان- هاجسا يشوش المفاهيم والحقائق.

وتنبغي الإشارة إلى أنه لم يفت هذا الفكر أن ينتظم في إطار فكر مؤسساتي يضمن شمولية العمل الإصلاحي واستمراره ونجاعته، وما جمعية العلماء المسلمين إلا خير دليل على ذلك.

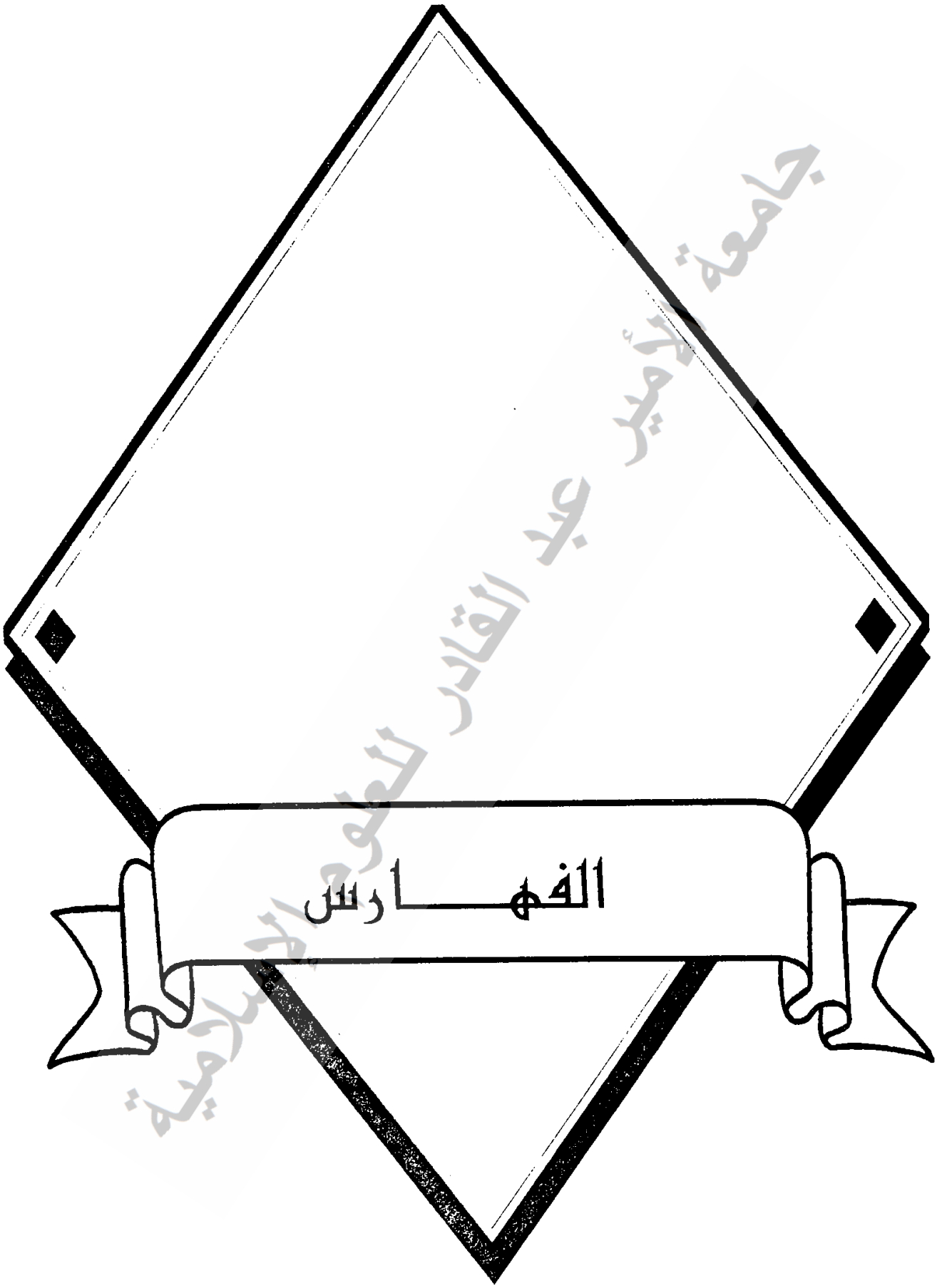
وهكذا، فقد بدا الفكر الجزائري الإسلامي بعد الدراسة فكرا نيّرا مستقيما لا تعوزه الجرأة ولا الموضوعية ولا الواقعية، حيث كانت الأقلام حية، والحجة قوية والأساليب متنوعة.

وإذا كانت هذه هي النظرة التي خرج بها البحث عن هؤلاء الكتاب والمفكرين، فإن البحث يخلص إلى ضرورة الاهتمام أكثر بذلك التراث الفكري الجزائري العظيم، إن في وسائل الإعلام أو في الدراسات الأكاديمية، فلا مناص من الخروج من تلك العتمة التي تلفه وتحرم الإنسانية من عطاءاته، سيما وأنه فكر قادر على تزويد الفكر الإنساني بالجديد... . كما أنه لابد من التنويه والإشادة بالفكر الإصلاحي، حيث تُعد الفترة الإصلاحية من أخصب المراحل الفكرية التي شهدتها الجزائر ، ولا يكون ذلك إلا بإبراز سمات هذا الفكر في دراسات جادة،

وملتقيات وندوات، والملاحظ أن هذا الفكر كان مقسما في تناوله لهذه المشكلة إلى مدرستين : مدرسة إصلاحية عنيت بالمشكلة كواقع ينبغي تغييره نحو الأفضل بما يتفق وروح الدين، ومدرسة فكرية عنيت بالمشكلة كفكر ينبغي بحثه وترشيده دون أن تكون المدرسة الإصلاحية قد أهملت الجانب الفكري في هذا الموضوع ولا المدرسة الفكرية قد أهملت الجانب الواقعي فيه، وعليه ينبغي الاهتمام بهما وإبراز خصائصهما.

وأخيرا يمكن القول، إن مشكلة المرأة هي مشكلة الإنسان، وهو يبحث عن نفسه ويحاول أن يفهم ذاته والآخر ويفهم الحياة. وهذه المحاولة تعد صلب المشكلة وجوهرها ؛ إذ كيف نفهم الاختلافات وكيف نستوعبها ليتسنّى لنا قبول الآخر، ومن ثم الشعور بالأمان والاطمئنان إلى ذاتنا كيفما كانت، فلا إفراط في تقديس الذات ولا تفريط في حق الآخر، وتلك هي الوسطية التي دعا إليها الإسلام، وعليه ينبغي تثمينها وإبرازها في كل ما يشغل الفكر الإنساني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

الإبراهيمي، محمد البشير

1/ عيون البصائر، القاهرة، دار المعارف، 1963م.

الأبيض، أحمد

2/ مقاربة إسلامية، ط2، الدار البيضاء، 1991م.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني

3/ أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.

أركون، محمد

4/ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993م.

إسماعيل، عز الدين

5/ الشعر العربي المعاصر، ظواهره وقضاياه، ط3، بيروت، دار العودة، 1981م.

أمين، قاسم

6/ الأعمال الكاملة، ط2، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1409هـ-1989م.

ابن أنس، مالك

7/ الموطأ، تحقيق وتعليق بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، ط2، مؤسسة الرسالة، 1413هـ الموافق لـ 1993م.

ابن باديس، عبد الحميد

8/ آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء الجزائريين، ط1، قسنطينة، دار البعث، 1405هـ-1884م .

9/ حياة ابن باديس وآثاره، ط2، الجزائر، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1383هـ-1968م.

10/ مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ط1، قسنطينة، دار البعث، 1403 هـ-1983م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

11/ مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، الجزائر، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1982م.

باقر الصدر، محمد

12/ المدرسة القرآنية، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1401هـ-1981م

باميا، عايدة أديب

13/ تطور الأدب القصصي الجزائري عام 25-67، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

بدوي، عبد الرحمن

14/ الموسوعة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للنشر، 1984م.

البوطي، محمّد سعيد رمضان

15/ المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرّبانيّ، دمشق، دار الفكر، 1996م.

بيوض، إبراهيم

16/ حديث الشيخ الإمام ردا على بعض الشبهات والأوهام، إعداد وتنسيق سعيد كعباش، غرداية، الجزائر، جمعية النهضة، 1991م.

17/ في رحاب القرآن (سورة طه)، ط1، دار النهضة، عمان، 1992.

تركي، رابح

18/ التعليم القومي والشخصية الوطنية (31-56)، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1395هـ-1975م.

19/ الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة

20/ سنن الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2، بيروت، دار الفكر، 1403هـ-1983م.

جدعان، فهمي

21/ أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1981م.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف

22/ التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد.

جمال، أحمد محمّد

23/ القصص الرمزي في القرآن، ط2، الجزائر، مكتبة رحاب، 1407هـ-1987م.

أبو جيب، سعدي

24/ القاموس الفقهي لغة واصطلاحا،ط2،دمشق، دار الفكر، 1408هـ-1988م.

حسن، حفصة أحمد

25/ أصول تربية المرأة المسلمة المعاصرة، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2001م.

حسين، محمّد محمّد

26/ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط3، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1392هـ-1972م.

حليمي، جيزيل

27/ النساء نصف العالم نصف الحكم، تعريب عبد الوهاب ترو، ط1، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، 1998م

ابن حنبل، أحمد

28/ المسند وبهامشه كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار الفكر.

الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد

29/ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.

الخالدي، مصطفى وفروخ عمر

30/ التبشير والاستعمار، ط5، بيروت، المكتبة العصرية، 1973م.

الخطيب، أحمد

31/ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.

الخطيب، كمال

32/ معجم كنوز الأمثال والحكم العربية النثرية والشعرية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1998م.

خليل، أحمد خليل

33/ مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ط1، بيروت، دار الطليعة، يونيو 1973م.

ابن خلدون، عبد الرحمن

34/ المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982م.

خلف الله، محمّد أحمد

35/ الفن القصصي في القرآن الكريم، ط3، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية، 1965م.

آل خليفة، محمد العيد

36/ الديوان، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

خندودي، كمال نور الدين

37/ مسألة المرأة المسلمة في ضوء الصراع الفكري، باتنة، الزيتونة للإعلام والنشر، 1989م

الدارمي، أبو محمّد عبد الله عبد الرحمن

38/ السنن، تحقيق وتخريج وتعليق السيد عبدالله الهاشم، باكستان، الباشر حديث أكادمي ينشاط آباد فيصل آباد.

داود، أنس

39/ الأسطورة في الشعر العربي الحديث، القاهرة، مكتبة عين شمس، 1975م.

دبوز، محمد علي

40/ أعلام الإصلاح في الجزائر، ط1، قسنطينة، مطبعة البعث، 1394هـ-1974م.

41/ نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط1، الجزائر، المطبعة العربية، 1391هـ-1971م.

الذنون، عبد الحكيم كلكامش

42/ الإنسان والخلود، ط1، بيروت، دمشق، المنارة، 1416هـ-1996م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان

43/ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي.

44/ العبر في خبر من غبر، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1405هـ-1985م.

الرازي، فخر الدين

45/ التفسير الكبير، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الرافعي، مصطفى صادق

46/ وحي القلم، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، **

الربيعو، تركي علي

47/ العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ط2، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م.

رياض، محمّد

48/ الإنسان دراسة في النوع والحضارة، ط2، بيروت، دار النهضة، 1984م.

الزاهري، محمد السعيد

49/ الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، ط2، دمشق، دار الاعتدال، 1352 هـ-1934م.

الزاهي، فريد

50/ الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، بيروت، المغرب، إفريقيا الشرق، 1999م.

الزركلي، خير الدين

51/ الأعلام، ط5، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، 1980م.

الزمخشري، محمود بن عمر

52/ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، ط1، مصر، مطبعة مصطفى محمد، 1354هـ.

أبو زيد، نصر حامد

53/ دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999م.

زيدان، عبد الكريم

54/ المفصل في أحكام المرأة والبيت في الشريعة الإسلامية، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1415هـ-1994م.

السبيعي، عدنان

55/ الصحة النفسية للمرأة والأم، ط1، دمشق، دار الفكر، 1419هـ-1998م.

السحمراني، أسعد

56/ مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ط1، بيروت، دار النفائس،1404هـ-1984م

بن سعد، محمد

57/ الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتاب العلمية، 1410هـ-1990م.

سعد الله، أبو القاسم

58/ تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1998م

سوبول، ألبير

59/ تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسي، ط3، منشورات عويدات، 1982م.

شلبي، محمّد مصطفى

60/ أحكام الأسرة في الإسلام، دراسة مقارنة بين المذاهب السنية والمذهب الجعفري والقانون، ط3، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1397 هـ-1977م.

أبو شقة، عبد الحليم محمد

61/ تحرير المرأة في عصر الرسالة، دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن وصحيحي البخاري ومسلم، ط1، الكويت، دار القلم، 1411هـ-1991م.

شلتوت، محمود

62/ تفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، بيروت، القاهرة، دار الشروق.

الشواربي، عبد الحميد

63/ الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف.

الشوكاني، محمد بن علي

64/ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348هـ.

ابن أبي طالب، علي

65/ نهج البلاغة الجامع لخطب وحكم ورسائل علي بن أبي طالب، ومعه شرح **ابن أبي حديد**، مصر، دار الكتب العربية الكبرى.

الطبري، محمد بن جرير

66/ جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، 1403هـ-1983م.

الطهطاوي، رفاعة أحمد

67/ الأعمال الكاملة، التمدن والحضارة والعمران، جمع محمد عمارة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973م.

ابن عاشور، محمد الطاهر

68/ التحرير والتنوير، تونس، الجزائر، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م.

عبد ربه، عبد الحافظ

69/ بحوث في قصص القرآن، ط1، دار الكتاب اللبناني، 1972م.

عبده، محمد

70/ الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م.

عبده، محمّد ومحمّد رشيد رضا

71/ تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار،ط3،مصر،دار المنار، 1367هـ.

عجينة، محمّد

72/ موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ط1، بيروت، تونس، دار الفارابي العربية، 1994م.

عزت، هبة رؤوف

73/ المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، الجزائر، دار المعرفة.

العسقلاني، أحمد بن حجر

74/ فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الكتاب العربي.

العسيلي، بسام

75/ المجاهدة الجزائرية، ط2، بيروت، دار النفائس، 1404هـ-1984م.

عطا الله، شوقي وعبد الله عبد الرازق إبراهيم

76/ تاريخ أوربا، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993م.

عطية، أحمد

77/ القاموس الإسلامي، ط1، القاهرة، مكتبة دار النهضة المصرية، 1390هـ-1990م.

عيساوي، أحمد

78/ الإعلان من منظور إسلامي، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، جمادى الأولى 1420هـ- سبتمبر 1999م.

غارودي، روجيه

79/ في سبيل ارتقاء المرأة،ترجمة جلال مطرجي، بيروت، دار الآداب،1982م.

غاوجي، وهبي سليمان

80/ المرأة المسلمة، دمشق،بيروت،دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع،1395هـ.

الغذامي، عبد الله محمّد

81/ المرأة واللغة، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996م.

82/ المرأة واللغة 2 ثقافة الوهم "مقاربات حول المرأة والجسد واللغة"، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998م.

الغزالي، محمد

83/ قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة، ط2، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1411هـ-1990م.

84/ نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، ط2، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1995م.

غيلسبي، جوان

85/ الجزائر الثائرة، تعريب خيري حماد، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1961م.

فرويد، سيغموند

86/ الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982م.

الفرج، السيد أحمد

87/ الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، ط1، القاهرة، دار الوفاء، 1989م

فضل الله، محمد حسين

88/ تأملات إسلامية حول المرأة، إيران، دار الكتاب الإسلامي.

فضيل، عبد القادر ومحمّد الصالح رمضان

89/ إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، ط1، الجزائر، دار الأمة، 1998م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد

90/ الجامع لأحكام القرآن، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي.

قطب، سيد

91/ في ظلال القرآن،الطبعة الشرعية السابعة،دار الشروق، 1398هـ-1978م.

القوسي، مفرح بن سليمان

92/ الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ط1، الرياض، مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1977م.

93/ الكتاب المقدس(العهد القديم و الجديد، جمعيات الكتاب المقدس، 1966م.)

بن كثير، عماد الدين

94/ تفسير القرآن العظيم، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1985م.

95/ قصص الأنبياء، تحقيق وتعليق عامر بن علي ياسين، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن خزيمة، 1419هـ-1998م.

كحالة، عمر رضا

96/ أعلام النساء، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1402هـ-1982م.

97/ معجم المؤلفين، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1414هـ-1993م.

98/ المرأة في القديم و الحديث،ط 2 ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، 1402هـ - 1982م

كريمر، صموئيل نوح إينانا ودوموزي

99/ طقوس الجنس المقدس، ط2، طرابلس، لبنان، مكتبة السائح، 1987م.

الكيالي، عبد الوهاب ومجموعة من الباحثين

100/ موسوعة السياسة، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

ماجد، جعفر

101/ الطاهر الحداد، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1979م.

المدني، أحمد توفيق

102/ كتاب الجزائر، البليدة، دار الكتاب، دار المعارف، 1382هـ-1963م.

محمود، عبد الغني

103/ حقوق المرأة في الإسلام، ط1، القاهرة، دار النهضة العربية، 1411هـ-1991م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مركز دراسات الوحدة العربية

104/ المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، ط1، بيروت، أفريل 1992م.

المرنيسي، فاطمة

105/ الخوف من الحداثة، الإسلام والديمقراطية، ط1، دمشق، سورية، دار الحصاد، دار الجندي، ودار الباحث، 1994م.

106/ السلطانات المنسيات نساء رئيسات دولة، ط1، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1994م.

ابن منظور، جلال الدين

107/ لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله، ومحمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف.

المودودي، أبو الأعلى

108/ الحجاب، تعريب محمد عاصم الحداد، دار الفكر.

م .روزنتال وب. يودين ولجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين

109/ الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط6، أكتوبر 1987م.

النيسابوري، الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم

110/ مجمع الأمثال، ط1، لبنان، دار الكتب العلمية، 1408هـ.

ناصر، محمد

111/ أبو اليقظان وجهاد الكلمة، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983م.

112/ المقالة الصحفية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1903هـ-1931م

ابن نبي، مالك

113/ بين الرشاد والتيه، ط2، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1408هـ-1988م.

114/ تأملات، ط3، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1412هـ-1991م.

115/ حديث في البناء الجديد، جمع وترجمة عمر كامل مسقاوي، بيروت، منشورات المكتبة العصرية.

116/ شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر، 1407هـ-1987م.
117/ في مهب المعركة، ط1، الجزائر، دمشق، دار الفكر، 1412هـ-1991م.
118/ مذكرات شاهد القرن الطالب، ط1، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1408 هـ-1930م.
119/ ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ط3، الجزائر، سورية، دار الفكر، 1406هـ-1986م.

النسائي،
120/السنن شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، المطبعة المصرية بالأزهر.

نويهض، عادل
121/ معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام، ط2، بيروت، لبنان، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1400هـ-1980م.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج
122/ صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.

يعقوبي، محمود
123/ معجم الفلسفة، الجزائر، مكتبة الشركة الجزائرية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المراجع بالأجنبية

المراجع بالأجنبية :

AROUA, Ahmed

1/ L'Islam et la morale des sexes, Alger, entreprise nationale du livre, 1990.

BEN NABI, Malek

2/ Mémoires d'un témoin du siècle, Alger, éditions nationales Algériennes, 1965.

3/ Le broblème des idées dans le monde musulman, 1ère édition, Alger, édition El Bay'yinate, 1990.

DE BEAUVOIR,Simone

3/ Le deuxième sexe (1), édition Gallimard, 1949.

Léon DUGUIT, Le traité du droit constitutionnel, 3 ème édition, Paris, ancienne librairie fontemoing et cie, 1928.

FANON,Frantz

4/ Sociologie du révolution, Paris, François Maspéro, 1975.

REY,Alain

5/ Petit Robert nouvelle édition refondue et augmentée sous la direction de thiéri Foulk, Paris, 1974. philosophie, 8ème édition, presses universitaires de France, 1960.

6/ Petit Robert II Dictionnaire universel des noms propres alphabetique et analogique, sous la direction de Paul Robert, Le Robert –107, Avenue Parmentier, Paris –XI^{e}.

7/ La grande encyclopédie, LAROUSSE, librairie LAROUSSE, 1974.

LALANDE, André

8/ Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 8ème édition, presses universitaires de France, 1960

فهرس الرسائل الجامعية

بوالصفصاف،عبد الكريم

1/ الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية في حركتي محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، دكتوراه الدولة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، الجمهورية التونسية (1996-1997).

قنّان، عبد المجيد

2/ مظاهر الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي في الجزائر من خلال جهود الروّاد المصلحين (1900-1925)، ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر (1991-1992).

يحياوي، محمد

3/ مشكلة المنهج في كتابات مالك بن نبي، ماجستير، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر (1991-1992).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الدوريات

المجلات :

بيغوفتش، علي عزت

1/ المرأة بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي، مجلة الفرقان، المملكة المغربية، ع36، رمضان 1416هـ-يناير 1696م.

الحسني، محمد الهادي

2/ الإبراهيمي رئيسا لجمعية العلماء، مجلة الموافقات ، الجزائر ، مطبعة راعياش للطباعة والنشر، ع4، س4، محرم 1416هـ، جوان 1995م.

درّار، أنيسة بركات

نضال المرأة الجزائرية، مجلة التاريخ، الجزائر، ع7، س1979م.

الروكي، محمد

3/ أساسيات لترشيد إسهام المرأة في التنمية الحضارية،مجلة الفرقان،ع36

زرمان، محمد

4/ من معالم التغيير الحضاري عند ابن باديس، مجلة الموافقات، ع6، س6، 1418هـ-1998م.

الزهيري، فتيحة

5/ المرأة المسلمة والدور الحضاري المطلوب، مجلة الفرقان، ع36.

سعد، عبد العزيز

6/ نظام تعدد الزوجات في قواعد الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، مجلة الثقافة، الجزائر، ع95، محرم - صفر 1407هـ/سبتمبر-أكتوبر1987م

شرفة، حسين

7/ استلهام التاريخ في المنهج التربوي لابن باديس، دراسة في كتاب رجال السلف ونساؤه، مجلة الموافقات، ع6.

عامر، الطاهر

8/ نحو مجتمع قرآني، قراءة اجتماعية في تفسير ابن باديس،مجلة الموافقات، ع6

بن علي، سعاد

9/ المرأة من خلال المشروع النهضوي : قاسم أمين نموذجا، مجلة الفرقان، ع36

عيساوي، أحمد

10/ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، التحديات الداخلية والخارجية، مجلة الإحياء، الجزائر، باتنة، ع1، 1419هـ-1998م.

فهدي، عبد الفتاح

13/ في المسألة النسوانية، مجلة الفرقان، ع36.

قربال، نور الدين

14/ على هامش مؤتمر بيكين، مجلة الفرقان، ع36.

كاهنة،

15/ الخادرة والشرنقة، مجلة الجزائرية، الجزائر، ع164، ديسمبر 1987م.

لعماري، سعاد

16/ المرأة بين البيت والعمل وفقدان التوازن، مجلة الفرقان، ع36.

مجّاني، بوبة

17/ دور المرأة في الحركة العلمية بجبل نفوسة، مجلة الحياة، غرداية، ع1 ، رمضان 1999م.

مجلة الأمة،

18/ نحو منهج جديد في الحركة النسائية، قطر، ع33، س3، رمضان 1403 هـ-حزيران 1973م.

المساعد، نورة فرج

19/ النسوية فكرها واتجاهها، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، ع71، س18، صيف 2000.

معّاش، جميلة

20/ نماذج عن مكانة المرأة في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة التراث، الجزائر، ع8، نوفمبر 1995م.

ونيسي، زهور
21/ جوانب من مساهمة المرأة في صنع النصر، مجلة الأصالة، الجزائر، ع 22، ذو الحجة 1394هـ- ديسمبر 1974م.

الصحف :
1/ تأبط خيرا، همسة في أذن ناقد النديم، وادي ميزاب، ع67-01/27/ 1928م.
2/ ع. باديس، نزيل تونسي، كوكب إفريقيا، ع196-1911/2/3م.
عبد الحميد بن باديس، البصائر،ع95-جمادى الثانية 1356هـ/نوفمبر 1938م
ميشيل رينو، المرأة المسلمة، تعريب رشدي، وادي ميزاب، ع79-4/4/ 1928م.
محمد السعيد الزاهري، التفرنج الآثم، البرق، ع5-1927/4/18م.
أبو يعلى الزواوي، المرأة التركية والحجاب، ع263-1926/1/2م.
سليمان بن علوي، التربية البيتية، الإقدام، ع79-1922/5/19م.
محمد الناصر بن الغزالي، المرأة المسلمة ووظيفتها في المجتمع الإسلامي، النجاح، ع135-1924م.
أحمد بن الغزالي، جواب عصري طبيعي، كوكب إفريقيا، ع219-7/14/ 1911م.
عمر بن قدور، جهل المرأة المسلمة، الفاروق، ع33-1913/11/23م.
عبد الحفيظ بن الهاشمي، مكتب تعليم الصناعة للبنات بقسنطينة، النجاح، ع 134-1923/11/23م.
عبد الحفيظ بن الهاشمي، النجاح، ع140-1924/1/5م.
أبو اليقظان، ما هكذا الدفاع عن الحجاب، وادي ميزاب،ع119-1929/2/1م
أبو اليقظان، قنبلة الإلحاد في تونس وانفجارها في الفضاء أو كتاب امرأتنا، لمغرب، ع25-1930/11/8م.

فهرس الدوريات الأجنبية

AMIRA, Nora
Le point de vue de Malek BEN NABI sur les femmes, NAQD, revue d'étude et de critique, Alger, n°11, 3-12-1998.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الندوات والمؤتمرات

Receuil d'information, séminaire internationnal, les problèmes de la femme et de la famille au regard des principes Islamiques et les traitements du droit positif, Alger, au conseil Islamique, 11-12-13 Octobre 1999.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خطـــــــــــــــــــــة البحـــــــــــــــــــــث

العنـــــــــــــــــــــوان	الصفحة
المقدمة	1
الفصل الأول / مشكلة المرأة : المفاهيم والجذور	
تمهيد	11
1. المفاهيم	12
1.1. ضبط المصطلحات	12
1.1.1. المسألة	13
2.1.1. المشكلة	14
3.1.1. القضية	15
2.1. تحديد مشكلة المرأة	17
1.2.1. المرأة ومشكلتها	17
2.2.1. طبيعة مشكلة المرأة	28
3.2.1. مشكلة المرأة وحقوق الإنسان	32
2. الجذور	38
1.2. موقع المرأة في النصوص الأسطورية والدينية	38
1.1.2. تعريف الأسطورة	40
2.1.2. نماذج لصورة المرأة داخل النصوص	41
3.1.2. تقويم ورد فرية أسطورية النص القرآني	46
2.2. مشكلة المرأة في الفكر الإسلامي والتقليد	50
1.2.2. قصة الخلق والنص المستعار	53
2.2.2. قصة الخطيئة وتعطيل النصوص	59
خلاصة	66
الفصل الثاني / مشكلة المرأة : التجربة الجزائرية ضمن التجربة المعاصرة	
تمهيد	72
1. التجربة الغربية	73

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1.1. علاقة الثورة الفرنسية بمشكلة المرأة 76
2.1. الحرية والمساواة من التفريط إلى الإفراط 78
3.1. الخلفية الإيديولوجية لمطالب المرأة الغربية 81
4.1. المطلب السياسي بين هاجس تحقيق الذات والانغماس الذكوري 84
2. التجربة العربية الإسلامية 84
1.2. إصلاح وضع المرأة بين التربية والتغيير 84
1.1.2. أزمة الحوار في الطرح العربي الإسلامي المعاصر : قاسم أمين نموذجا 86
2.1.2. إشكالية الموضوع والمنهج 90
2.2. دور المرأة في الحركات النضالية العربية 94
3.2. الكاتبة العربية : المطلب السياسي وتقليص الإشكال 96
1.3.2. نوال السعداوي : تصعيد الصراع 96
2.3.2. فاطمة المرنيسي : الحنين إلى زمن العزّى 98
3. التجربة الجزائرية 103
1.3. مكانة المرأة الجزائرية 103
1.1.3.مرحلة الاحتلال الفرنسي 104
2.1.3. مرحلة الثورة 111
3.1.3. مرحلة الاستقلال 114
2.3. مشكلة المرأة في تحليل المفكر الجزائري الإسلامي المعاصر 117
1.2.3. عبد الحميد بن باديس 117
2.2.3. مالك بن نبي 120
3.2.3. أحمد عروة 125
خلاصة 129
الفصل الثالث / مشكلات المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر
تمهيد 133
1. مشكلة التعليم 134

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1.1. الوضع الثقافي للمرأة الجزائرية قبل الإصلاح 134
2.1. تعليم المرأة من التحليلي إلى التفعيل 137
- مصطفى بن الخوجة - عمر بن قدور - أحمد بن الغزالي.
- إبراهيم بن سليمان العلوي - محمد الناصر بن الغزالي.
- عبد الحميد بن باديس و تعليم المرأة ــ موقفه و جهوده 143
- موقفه 143
- جهوده 146
- محمد البشير الإبراهيمي : السعي لتحقيق أهداف جمعية العلماء..... 147
- أحمد عروة 149
2. مشكلة الزي 153
1.2. تحديد الإشكال 153
1.1.2. فلسفة الزي في الإسلام 153
2.1.2. مفاهيم الزي ووظائفه 154
3.1.2. مشكلة زي المرأة المسلمة 156
2.2. مشكلة الزي في انشغال الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر 159
- أبو يعلى الزواوي - عبد الحفيظ بن الهاشمي 160
- محمد السعيد الزاهري 162
- أبو اليقظان ودفاعه عن الزي الإسلامي..... 165
- مشكلة الزي في فكر الشيخ عبد الحميد بن باديس 168
- من خلال تفسير القرآن الكريم 168
- من خلال شرح السنة النبوية الشريفة 172
- مشكلة الزي في فكر مالك بن نبي : نقد الذات والآخر 176
- دلالات الزي وأهميته في عملية النهوض 176
- الفكرة الدينية وعلاقتها بالدور النهضوي للزي 183
- أهمية زي المرأة وعلاقته بالتغيير 185
- زي المرأة والوسطية المنشودة 188

محمد العيد ال خليفة 193
– مشكلة الزي عند إبراهيم بيوض 194
3. مشكلة الزواج 198
1.3. تحديد الإشكال 198
2.3. مشكلة الزواج : النقد الاجتماعي والفلسفي 198
– محمد البشير الإبراهيمي – أحمد رضا حوحو – مالك بن نبي – أحمد عروة..... 201
3.3. مشكلة تعدد الزوجات وسلم الأولويات 209
– مالك بن نبي – أحمد عروة 213
4.3. مشكلة الزواج بالأجنبية (الزواج المختلط) 216
– مالك بن نبي – محمد البشير الإبراهيمي .– أحمد رضا حوحو– عبد الحميد بن باديس – أحمد عروة 216
4. مشكلة العمل 228
1.4. قيمة العمل عند المفكر الجزائري 228
– مالك بن نبي – أحمد عروة
2.4. دور المرأة في المجتمع 230
3.4. النظرة المادية لعمل المرأة ونقد المفكر الجزائري لها 231
– مالك بن نبي – أحمد عروة
4.4. نظرة المفكر الجزائري لعمل المرأة داخل البيت 235
– مالك بن نبي – أحمد عروة – عبد الحميد بن باديس
5.4. معايير تحديد عمل المرأة 244
– مالك بن نبي – أحمد عروة.
خلاصة 251
الخاتمة 252
الفهارس 257
فهرس المصادر والمراجع..... 258

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المراجع الأجنبية..... 270
فهرس الرسائل الجامعية 271
فهرس الدوريات 272
فهرس الدوريات الأجنبية 275
فهرس الندوات والمؤتمرات 276
فهرس الموضوعات 277

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية