مجلة طهرين
العدد الأوّل
دورية الصدور: فصلية - السنة الأولى - 1447هـ - ربيع 2026م

مجلة طهرين

دورية فكرية مُحكَّمة تُعنى بدراسات الحركة النسوية ونقدها
والتأصيل لمكانة المرأة في الإسلام المحمدي الأصيل

ملف العدد

- **النسوية الراديكالية: انتكاسة فطرة واعتداء على مكارم الأخلاق**
  أ.د. غيضان السيد علي
- **المرأة بين الاحتشام الإسلامي والتسليع الإعلاني في الثقافة الغربية**
  د. ابتسام صبري يونس
- **الخلفيات الفكرية والفلسفية الغربية في دراسة قضايا المرأة**
  إيمان شمس الدين
- **جدلية المساواة والعدالة: نقد أسس المساواة المطلقة في ضوء التمايز البيولوجي ومقاصد الفطرة عند المرأة**
  محمد عاجل عطية
- **النسوية قتلت صغارنا: إيفا هيرمان تكشف جنايات النسوية على المرأة والأسرة في الغرب**
  أماني نوري سعيد

الفضاء الثالث

- **المرأة الصالحة ودورها الإجتماعي والإقتصادي في محاربة الآفات الإجتماعية: الجهل أنموذجاً**
  أ.د. حيدر عبد الحسين زوين
- **حكم تولّي المرأة لمنصب القضاء**
  د. نادين يحفوفي

تراث ومعاصرة

- **«النفس الواحدة» مدخل مفاهيمي لمكانة المرأة في منظور القرآن الكريم**
  أ.د. حسان عبد الله حسان
- **حقوق المرأة والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للشهيد الإمام الخامنئي «الحجاب أنموذجاً»**
  أ.د. سيد زهير الحسيني
- **نموذج التربية الحماسية وإعادة بناء هوية المرأة المسلمة في سيرة وآثار الشهيدة بنت الهدى الصدر**
  د. مهدي حسين بور، زهراء مصطفوي
- **قراءة في كتاب المرأة في مرآة الجمال والجلال للعلامة عبد الله جوادي آملي**
  د. أماني جواد



العدد
١



دورية فكرية مُحكَّمة تُعنى بدراسات الحركة النسوية ونقدها، والتأصيل لمكانة المرأة في الإسلام المحمّدي الأصيل بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا

تصدر عن مركز سداد الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

العدد الأول - ١٤٤٧هـ ربيع ٢٠٢٦م

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز.



رهين

دورية فكرية مُحكَّمة
تُعنى بدراسات الحركة النسوية ونقدها،
والتأصيل لمكانة المرأة
في الإسلام المحمّدي الأصيل

تصدر عن مركز سداد الإسلامي للدراسات الإستراتيجية
العدد الأول ١٤٤٧هـ ربيع ٢٠٢٦م

للتواصل
rahinmagazine@gmail.com
+9647875257709

رئيس التحرير: د. نادين يحفوفي
مدير التحرير: د.مواهب الخطيب
مصحِّح اللغة العربية: أ. زهراء بركات
مصحِّح اللغة الانكليزية: أ. ليلى أحمد

هيئة التحرير

د. حسان عبدالله حسان	جامعة دمياط – مصر
د. غيضان السيّد علي	جامعة بني سويف - مصر
د. المنصف الحامدي	جامعة تونس – تونس
د. خنجر حمية	الجامعة اللبنانية - لبنان
د. ضرغام كريم الموسوي	جامعة المعارف – العراق
د.علي كريّم	الجامعة اللبنانية - لبنان
د. حيدر رمضان الأسدي	جامعة كربلاء - العراق

قواعد النشر

01

أولاً: أهداف المجلة ورسالتها

١. نشر الدراسات العلمية الأصيلة التي تُعنى بالمرأة المسلمة من منظور قرآني ومعرفي إسلامي.

٢. دعم الباحثين والباحثات في مجالات الفكر الإسلامي وقضايا المرأة.

٣. الإسهام في بناء رؤية علمية متوازنة تجاه قضايا المرأة بين الأصالة والمعاصرة.

٤. تشجيع الحوار العلمي بين مختلف التخصّصات ذات الصلة بدراسات المرأة.

02

ثانيًا: شروط النشر العامة

١. يُشترط أن يكون البحث أصيلاً، غير منشور أو مقدَّم للنشر في جهة أخرى.

٢. أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي الرصين في إعداد البحث وتحليله وتوثيقه.

٣. أن يكون مضمون البحث ومنهجه ضمن نطاق اهتمامات المجلة.

٤. ألا يتعارض مضمون البحث مع القيم الإسلامية والأخلاقية.

٥. أن يُقدَّم البحث باللغة العربية الفصحى، بأسلوب واضح وسليم لغويًا.

٦. يُرفق مع البحث ملخّص عربي لا يتجاوز (٢٠٠) كلمة، مع كلمات مفتاحية بين (٤ – ٦).

٧. لا تتحمّل المجلة مسؤولية ما يرد في الأبحاث المنشورة من آراء، وهي تعبّر عن رأي الباحث فقط.

03

ثالثًا: مواصفات البحث العلمي

١. أن يتراوح عدد الكلمات بين ٥٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ كلمة.

٢. أن تُكتب النصوص بخط Traditional Arabic حجم (١٤) للمتن و(١٢) للهامش.

٣. أن يُرتَّب البحث على النحو الآتي:

- العنوان
- اسم الباحث وصفته العلمية مع بريده الإلكتروني.
- الملخّص والكلمات المفتاحية
- المقدّمة
- متن البحث ومباحثه
- الخاتمة والنتائج
- قائمة المصادر.

٤. تُرقّم الجداول والأشكال ويُشار إليها داخل المتن.

٥. يُراعى في البحث الوضوح والدقّة والمنهجية العلمية.

04

رابعًا: نظام التوثيق المعتمد

تعتمد المجلة نظام التوثيق في الهامش السفلي على النحو الآتي:

- للكتب: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الجزء/الصفحة.
- للمقالات: اسم الكاتب، عنوان المقال، اسم المجلة، العدد، السنة، الصفحة.

تُرتّب المصادر في نهاية البحث هجائيًا في نهاية البحث:

- للكتب: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان النشر، سنة النشر، الطبعة.
- للمقالات: اسم الكاتب، عنوان المقال، اسم المجلة، العدد، السنة، الصفحة.

05

خامسًا: إجراءات التحكيم العلمي

١. تُخضع جميع الأبحاث الواردة لتحكيم علمي من قبل متخصّصين في مجال البحث.

٢. يُرسل البحث أولاً إلى لجنة الفحص الأولي للتأكّد من مطابقته لشروط النشر.

٣. يُحال بعد ذلك إلى محكّمين لتقييمه موضوعيًا ومنهجيًا.

٥. يُبلَّغ الباحث بقبول البحث والتعديلات إن احتاج الأمر لذلك.

٦. تبقى الأبحاث ملكًا للمجلة خلال فترة التحكيم ولا يجوز سحبها إلا بموافقة التحرير.

06

سادسًا: حقوق النشر والملكية الفكرية

١. تحتفظ المجلة بحقّ النشر الحصري للأبحاث المقبولة.

٢. لا يجوز إعادة نشر البحث في أيّ وسيلة أخرى.

٣. جميع المواد المنشورة في المجلة لا تعبّر بالضرورة عن رأي هيئة التحرير.

٤. يلتزم الباحث بالمعايير الأخلاقية في البحث العلمي وعدم اقتباس أي نصوص دون توثيق.

سابعًا: تعليمات التنسيق والإرسال

١. تُرسل البحوث عبر البريد الإلكتروني الرسمي للمجلة بصيغة Word.

٢. يُرفق الباحث سيرة ذاتية علمية مختصرة ووسائل الاتصال في حال كانت المرة الأولى التي يرسل فيها بحثا للمجلة.

٤. ترفض المجلة الأبحاث التي لا تلتزم بالتنسيق المعتمد.

٥. لا تُعاد الأبحاث غير المقبولة إلى أصحابها.

فهرس العدد

افتتاحية العدد

رئيسة التحرير، د. نادين يحفوفي — 7

النسويَّة الراديكاليَّة: انتكاسة فطرة واعتداء على مكارم الأخلاق

أ.د غيضان السيد علي — 9

المرأة بين الاحتشام الإسلامي والتسليع الإعلاني في الثقافة الغربية

د. ابتسام صبري يونس — 33

الخلفيات الفكرية والفلسفية الغربية في دراسة قضايا المرأة

أ. إيمان شمس الدين — 53

جدلية المساواة والعدالة: نقد أسس المساواة المطلقة في ضوء التمايز البيولوجي ومقاصد الفطرة عند المرأة

أ. محمّد عاجل عطيه — 81

«النسويّة قتلت صغارنا»: إيفا هير مان تكشف جنايات النسويّة على المرأة والأسرة في الغرب

أ. أماني نوري سعيد — 101

«النفس الواحدة» مدخل مفاهيمي لمكانة المرأة في منظور القرآن الكريم

أ.د. حسان عبد اللّه حسان — 127

حقوق المرأة والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي ﷺ (الحجاب أنموذجًا)

أ.د. سيد زهير المسيلينى — 159

نموذج التربية الحماسية وإعادة بناء هوية المرأة المسلمة في سيرة وآثار الشهيدة بنت الهدى الصدر ﷺ

د. مهدي حسين بور، زهراء مصطفوي — 191

المرأة الصالحة ودورها الاجتماعي والاقتصادي في محاربة الآفات الاجتماعية: الجهل أنموذجًا

أ. د. حيدر عبد الحسين زوين — 211

حكم تولّي المرأة لمنصب القضاء

د.نادين يحفوفي — 227

قراءة في كتاب المرأة في مرآة الجلال والجمال لآية اللّه العلاّمة عبد اللّه جوادي آملي ﷺ

د. أماني جواد — 245

الملخصات بالإنجليزية — 262

افتتاحية العدد

• رئيسة التحرير، د. نادين يحفوفي

بسم اللّه الرحمن الرحيم

في زمنٍ تتزاحم فيه المفاهيم، وتُعاد فيه صياغة الإنسان خارج مرجعيته الفطرية والربانية، تبرُز قضايا المرأة بوصفها إحدى أكثر القضايا حضورًا في الخطاب الفكري والثقافي المعاصر؛ لا لأنّها قضية منفصلة عن سؤال الإنسان والمجتمع، بل لأنّها تقع في قلب معركة المفاهيم حول الهوية، والفطرة، والأسرة، والوظيفة الحضارية للإنسان.

ومن هنا تأتي مجلة رهين، الصادرة عن مركز سداد الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، لتكون مساحة علمية رصينة تُعنى بدراسة قضايا المرأة من منظور إسلامي أصيل، وتسعى إلى التأصيل لموقعية المرأة في فكر الإسلام المحمدي الأصيل، بعيدًا عن القراءات التجزيئية التي تختزل المرأة في صراعها مع الرجل، أو في تمرّدها على الأسرة، أو في استنساخ النموذج الغربي بوصفه معيارًا وحيدًا للتحرّر والكرامة.

إنّ مجلة "رهين" لا تنطلق من موقع الانفعال تجاه النّسوية الغربية وتحولاتها، ولا من موقع الرفض غير الموضوعي، بل من موقع النقد العلمي المنهجي الذي يقرأ المنطلقات الفلسفية، والخلفيات التاريخية، والتحولات الاجتماعية التي أنتجت الخطاب النسوي المعاصر. كما يولي اهتمامًا خاصًّا بنقد ما يُسمّى بـ«النّسوية الإسلامية» حين تنزلق إلى خلط المفاهيم، وتعيد تأويل النصّ والتراث بمنهجيات مفارقة لروح الإسلام ومقاصده الأصيلة.

وتسعى المجلة، عبر محاورها العلمية والفكرية، إلى فتح أفق بحثي جادّ حول قضايا الفطرة والأنوثة، والهوية، والأسرة، والتكريم الإلهي للمرأة، ونماذج التمكين في الرؤية الإسلامية، فضلاً عن دراسة المشاريع التراثية والمعاصرة التي تناولت قضايا المرأة، وتحليل أثرها في تشكيل الوعي والخطاب الاجتماعي.

إنّنا نؤمن بأنّ المرأة في الرؤية الإسلامية ليست هامشًا في بناء المجتمع، ولا كائنًا تابعًا تُحدَّد قيمته بمعايير السوق أو الجسد أو المنافسة الصراعية، بل هي إنسان مكرّم، وشريك في حمل المسؤولية الرسالية، وعنصر أصيل في نهضة الأسرة والمجتمع والأمّة. ومن هنا فإنّ إعادة الاعتبار للنموذج الإسلامي المتوازن للمرأة لا تعني العودة إلى الماضي بوصفه زمنًا مغلقًا، بل تعني استحضار الأصول الثابتة لبناء وعي معاصر قادر على مواجهة الاضطراب المفاهيمي والانحرافات الثقافية.

تفتح "رهين" صفحاتها للباحثين والباحثات، ولأصحاب الأقلام العلمية الجادّة، للمساهمة في بناء خطاب معرفي مؤصّل، يتجاوز السجال العابر إلى التأسيس، ويتجاوز ردود الأفعال إلى إنتاج الرؤية، ويتعامل مع قضايا المرأة بوصفها جزءًا من مشروع حضاري إسلامي شامل يعيد للإنسان معناه، وللأسرة مركزيتها، وللمجتمع توازنه.

نسأل اللّه تعالى أن تكون هذه المجلة خطوة مباركة في طريق العلم والبصيرة، ومنبراً واعيًا لخدمة الحقيقة، وإحياءً للرؤية الإسلامية الأصيلة في زمنٍ اشتدت فيه الحاجة إلى الكلمة المسؤولة، والبحث الرصين، والوعي الرسالي.

النسويَّة الراديكاليَّة:
انتكاسة فطرة واعتداء على مكارم الأخلاق

• أ.د غيضان السيد علي[1]

الملخّص

النسويَّة الراديكاليَّة هي اتجاه نسوي ثوري متطرف؛ يثور على ظلم الرجل للمرأة في ظل «النظام الأبوي»؛ الذي يستعبدها ويحولها إلى ظاهرة جسدية من أجل استغلالها والهيمنة عليها. فالرجال في اعتقاد هذه النزعة النسويَّة المتطرفة هم المسؤولون عن استغلال النساء، وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع. ومن ثمَّ نادت هذه الحركة المتطرفة بإعلان العداء بين الجنسين، وإعلان الحرب ضد الرجال، ورأت أن الاختلاف بين الرجل والمرأة هو اختلاف ثقافي وأيديولوجي وليس حقيقة بيولوجية، كما دعت هذه الحركة إلى تدمير الأسرة بوصفها المؤسسة التي يتم فيها قمع المرأة وإخضاعها، ورفضت الأمومة والإنجاب، كما دعت إلى الجنس المثلي والشذوذ، والاستغناء النسوي التام عن الرجال، وحرية المرأة في جسدها، مما أباح الإجهاض والممارسات الجنسيَّة خارج إطار الزواج. ونادت تحت تأثرها بفلسفة ما بعد الحداثة بنسبية القيم؛ فجعلت الرغبة الفرديَّة معيارا للسلوك، مما يجعل منها دعوة كفيلة بخلق حالة من الفوضى في القيم، وطمس معالم الفطرة النقية في النفوس الإنسانية. كما دعت رائدات هذه الحركة إلى نبذ الأديان السماوية، واختراع ديانة جديد تتأله فيها الأنثى ويصبح الشذوذ الجنسي أهم طقوسها. مما جعلها حركة لا تهدف إلى تحرير المرأة أو تبحث لها عن أية حقوق، بل نزعة متطرفة تمثل انتكاسة للفطرة السليمة واعتداء على مكارم الأخلاق.

الكلمات المفتاحية: النسويَّة الراديكاليَّة، الجندر، الأسرة، الفطرة السليمة، مكارم الأخلاق.

---

١. أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية، البريد الإلكتروني:

المقدّمة

ظهرت النسويَّة الراديكاليَّة[1] كأحد التيارات النسويَّة الأكثر حدّة وتطرفًا في نقدها للبنية الاجتماعيَّة التقليديَّة، حيث تنطلق من فرضية الصراع الجذري بين الجنسين، وتدعو إلى إعادة تعريف الأسرة، والأدوار الجندريَّة، والعلاقات الأخلاقيَّة، والقيم المجتمعيَّة، والدينيَّة، حسب منظورها الخاص. وإذا كانت النسويَّة الراديكاليَّة من أكثر الحركات النسويَّة تطرفًا، فإنَّ هذا التطرف ليس في موقفها من الرجال فقط، ولكن في موقفها من كل ما يخص شؤون المرأة. ويعد موقفها من الرجل أنموذجًا معبراً عن كافة مواقفها المتطرفة؛ إذ تقف هذه الحركة من الرجل موقف العداء، فهو من وجهة نظرها العدو الذي لا تقبل بالمصالحة معه، وترى أن الرجال زائدون في حياة النساء.

ويعمل هذا البحث على نقد آراء تلك الحركة، ليس انطلاقًا من نفي حقوق المرأة أو إنكار وقوع بعض الظلم التاريخي عليها، بل حرصًا على التمييز بين الحقوق المشروعة والانحراف الإيديولوجي الذي يتجاوز الفطرة، وينافي القيم الأخلاقيَّة المستقرة والقيم الدينيَّة التي جاءت بها الأديان السماوية ولا سيما الدين الإسلامي الحنيف، الذي قدم أروع صورة على مر التاريخ لمكانة المرأة مبينًا حقوقها الكاملة.

وتكمن إشكالية البحث الرئيسة في السؤال المحوري: إلى أي مدى تختلف مبادئ النسويَّة الراديكاليَّة مع الفطرة الإنسانية السليمة، ومع المنظومة الأخلاقيَّة التي قامت عليها المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، والقيم الدينيَّة التي ارتضتها الأديان السماوية ولا سيما الدين الإسلامي؟

ومن ثمَّ، حاول البحث أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة التي تهدف إلى إنجاز هدفه على الوجه الأكمل، وكان من أهم هذه الأسئلة: ما المقصود بالنسويَّة الراديكاليَّة؟ ومن هنَّ أبرز دعاتها؟ وكيف تنظر النسويَّة الراديكاليَّة إلى مفاهيم: الفطرة، الأسرة، الأخلاق؟ وما موقفها من الأديان السماوية؟ وهل بلغت في التطرف حد الدعوة إلى دين أنثوي جديد تؤلّه فيه الأنثى، وتدَّعي إحدى النسويات أنها (رسولة) هذا الدين؟ وإلى أي مدى تمثل أطروحات النسويَّة الراديكاليَّة اعتداءً على الفطرة السليمة ومكارم الأخلاق؟ وما الآثار الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة المترتبة على تطبيق الفكر النسوي الراديكالي؟ وما أبرز الانتقادات الفكريَّة والدينيَّة والأخلاقيَّة الموجهة لهذه النزعة المتطرفة؟

---

1. Radical Feminism

أولاً: المقصود بالنسويَّة الراديكاليَّة وأبرز دعاتها:

إذا أردنا تقديم تعريفًا جامعًا مانعًا لمفهوم الحركة النسويَّة الراديكاليَّة، فإنّ ذلك سيكون صعبًا إلى حد ما؛ لأنَّ هذه الحركة تشترك مع بعض الحركات النسويَّة الأخرى في بعض مبادئها؛ خاصة النسويات: الليبرالية، والسحاقية، والماركسية، إلا أنها تتميز عنهم بمجموعة من المبادئ التي تميزها، وهو ما سوف نحاول إبرازه لتمييزها عن غيرها من الحركات النسويَّة الأخرى.

تُعرف النسويَّة الراديكاليَّة بأنها لون من ألوان النسويَّة الجديدة المعاصرة التي ترتبط بالمطالبة بالحقوق السياسيَّة للمرأة، وبالحركات التحررية المدافعة عن حريتها الجنسيَّة. وكان لهذه الحركة النسويَّة علاقات قوية بالفصائل المختلفة التي شكلت اليسار الجديد في أمريكا الشمالية. وقد اجتمعت هذه الفصائل على معارضة حرب فيتنام. وفي السبعينيات من القرن العشرين أعلنت النسويَّة عن نفسها كحركة راديكالية، تتمتع بالاستقلالية. فلم تكن هناك رغبة لدى أنصارها في جعلها مُتضمَّنة داخل إطار أي من المنظمات أو الأحزاب الأخرى المعروفة بكونها من أحزاب اليسار[1].

ولذلك يمكننا القول إنَّها حركة نسوية معاصرة تحمل إرث الحركات المنادية بتحرير المرأة، وترى أن الرجال يسيطرون على النساء في جميع أنواع مجالات الحياة، وأن العلاقة بين الجنسين تقوم على أساس هيمنة الرجال على النساء، الأمر الذي يبرر وجود سائر أنواع القمع الموجّه ضد النساء والذي يتغير عبر الزمن، وفي مختلف الثقافات. فاضطهاد المرأة بالنسبة إلى النسويَّة الراديكاليَّة يعود إلى سيطرة الرجل، المتغلغل في كافة المؤسسات في المجتمع البطريركي، عليها. وهذا المجتمع يعكس في جوهره الهيمنة «الأبوية» أو «النظام الأبوي» وهو «نظام كامل لسلطة الرجل على المرأة. حكام رجال، ومؤسسات عسكريَّة، وصناعيَّة، ودينيَّة.. تدعم سلطة الرجال على النساء والأطفال داخل الأسرة»[2]. وهو أمر لن يتغير طالما بقيت هذه السيادة موجودة وبشكل مؤسسي. لذلك ترى النسويَّة الراديكاليَّة أن على النساء القيام بتشكيل مؤسسات خاصة بهن، وقطع علاقاتهن مع الرجال. وبعدها تصبح النساء معتمدات على بعضهن البعض لا على جنس الرجال. لذلك ترى ضرورة القضاء على جميع العلاقات مع الرجال حتى العلاقة الجنسيَّة الطبيعية السائدة

---

١. لويسا بوسادا كوبيسا، الفلسفة ونظريات النقد النسوي والاختلاف، المجلد (٣٦/٣)، العدد (١٠٣)، ربيع ٢٠١٨، ص٥٩-٦٠.

2. Suzan Alice Watkins, M. Rueda and M. Rodriguez, Introduction to Feminism, p.120.

في جميع المجتمعات. وتدعو لإيجاد مجتمع نسائي موحد فقط ومنفصل عن مجتمع الرجال![1].

ويمكن تلخيص مبادئ ومنطلقات النسويَّة الراديكاليَّة في نقاط محددة، يمكن حصرها فيما يلي:

١. إنَّ النساء مقموعات دائمًا باعتبارهن إناثًا، وأنَّ القامعين هم الذكور، لذلك يجب أن تدرك النساء سطوة الرجال وهيمنتهم وتفهم جيدًا طبيعة هذه الهيمنة، ويتعين ألا تُختزل إلى أي شيء آخر، كأن يُنظر إليها على أنها جزء من الهيمنة الرأسمالية أو هيمنة الطبقة.

٢. إنَّ نظام الجنوسة برمته الذي يُصنف وفقا له الناس والأشياء والسلوك بعبارات تميز ما بين الذكورة والأنوثة هو بناء اجتماعي، جاءت به الثقافة المجتمعية، ولا أساس له في الفروق الطبيعية بين الجنسين. فالمرأة لا تُولد امرأة، بل المجتمع هو الذي يعلّمها أن تكون امرأة.

٣. إنّ سيادة الذكر على الأنثى وقمعه لها يعودان إلى النظام البطريركي الذي شكل سمات وأدوار الأنوثة، وسمات وأداور الذكورة. فإذا ما أُزيل هذا النظام فسوف يستأصل الفرق بين الجنسين.

٤. إنّ وضع المرأة الحالي هو ناتج عن سيطرة الرجل على مراكز القوى، والسلطة، والمال، وهو المسؤول الأول عن اضطهادها، وطالما أن هذا النظام وهذه القيم هي التي تحكم المجتمع فإن المرأة لن تتمكن من إنجاز أي تغيير مهم في مسيرتها نحو المساواة.

٥. إنَّ العمل النسوي الجاد والدؤوب داخل الحركة النسويَّة الراديكاليَّة والإخلاص لمبادئها هو السبيل الوحيد لاستعادة النساء أجسامهن وكيانهن وإعادة الاعتبار إلى ثقافة خاصة بهن إلى حد الانفصال عن الرجال، والعيش في مجتمعات نسائية مستقلة.

٦. إنّ قمع الذكور للإناث له الأولوية على كل أنواع القمع، لأنّه النموذج الذي تقوم على أساسه الأنواع الأخرى من القمع[2].

وقد أثَّرَ الفكر النسوي الراديكالي في كل فكر نسوي ظهر بعد عام ١٩٦٠، وارتبط به بشكل مباشر «الفكر السحاقي» الذي انتقد بشدة الزواج المغاير، ونادى بأن تكتفي الأنثى بأنثى مثلها. وكذلك ارتبطت به جماعات تسمت باسم «جماعات إيقاظ الوعي» التي انتشرت في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، وألحت على أن كل ما هو شخصي هو سياسي، وقد بدا تأثير الفكر النسوي الراديكالي وتأثره بالمذهب النسوي الفرنسي وبخاصة آراء المفكرتين النسويتين لوسي إريغاري[3]

---

١. عصمت محمّد حوسو، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية، ص١٨٧.

٢. خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص٢٦.

3. Luce Irigaray

وهيلين سيكسوس[1] كما بدا أيضًا تأثره بالمذهب النسوي الاشتراكي الذي ساد في بريطانيا، والذي يدين بشدة لآراء ماركس والفكر الراديكالي[2].

أمَّا عن أبرز رائدات هذا الاتجاه فيتمثلن في مجموعة من الناشطات في الحركة النسويَّة الراديكاليَّة، ومنهنّ الكاتبة الأمريكيَّة شولاميث فايرستون[3] إحدى المتأثرات بفكر «سيمون دي بوفوار» حيث أهدتها فايرستون كتابها «جدلية الجنس[4]»[5] الذي يعد من أوائل الكتب التي رسمت الخطوط العريضة لهذا المذهب؛ إذ رأت فيه أنّ المؤسسات الاجتماعيَّة لعبت دورًا كبيرًا في تبعية النساء للرجال، وأنّ الوضع البيولوجي هو الذي جعل النساء معتمدات على الرجال، لأنّ المولود يحتاج إلى رعاية طويلة المدى، لكنَّها رأت أنّ الأوضاع قد تغيرت منذ التغير التكنولوجي واختراع أدوات منع الحمل. لذلك دعت فايرستون، من خلال فكرها النسوي الراديكالي، إلى مستقبل تُستخدم فيه التكنولوجيا للقضاء على التمييز الجنسي، وذلك بتحرير المرأة من عبء الولادة، وتحرير كل من الرجل والمرأة من قيود الأسرة النووية الأبوية[6]. واشتهرت فايرستون بالترويج للأرحام الصناعية وغيرها من تقنيات الإنجاب غير الطبيعية كوسيلة لتحرير المرأة من القيود البيولوجية والقمع الأبوي. وبهذا الأسلوب سوف تنتهي الأسرة بوصفها وحدة لتوليد المثل وللاقتصاد، وسيزهر مجتمع متحرر من الأدوار المبنية على أساس الجنس[7].

ثم تأتي الناشطة النسويَّة الأمريكية كيت ميليت[8]، التي تعد من أنشط النسويات في القرن العشرين حيث عملت بمجالات عديدة جعلتها أكثر تأثيرًا في الأوساط المجتمعية الأمريكية؛ حيث بدأت الدكتورة ميلت مسيرتها الأكاديمية كمُدرّسة للغة الإنجليزية في جامعة نورث كارولينا، ثم شغلت العديد من المناصب التدريسية الأخرى على مر السنين. ومن بين المؤسسات التي عملت بها: جامعة واسيدا في طوكيو، وكلية بارنارد، وكلية برين ماور، وجامعة ولاية ساكرامنتو، وجامعة

---

1. Helen Cixous

٢. خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص٢٦.

3. Shulamith Firestone(1945-2012)

4. The Dialectic of Sex

5. Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex.

6. Debora Halbert, Shulamith Firestone: Radical feminism and visions of the information society, Vol. 7, No. 1, March 2004, p. 115.

٧. نرجس رودكر، فيمينزم (الحركة النسوية)، مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، ص١١٣.

8. Kate Millett (1934-2017)

كاليفورنيا في بيركلي. مما أتاح لها ولأفكارها الانتشار السريع بين أجيال مختلفة من النسويات.

وقد كان أول إسهامٍ بارزٍ لها عام ١٩٦٦، عندما عُيّنت أول رئيسة للجنة التعليم في المنظمة الوطنية للمرأة[1] حديثة التأسيس. وفي عام ١٩٦٨، ألّفت تقريرًا رائدًا نشرته المنظمة بعنوان «التعليم الرمزي: دراسة عن التعليم العالي للمرأة في أمريكا»، دعت فيه إلى توفير فرص تعليمية للنساء تُعادل تلك المُتاحة للرجال. أمَّا إسهامها النسوي الثاني فكان كتابها البارز في «السياسة الجنسيَّة[2]» الذي صدر عام ١٩٧٠. وكان باكورة إنتاجها العلمي وهو مستوحًى من رسالتها للدكتوراه في جامعة كولومبيا، ولا تقصد ميليت بالسياسة هنا المعنى الضيق للمفهوم الذي يشير إلى الأحزاب السياسيَّة أو الانتخابات أو ما إلى ذلك، ولكنها تقصد بها «أي وضع تكون فيه فئة من الناس مهيمنة على فئة أخرى»[3]. وفي هذا الكتاب ادعت ميليت أنّ النظام الأبوي-الذي عرَّفته بأنَّه «أولوية الحق الموروث التي بموجبها يحكم الذكور الإناث»[4]- هو السبب وراء ترويج وتضخيم الفروقات بين المرأة والرجل، وتقديم هذه الفروقات على أنَّها أمر طبيعي وثقافي من قِبل المؤسسات الثقافيَّة والدينيَّة؛ مما أدى إلى اقتناع النساء داخليًا بهذه المسائل. كما تشير إلى أنّ المناصب السياسيَّة والعلميَّة المرموقة يهيمن عليها الرجال بشكل حصري، وبالتالي يهيمنون على النساء بوصفهن تابعات لهذه المناصب القيادية، ويُكافأ الرجال على تبنيهم موقفًا مهيمنًا، بينما تشجع النساء على السلبية والتبعية، وهذه التنشئة تجعل النظام الأبوي يبدو طبيعيًا كما لو كان محكومًا بالبيولوجيا، بينما هو في الواقع عُرف اجتماعي أو علاقة سياسية[5].

ومن ثم تقرر ميليت أنّ جذور «النظام الأبوي» تعود إلى التربية الاجتماعيَّة، وأنّ السلطة الأبويَّة أو الذكوريَّة هي نتاج بُنى اجتماعية وليست صفات فطرية أو بيولوجية، وأنَّه مع الثورة الجنسيَّة التي تدعو إلى إنهاء الزواج من زوج واحد، والقضاء على الأمومة، وتربية الأطفال خارج الأسرة ستزول بالتدريج هذه الفروق الاصطناعية بين الجنسين. في عام ١٩٧١، أسست الدكتورة كيت ميليت «سينما تحرير المرأة» وأنتجت الفيلم النسوي الكلاسيكي «ثلاث حيوات».

---

1. NOW
2. Sexual Politics
3. Kate Millett, Sexual Politics, pp.23-24.
4. Ibid, p.25.
5. Ibid, p.26-33.

كما تعد النسويَّة الناشطة الفيلسوفة الأمريكية ماري دالي[1] التي وُصفت بأنها «نسوية مثلية راديكاليَّة»[2] هي الأعلى صوتًا والأجرأ والأغزر تأليفًا حول النسويَّة الراديكاليَّة؛ إذ تعددت عناوين مؤلفاتها حول هذا الموضوع، ونذكر منها «الكنيسة والجنس الآخر» ١٩٦٨، و«ما وراء الإله الأب» ١٩٧٣، و«المرأة وعلم البيئة» ١٩٧٨، «الشهوة الصافية: الفلسفة الأساسية للنسوية» ١٩٨٤، و«الشر الأول بين المجرات الجديدة للغة الإنجليزية من ويبتسر»١٩٨٧ [3]. وقد كانت في شبابها كاثوليكية رومانية ملتزمة، إلا أنّها تخلت عن المسيحية بحلول أوائل سبعينيات القرن العشرين، ووصفت نفسها بأنّها «نسويّة ما بعد مسيحية»[4].

أُحيلت دالي إلى التقاعد عام ١٩٩٩ من كلية بوسطن بعد أن انتهكت سياسة الجامعة برفضها السماح للطلاب الذكور من الالتحاق بفصولها الدراسية المتقدمة في دراسات المرأة[5]. ناقشت دالي فكرة «المساواة» بين الرجل والمرأة وبعد أن قررت أن الجنسين متساويان، وعلى الكنيسة أن تعترف بتلك المساواة، تراجعت عن الدفاع عن فكرة المساواة بين الجنسين، ورأت أنها فكرة زائفة يستغلها الرجال للهيمنة على النساء؛ حيث تمنحهن مساواة قانونية اسمية مع الرجال إلا أنّ الهياكل الكبرى للنظام الأبوي تبقى سليمة. كما جادلت بأن إطار «المساواة» يُقصي النساء من الفكر النسوي عندما يشجعهن على الاندماج في المؤسسات أو الحركات التي يهيمن عليها الذكور[6].

وزعمت دالي أن الثقافة الذكورية هي النقيض المباشر والشرير للطبيعة الأنثوية، وأن الغاية القصوى للرجال هي فناء المرأة والطبيعة معًا. وقارنت بين قدرة المرأة على منح الحياة وقدرة الرجل على إزهاق الأرواح[7]. وأكدت على أنّ الرجال يؤذون النساء بدنيًا وذهنيًا، ولذلك طالما أنّ النساء باقيات في النظام الأبوي، فلن يقتصر الأمر على أنهن لن يتمكن من التقدم، بل لن يكون

---

1. Mary Daly (1928-2010)

2. Margalit Fox, Mary Daly, A Leader in Feminist Theology, Dies at 81, The New York Times, (January 7, 2010). on this Link: https://shorturl.at/1HRDm

٣. نرجس رودكر، فيمينزم (الحركة النسويَّة)، مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعيَّة، ص١١٧.

4. Elizabeth Hedrick, The Early Career of Mary Daly: A Retrospective, Feminist Studies. 39 (2), 2013, p. 461.

5. Margalit Fox, Mary Daly, A Leader in Feminist Theology, op.cit.

6. Mary Daly, Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism, pp. 375–377.

7. Ibid, pp.378-380.

بإمكانهن الاستمرار بالحياة حتى[١]. وعندما سُئلت عن رأيها في اقتراح سالي ميلر جيرهارت[٢] بأن «نسبة الرجال يجب أن تُخفّض إلى حوالي ١٠٪ من الجنس البشري وتُحافظ عليها عند هذا الحد»، قالت: «أعتقد أنّها ليست فكرة سيئة على الإطلاق. إذا أرادت الحياة البقاء على هذا الكوكب، فلا بد من تطهير الأرض. أعتقد أنّ هذا سيصاحبه تطور سيؤدي إلى انخفاض حاد في عدد الذكور»[٣].

وكان من أبرز آرائها المتطرفة اعتقادها أنّ فكرة اللّه مناهضة للفكر النسوي. فإذا كان اللّه ذكرا، فالذكر هو اللّه. وكيف يمكن لنسويّة أن تعبد إلهًا ذكرا؟ إن الثالوث المشؤوم المتمثل في الاغتصاب والإبادة الجماعية والحرب هو نتيجة للمجتمع الأبوي». في نهاية المطاف، تخلت دالي عن علم اللاهوت، لاعتقادها بأنّه أبوي بشكل ميؤوس منه، ووجهت جهودها نحو النسويَّة الفلسفية. ورأت أنّ الكنيسة الكاثوليكية فاسدة جوهريًا. ورغم هذا التطرف الظاهر فتحت دالي الباب أمام العديد من اللاهوتيات النسويات من بعدها. حتى بعد أنّ ابتعدت عن دراسة الأديان، بقيت أفكارها ملهمة للعديد من معاصريها.

وهناك العديد من النسويات المؤثرات في الحركة النسويَّة الراديكاليَّة اللواتي يضيق بذكرهن إطار هذا البحث، لكن يجدر بنا أن نشير إلى بعضهن لأهميتهن؛ ومنهن الناشطة البولندية إيرينا كرزيويكا[٤]، والناشطة النسويَّة ذائعة الانتشار الأمريكية أندريا دوركين[٥]، وعالمة الاجتماع البريطانية آن أوكلي[٦]، والأمريكية بيتي فريدان[٧]، والكاتبة الأسترالية جرمين جرير[٨]، والأديبة الأمريكية إلين شاولتر[٩]، والكاتبة الأمريكية روبين مورغان[١٠] التي تقود الحركة النسائية العالمية، والتي أسست مع سيمون دي بوفوار معهد «الأختية العالمية[١١]» الذي يعمل على تقديم المشورة والدعم لتمكين

---

١. نرجس رودكر، فيمينزم (الحركة النسويَّة)، مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعيَّة، ص١١٨.

2. Sally Miller Gearhart

3. Susan Bridle, No Man's Land, Interview with Mary Daly, What Is Enlightenment? (Fall–Winter 1999). No. 16, p. 38.

4. Irena Krzywicka (1899-1994)

5. Andrea Dworkin (1946-2005)

6. Ann Oakley (1944-)

7. Betty Friedan (1921-2006)

8. Germaine Greer (1939-؟)

9. Elaine Showalter (1941-؟)

10. Robin Morgan (1941-؟)

11. The Sisterhood Is Global Institute

الحركة النسائية العالمية، فهي في الأساس عضو بارز في الحركة النسويَّة الراديكاليَّة؛ إذ إنَّهم وأخريات اشتركن في مبادئ أهمها أن النساء يقبعن تحت نير الظلم الذكوري في كافة المؤسسات ولا سيما مؤسسة الأسرة، وهو أشد أنواع الظلم. ويعزون هذا الوضع السيئ للنساء بسبب خضوعهنّ للنظام الأبوي. وأنَّ الرجال استخدموا قوتهم البدنيَّة مع ترسيخ بعض العادات المجتمعية في قهر النساء، ولذلك فالرجال هم العدو الأوحد للنساء. ومن ثم طالبن بأن تكتفي المرأة بنفسها وتتمركز حول ذاتها.

ثانيًا: موقف النسويَّة الراديكاليَّة من مفاهيم: الفطرة، الأسرة، الأخلاق

إنّ تطرف النسويَّة الراديكاليَّة في تناول المفاهيم المستقرة أخلاقيًا واجتماعيًا هو أهم ما يميز هذه الحركة، إذ إنّ هذا التطرف الملحوظ قد أدى إلى عزوف عدد كبير من النساء عن الانضمام إليها بوصفها حركة مناصرة للمرأة، لكنه في الوقت ذاته أكسبها شهرة واسعة نتيجة لصراحتها، وشفافيتها، وبيان مبادئها، ووضوح أهدافها، وميل بعض النفوس إلى ما هو متطرف وغريب وشاذ. وسوف نعرض فيما يلي لموقفها من أهم هذه المفاهيم:

١. مخالفة النسويَّة الراديكاليَّة لمفهوم الفطرة الإنسانيَّة:

الفطرة هي الخِلقةُ التي يكون عليها كل موجود أوّلَ خَلقه، والفطرة السليمة هي التي لم تُشَب بعيب. وفي اصطلاح الفلاسفة، الفطرة السليمة هي استعداد لإصابة الحكم، والتمييز بين الحق والباطل [١]. أي أن مصطلح الفطرة يشير إلى الاستعداد الجِبلّي الذي خُلق عليه الإنسان، بما يشمله من ميول نفسية، واستعدادات أخلاقية، وحاجات اجتماعية أساسية مفطورة في النفس قبل التجربة والتلقين.

وقد أكدت الحضارات الإنسانيَّة المختلفة، على أنّ الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، وأنّ الأسرة تمثل الإطار الطبيعي لتحقيق هذا الاجتماع. كما تؤكد الرؤية الدينيَّة أنَّ الفطرة أساس القيم الأخلاقيَّة، وأن الانحراف عنها يؤدي إلى اضطراب السلوك الفردي والجماعي. يقول تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]؛ أي صنعة اللّه التي خلق اللّه الناس عليها. وقد جَبَلَ اللّه الفطرة السليمة في الإنسان على أن ينجذب الرجل للمرأة وتنجذب المرأة للرجل، إذ بثَّ اللّه سبحانه وتعالى في كيان كل جنسٍ ميلاً وحبًا للجنس الآخر، يندفع كل منهما للآخر بكل كيانه ومكوناته آملاً أن يجد عنده الهدوء والاطمئنان، والحب والحنان، والسكينة والاستقرار.

---

١. مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ص٤٧٦ (مادة فطر).

مع مراعاة أنَّ العلاقة بين الزوجين لا تنبثق من أصل التكوين الإنساني فحسب، بل من أصل تكوين الكون وكائناته كافة، وهذا يتضح من قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس:٣٦]. فالذكورة والأنوثة- كما تشير الآية الكريمة- ليست شيئًا مقصورًا على الإنسان وحده، بل هي شيء شائع في الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وإذا أردنا الدقة، فهي شيء شائع في جميع الكائنات، حتى ما يخفى منها عن العيان المباشر، مثل: الكهارب الموجبة والسالبة التي تتجاذب لتستوي بها الذرة الدقيقة[١].

ويختلف الذكر عن الأنثى؛ فالأنثى تحمل طابعًا أنثويًا في كل خلية من خلايا جسدها، وفي كل هرمون من هرموناتها، وفي كل عضو من أعضائها، وفي كل شيء في جهازها العصبي، والذكر أيضًا يحمل طابعًا ذكوريًا في كل هذه النواحي، وكان هذا الاختلاف الفطري العميق منطقيًا كي ينشأ اختلاف حاسم بينهما في المهمة والأهداف والأدوار، حتى يواجه كل منهما مطالب الحياة مواجهة عادلة، كلٌ حسب إمكانياته وقدراته. ومن هنا تظهر مخالفة النسويَّة الراديكاليَّة لمفهوم الفطرة السليمة؛ إذ ترى أنّ التقسيمات والأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما من ثقافة المجتمع وأفكاره السائدة يمكن تغييرها بل وإلغاؤها تمامًا، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة. فترفض بذلك الاعتراف بأي فروق فطرية بين الرجل والمرأة، وتذهب إلى أنّ جميع الفوارق هي نتاج بناء اجتماعي ذكوري.

وهذا يعني، بما لا يدع مجالاً للشك، أنّ النسويَّة الراديكاليَّة تتنكر لتأثير الفروق البيولوجيَّة الفطرية في تحديد أدوار الرجال والنساء. وهذا أمر جدّ خطير إذ يؤدي بالبشريَّة إلى التعاسة والضياع؛ لأنّ التنافر الطبيعي بين الأقطاب المتماثلة سيبرز ويستمر، وسيقضي على معاني التآلف والانسجام والحب، فالرجل لا يريد أن يقضي حياته مع رجل مثله، والمرأة لن ترضى أن ترتبط بامرأة مثلها إلا عندما تنتكس الفِطر السليمة، ويسير المجتمع ككل نحو الهاوية. كما أنّ إنكار الفطرة يؤدي إلى إشكالات فلسفيّة وأخلاقيّة عميقة، من أبرزها: إسقاط أي معيار موضوعي للحكم الأخلاقي، وتحويل الإنسان إلى كائن قابل لإعادة التشكيل بلا ضوابط. كما يؤكد على التعارض مع معطيات علم النفس وعلم الأحياء التي تثبت وجود فروق طبيعية بين الجنسين، وهي أخطاء جسيمة وقعت فيها النسويَّة الراديكاليَّة لتؤكد انحرافها عن الفطرة السليمة واعتدائها على مكارم الأخلاق.

٢. النسويَّة الراديكاليَّة والدعوة إلى هدم الأسرة:

١. محمّد عثامن الخشت، من إعجاز القرآن: وليس الذكر كالأنثى -دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة، ص٥.

ترى النسويَّة الراديكاليَّة – كما سبق أن أشرنا- أنّ الوضع السيئ للمرأة يعود إلى النظام السلطويّ والشموليّ العالميّ الذي يُعرف باسم «النظام الأبويّ» الذي تقع النساء فيه تحت سلطة الرجال، والسيطرة على النساء عمليّةٌ تبدأ من الأسرة وتسري إلى المجتمع، ويسعى الرجال دائمًا بسبب قدرتهم البدنيّة الأقوى، وبسبب المنافع التي يُحصّلونها من الهيمنة على النساء إلى إبقاء هذا النظام واستمراره. لذا، تعتبر النسويَّة الراديكاليَّة الرجال سببًا لمظلوميّة النساء، وتعتبر أنّهم العدو الأساسيّ لهنّ؛ وإذا أُزيل النظام الأبويّ فسوف يُستأصل الفرق بين الجنسين، وإنَّ «النظام الأبويّ» هو أمرٌ مُتجذّرٌ في التاريخ، ولا يختصّ بعهدٍ تاريخيٍّ أو ثقافةٍ مُعيّنةٍ، وسوف يُستخدم مصطلح «النظام الأبويّ»، أو «المجتمع الذكوري» في كل مرة يحدث فيها اعتداء على امرأة، أو حتى عندما يتلفظ شخص ما بألفاظ مسيئة للنساء؛ بحيث بات الانتماء إلى هذا المجتمع تهمة، ووصمة عار، وتخلّف، فيها تعالٍ على هذا المجتمع من جهة، وتحقير وذمّ له من جهة ثانية[1].

أي أنّ النسويَّة الراديكاليَّة استخدمت مصطلحات تشير بها إلى العنف ضد المرأة، وكان من بين هذه المفاهيم «المجتمع الذكوري»، «النظام الأبوي»، و«الأسرة». ولذلك رأت أنّ خلاص المرأة المزعوم يتمثل في نسف هذه المصطلحات! فذهبت آن أوكلي إلى أن اعتبار أنّ «الأمومة» وتقسيم الواجبات الأسرية والاجتماعيَّة بحسب الجنس تراثًا أسطوريًّا ورثته البشريَّة من الثقافات السالفة، وساعدت الحياة الاجتماعيَّة على بقائه، وقد آن الأوان للتخلص منه إذا أرادت المرأة أن تحصل على حقوقها المسلوبة وتنال حريتها الكاملة[2].

وحسب هذا الرأي الشائع عند معظم نسويات هذا التيار الذي يتضمّن ضرب الأسرة التي تتكون من «زوج، وزوجة، وأطفال»، فالزوج يمارس السيطرة والهيمنة والإذلال وتقييد الحرية للمرأة، ومن ثم يجب التخلص منه، وأن تكتفي المرأة بنفسها. فالسبب الأساسي لمعاناة المرأة- كما يرى أنصار هذا الاتجاه المتطرف- يعود إلى ارتباطها الجنسي بالرجل، لأنّ هذا الارتباط برأيهن يفقدها استقلالها، ويجعلها مجرّد كائنٍ تابعٍ للجنس المذكّر بحيث تصبح حبيسة دارها. وعلى ضوء هذا الاستدلال رفعوا شعار الاستقلال التامّ للمرأة عن الرجل، وضرورة اندماجها جنسيًا بالكامل مع قريناتها النساء لإشباع رغباتها لكي تتحرّر من القيود الجنسيّة التي فُرضت عليها من قِبل الذكور[3].

---

١. طلال عتريسي، الأسرة في الحضارتين الشرقية والغربية، ص٤٣٧.

2. Ann Oakley, Woman’s work: The Housewife, past and present, pp. 8-15.

٣. قاسم أحمدي، المذهب الفيميني: دعوات إلى تدنيس السلوك وتجاهل المثل الخلقية، ص٥١٩.

كذلك ترى آن أوكلي أنّ «الأمومة» من الأسباب المهمة التي أسست للهيمنة الذكورية، ومن ثمّ شكّكت في رؤية علماء النفس والاجتماع التي تؤكد -من خلال تحديد الجذور البيولوجية لتقسيم المهام حسب الجنس- على النتائج الإيجابية لهذا النوع من تقسيم العمل، وعرضوا مسؤوليّة تربية الطفل على أنّها مليئة بالمسؤوليّة وخطيرة وصعبة من جهةٍ، وأصرّوا على حاجة الطفل الملحّة للأمهات لا الآباء من جهةٍ أخرى، فكان كلّ ذلك سببًا في تأصيل أسطورتيْ تقسيم المهام حسب الجنس والأمومة[1].

وبناء على ذلك، لابد للمرأة أن تتخلص فورًا من عبء تربية الأطفال، وأنّ المقولة الذكورية -حسب أوكلي- التي ترى أنّ رعاية البيوت والأمهات للأطفال أفضل من رعاية المؤسسات ودور رعاية الأطفال هي مقولة عارية من الصحة، تمسّك بها الرجال لإلقاء المسئولية على عاتق الأمهات وحدهن، مما مثّل قيدًا جديدًا على حرية المرأة[2]. وهي في ذلك تابعة مخلصة للفرنسية سيمون دي بوفوار التي رأت أنّ الأمومة خرافة، وأنّه لا يوجد شيء اسمه غريزة الأمومة، سوى ما صنعته ثقافة المجتمع. وهكذا اختزلت الأمومة في النسويَّة الراديكاليَّة إلى وظيفة اجتماعية يمكن استبدالها بالتقنيات أو المؤسسات، متجاهلة بعدها العاطفي والتربوي والاجتماعي.

وبعد أن تتخلص المرأة من الزوج وتكتفي بنفسها، تتخلص من الأمومة التي تمثل في نظرهن إحدى القيود الذكورية، رغم أنّ الفطرة السليمة تجعل الأمومة إحدى الغرائز الطبيعية في نفس كل أنثى؛ فهي منذ الطفولة وبداية وعيها تبحث عن شيء تحمله وتجعل منه طفلها، فعواطف المرأة أموميّة وعلاقتها بالأسرة أمتن وأقوى[3]. كما تشير تقارير اجتماعية غربية إلى أن تراجع قيمة الأسرة يرتبط بارتفاع معدلات الاكتئاب، واضطراب الهوية لدى الأطفال، وضعف الروابط الاجتماعيَّة[4].

أي هكذا تميل النسويّة الراديكاليّة إلى إنكار الخصوصية البيولوجية والنفسيَّة للأمومة، واعتبارها آلية اجتماعية لإدامة السيطرة الذكورية، فتودع أطفالها في دور الرعاية أو المؤسسات التربوية للأطفال. مما يجعلنا نتساءل: ماذا بقي من الأسرة بعد ذلك؟ الجواب ببساطة: لا شيء!

---

1. Ann Oakley, Woman's work: The Housewife, past and present, p. 67- 68.
2. Ibid, pp.216-257.
٣. السيد محمد حسن ترحيني، نحن ومسألة الأسرة، ج٢، ص١٣٥.
4. Tam O'Neil and Pilar Domingo, Women and power: Overcoming barriers to leadership and influence.

وهكذا نسفت النسويَّة الراديكاليَّة نظام الأسرة نسفًا؛ وهو النظام الأمثل لتلبية الحوائج المادّية والنفسيَّة والمعنويّة للإنسان؛ بما تُشكّله من أرضيّة لتأمين الأمن والارتياح النفسيّ لأعضائها، وتربية الأجيال الجديدة، ودمجهم في المجتمع، وتلبية الحوائج العاطفيّة للأفراد. لتفسح المجال للزنا وللعلاقة المحرمة خارج إطار الزواج، أو لممارسة السحاق، والقضاء على غريزة الأمومة، ونسف الأسرة التي تشكل نواة المجتمع من أساسها؛ لتبرهن من جديد على أنها انحراف عن الفطرة السليمة واعتداء على مكارم الأخلاق.

ثالثًا: النسويَّة الراديكاليَّة اعتداء على مكارم الأخلاق

لم يتفق النسويون على وجود نظرية أخلاقية نسوية واحدة تتحدد وفقًا لها الأعمال الفاضلة أو الأعمال الخُلقية، لكن وُجِدت هناك رؤى واتجاهات نسوية متعددة اشتركت في هدف أساسي هو التخلص من الانحياز الجنسي الذكوري في التنظير الأخلاقي وغيره، ورأوا أنّ مكارم الأخلاق عندهم تتمثل في إنهاء العنف العائلي، والاغتصاب الزوجي، والسيطرة الأبوية، وألا يخضع عبء العناية بالأطفال والعمل المنزلي بصورة غير متساوية على النساء. وأنّ تحقيق أهداف كهذه سوف تنتج تغيراً راديكاليًا على المستوى العالمي[1].

ولا شك أنّ هذه المطالب للوهلة الأولى تبدو مطالب عادلة؛ لكنها لا تشكل نظرية أخلاقية تنشد مكارم الأخلاق التي تقوم على مبادئ ثابتة مثل العدل، والحياء، والمسؤولية، وضبط الشهوة، وتحقيق التوازن بين الحرية والواجب. كما أنّ وضع هذه المطالب في ضوء تعاليم النسويَّة الراديكاليَّة، يُظهر حقيقتها كاعتداء صارخ على مكارم الأخلاق فتبدو رذائل أخلاقية لا فضائل كما سنبين فيما يلي:

١. رذيلة مساواة المرأة بالرجل والصراع الجندري:

إنَّ أول مطالب النسويَّة الراديكاليَّة هي عدم النظر إلى الرجل والمرأة من الناحية البيولوجية التي خلق اللّه النوعين عليها بوصفهما ذكرًا وأنثى، والنظر إلى ما يتبع ذلك من فروق على أنها فروق مصطنعة من تأثير العوامل الدينيَّة، والثقافيَّة، والاجتماعيَّة وغيرها. أي أنَّها من صنع البشر ومن ثمَّ يمكن تغييرها! وهذه أول لطمة على جبين مكارم الأخلاق؛ إذ إنَّ الفطرة البشريَّة جعلت الرجل متمايز بيولوجيًا عن المرأة من حيث الخِلقة والطبيعة، فلا ريب أن هناك اختلافات بيولوجية

١. أحمد عبد الحليم عطية، الفلسفة النسويَّة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٣٧)، ٢٠١٣، ص ٥١.

وفسيولوجية بين الذكر والأنثى، لا يمكن لذي عقل أن ينكرها، وأنَّه يترتب على هذا، اختلاف في الأدوار المجتمعية، وهي قسمة عقلية، تتوافق مع الفطرة الإنسانية السليمة، فهناك (أدوار) خاصة بالرجل لا تستطيع المرأة القيام بها؛ لأنها تتنافى مع طبيعتها، وهناك (أدوار) خاصة بالمرأة، لا يستطيع الرجل القيام بها، وهناك (أدوار مشتركة) يمكن للمرأة أن تقوم بها كما يقوم بها الرجل، وهذه الأدوار المشتركة تدخل في حيز (الاختيار) لا الإجبار[1].

وهذه الفروق، والاختلافات لا تعني التناحر بين الذكر والأنثى، بقدر ما تدلل على أنه لا استغناء لكل من الرجل والمرأة عن الآخر، فكلاهما بحاجة إلى الطرف الآخر، وأن تلك الفروق تقود إلى الحاجة إلى التكامل، وهذا التكامل هو أحد أعمدة البناء الاجتماعي بين كل بني البشر، ليس بين الذكر والأنثى، فحسب؛ وقد قال اللّه تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف:٣٢]. فكل يخدم بعضه وكل بحاجة إلى الآخرين[2]. وأمَّا هدف النسويَّة الراديكاليَّة فهو إلغاء تلك الفروق؛ وتبعد المرأة عن الرجل لتكتفي بنفسها، فتخرج المرأة عن أصل الخلقة، والفطرة، وبالتالي عن مكارم الأخلاق.

٢. رذيلة إلغاء القوامة:

عندما عجز النسويون الراديكاليون عن إزالة الفروق البيولوجية بين الذكر والأنثى لجأوا إلى إزالة الفوارق النوعية بينهما عن طريق تغيير منظومة القيم داخل المجتمع، ومن أهم هذه القيم النوعية إلغاء ما يسمى بـ«قوامة الرجال» بوصفها هيمنة ذكورية يجب القضاء عليها، وذلك عن طريق تمكين المرأة ومنحها القوة الاجتماعيَّة بكافة أشكالها في المجتمع؛ بمعنى أدق: هو (إلغاء الشراكة الاجتماعيَّة)، وتغيير شكل الأسرة في المجتمع من ناحية، وتغيير الوظائف، والأدوار من ناحية أخرى؛ وهذا يعني نفي (مفهوم القوامة)، القائم في الإسلام على أنّ المرأة مسؤولة من الرجل، فهو قائم على تحقيق مصالحها، ورعايتها[3]، وهي في الواقع درجة «مسؤولية وتكليف» وليست «درجة تشريف»، بل إنّ المرأة التي تغلب عليها العاطفة تتوق دائمًا إلى قوامة الرجل الذي يغلب عليه التفكير المنطقي غير المتأثر بالعاطفة، ولأن طبيعة الأشياء جعلت الرجل هو الذي يحمي المرأة طوال فترات التاريخ البشري، وهو الذي يهتم بها، ويقوم على أمرها هي وأبنائها، وهي تلتمس منه

---

١. مصطفى شغيدل، الجندر: سقوط الفطرة وإحياء الشيطنة، ص٢٥.
٢. المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.
٣. المرجع السابق، ص٢٦.

الحماية وتطلبها، وهي تدري أو لا تدري، وترغب في الاعتماد عليه؛ لأن شعورها الملهم الراقي ينبئها بأنّ هذا الاعتماد إنّما يقوم على أسس طبيعية فطرية[1]. ومن ثم يصبح تولي المرأة قيادة الأسرة أمرًا ضد الفطرة، وضد مبادئ الأخلاق الكريمة.

٣. رذيلة ملكية المرأة لجسدها:

إنّ ادّعاء النسويَّة الراديكاليَّة بأن المرأة تملك جسدها، ولها حرية التصرف فيه، تتصرف فيه كما تشاء، لهو ادعاء يناقض كل المبادئ الأخلاقيَّة التي ارتضتها المجتمعات البشريَّة والأديان. إذ إنَّه دعوة صريحة إلى الإباحية الجنسيَّة، ودعوة إلى التعري، ودعوة لقتل النفس إذ يبرر الإجهاض، ولا شك أن هذه الأفعال الشائنة من أكبر الرذائل الأخلاقيَّة التي ارتضتها المجتمعات المتحضرة، ونددت بها جميع الأديان.

ومن غريب القول والفعل أن تجد أنصار النسويَّة الراديكاليَّة في كافة المحافل الدولية يرفعون شعار«حرية المرأة في جسدها»، فيدافعون وفقًا لهذا الشعار عن الحرية الجنسيَّة خارج إطار الزواج، بل ينادون بعدم الاكتفاء برجل واحد! ويدعون إلى إباحة الإجهاض، وأن تكتفي المرأة بامرأة مثلها، فضلا عن الدفاع عن الشذوذ الجنسي، والمناداة بحقوق المثليين من الجنسيين. ولا يشك عاقل فضلاً عن أن يكون صاحب دين بأن هذه دعوات هدامة تغير بنية المجتمع، وتدمر العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة. ومن المشكلات التي خلفتها هذه الظاهرة ويعاني منها المجتمع الغربي وجود أمهات غير متزوجات وأغلبهن في أعمار المراهقة، ومنها أيضًا التبرج الشديد والتعري.

إنّ هؤلاء النسويات يحاربن قيمة «العفة» التي تحفظ للمجتمعات تماسكها. وقد جاء الإسلام لمحاربة تلك الرذائل، وعدَّها من أكبر الكبائر، ونهى المسلمين عن إتيانها[2]، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام:١٥١].

٤. رذيلة الرغبة الفرديَّة كمعيار للسلوك:

تعد هذه الرذيلة من أخطر الرذائل عند النسويَّة الراديكاليَّة؛ إذ تُعطِي المرأة الحرية الكاملة في حرية الفكر، والضمير، والدين، والمعتقد، فالمرأة في النسويَّة الراديكاليَّة محررة من كل القيود والضوابط، سواء الروحيّة أو الأخلاقيَّة أو الفكريَّة. فالرغبة الفرديَّة عند النسويات الراديكاليات هي معيار الصواب والخطأ، أي أن ما ترغب فيه المرأة وتحبه فهو الصواب الذي يجب أن تفعله على الفور. ولا شك أن

---

١. محمد عثمان الخشت، من إعجاز القرآن: وليس الذكر كالأنثى، ص١١٩.
٢. مصطفى شغيدل، الجندر.. سقوط الفطرة وإحياء الشيطنة، ص ٢٩.

هذا يؤدي إلى نسبية أخلاقية تعمل على تآكل المرجعيات القيمية المشتركة التي يقدمها المجتمع، وتحث عليها الأديان. فالقيم لا يمكن أن تبنى على رغبة فردية لكل شخص بمفرده، فلا معنى لذلك إلا انهيار كافة القيم. فالقيم كما يعرّفها قاموس الأنثروبولوجيا: «معيار عام، ضمني أو صريح، فردي أو جماعي، يتخذ الأفراد والجماعات القرارات وفقا له للحكم على السلوك الاجتماعي رفضا أو قبولا»[1]. وهذا يعني أن القيم تمثل مقاييس اجتماعيَّة أو خلقيَّة أو جماليَّة تفرضها الحضارة التي ينتمي إليها أفراد المجتمع، حسب دينه، وتقاليده واحتياجاته وأهدافه في الحياة.

ولذلك يقول محمّد عمارة: «إنّ النزعة الأنثوية المتطرفة التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، هي أثر من آثار ما بعد الحداثة الغربيَّة، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ حد الفوضوية والعدمية والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكريَّة الحداثية التي حاولت تحقيق قدر من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية الوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر»[2].

وهكذا تصبح الرذائل التي أقرَّتها الفطرة البشريَّة فضلاً عن الأديان السماوية على أنها رذائل على أيدي النسويَّة الراديكاليَّة جزءًا من القيم؛ لأنّ الإنسان فيها أصبح هو الذي يحدد بسلوكياته ما له قيمة وما ليس كذلك.

رابعًا: النسويَّة الراديكاليَّة ورفض الأديان السماوية لتأليه الأنثى:

أجمعت النسويات الراديكاليات على رفض المعتقدات والتعاليم الدينيَّة النابعة من الديانات السماوية التوحيدية التي ترفض الحرية الجنسيَّة، سواء القائمة على اختلاف النوع (امرأة/ رجل) أو القائمة على الجنسيَّة المثلية (رجل/رجل- امرأة/امرأة). كما رفضت هذه الحركة المتطرفة عبادة إله واحد خلق العالم، بل دعت إلى ضرورة تقويض عالم الديانات السماوية ومبادئها حتى يكون الطريق ممهدًا لوضع وصياغة دين وثني جديد يعطي المرأة مكانتها اللائقة بها، من وجهة نظر هذا الفكر. ومن ثمَّ فليس غريبًا أن نجد رائدات تلك الحركة يتركن المسيحية، ويطلقن على أنفسهن «نسويات ما بعد مسيحية» كما فعلت ماري دالي. التي ما لبثت إلى أن ذهبت إلى أنّ تحرير المرأة الحقيقي يأتي أولاً من إسقاط الفكر الذكوري عن المعتقدات والأديان والممارسات الدينيَّة،

---

١. شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ص١٠١٣.

٢. محمد عمارة، الغرب والإسلام: أين الخطأ؟ وأين الصواب؟، ص ٢٣٦.

واستبدال هذا الفكر بدين وثني نسوي جديد تكون فيه الإلهة/ الأنثى هي المعبودة الوحيدة[١].

وقد دعت الأكاديمية الكندية ناعومي جولدنبرج[٢] أستاذة الدراسات الدينيَّة في جامعة أوتاوا، والتي لعبت دورًا محوريًا في تطوير المناهج النسويَّة والتحليلية النفسيَّة في الدراسات الدينيَّة، إلى بناء دين نسوي جديد يمكّن المرأة من حياة روحية مقدسة، ويكون بديلاً للأديان السماوية التي لا تتمتع فيها الأنثى بأي ميزة- حسب رأيها المجافي للحقيقة- نتيجة سيطرة الإله (الذكر) على هذه الأديان! ومن ثم ترى أنَّه من الضروري العودة إلى عبادة المرأة/ الإلهة Goddess التي وُجدت قديمًا في المجتمعات البدائية[٣].

ومن أشهر النسويات في هذا المجال تأتي الداعية الأمريكية ستار هوك التي تدعو إلى ديانة تتركز على عبادة إلهة مؤنثة، وتجعل المقدس هو النفس والعالم وذلك في عدد من مؤلفاتها مثل: «الرقصة الحلزونية: الميلاد الجديد لدين الآلهة الكبرى القديم»(١٩٧٩). وكما في اجتماع الطوائف الوثنيَّة المسمى «مخيمات الساحرات»[٤].

كذلك اعترضت النسويَّة الراديكاليَّة على الديانات السماوية لأنها تستخدم لغة ذكورية عندما تصف اللّه، فاعتقدت دالي أنّ فكرة اللّه مناهضة للفكر النسوي، فتقول: «إذا كان اللّه ذكرًا، فالذكر هو اللّه»[٥]. وتتساءل كيف يمكن لنسوية أن تعبد إلهًا ذكرًا؟ إنّ الثالوث المشؤوم المتمثل في الاغتصاب، والإبادة الجماعية، والحرب هو نتيجة للمجتمع الأبوي. كما يعيب الفكر النسوي عقيدة التثليث التي تعد جوهر المسيحية كما يؤمن بها أتباعها؛ لأنّها تعبر عن ذكورية في اللغة، وفي الفكر؛ فالأب مذكر، والابن مذكر، والروح القدس مذكر، لهذا تذهب كاترين كيلر أستاذة اللاهوت بجامعة درو[٦] إلى أنّ عقيدة التثليث تتخذ شكلاً ذكوريًا مما يدل على القسوة والسلطة التي يمارسها الآب والابن على المرأة داخل هذه العقيدة[٧].

---

١. خالد قطب، اللاهوت النسوي: وثنية جديدة، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٣، ٢٠١٣، ص ١٤١.

2. Naomi Goldenberg (1947-؟)

3. Naomi Goldenberg, Return of The Goddess: Psychanalytic Reflections on the shift from Theology to Theology, pp. 145-164.

٤. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص٤٣٧.

5. Mary Daly, BeyondGodtheFather: TowardaPhilosophyofWomen'sLiberation, p.40.

6. Drew

٧. خالد قطب، الالهوت النسوي: وثنية جديدة، العدد ١٣، ٢٠١٣، ص ١٤٢.

وتسهب النسويات الراديكاليات في شرح وبيان طبيعة الإلهة الأنثى التي تنشدها، إذ تذهب النسويَّة الراديكاليَّة آنا ليفيا بليرابل[1] التي نصَّبت من نفسها (رسول) تنطق بلسان هذه الإلهة الأنثى لتبلغ رسالتها للعالم أجمع، فوضعت نداء على شبكات الإنترنت تحث فيه القراء لضرورة نشر تعاليم هذه الإلهة الأنثى حتى تسود عبادتها جميع أنحاء العالم. فترى آنا ليفيا أنَّ الإلهة الأنثى المزعومة تحيط بنا في كل مكان، فهي الأم والابنة والأخت والمعشوقة، وهي في كل إنسان، وعندما يقع الإنسان في حب هذه الإلهة/ الأنثى فإنَّه سيجمع أسرار السحر، إنَّ الإلهة/ الأنثى لا تطلب طقوسًا كالتي نراها في الأديان الأخرى، فمجرد أن تقع في حب الإلهة فلا جدوى لمثل هذه الطقوس، لأنّها ليست ضرورية لأنّ الإلهة تحب الرقص والغناء والممارسات الجنسيَّة المثلية. وقد أوحت الإلهة/ الأنثى إلى رسولتها، كما تزعم الكاتبة، وحيها ورسالتها التي تريد إبلاغها للعالم كله، هذا جزء منها، تقول الإلهة الأنثى المزعومة: «متى تحتاج إلى أي شيء تفضله، عندما يكتمل القمر سوف تجدني في مكان ما، تهيم روحي عليه، أنا ملكة كل حكيم، وسوف تتحرروا من العبودية، وعندما تكونوا أحرارًا ستتخلصون من كل النصوص الدينيَّة، فتغنوا، وتقيموا الاحتفالات، وترقصون، وتعزفون الموسيقى، وتحبون، كل هذا في وجودي، أمَّا أنا فإن روحي وبهجتي وسروري على هذه الأرض، وقانوني هو الحب لكل الموجودات... كل الأشياء تأتي مني وتعود إليَّ، إنَّ الحب والسعادة هي طقوسي الدينيَّة، وينبغي أن يكون بداخلك جمال وقوة وطاقة ورحمة وشرف وتواضع وبهجة ووقار... أنت الذي تبحث عني لتعرفني»[2].

وتواصل هذه النزعة تُرَّهاتِها وعَبَثِها فترى أنَّ إلهة الديانة الوثنيَّة النسويَّة المزعومة تزور كل يوم منازل أتباعها لتهب الحرية للمرأة لأنّها تحبها وتفكر فيها مثلما تفكر المرأة في الإلهة![3] وأنّها قد أوحت إلى أتباعها مجموعة من صفاتها من قبيل: إنّها إلهة واحدة فقط في الوجود، خالقة لكل الموجودات، أشكالها لا نهائية تظهر في الحب والسلام. وأنّها تُعامل كل الكائنات بالتساوي. ولا يجب أن يُحرم أحد من الدخول في عبادتها، فهي تشمل الجميع، وتقبل دعاء الجميع، وتعيد التوازن إلى الأرض! وتطلب من المؤمنات بها أن تخصص لها مكانًا مقدسا بالمنزل يصلين فيه كل يوم ثلاث مرات مع الشروق والذروة والغروب.

ثم تصل إلى ذروة العبث وانتكاس الفطرة، والتدني الأخلاقي عندما تضع قانونها الأخلاقي

---

1. Anna Livia Plurabelle

٢. نقلا عن: خالد قطب، الالهوت النسوي: وثنية جديدة، العدد ١٣، ٢٠١٣، ص ١٤٤-١٤٥.

٣. المرجع السابق، ص ١٤٥.

الذي يجعل من ممارسة الجنس المثلي للإناث طقسًا يوميًا! فإلهتهم المزعومة تحب النساء اللاتي يمارسن الجنس مع بعضهن البعض، وتنهى عن الغيرة بين النساء لأنها تتسبب في عدم التناسخ بين الأرواح! كما تطالب الداعيات والمعتنقات النسويات في العالم أجمع إلى أن يعلنوا دين الإلهة الأنثى في العالم كله من خلال الأعمال الخيّرة، والكلمات الصادقة، وإنكار الذات، وأفعال الحب والجمال[1].

ويوضح هذا النص طبيعة الصراع الجندري الذي وصل مرحلة من التطرف العبثي، فتقديم الإلهة الأنثى عند النسويَّة الراديكاليَّة يعود لنقد هؤلاء النسويات للبنية الدينيَّة والفلسفية التي صورت الإله عبر التاريخ بصيغة ذكورية، وما يرونه من انعكاس ذلك على ترسيخ السلطة الأبوية في المجتمع. تلك السلطة التي يرون أنّها صوّرت الإله بضمائر وصور ذكورية (الأب- السيد- الملك-... إلخ) مما ساهم في شرعنة الهيمنة الذكورية. فكان تأنيث صورة الإله عند هؤلاء النسويات هو التطرف المضاد كآلية تفكيك لاحتكار الذكورة للسلطة والقداسة، فالمقدس لا يجب أن يرتبط بجنس واحد، لذلك رأين ضرورة إعادة تقديم التصورات والنصوص والتقاليد الدينيَّة. فتتحول بذلك هذه النزعة النسويَّة المتطرفة من التطرف -وهو خُلق مذموم في حد ذاته- إلى العبث اللاعقلاني؛ حيث إن اللّه (سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيراً) لا يمكن أن يربط بجنس بشري، ذكرًا كان أو أنثى، فهذا ببساطة يُعد إسقاطًا إنسانيًا على الذات الإلهية. فالإله في جلاله وتعاليه يجب أن يتعالى فوق فكرتي الذكورة والأنوثة، حتى لو استخدمنا لغة بشرية للتعبير عنه. كما أنّ استبدال صورة ذكورية بأخرى أنثوية لا يخرج عن إطار الصراع الجندري، بل يعكسه.

وهكذا عبرَّت النسويَّة الراديكاليَّة عن عبثية عصر ما بعد الحداثة في الغرب بكل سماته التي تمثلت في: تدمير المقدسات، والثوابت العقدية، وتفكيك المطلق، وتقويض المقولات الكلية، والسرديات الكبرى، وانهيار اليقين، والحق المطلق. والاهتمام بكل ما هو مهمش، لم ينل حظه من الذيوع والانتشار، ولو كان يتنافى مع مكارم الأخلاق والفِطر السليمة. فنجد هذا العصر- عصر مايكل جاكسون ومادونا- يهتم على سبيل المثال بالشواذ جنسيًا، ويدعمهم بشكل غير مسبوق؛ كأن يدعمهم بين الجماهير العريضة في مباريات كرة القدم وخاصة عبر مسابقاتها العالمية التي تغطيها كافة وسائل الإعلام، ويفرض عقوبات مادية ومعنوية على المعارضين أو غير المؤيدين، أو أن يرفض الأديان السماوية من أجل إحياء الوثنيَّة القديمة في صورة وثنية نسوية تدعو إلى عبادة المرأة،

---

١. المرجع السابق، ص ١٤٥-١٤٦.

وتحويلها إلى إلهة أنثى بدلاً من الإله (الذكر)- حسب تعبيرهم- إنّه بالفعل عصر انتكاس الفطرة، والانهيار الأخلاقي الذي تعبّر عن الحضارة الغربيَّة في أفولها الذي بات وشيكًا ويقينًا.

وتبقى تعاليم الأديان السماوية، ولا سيما الدين الإسلامي الحنيف، هي أرقى وأروع ما صورت العلاقة بين الجنسين؛ حيث جعل الإسلام العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تكاملية تقوم على أساس المودة والرحمة، يقول تعالى:﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم:٢١]. لتؤدي هذه العلاقة الطيبة إلى بناء أسرة على أسس سليمة. صحيح أنَّ الدين الإسلامي ميّز بين الرجل والمرأة في التكوين والواجبات والأدوار، لكنّه بيَّن فلسفة الاختلاف بينهما، وبيّن أوجهًا عديدة من الحقوق المتساوية بين الاثنين، فهما متساويان في الحقوق والواجبات إلا ما فرقته الطبيعة البشريَّة. والمرأة والرجل في الإسلام صنفان من نوع واحد لا نوعان من جنس واحد. وقد جعل الإسلام المرأة أصيلة في نظام الحياة أصالة الرجل، بل هي «المستقر والسكن» له، فهي أشد أصالة لبقاء الأسرة.

لذلك نظر الإسلام إلى العلاقة بين الزوجين بوصفها النواة الأولى التي تنبثق عنها سائر العلاقات البشريَّة في المجتمع الإنساني، ورأى أنَّها الأصل الأهم بين أصول الحياة الاجتماعيَّة، التي لا يمكن للمجتمع أن يقوم قيامًا سليمًا إلا بها؛ فهي الخلية الحيوية الرئيسة التي إن صلحت صلح المجتمع كله، وإن فسدت فسد المجتمع كله[1]... خلاصة القول إنَّ قضية الذكورة والأنوثة لن توضع في موضعها الصحيح إلا يوم أن يُنظر إليها على أنها علاقة بين شريكين متكافئين، يكمل كل واحد منهما الآخر تكاملا يتكون منه مخلوق واحد منسجم، متآلف، متناسق؛ حتى ليبدو عجيبًا أن يوجد أحدهما في غيبة الآخر.

خاتمة

انتهى هذا البحث حول نقد مذهب النسويَّة الراديكاليَّة إلى مجموعة من النتائج المهمة، كان من أهمها ما يلي:

أولاً: إنّ النسويَّة الراديكاليَّة تمثل مشروعًا فكريًا يتجاوز المطالبة بحقوق المرأة أو الادعاء بتحريرها إلى مشروع مختلف تمامًا يهدف في المقام الأول إلى تقويض الفطرة الإنسانية بكل ما جُبلت عليه من قيم عليا ومُثل أخلاقية سامية، ارتضتها المجتمعات، وأزكتها الأديان السماوية، وأن

١. محمد عثامن الخشت، المشاكل الزوجية وحلولها في ضوء الكتاب والسنة والمعارف الحديثة، ص٤.

النتائج العملية التي انتهت إليها هذه النزعة النسويَّة المتطرفة تُفضي إلى تفكك الأسرة واضطراب القيم، مما يجعلها نموذجًا منبوذا من أصحاب الفِطر السليمة فضلا عن الملتزمين بالأديان السماوية.

ثانيًا: عمدت النسويَّة الراديكاليَّة إلى تصوير الرجل بوصفه فئة قاهرة لا شريكًا إنسانيًا. ونظرت إلى العلاقة بين الذكر والأنثى على أنها علاقة صراع وليست علاقة تكامل؛ إذ استعارت النسويَّة الراديكاليَّة نموذج الصراع من النظرية الماركسية، حيث أعادت تفسير العلاقة بين الجنسين باعتبارها علاقة صراع بنيوي، شبيهة بصراع الطبقات في الماركسية. مما يجعلنا نقول بمزيد من الطمأنينة، أنّ النسويَّة الراديكاليَّة، بخلاف التيارات النسويَّة الإصلاحية، تمثل قطيعة معرفية وأخلاقية مع الفطرة، وتتبنى- في الوقت نفسه- منطقًا صراعيًا يُعيد تشكيل العلاقة بين الجنسين على أسس أيديولوجية لا إنسانية.

ثالثًا: عملت النسويَّة الراديكاليَّة على تفكيك الأسرة بحجة أنّ ذلك ضروري للتحرر، رغم أنّ التجربة التاريخية تُظهر أنّ تفكيك الأسرة يؤدي إلى أزمات إنسانية لا إلى تحرر حقيقي. كما نظرت النسويّة الراديكاليّة إلى الأسرة بوصفها مؤسسة سياسية لا أخلاقية، أو باعتبارها أداة قمع، تُعيد إنتاج السلطة الذكورية عبر الزواج والأدوار الجندريَّة. ومن ثم دعت إلى أشكال بديلة من العلاقات العابرة التي لا تقوم على الالتزام أو المسؤولية طويلة الأمد، ولا تحفظ كرامة المرأة؛ وتجاهلت البعد الوجودي للأمومة بوصفها علاقة إنسانية عميقة، لا مجرد وظيفة اجتماعية. مما يتنافى مع القيم الأخلاقيَّة والمجتمعية، ويؤدي في النهاية إلى انهيار المجتمعات. إذ إن المجتمعات الإنسانية لا تقوم إلا على روابط طبيعية، في مقدمتها الأسرة. وأنّ هدم الأسرة يؤدي إلى نتائج نفسية واجتماعية خطيرة، من أشهرها زيادة معدلات الاكتئاب بين الأزواج أو الأبناء على السواء، واضطراب الهوية لدى الأطفال والاغتراب، المجتمعي، أو العزلة الاجتماعيَّة. وهو ما يطرح تساؤلات جدية حول جدوى النموذج النسوي الراديكالي على المستوى المجتمعي.

رابعًا: تتبنى النسويَّة الراديكاليَّة نسبية أخلاقية تجعل الرغبة الفرديَّة معيارًا للسلوك الإنساني الصحيح، مما يؤدي إلى نفي أي معيار موضوعي للحكم الأخلاقي، وتحويل الأخلاق إلى تفضيلات ذاتية، وفتح المجال لإعادة هندسة الإنسان وفق تصورات أيديولوجية، مما يؤدي إلى تآكل مفهوم المسؤولية، وتبرير السلوكيات المنفلتة، وتفكك المعايير المشتركة. في حين تقوم مكارم الأخلاق على قيم ثابتة تضبط السلوك الإنساني، وتحقق التوازن بين الحرية والمسؤولية.

خامسًا: تبنت النسويَّة الراديكاليَّة موقفًا تفكيكيًا من مفهوم الفطرة، حيث رأت أنّ الحديث عن طبيعة إنسانية أو فروق فطرية بين الجنسين ليس إلا خطابًا أيديولوجيًا صاغته السلطة الذكورية.

وتبنت رأي «سيمون دي بوفوار» الذي أكد على أن الأنوثة ليست معطى طبيعيًا، بل بناء اجتماعي يُفرض على المرأة منذ الطفولة. وامتد هذا الموقف إلى إنكار أي دلالة فطرية للأمومة، أو الاختلافات النفسيَّة والعاطفية، واعتبارها نتاجًا للضبط الاجتماعي لا للطبيعة الإنسانية. رغم أنّ إنكار فطرية الطبيعة البشريَّة، هو أحد أكثر الأوهام الفكريَّة انتشارًا في القرن العشرين، لما يحمله من تبعات أخلاقية واجتماعية مدمرة.

سادسًا: تغافلت النسويَّة الراديكاليَّة عن وجود نماذج أخلاقيَّة راقية للعلاقة بين الجنسين حددتها الأديان ولا سيما الدين الإسلامي الحنيف؛ لأنها أعرضت عن تعاليم الدين، فلم تر في علاقة الرجل بالمرأة في إطار الأسرة، وفي حدود الشرائع الدينيَّة، تلك المنافع الكثيرة، من محافظة على النوع، وصيانة الأعراض، وحماية الأنساب من الشُبَه، وتخفيف أثقال كبت الشهوة الذي يجر إلى النفس الأسقام النفسيَّة والجسديَّة. ولم تبين ما في الاتصال بين الزوجين من متعة تنشر الحب بينهما، وتجعل من الحياة سكنًا وطمأنينة. بل وصلت إلى حد العبث الأكبر بأن ألَّهت الأنثى، وجعلت من أعظم طقوسها ممارسة الجنس المثلي بين النساء؛ فكان أبلغ وصف لها أنها ثورة على الفطرة واعتداء صريح على مكارم الأخلاق.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية:

١. أحمدي، قاسم، المذهب الفيميني: دعوات إلى تدنيس السلوك وتجاهل المثل الخلقية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م.

٢. بوسادا كوبيسا، لويسا، «الفلسفة ونظريات النقد النسوي والاختلاف»، مجلة فصول، المجلد (٣/٢٦)، العدد ١٠٣، ٢٠١٨م.

٣. ترحيني، محمد حسن، تكامل أدوار الزوجين في إدارة الأسرة وقيادتها، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ١٤٤٣هـ/٢٠٢١م.

٤. جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٥. حوسو، عصمت محمد، الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٨م.

٦. الخشت، محمد عثمان، المشاكل الزوجية وحلولها في ضوء الكتاب والسنة والمعارف الحديثة، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٨٤م.

٧. الخشت، محمّد عثمان، من إعجاز القرآن: وليس الذكر كالأنثى-دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م.

٨. رودكر، نرجس، فيمينزم (الحركة النسوية)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.

٩. سليم، شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ١٩٨١م.

١٠. شغيدل، مصطفى، الجندر.. سقوط الفطرة وإحياء الشيطنة، بلا بيانات نشر.

١١. عتريسي، طلال، توهين السلطة الأبوية وتفكيك المنظومة الأسرية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ١٤٤٣هـ/٢٠٢١م.

١٢. العزيزي، خديجة، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٣. عطية، أحمد عبد الحليم، الفلسفة النسويَّة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٣٧)، ٢٠١٣م.

١٤. عمارة، محمد، الغرب والإسلام: أين الخطأ؟ وأين الصواب؟، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٥. قطب، خالد، "اللاهوت النسوي: وثنية جديدة"، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٣، ٢٠١٣م.

١٦. مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية

17. Oakley, Ann, Woman's Work: The Housewife, Past and Present, Vintage Books, New York, 1976.

18. Halbert, Debora, "Shulamith Firestone: Radical Feminism and Visions of the Information Society", Information, Communication & Society, 2004.

19. Hedrick, Elizabeth, "The Early Career of Mary Daly: A Retrospective", Feminist Studies, 39(2), 2013.

20. Millett, Kate, Sexual Politics, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2000.

21. Fox, Margalit, "Mary Daly, A Leader in Feminist Theology, Dies at 81", The New York Times, 2010, https://shorturl.at/1HRDm.

22. Daly, Mary, Beyond God the Father, Beacon Press, Boston, 1973.

23. Daly, Mary, Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press, 1991.

24. Goldenberg, Naomi, "Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Theology", Religion and Gender, Basil Blackwell, Oxford, 1995.

25. Firestone, Shulamith, The Dialectic of Sex, Bantam Books, New York, 1971.

26. Watkins, Susan Alice، Introduction to Feminism, Ikon Books, U.K., 1999.

27. Bridle, Susan, "No Man's Land", What Is Enlightenment?, 1999.

28. O'Neil, Tam، Women and Power; Overcoming barriers to leadership and influence. https://www.jstor.org/stable/resrep49883.9

المحور العلمي

المرأة بين الاحتشام الإسلامي والتسليع الإعلاني في الثقافة الغربية

• د. ابتسام صبري يونس[1]

الملخّص

هدفت الدراسة إلى تحليل صورة المرأة بين نموذج الاحتشام الإسلامي وبين ظاهرة التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية، باعتبارهما نموذجين متباينين في المبدأ والغاية. انطلقت الدراسة من فرضية مفادها أنّ الاحتشام في الإسلام ليس مجرد مظهر خارجي، إنّما هو منظومة قيمية متكاملة تُعلي من كرامة المرأة وتحدّ من اختزالها في الجسد أو المظهر، بينما يقوم التسليع الإعلاني، بوصفه نتاجًا لتطور الصناعة الإعلامية والاستهلاكية الغربية، على تحويل جسد المرأة إلى أداة جاذبة تُستثمر تجاريًا في سياقات الدعاية والتسويق. تعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في تتبع الجذور الفكرية لكلا النموذجين، إضافة إلى المنهج المقارن لرصد الفوارق الجوهرية بينهما من حيث المرجعية والممارسة والآثار، كما تستفيد من تحليل نماذج مختارة من المحتوى الإعلاني الغربي المعاصر، بهدف كشف الآليات التي تُستثمر بها صورة المرأة في الخطاب البصري. توصلت النتائج إلى أنّ الاحتشام الإسلامي يساعد في ترسيخ صورة تحترم إنسانية المرأة وتمنحها حضورًا اجتماعيًا قائمًا على الكفاءة والدور، بينما يؤدي التسليع الإعلاني في كثير من الحالات إلى تكريس أنماط من التشييء البصري والضغط النفسي المرتبط بمعايير الجمال والإغراء.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الاحتشام الاسلامي، الثقافة الغربية، صورة المرأة، الخطاب الاعلامي، التشييء، الهوية الاجتماعية.

---

١. م. د. ابتسام صبري يونس، جامعة واسط، كلية الآداب، قسم الاجتماع.

المقدّمة

أصبحت قضايا المرأة في العقود الأخيرة محورًا أساسيًا في الدراسات الاجتماعية والثقافية والإعلامية، لما تحمله من أبعاد متشابكة مست البنية القيمية للمجتمعات، وتعكس طبيعة التحولات التي يشهدها العالم المعاصر. فلم يعد حضور المرأة في الخطاب العام محصورًا في أدوارها الاجتماعية التقليدية، إنّما أصبح تمثيلها البصري والثقافي جزءًا من صناعة الوعي الجماعي، وأداة مؤثرة في إعادة تشكيل التصورات المتعلقة بالهوية، والجمال، والكرامة الإنسانية. وفي ظل هذا التحول، ظهرت الحاجة إلى دراسات علمية تتجاوز المعالجات السطحية، وتسعى إلى فهم السياقات الفكرية التي تحكم تمثيل المرأة في مختلف البيئات الثقافية. وفي هذا الإطار، يلفت الانتباه التباين الواضح بين المنظومة الإسلامية التي تؤسس لمفهوم الاحتشام باعتباره قيمة أخلاقية متكاملة تنبع من تصور شامل للإنسان والعلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الثقافة الغربية المعاصرة التي شهدت توسعًا ملحوظًا في توظيف صورة المرأة ضمن الخطاب الإعلاني، في سياق تحكمه اعتبارات السوق والجاذبية البصرية. ولا يمكن النظر إلى هذا التباين بوصفه اختلافًا شكليًا فقط، إنّما هو انعكاس لاختلاف أعمق في المرجعيات الفكرية والفلسفات التي تحدد معنى الحرية، وحدود الجسد، ودور المرأة في الفضاء العام. ويُلاحظ أنّ الاحتشام في الرؤية الإسلامية لا يُطرح كآلية ضبط اجتماعي تقليدية، وإنما كجزء من منظومة أخلاقية تهدف إلى حماية الإنسان من التشييء، وتحقيق التوازن بين الحضور الاجتماعي وصون الكرامة الإنسانية. في المقابل، تقوم آليات التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية على إعادة إنتاج الجسد الأنثوي ضمن قوالب بصرية نمطية، تُختزل فيها المرأة في قدرتها على الإغراء وجذب الانتباه، الأمر الذي يثير تساؤلات جوهرية حول الآثار النفسية والاجتماعية لهذه الممارسات، ومدى انسجامها مع خطاب تمكين المرأة الذي ترفعه بعض الاتجاهات المعاصرة. ومن هنا تنبع إشكالية هذه الدراسة التي تسعى إلى تفكيك العلاقة بين المرأة والخطاب الإعلامي من خلال مقارنة نموذجين متباينين في الرؤية والوظيفة: نموذج الاحتشام الإسلامي ونموذج التسليع الإعلاني الغربي. وتهدف الدراسة إلى تحليل الأسس القيمية والفكرية التي يقوم عليها كل نموذج، ورصد الكيفية التي يتم من خلالها تشكيل صورة المرأة في الوعي الاجتماعي، سواء بوصفها كيانًا إنسانيًا فاعلاً أو بوصفها موضوعًا بصريًا خاضعًا لمنطق الاستهلاك. كما تحاول الدراسة تجاوز الثنائيات الحادة بين «التقييد» و«التحرر»، من خلال تقديم قراءة نقدية متوازنة تضع الظاهرة في سياقها الثقافي والتاريخي، حيث تكتسب الدراسة أهميتها من كونها تلامس بعدًا إنسانيًا يتجاوز الجدل النظري إلى الواقع المعاش، حيث تؤثر صور المرأة المتداولة في الإعلام على تكوين مفهوم الذات لدى النساء، وعلى المعايير الاجتماعية المتعلقة

بالجمال والقيمة والقبول. كما تساعد الدراسة في إثراء الحقل الأكاديمي العربي بدراسة مقارنة تجمع بين التحليل القيمي والخطاب الإعلامي، وتفتح المجال أمام مقاربات جديدة تعيد النظر في مفاهيم الاحتشام، والحرية، والتمكين بعيدًا عن التبسيط أو التنميط. وتعتمد الدراسة في تحقيق أهدافها على منهج وصفي تحليلي في تناول المفاهيم الأساسية، إلى جانب المنهج المقارن في دراسة النموذجين، مع الاستفادة من تحليل محتوى نماذج مختارة من الخطاب الإعلاني الغربي، بما يتيح الكشف عن البنية البصرية والرمزية التي يُعاد من خلالها إنتاج صورة المرأة. وتسعى الدراسة، من خلال هذه المعالجة المنهجية، إلى الوصول إلى نتائج علمية يمكن أن تساعد في بناء خطاب إعلامي وثقافي أكثر وعيًا وإنصافًا في تمثيل المرأة. وبذلك تحاول هذه الدراسة أن تقدّم إسهامًا علميًا يعيد طرح قضية المرأة ضمن إطار إنساني متوازن، ينظر إلى الاحتشام بوصفه قيمة أخلاقية لا تُقصي المرأة عن الفضاء العام، ويكشف في الوقت ذاته عن الإشكالات الكامنة في تسليع الجسد الأنثوي تحت شعارات الحرية والتمكين، سعيًا إلى بلورة رؤية أكثر شمولاً تحترم المرأة وتُعلي من مكانتها الإنسانية. تمحورت الدراسة أساسًا حول قضية صورة المرأة ومكانتها بين نموذجين ثقافيين متباينين، وقد جاءت من أربعة مباحث إضافة إلى خاتمة.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والنظري للدراسة:

أولاً: مفهوم الاحتشام في المنظور الإسلامي

١. الاحتشام لغةً ودلالةً اصطلاحية

يرتبط مفهوم الاحتشام في اللغة العربية بجذر (حشم)، الذي يدل على الانقباض والحياء وترك ما يُستقبح عرفًا أو خلقًا، حيث ورد في المعاجم اللغوية أن الاحتشام هو التوقي من القبيح، والتحلي بالوقار، وضبط السلوك بما ينسجم مع المروءة والحياء[١]. ويكشف هذا البعد اللغوي أنّ الاحتشام ليس مجرد سلوك ظاهري، إنما حالة نفسية وأخلاقية تنعكس على تصرفات الفرد في المجالين الخاص والعام. أما في الاصطلاح الإسلامي، فيُفهم الاحتشام بوصفه منظومة قيمية وأخلاقية شاملة تهدف إلى تنظيم علاقة الإنسان بذاته وبالآخرين، على أساس صيانة الكرامة الإنسانية، وضبط السلوك، ومنع اختزال الإنسان في بعده الجسدي أو الغريزي. ولا يقتصر هذا المفهوم على المرأة وحدها، إنما يشمل الرجل كذلك، إذ إن الخطاب القرآني في قضايا الحياء وغضّ البصر وضبط السلوك موجّه للطرفين على السواء[٢].

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ص١٨٧ (مادة حشم).

٢. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص١٢٣.

٢. الأساس الشرعي للاحتشام في الإسلام

ينطلق الاحتشام في الرؤية الإسلامية من نصوص قطعية تؤسس لمنظومة أخلاقية متكاملة، حيث يرتبط بمقاصد الشريعة في حفظ النفس، والعرض، والكرامة الإنسانية. وقد وردت في القرآن الكريم إشارات واضحة تؤكد هذا المعنى، من أبرزها قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، ثم قوله: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ النور: (٣٠-٣١) وهو ما يدل على أنّ الاحتشام قيمة أخلاقية مشتركة، لا تُحمَّل المرأة وحدها مسؤوليتها. كما يؤكد الحديث النبوي الشريف مركزية الحياء في البناء الأخلاقي، حيث قال النبي ﷺ: «الحياء شعبة من الإيمان»[١]، وهو حديث يؤسس لربط الحياء والاحتشام بالمنظومة الإيمانية، لا بالضغوط الاجتماعية أو الأعراف المتغيرة، ويستفاد من ذلك أنّ الاحتشام في الإسلام ليس إجراءً شكليًا، إنما تعبير عن وعي داخلي بقيمة الإنسان وحدود السلوك المشروع.

٣. الاحتشام بين المظهر والسلوك

من الإشكالات الشائعة في تناول مفهوم الاحتشام اختزاله في البعد الخارجي المتعلق باللباس، في حين أن التصور الإسلامي يقدّمه بوصفه منظومة تشمل المظهر، والسلوك، والخطاب، والعلاقات الاجتماعية، فاللباس. المحتشم يُعدّ أحد تجليات هذه المنظومة، لكنه لا يمثل جوهرها الكامل. وقد أشار عدد من علماء الفكر الإسلامي إلى أن التركيز على المظهر دون الجوهر يُفرغ الاحتشام من مقاصده الأخلاقية، ويؤدي هذا الفهم الشمولي إلى إعادة الاعتبار لدور المرأة في المجال العام، حيث لا يُنظر إلى الاحتشام بوصفه عامل إقصاء أو انعزال، إنما كإطار أخلاقي يضبط الحضور الاجتماعي ويمنع تحوّله إلى مجال للتشييء أو الاستعراض. وبهذا المعنى، يصبح الاحتشام أداة حماية للمرأة من الاختزال، لا وسيلة لتقييد فاعليتها[٢].

٤. الاحتشام وصورة المرأة في المجتمع الإسلامي

يساعد الاحتشام في تشكيل صورة المرأة داخل المجتمع الإسلامي من خلال تحويل مركز التقييم من الجسد إلى القيمة الإنسانية، ومن المظهر إلى الدور والكفاءة. فالمرأة المحتشمة تُقدَّم بوصفها فاعلة اجتماعيًا، ومشاركة في التعليم والعمل وبناء المجتمع، دون أن تكون قيمتها مرهونة بمعايير الجمال أو الجاذبية البصرية. وقد شهد التاريخ الإسلامي نماذج عديدة لنساء جمعن بين الاحتشام والمشاركة الفاعلة في الحياة العلمية والاجتماعية، وهو ما يدحض التصورات التي تربط

---

١. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ص١٢٣.
٢. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص٩٧.

بين الاحتشام والتهميش. كما يساعد هذا النموذج في بناء علاقات اجتماعية قائمة على الاحترام المتبادل، ويحدّ من هيمنة النظرة الجسدية التي تفرضها بعض الخطابات الإعلامية المعاصرة. ومن ثم، يمكن القول إن الاحتشام في المنظور الإسلامي يُعدّ أداة وقائية تحافظ على توازن العلاقة بين الرجل والمرأة، وتحدّ من النزعات الاستهلاكية في النظر إلى الجسد[1].

٥. الاحتشام بوصفه قيمة إنسانية عالمية

على الرغم من خصوصية المرجعية الإسلامية للاحتشام، فإنّ جوهره الأخلاقي يلتقي مع دعوات إنسانية عالمية تنتقد تشييء الجسد وتحويله إلى سلعة. وقد أشار بعض المفكرين المعاصرين إلى أنّ أزمة الإنسان الحديث لا تكمن في قلة الحرية، بل في غياب الضوابط الأخلاقية التي تحمي الإنسان من الاستغلال.

ومن هذا المنطلق، يمكن النظر إلى الاحتشام الإسلامي بوصفه نموذجًا أخلاقيًا قابلاً للحوار مع الثقافات الأخرى، لا باعتباره حالة انغلاق أو خصوصية معزولة. يتضح من خلال هذا العرض أن الاحتشام في المنظور الإسلامي ليس مفهومًا شكليًا أو سلوكًا اجتماعيًا محدودًا، إنما منظومة قيمية متكاملة تستند إلى أسس شرعية وأخلاقية تهدف إلى صون كرامة الإنسان، وبخاصة المرأة، ومنع اختزالها في بعدها الجسدي. ويشكّل هذا الفهم قاعدة أساسية لمقارنة الاحتشام بنموذج التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية[2].

ثانيًا: التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية وأثره في صورة المرأة

١. مفهوم التسليع الإعلاني وأبعاده الاصطلاحية

يُقصد بالتسليع الإعلاني عملية تحويل القيم أو الأشخاص أو الرموز الإنسانية إلى عناصر قابلة للاستخدام التجاري ضمن منطق السوق، بحيث تُفرّغ من بعدها الإنساني وتُعاد صياغتها بما يخدم أهداف الربح والاستهلاك.

وفي السياق الإعلامي، يشير التسليع إلى توظيف الصورة والرمز والجسد بوصفها أدوات جذب تسويقي، يتم استثمارها لإثارة الرغبة وتحفيز الاستهلاك. ويُعد الجسد الأنثوي من أكثر العناصر حضورًا في هذا النمط من الخطاب الإعلاني، لما يحمله من قدرة على التأثير البصري والنفسي. ولا ينفصل مفهوم التسليع الإعلاني عن تطور الصناعات الثقافية في المجتمعات الغربية، حيث

---

١. محمد عامرة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، ص٤٥.

٢. زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ص١١٢.

أصبحت الصورة أداة مركزية في بناء الخطاب الإعلامي، وتحوّل الإعلان من وسيلة تعريف بالمنتج إلى منظومة رمزية تُعيد تشكيل القيم والمعايير الاجتماعية[١].

٢. الجذور الفكرية والفلسفية للتسليع في الثقافة الغربية

يرتبط التسليع الإعلاني بجذور فلسفية تعود إلى الفكر الرأسمالي الحديث، الذي يقوم على مبدأ السوق الحر وتعظيم المنفعة، إلى جانب الفلسفة الليبراليّة التي تضع الحرية الفرديّة في مركز البناء الاجتماعي، حيث ساعد هذا التداخل بين الاقتصاد والفلسفة في إعادة تعريف الجسد بوصفه ملكية فردية قابلة للتوظيف، دون ضوابط أخلاقية ملزمة سوى ما يفرضه القانون أو الطلب الاستهلاكي[٢].

ومع تطور وسائل الإعلام الجماهيري، ولا سيما بعد الثورة الرقمية، أصبح الإعلان مساحة مفتوحة لإعادة إنتاج صورة المرأة ضمن قوالب جمالية محددة، تُسوَّق بوصفها نموذجًا للنجاح والجاذبية، ويشير عدد من الباحثين إلى أن هذا التوجه لا يعكس بالضرورة تحرر المرأة، إنما يعكس خضوع صورتها لمنطق السوق الذي يعيد إنتاج أنماط نمطية تخدم الاستهلاك[٣].

٣. صورة المرأة في الخطاب الإعلاني الغربي

تُقدَّم المرأة في كثير من الإعلانات الغربية بصفتها جسدًا مثاليًا يخضع لمعايير صارمة تتعلق بالنحافة، والشباب، والجاذبية الجنسية، وهو ما يؤدي إلى اختزال هويتها الإنسانية في بعدها الشكلي. ولا يقتصر هذا التمثيل على الإعلانات المرتبطة بالموضة أو الجمال، إنما يمتد إلى مجالات متعددة، تُستخدم فيها صورة المرأة كوسيلة جذب بصري بغض النظر عن صلة ذلك بالمنتج المُعلن عنه.

وقد أدى هذا النمط من التمثيل إلى ترسيخ ما يُعرف بـ«التشييء البصري»، حيث تُعامَل المرأة بوصفها موضوعًا للنظر والاستهلاك، لا كفاعل اجتماعي مستقل. وتشير دراسات إعلامية ونفسية متعددة إلى أن هذا الخطاب يساعد في تشكيل وعي اجتماعي يُقيّم المرأة بناءً على مظهرها، ويقلل من الاعتراف بأدوارها الفكرية والمهنية[٤].

٤. الآثار النفسية والاجتماعية للتسليع الإعلاني على المرأة

---

1. Storey John, Cultural Theory and Popular Culture, p. 112.
2. David Harvey, A Brief History of Neoliberalism, p. 56.
3. Rosalind Gill, Gender and the Media, p. 89..
4. Marika Tiggemann, Media Exposure and Body Image, Journal of Social and Clinical Psychology, Vol. 22, 2003, pp. 523..

تتجاوز آثار التسليع الإعلاني حدود الصورة الإعلامية لتؤثر بشكل مباشر في الصحة النفسية للمرأة وتقديرها لذاتها، إذ تسهم المعايير الجمالية غير الواقعية التي تروّجها الإعلانات في زيادة معدلات القلق المرتبط بصورة الجسد، واضطرابات الأكل، والشعور بعدم الرضا عن الذات، لا سيما لدى الفتيات في مراحل عمرية مبكرة. وعلى المستوى الاجتماعي، يؤدي هذا النمط من الخطاب إلى إعادة إنتاج علاقات قائمة على التقييم الجسدي، ويُضعف من حضور المرأة بوصفها شريكًا متكافئًا في المجال العام، كما يخلق فجوة بين الخطاب المعلن عن تمكين المرأة، والممارسة الفعلية التي تختزلها في دور استهلاكي، وهو ما أشار إليه عدد من الباحثين الغربيين بوصفه أحد تناقضات الخطاب النسوي المعاصر[1].

٥. النقد الغربي المعاصر لظاهرة تسليع المرأة

على الرغم من شيوع التسليع الإعلاني، فقد برز داخل الفكر الغربي نفسه تيار نقدي واسع يرفض اختزال المرأة في الجسد، وينتقد الاستخدام المفرط للصورة الأنثوية في الإعلان، حيث تناولت دراسات نسوية وإعلامية هذه الظاهرة بوصفها شكلاً جديدًا من الهيمنة الناعمة، التي تُمارَس تحت غطاء الحرية والاختيار الفردي. ويرى بعض المفكرين أن المشكلة لا تكمن في ظهور الجسد في المجال العام بحد ذاته، إنما في غياب الإطار الأخلاقي الذي يمنع تحوّل الجسد إلى سلعة، ويعيد الاعتبار للبعد الإنساني في تمثيل المرأة. وتلتقي هذه الانتقادات، في جوهرها، مع الدعوات التي تؤكد ضرورة ضبط العلاقة بين الإعلام والكرامة الإنسانية. فالتسليع الإعلاني في الثقافة الغربية ليس مجرد ممارسة إعلامية معزولة، إنما هو نتاج منظومة فكرية واقتصادية تُخضع صورة المرأة لمنطق السوق والاستهلاك. وقد ساعد هذا التوجه في تكريس أنماط من التشييء البصري والضغط النفسي، مما ينعكس سلبًا على صورة المرأة في الوعي الاجتماعي[2].

المبحث الثاني: صورة المرأة بين النموذجين الإسلامي والغربي

أولاً: صورة المرأة في النموذج الإسلامي

تنطلق صورة المرأة في النموذج الإسلامي من رؤية شمولية للإنسان تقوم على مبدأ التكريم الإلهي، حيث لا تُفهم المرأة بوصفها كيانًا تابعًا أو عنصرًا هامشيًا، بل باعتبارها شريكًا أصيلاً في بناء المجتمع. ويُعد هذا التصور امتدادًا مباشرًا للمنظومة القيمية التي تحكم علاقة الإنسان بذاته وبالآخرين، والتي

1. Angela McRobbie, The Aftermath of Feminism, p. 23..
2. Naomi Wolf, The Beauty Myth, p. 10.

تُعلي من شأن الكرامة الإنسانية وتضع الأخلاق في صدارة معايير التقييم الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل صورة المرأة في النموذج الإسلامي من خلال ثلاثة محاور أساسية: الكرامة الإنسانية، والاحتشام بوصفه قيمة أخلاقية، وحضور المرأة في المجال العام:

١. مركزية الكرامة الإنسانية في صورة المرأة

يقوم التصور الإسلامي للمرأة على مبدأ أصيل يتمثل في المساواة الإنسانية بين الرجل والمرأة في أصل الخلق والكرامة، وهو ما تؤكده النصوص القرآنية التي تخاطب الإنسان بوصفه كيانًا مكرمًا دون تمييز على أساس الجنس. وقد جاء هذا المبدأ في سياق تصحيحي لواقع تاريخي كانت تُنتقص فيه المرأة وتُختزل أدوارها، فجاء الإسلام ليؤكد إنسانيتها الكاملة وحقها في الاحترام والتكريم. ولا تُقاس قيمة المرأة في هذا النموذج بمعايير الشكل أو الجاذبية الجسدية، بل تُربط بالقيم الأخلاقية، والكفاءة، والمسؤولية الاجتماعية. ويُلاحظ أن هذا التصور يحدّ من النزعة إلى التشييء، إذ يمنع اختزال المرأة في جسدها أو مظهرها الخارجي، ويعيد توجيه الاهتمام إلى دورها بوصفها فاعلاً اجتماعيًا ومشاركًا في مختلف مجالات الحياة[١].

٢. الاحتشام بوصفه قيمة أخلاقية لا قيدًا اجتماعيًا

يُعد الاحتشام أحد أبرز المكونات التي تشكّل صورة المرأة في النموذج الإسلامي، غير أن فهمه غالبًا ما يتعرّض للاختزال أو التأويل الخاطئ. فالاحتشام، في جوهره، لا يُطرح بوصفه آلية تقييد أو إقصاء، بل كقيمة أخلاقية تهدف إلى تنظيم الحضور الاجتماعي للمرأة بما يحفظ كرامتها ويصون إنسانيتها. ويؤكد عدد من المفكرين المسلمين أنّ الاحتشام لا ينفصل عن منظومة الحياء العامة التي تشمل الرجل والمرأة على السواء. ويُلاحظ أنّ الخطاب الإسلامي يربط الاحتشام بمقاصد أوسع تتعلق بحماية الفرد من الاستغلال، وضبط العلاقات الاجتماعية، ومنع تحويل الجسد إلى أداة للعرض أو الاستهلاك. وبهذا المعنى، يصبح الاحتشام وسيلة لتحرير المرأة من ضغط المعايير الجمالية والنظرة الجسدية، لا سببًا في تهميشها أو تعطيل فاعليتها[٢].

٣. حضور المرأة في المجال العام في التصور الإسلامي

خلافًا للتصورات الشائعة التي تربط بين الاحتشام وانعزال المرأة، يُظهر التاريخ الإسلامي نماذج متعددة لنساء جمعن بين الالتزام القيمي والمشاركة الفاعلة في الحياة العامة، حيث أسهمت المرأة في مجالات التعليم، والتجارة، والرواية، والطب، بل والمشورة السياسية، ضمن إطار أخلاقي

١. محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص ٥٤.
٢. محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ١٢.

يحفظ خصوصيتها ويؤكد مكانتها الإنسانية، ويؤسس هذا الحضور المتوازن لصورة امرأة فاعلة، لا تُقاس قيمتها بمدى انكشافها أو قدرتها على لفت الانتباه البصري، إنما بما تقدّمه من إسهام معرفي واجتماعي. كما يساعد هذا النموذج في بناء علاقات اجتماعية تقوم على الاحترام المتبادل، ويحدّ من النزعات الاستهلاكية التي تطغى على تمثيل المرأة في بعض الثقافات المعاصرة[1].

ثانيًا: المرأة في النموذج الإعلاني الغربي

شهدت الثقافة الغربية المعاصرة تحوّلًا عميقًا في تمثيل المرأة داخل الفضاء الإعلامي، ولا سيما في الخطاب الإعلاني، حيث لم يعد الإعلان مجرد وسيلة للترويج للسلع، إنما أصبح أداة لإنتاج المعاني وإعادة تشكيل القيم الاجتماعية. وفي هذا السياق، ظهرت صورة المرأة بوصفها عنصرًا بصريًا مركزيًا في الصناعة الإعلانية، ما أثار نقاشًا واسعًا حول حدود الحرية، ومعنى التمكين، وأثر هذا التمثيل على كرامة المرأة وهويتها الإنسانية. ويتضح ذلك بصورة واضحة من خلال:

١. اختزال المرأة في الجسد ضمن الخطاب الإعلاني

يُعدّ اختزال المرأة في بعدها الجسدي من أبرز سمات النموذج الإعلاني الغربي، حيث تُقدَّم المرأة في عدد كبير من الإعلانات بوصفها جسدًا جذابًا يُستخدم لاستثارة الانتباه وتحفيز الرغبة الاستهلاكية، بغضّ النظر عن طبيعة المنتج المُعلَن عنه. وقد أشار عدد من الباحثين في دراسات الإعلام إلى أنّ الجسد الأنثوي تحوّل إلى «لغة إعلانية» قائمة بذاتها، تُستدعى لزيادة التأثير البصري وتحقيق الربح. ويؤدي هذا النمط من التمثيل إلى تغييب الأبعاد العقلية والإنسانية للمرأة، إذ يُعاد إنتاجها في صورة نمطية تُقاس قيمتها بمدى توافقها مع معايير الجمال السائدة، ولا يقتصر هذا الاختزال على الإعلانات التجارية، إنما يمتد إلى المجلات، والملصقات، ومنصات التواصل الاجتماعي، ما يعزز حضور الجسد بوصفه المرجع الأساسي لتقييم المرأة[2].

٢. أثر الإعلان في تشكيل الصورة الذهنية للمرأة

يسهم الخطاب الإعلاني، بما يمتلكه من انتشار واسع وقدرة على التكرار، في بناء صورة ذهنية جماعية عن المرأة داخل المجتمع. وقد بيّنت دراسات علم النفس الاجتماعي أنّ التعرّض المستمر لصور نمطية متشابهة يؤدي إلى تطبيعها داخل الوعي الجمعي، بحيث تصبح معيارًا غير معلن

---

١. أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص ١٤٥.

2. Marika Tiggemann, “Media Exposure and Body Image”, Journal of Social and Clinical Psychology, Vol. 22, No. 5, 2003, pp. 523.

للحكم على الذات والآخرين. وفي هذا الإطار، تُنتج الإعلانات نموذجًا «مثاليًا» للمرأة يتسم بالنحافة المفرطة، والشباب الدائم، والجاذبية الجنسية، وهو نموذج يصعب تحقيقه في الواقع. وتكمن خطورة هذا التمثيل في أنه لا يُقدَّم بوصفه خيارًا واحدًا من بين خيارات متعددة، بل بوصفه النموذج السائد الذي يُقاس عليه القبول الاجتماعي، ما يؤدي إلى إقصاء أشكال متنوعة من الجمال والهوية النسائية[1].

٣. صناعة المعايير الجمالية والضغط النفسي

ترتبط صناعة الإعلان ارتباطًا وثيقًا بما يُعرف بـ«اقتصاد الجمال» حيث تُسوَّق المنتجات من خلال خلق شعور بالنقص لدى النساء، ثم تقديم المنتج بوصفه وسيلة لتحقيق القبول والجاذبية. وقد أظهرت دراسات متعددة أنّ هذا النمط من الخطاب يسهم في زيادة معدلات القلق المرتبط بصورة الجسد، واضطرابات الأكل، وتدنيّ احترام الذات، خاصةً لدى الفتيات في سن المراهقة.

وتشير نظرية «تشييء الجسد[2]» إلى أن تعرّض المرأة المستمر للنظرة الجسدية يؤدي إلى ما يُعرف بـ«التشييء الذاتي»، حيث تبدأ المرأة في النظر إلى نفسها من منظور خارجي، وتقييم ذاتها بناءً على شكلها لا على كفاءتها أو إنجازاتها. ويُعد هذا الأثر من أخطر نتائج التسليع الإعلاني، لما يحمله من انعكاسات نفسية طويلة المدى[3].

٤. التناقض بين خطاب التمكين وممارسة التسليع

يرفع الخطاب الإعلامي الغربي في كثير من الأحيان شعارات تمكين المرأة والحرية الفردية، إلا أنّ الممارسة الإعلانية تكشف عن تناقض واضح بين الخطاب والمحتوى. فبينما يُقدَّم استخدام الجسد بوصفه تعبيراً عن الحرية والاختيار، يرى عدد من الباحثين أنّ هذا «الاختيار» يتم داخل إطار ثقافي واقتصادي يفرض معاييره الخاصة، ويحدّ من إمكانات الاختيار الحقيقي. وقد انتقدت بعض المفكرات النسويات هذا التوجه، معتبرات أن تسويق الجسد تحت غطاء الحرية لا يختلف في جوهره عن أشكال الهيمنة السابقة، إنما يمثل صورة أكثر نعومة للتشييء، تتخفى خلف مفردات التمكين والاستقلال[4].

1.Fredrickson, Barbara & Roberts, Tomi-Ann, “Objectification Theory”, Psychology of Women Quarterly, Vol. 21, 1997, p. 173.

2. Objectification Theory

3. Angela McRobbie, The Aftermath of Feminism, p. 18.

4. Rosalind Gill, “Postfeminist Media Culture”, European Journal of Cultural Studies, Vol. 10, 2007, p. 147.

٥. انعكاسات النموذج الإعلاني على العلاقات الاجتماعية

لا تقتصر آثار النموذج الإعلاني الغربي على المرأة وحدها، إنما تمتد لتؤثر في طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، إذ يسهم التركيز المفرط على الجسد في إعادة تشكيل العلاقة على أساس بصري استهلاكي، ما يقلل من مساحة التفاعل الإنساني القائم على الاحترام المتبادل والقيم المشتركة، كما يؤدي إلى تعزيز ثقافة المقارنة والمنافسة بين النساء أنفسهن، بدلاً من التضامن والتكامل[1].

المبحث الثالث: الآثار النفسية والاجتماعية للنموذجين على المرأة

تتجاوز دراسة آثار تمثيل المرأة حدود الشكل الخارجي والمظهر الظاهري، لتصل إلى مستويات أعمق تتعلق بالهوية الفردية والاجتماعية والقيم الأخلاقية. ففي العصر الحديث، لم يعد تصوير المرأة مجرد انعكاس للواقع، إنما أصبح أداة فعّالة في تشكيل الوعي الجمعي، وصياغة المفاهيم المرتبطة بالكرامة والحرية والمكانة الاجتماعية. وعند المقارنة بين النموذجين يتضح أنّ:

١. الاحتشام الإسلامي والآثار النفسية والاجتماعية

ينبع أثر الاحتشام في الإسلام من فلسفة أخلاقية متكاملة تنطلق من قيمة الإنسان وكرامته، وهو ما ينعكس بشكل مباشر على تجربة المرأة الذاتية والمجتمعية. فالمرأة في إطار الاحتشام الإسلامي تشعر بأن تقييمها لا يرتبط بملامح جسدها أو مدى جاذبيتها، إنما بقيمتها الفكرية والاجتماعية وقدرتها على المشاركة الفاعلة، وهذا التوجه يعزز احترام الذات، ويخلق شعورًا بالثقة والتمكين الداخلي، إذ تدرك المرأة أنها ليست مجرد موضوع بصري، وإنّما كيان إنساني كامل. وتشير الدراسات الاجتماعية إلى أنّ هذا الوعي الذاتي يساهم في الحد من القلق المرتبط بصورة الجسد، ويعطي المرأة قدرة أكبر على اتخاذ قراراتها بحرية ضمن حدود القيم الأخلاقية التي توازن بين الحشمة والفاعلية، كما يحد الاحتشام الإسلامي من التشييء البصري، ويخلق بيئة ثقافية واجتماعية تدعم الاحترام المتبادل. فالخطاب القيمي الذي يؤكد على الحياء والاحتشام لا يقتصر أثره على الفرد فقط، إنّما يمتد إلى المجتمع بأسره، إذ يعزز نظرة عامة ترى في المرأة شريكًا متساويًا في الحقوق والواجبات، وليس مجرد أداة للعرض أو الجذب، وهذا يساهم في تشكيل علاقات اجتماعية قائمة على الاحترام والتقدير، ويمنح المرأة شعورًا بالانتماء إلى مجتمع يحترم قيمها الإنسانية[2]. إضافة إلى ذلك، يخلق الاحتشام مساحة للمرأة لتطوير قدراتها الفكرية والمهنية، حيث يمكنها الانخراط

1. Zygmunt Bauman, Consuming Life, p. 83.
2. Yusuf Al-Qaradawi, The Lawful and the Prohibited in Islam, p. 55.

في التعليم والعمل والمجالات العامة دون أن يختزل حضورها في المظهر الخارجي. ويؤكد هذا النموذج على أنّ الحرية والفاعلية لا تتعارضان مع الكرامة، بل إن الالتزام بقيم الاحتشام يحمي المرأة من الانخراط في بيئات قد تستغل جسدها أو تقلل من مكانتها، ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن الاحتشام الإسلامي يسهم في بناء هوية متكاملة للمرأة تجمع بين الكرامة الشخصية والمشاركة المجتمعية، وهو ما ينعكس على الصحة النفسية والتوازن الاجتماعي[1].

٢. التسليع الإعلاني الغربي وآثاره النفسية والاجتماعية

على النقيض، يعتمد التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية على اختزال الجسد الأنثوي إلى عنصر بصري قابل للاستثمار التجاري، حيث تصبح صورة المرأة أداة لإثارة الرغبة وتحقيق أهداف السوق. ويؤدّي هذا الاختزال إلى تشكيل معايير جمال صارمة وغير واقعية، ما يولد ضغطًا نفسيًا مستمرًا على النساء للامتثال لهذه الصور المثاليّة.

وتؤكد الدراسات أنّ التعرض المستمر للإعلانات التي تعرض الجسد المثالي يؤدي إلى شعور بعدم الرضا عن الذات، وزيادة القلق والاكتئاب، إضافةً إلى ظهور اضطرابات غذائية لدى فئات معينة، لا سيما بين المراهقات والشابات اللواتي يبحثن عن تحقيق صورة مثالية تتوافق مع المعايير المجتمعية المفروضة.

وتتعدى هذه التأثيرات الفردية لتطال البيئة الاجتماعية بأكملها، حيث يسهم التسليع في إعادة إنتاج معيارية الجسد كوسيلة لتقييم المرأة، وهذا يعزز الثقافة التي ترى في المرأة كائنًا يجب أن يلتزم بمعايير الجمال لتنال الاحترام أو التقدير، ويؤدي إلى الحد من قدرتها على المشاركة الاجتماعية المتكافئة. فالتركيز المفرط على المظهر يحوّل المرأة من فاعل اجتماعي متكامل إلى موضوع للتقييم البصري، وهو ما يقلل من الاعتراف بقدراتها الفكرية أو المهنية[2].

ويخلق التسليع الإعلاني أيضًا شعورًا زائفًا بالتمكين، إذ يتم تقديم المرأة في الإعلانات على أنها حرة ومستقلة، بينما يقتصر دورها الفعلي على التعبير عن جاذبيتها وإغراء الآخرين. وينتج عن ذلك فجوة بين الهوية الذاتية الحقيقية والتوقعات المجتمعية، مما يزيد من الضغوط النفسية ويؤثر على الصحة الاجتماعية. وفي هذا الإطار، يصبح التسليع وسيلة لإعادة إنتاج السلطة الاجتماعية بطريقة

1.Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Need Saving?, p. 78

2. John Storey, Cultural Theory and Popular Culture, p. 112.

غير مباشرة، حيث تُفرض على المرأة معايير مضللة لتقييم قيمتها، وهو ما يثير جدلاً واسعًا حول تأثير الإعلام في تكوين الهوية[1].

المبحث الرابع: مناقشة نقدية ورؤية مستقبليّة

بعد أن عالجت المباحث السابقة الأسس النظرية للاحتشام الإسلامي، وآليات التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية، ثم حلّلت آثار كل منهما نفسيًا واجتماعيًا، يصبح من الضروري الانتقال في هذا الفصل إلى مستوى أعمق من القراءة النقدية والتركيب المعرفي. فالقضية لا تتعلق بمفاضلة ميكانيكية بين نموذجين، إنّما بإعادة التفكير في الطريقة التي تُنتج بها الثقافات صورة المرأة، وكيف يمكن إعادة صياغة هذه الصورة بما يحفظ كرامتها ويعزّز حضورها الاجتماعي في آنٍ واحد. ينطلق هذا المبحث من فرضية مركزية مفادها أن أزمة تمثيل المرأة ليست أزمة لباس أو جسد فقط، إنّما أزمة منظومات قيم، وآليات إعلام، وبنى اقتصادية، وأنماط سلطة رمزية تتداخل جميعها في تشكيل الوعي العام بالمرأة، ومن ثمّ فإن المناقشة النقدية هنا لا تستهدف الدفاع المطلق عن نموذج، ولا الإدانة الشاملة لآخر، إنّما تسعى إلى كشف نقاط القوة والقصور في كل منهما، وصولاً إلى رؤية مستقبليّة أكثر توازنًا وعدلاً. ويمكن توضيح ذلك من خلال:

أولاً: قراءة نقدية معمّقة للنموذج الإسلامي للاحتشام بين المقاصد والتطبيق الاجتماعي

ينطلق مفهوم الاحتشام في التصور الإسلامي من بنية أخلاقية مقاصدية تتجاوز حدود المظهر لتطال علاقة الإنسان بذاته وبالآخر وبالمجتمع. فالاحتشام ليس مجرد نمط لباس، إنّما هو منظومة قيم تنظم حضور المرأة في المجال العام بما يحفظ كرامتها، ويمنع اختزالها في بعدها الجسدي، ويعيد توجيه معيار التقدير الاجتماعي من الشكل إلى الجوهر. حيث تشكل الحشمة جزءًا من أخلاق الضبط الذاتي التي تُعلي من قيمة الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً ومسؤولاً، لا موضوعًا للاستهلاك البصري أو التسليع الرمزي. حيث أكد الباحثين المعاصرين أنّ الحشمة في الإسلام ارتبطت تاريخيًا بمبدأ «صيانة العرض والكرامة» لا بمبدأ الإقصاء أو الحجر على المرأة في الفضاء العام[2]، إلا أن القراءة النقدية المتأنية تكشف أنّ المسافة بين المقاصد النظرية والتطبيقات الاجتماعية للاحتشام لم تكن دائمًا متطابقة. ففي كثير من السياقات المعاصرة، جرى تضييق معنى الاحتشام وتحويله إلى

1. Theodor Adorno, Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, p. 120.

٢. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة ومنهجية التعامل مع النص، ص ٢١٠.

معيار شكلي مركزي، تُقاس به أخلاقية المرأة قبل كفاءتها أو إنجازها أو مشاركتها المجتمعية. خلق هذا التحول من الجوهر إلى الشكل ما يمكن تسميته «أخلاق المظهر» حيث يصبح اللباس معيارًا أوليًا لتقييم المرأة، بينما تُهمل قضايا أكثر جوهرية مثل العدالة في فرص التعليم والعمل، وحمايتها من العنف، وتمكينها في مواقع القرار[١]. وتشير بعض الدراسات السوسيولوجية العربية إلى أن هذا التركيز الشكلي قد أسهم أحيانًا في تحميل المرأة وحدها عبء الأخلاق العامة، في حين بقي سلوك الرجل أقل مساءلة اجتماعيًا[٢]. ومن زاوية نقدية أخرى، يُظهر تحليل الخطاب الديني الشعبي أنّ الاحتشام قد استُخدم في بعض الأحيان كأداة للضبط الاجتماعي بدل أن يكون أداة للتحرر الأخلاقي. ففي مجتمعات معيّنة، ارتبطت الحشمة ضمنيًا بفكرة «تقليل حضور المرأة في المجال العام» بدل أن ترتبط بتأمين حضورها الآمن والمحترم. وقد بيّن باحثون في الأنثروبولوجيا الدينية أن هذا الاستخدام الانتقائي للحشمة لا يعكس بالضرورة روح النصوص الإسلامية، إنّما يعكس أعرافًا اجتماعية أبوية أعيد تغليفها بلغة دينية، وبذلك يصبح الاحتشام أحيانًا ساحة صراع بين القيم الدينية والممارسات الثقافية المحلية[٣].

ومع ذلك، فإنّ النقد لا يعني نفي القيمة الأخلاقية للاحتشام ذاته، إنّما يهدف إلى إعادة قراءته مقاصديًا، فالاحتشام في صورته المقاصدية الأصلية يمكن أن يكون رافعة حقيقية لتمكين المرأة؛ إذ يحررها من ضغط الامتثال لمعايير الجمال القسرية التي تفرضها الثقافة الاستهلاكية، ويمنحها مجالاً لتأكيد ذاتها الفكرية والمهنية بعيدًا عن التشييء البصري. وقد أظهرت الدراسات النفسية الثقافية أن كثيراً من النساء المسلمات يعتبرن الاحتشام خيارًا واعيًا يعزز شعورهن بالسيادة على الجسد والهوية، لا قيدًا مفروضًا عليهن[٤]. كما أن الاحتشام، حين يُفهم بوصفه قيمة متبادلة لا أحادية، يمكن أن يساعد في إعادة توازن العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، بحيث لا تُحمَّل المرأة وحدها مسؤولية ضبط الأخلاق العامة، إنّما يصبح الاحترام المتبادل معيارًا مشتركًا للسلوك[٥].

---

١. فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب: الجنس والسياسة في المجتمع الإسلامي الحديث، ص ١٣٠.

٢. نوال السعداوي، المرأة والجنس، ص ٤٥.

3. Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, p. 205.

4. Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, p. 155.

٥. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٥.

من ناحية أخرى، تكشف المقارنة التاريخية أنّ المجتمعات الإسلامية الكلاسيكية لم تربط الحشمة بإقصاء المرأة عن المجال العام؛ فقد شاركت النساء في التعليم، والرواية، والتجارة، والعمل الاجتماعي، مع التزامهن بأطر أخلاقية عامة، وهذا يدل على أن الإشكال ليس في مفهوم الاحتشام ذاته، إنّما في كيفية تأويله داخل سياقات حديثة تتقاطع فيها الدين مع السلطة والثقافة والسياسة[1].

وبناءًا على ذلك، ترى الباحثة إن النقد العلمي للاحتشام ينبغي أن يسير في اتجاهين متكاملين:

الأول هو تحرير المفهوم من الاختزال الشكلي وإعادته إلى أفقه الأخلاقي المقاصدي الواسع.

والثاني هو فصل الدين عن العادات الأبوية التي تُقدَّم أحيانًا بوصفها شريعة ثابتة.

إنّ الاحتشام، حين يُقرأ بهذه الطريقة، لا يتعارض مع تمكين المرأة ولا مع حضورها العام، إنّما يمكن أن يكون إطارًا أخلاقيًا يوازن بين الحرية والمسؤولية، ويصون الكرامة دون أن يحوّل الجسد الأنثوي إلى ساحة رقابة اجتماعية دائمة. وبذلك فإنّ المشكلة ليست في الاحتشام، إنّما في أنماط السلطة والمعايير الثقافية التي تُسقِط عليه معاني قد لا تنتمي إلى جوهره.

ثانيًا: قراءة نقدية معمّقة للتسليع الإعلاني الغربي بين خطاب الحرية ومنطق السوق

يقوم التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية على منطق اقتصادي-اتصالي يجعل الصورة أداة مركزية للإقناع، ويحوّل الجسد الأنثوي إلى وسيط رمزي للبيع والاستهلاك. ومن ثمّ لم يعد الإعلان مجرد رسالة معلوماتية عن منتج، إنّما أصبح خطابًا ثقافيًا ينتج معاني حول الجمال والأنوثة والنجاح والقيمة الاجتماعية. وفي هذا السياق، تُقدَّم المرأة غالبًا بوصفها رمزاً بصريًا مرتبطًا بالرغبة والجاذبية، لا بوصفها ذاتًا معرفية أو فاعلاً اجتماعيًا متكاملاً[2].

وهذا التحول يعكس انتقالاً من «تمثيل المرأة» إلى «استخدام المرأة» داخل بنية السوق، ومن منظور نقدي، لا يمكن فهم التسليع الإعلاني بمعزل عن الاقتصاد السياسي للإعلام؛ فالشركات الكبرى لا تبيع سلعًا فقط، إنّما تبيع أنماط حياة وقيمًا ومعايير جمالية. حيث بيّنت دراسات في النقد الثقافي أن الإعلان الحديث لا يكتفي بعرض المنتج، إنّما يصنع سرديات حول الجسد الأنثوي بوصفه رأس مال بصريًا قابلاً للاستثمار. ونتيجة لذلك، يصبح جسد المرأة ساحة تنافس بين العلامات التجارية،

---

١. ليلى أحمد، المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام: الجذور التاريخية للجدل الحديث، ص ٩٥.

2.John Berger, Ways of Seeing, p. 45..

وتتحول الجاذبية إلى معيار للشرعية الاجتماعية[1]، ورغم أن الخطاب الليبرالي الغربي يقدّم هذا النمط بوصفه تعبيراً عن «حرية المرأة في امتلاك جسدها» فإنّ القراءة النقدية تكشف مفارقة أساسية؛ فهذه الحرية غالبًا ما تكون مشروطة بالامتثال لمعايير جمال موحّدة تفرضها الصناعة الإعلانية. وتشير أبحاث علم النفس الاجتماعي إلى أنّ التعرض المستمر لصور نسائية منمذجه يؤدي إلى تعزيز ما يُعرف بـ «المقارنة الجسدية الاجتماعية» حيث تقيس النساء قيمتهن الذاتية مقارنة بنماذج غير واقعية، وهذا لا يحرر المرأة، إنّما يضعها تحت رقابة بصرية دائمة[2]. اما على المستوى النفسي، ساعد التسليع في ترسيخ علاقة متوترة بين المرأة وصورتها الجسدية؛ إذ تُربط قيمتها بالرشاقة والشباب والجاذبية وفق معايير ضيقة، حيث أظهرت دراسات طبية-نفسية أن انتشار هذه الصور ارتبط بارتفاع معدلات القلق المرتبط بالمظهر واضطرابات الأكل لدى الفتيات والنساء. كما أنّ هذا الضغط لا يقتصر على النساء، إنّما يعيد تشكيل توقعات الرجال أيضًا، فيزداد الميل إلى تقييم النساء على أساس الشكل لا الكفاءة[3] اجتماعيًا، يعيد التسليع إنتاج أنماط تنميط جندري؛ فالمرأة تظهر غالبًا في أدوار استعراضية أو تزيينية، بينما يُقدَّم الرجل بوصفه الفاعل العقلاني أو صاحب القرار. وهذا التقسيم الرمزي يعزز تفاوتات السلطة بدل أن يقوضها.

وقد بيّنت دراسات تحليل الخطاب الإعلامي أن حتى الإعلانات التي تدّعي «تمكين المرأة» كثيراً ما تُسَوّق التمكين عبر الجسد لا عبر الإنجاز المهني أو السياسي[4]، إلا أنّ النقد لا ينبغي أن يكون أحاديًا أو تبسيطيًا؛ فالثقافة الإعلامية الغربية أتاحت للمرأة حضورًا واسعًا في الفضاء العام، وفتحت مساحات للتعبير الذاتي والتمثيل المتنوع، إلا أنّ الإشكال أن هذا الحضور ظلّ غالبًا محكومًا بمنطق السوق لا بمنطق العدالة الثقافية. وبعبارة أخرى، لم تُستبعد المرأة من المجال العام، لكنها أُعيد إدماجها داخله وفق شروط بصرية واقتصادية محددة مسبقًا[5].

من زاوية سوسيولوجية، يمكن قراءة التسليع بوصفه شكلاً من «الهيمنة الناعمة» إذ لا تُفرض السيطرة بالقسر، إنّما عبر إغراء الصورة وتطبيع معايير الجمال الاستهلاكية. فالمرأة لا تُجبر صراحة على

1. Stuart Hall, Representation and the Media، p. 117.
2. Leon Festinger, A Theory of Social Comparison Processes, p. 34.
3. Naomi Wolf, The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women, p. 60.
4. Laura Mulvey, Visual Pleasure and Narrative Cinema, p. 6.
5. Angela McRobbie, Feminism and Youth Culture, p. 120.

الظهور بطريقة معينة، لكنها تجد نفسها محاصرة بثقافة تجعل القبول الاجتماعي مشروطًا بالامتثال لهذه المعايير، وهذا ما يجعل التسليع أكثر تأثيرًا وخطورة من القيود الصريحة، لأنه يعمل على مستوى الرغبة واللاوعي الاجتماعي[1]. كما أن التسليع لا يؤثر على صورة المرأة فقط، بل يؤثر على معنى الأنوثة ذاته؛ إذ تتحول الأنوثة إلى أداء بصري قابل للتسويق، بدل أن تكون هوية إنسانية متعددة الأبعاد، وتُختزل الأنوثة في الجاذبية والشباب، بينما تُهمّش أبعادها الفكرية والأخلاقية والاجتماعية، وهذا يخلق فجوة بين الذات الحقيقية للمرأة والصورة المفروضة عليها إعلاميًا[2]. وفي ضوء ذلك، ترى الباحثة أن المشكلة ليست في وجود المرأة في الإعلام، إنّما في طبيعة تمثيلها، فالحضور الواسع دون تمثيل عادل قد يكون أكثر إشكالية من الغياب؛ لأنه يرسّخ صورًا مشوّهة بدل أن يصححها. ومن هنا تنبع ضرورة الانتقال من «كمّ الحضور» إلى «جودة التمثيل».

الخاتمة

تتضح من خلال الدراسة أن التباين بين نموذج الاحتشام الإسلامي والتسليع الإعلاني الغربي يعكس اختلاف المرجعيات القيمية والثقافية التي تقوم عليها كل منظومة. فالنموذج الإسلامي للمرأة يقوم على رؤية شمولية تأخذ بالاعتبار الكرامة الإنسانية، وتحمي المرأة من الاختزال في مظهرها الجسدي، وتمنحها مساحة للتمكين الفكري والاجتماعي. ويؤكد الاحتشام على أن التقدير الحقيقي للمرأة ينبع من احترامها لذاتها وللآخرين، ومن مساهمتها الفاعلة في المجتمع، وليس من مجرد الجاذبية أو الشكل الخارجي.

ومن هنا، فإنّ الاحتشام لا يمثل قيدًا أو قيودًا تعيق الحرية، إنّما يشكل إطارًا أخلاقيًا يحفظ المرأة ويضمن مشاركتها في الحياة العامة بطريقة متوازنة وآمنة. على النقيض، يؤدي التسليع الإعلاني في الثقافة الغربية إلى اختزال المرأة في بُعد جسدي سطحي، حيث يُركز على المعايير الجمالية المثالية ويحوّل صورة المرأة إلى سلعة تسويقية. ويسفر هذا النموذج عن آثار نفسية واجتماعية سلبية، بما في ذلك زيادة القلق، والشعور بعدم الرضا عن الذات، إضافة إلى إعادة إنتاج التمييز الاجتماعي والنظرة الاستهلاكية للمرأة.

---

1. Pierre Bourdieu, Masculine Domination, p. 45.
2. Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, New York, 1990, pp. 128.

ويبرز التسليع كأحد عوامل تشويه الهوية الحقيقية للمرأة، ويخلق فجوة بين الذات الحقيقية والصورة المفروضة، ما يؤثر على قدرتها على المشاركة الفاعلة في الحياة الاجتماعية والمهنية. وتبين المقارنة بين النموذجين أنّ الاختلاف لا يقتصر على المظهر والسلوكيات الفردية، إنّما يمتد إلى فلسفة القيم نفسها، ومدى تأثيرها على بناء الهوية، وتنمية الذات، وتعزيز العلاقات الاجتماعية الصحية. ويبرز من ذلك أن الاحتشام يمثل نموذجًا قيميًا يمكن أن يوازن بين الحرية والكرامة، بينما يشكل التسليع مثالاً على ضغوط ثقافية وإعلامية تؤثر سلبًا على صحة المرأة النفسية والاجتماعية. وفي ضوء هذه النتائج، تصبح الحاجة ماسة إلى خطاب ثقافي وإعلامي متوازن يحترم كرامة المرأة، ويوازن بين حرية التعبير والالتزام الأخلاقي، بحيث تتمكن المرأة من ممارسة دورها الاجتماعي والفكري دون تهميش أو تشييء، مع تعزيز وعي المجتمع بالقيم الإنسانية التي تحمي المرأة وتتيح لها المشاركة الفاعلة والمستقلة. كما تشير الدراسة إلى أهمية التربية الإعلامية والثقافية كأساس لبناء وعي نقدي لدى المرأة والمجتمع على حد سواء، بما يساهم في الحد من آثار التسليع السلبي ويعزز القيم الأخلاقية للحشمة والكرامة. وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن هذه الدراسة تؤكد على أن فهم وتمكين المرأة يحتاج إلى تجاوز الاختزال السطحي أو الاستهلاكي، والاهتمام بالبعد الإنساني والأخلاقي الذي يشكل قاعدة صلبة لحياة متوازنة ومجتمع صحي يحترم كل أفراده، ويضمن مشاركة المرأة الكاملة والفاعلة في مختلف المجالات.

المصادر والمراجع

المصادر باللغة العربية:

١. ابن الحجاج، مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، بدون تاريخ.

٢. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

٣. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون، تونس، ٢٠٠٦م.

٤. ابن منظور، لسان العرب، بيروت - لبنان، دار صادر، ١٤١٤هـ.ق.

٥. أحمد، ليلى، المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام: الجذور التاريخية للجدل الحديث، جامعة ييل للنشر، نيوهافن، ١٩٩٢م.

٦. باومان، زيغمونت، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ٢٠١٦م.

٧. الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، ١٤١٢ هـ.

٨. الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٠م.

٩. السعداوي، نوال، المرأة والجنس، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٨م.

١٠. العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة ومنهجية التعامل مع النص، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ١٩٩٥ م.

١١. الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٢. القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٢هـ.ق.

١٣. عمارة، محمّد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٤. المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب: الجنس والسياسة في المجتمع الإسلامي الحديث، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.

المصادر باللغة الأجنبية:

15. Abu-Lughod, Lila, Do Muslim Women Need Saving? Harvard University Press, Cambridge, 2013.

16. Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. Dialectic of Enlightenment, Stanford University Press, 2002.

17. Al-Qaradawi, Yusuf, The Lawful and the Prohibited in Islam, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2013.

18. Asad, Talal, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, 2003.

19. Berger, John, Ways of Seeing, Penguin, London, 1972.

20. Bauman, Zygmunt, Consuming Life. Polity Press, Cambridge, 2007.

21. Bourdieu, Pierre, Masculine Domination, Stanford University Press, 2001.

22. Butler, Judith, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, New York, 1990.

23. Festinger, Leon, A Theory of Social Comparison Processes, Stanford University Press, 1954.

24. Fredrickson, Barbara & Roberts, Tomi-Ann, "Objectification Theory", Psychology of Women Quarterly, Vol. 21, 1997.

25. Gill, Rosalind, "Postfeminist Media Culture", European Journal of Cultural Studies, Vol. 10, 2007.

26. Harvey, David, A Brief History of Neoliberalism, Oxford University Press.

27. McRobbie, Angela, Feminism and Youth Culture, Macmillan, London, 1991.

28. McRobbie, Angela, The Aftermath of Feminism, SAGE Publications, London, 2009.

29. Mulvey, Laura "Visual Pleasure and Narrative Cinema," Screen, Vol. 16, No. 3, 1975.

30. Saba, Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton University Press, 2005.

31. Storey, John, Cultural Theory and Popular Culture, Routledge, London, 2018.

32. Tiggemann, Marika, "Media Exposure and Body Image", Journal of Social and Clinical Psychology, Vol. 22, 2003.

33. Wolf, Naomi, The Beauty Myth, HarperCollins, New York, 2002.

34. Wolf, Naomi, The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women, HarperCollins, New York, 1991.

المحور العلمي

الخلفيات الفكرية والفلسفية الغربية في دراسة قضايا المرأة

• إيمان شمس الدين[1]

الملخّص

إنّ فهم جذور نظرية المعرفة يغني الإنسان في التمييز بين المعارف وجذورها من جهة، ويثريه في فهم حقيقة كثير من المفاهيم والنظريات التي تتحول إلى ظواهر اجتماعية بعد الترويج لها بشكل يستهدف الإدراك والوعي، بل يصنعه. فالاشتراك اللفظي لكثير من المفاهيم لا يعني بالضرورة اشتراكًا في الدلالة، لذلك كانت نظرية المعرفة المنطلق لكل المعارف لأهميتها في تشكيل البنية الفكرية، وقدرتها على تشخيص الفروقات الجذرية لفهم طبيعة المعارف المطروحة على الساحة الخارجية.

ولعلّ من أهم المواضيع التي تتجلّى فيها أهمية المعرفة هو موضوع المرأة، هذا الموضوع الذي طالما كان موضعا قلقًا عبر التاريخ، لأهمية المرأة ومكانتها على مستوى الأسرة والمجتمع.

وتأتي هذه الدراسة في جزئها الأول لتوضح أهمية المعرفة ومدخليّتها في فهم الحركات النسويّة، وفهم الفروقات الجوهرية في البنية المفاهيمية والدلالية بين الغرب والشرق وخاصة الشرق الإسلامي، مع الأخذ في الحسبان تطور المنظور النسوي في الغرب والمؤثرات التي أدّت إلى ظهوره، والعوامل التي ساعدت في انتشاره والترويج له.

الكلمات المفتاحية: خلفيات، فكرية، فلسفية، غربية، قضايا، المرأة

المقدّمة

لا بد لنا بداية أن نفهم المرجعية المعرفية التي انطلقت منها مسارات التنظير والتقنين بحق المرأة في الغرب، هذه المعرفة توفر لنا المعيار الذي على أساسه ووفقه، انطلقت المعارف الغربية بشكل

---

١. مؤلفة وباحثة في الفكر الديني والسياسي، حائزة على ماجستير علم اجتماع سياسي. البريد الإلكتروني:

عام، والمتعلقة بالمرأة بشكل خاص. وبالطبع هناك تحولات بنيوية حدثت في الأسس المعرفية في الغرب، نتيجة احتكاك البشر مع واقعهم الخارجي الذي اصطدم في كثير من الأحيان، مع ما شكلوه من اعتقادات، إمّا بفعل بسط الكنيسة سلطتها المعرفية على أنماط التفكير، وبالتالي على المسارات العلمية، والقانونية، بل والتشريعية بهذا الصدد، أو بسبب الاستبداد الذي وجد في الكنيسة ملاذا آمنا له، يشكّل له المظلة الراعية والداعمة باسم الرب.

لذلك من المهم حتما فهم المرجعية ولو بشكل مختصر، وفهم التحوّلات التي وقعت فيها. وإنّه من المهم بمكان فهم السياقات المعرفية التي أنتجت كثيراً من المسلّمات المعرفية الخاصة بحق المرأة، وكيف تم شرعنتها كمسار حقوقي وقانوني في الفضاء الغربي الحكوماتي.

ففي الغرب كانت هناك صراعات تولّدت منها سياقات معرفية وتحولات بنيوية أنتجت هذا الشكل من منظومة الحقوق والقوانين بحق المرأة خاصة. أمّا في المشرق، هناك شَبَه ظاهري، وشُبْهَة بنيوية وقع فيها المثقف والحقوقي في تبني السياقات الغربية، وترقيعها في سياقات المشرق المعرفية، دون الالتفات إلى التباين الجنيني بينهما.

وهو ما يمكن تسميته اختلاف السياق والبصمة، فمن حيث السياق هناك عدم انطباق في السياقات المعرفية، حتى لو كان هناك شبه ظاهراتي. فالتجربة البشرية قد تتشابه في كثير من النواحي الظاهرية، لكنها كثيرا ما تختلف باختلاف البيئات الحاضنة فكريا، وعقديا، وفلسفيا، وبالتالي النتيجة تتبع أبخس المقدمات. فتكون البصمة كنتيجة لاختلاف السياق غير منطبقة. وحين محاولة الترقيع، ينتج لدينا فكر مشوه غير مستقيم، وتناقضات فكرية تؤثر على اتزان الفرد واستقراره الفكري والسلوكي، أو ما يسمى «السّويّة العقلية والفكرية»، أي اختلال جذري واضح في التوحيد العملي.

ومن هذه المقدمة تأتي ضرورة عمل إطلالة سريعة على الجذور المعرفية وانعكاسها على الاختلاف البنيوي، ومسارات التشريع والتقنين، والسياقات التي نشأت ضمنها منظومة الغرب الفكرية حول شخصية المرأة.

الفصل الأول

ما هي مصادر المعرفة التي يستقي منها الغرب معارفه، وما هي قيمة هذه المعارف؟ وما الفرق بينها وبين مصادر المعرفة في الفكر والفلسفة الإسلامية؟

كبداية منهجية للبحث، لابد لنا من الوقوف على المصطلحات ودلالاتها حتى يكون المنطلق منطلقا علميا منهجيا، وبوابة هذه الانطلاقة هي مفهوم المعرفة الذي هو محل البحث في الفصل الأول.

المعرفة:

يذكر صليبا في معجمه حول المعرفة: عَرَفَ الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها[1]، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معاني:

١. منها إدراك الشيء بإحدى الحواس؛

٢. ومنها العلم مطلقا تصورا كان أو تصديقا؛

٣. ومنها إدراك البسيط، سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها؛

٤. ومنها إدراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا؛

٥. ومنها إدراك الجزئي عن دليل؛

٦. ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل[2].

تعتبر المعرفة السلاح الأول في الصفوف الأمامية التي على كل إنسان التسلح بها، لأن الإدراك ووعي الإدراك بالمحيط والذات والوظيفة يحدد سلوك الإنسان في محيطه وعلاقاته، بل يؤسِّس لمنظومة الحقوق والواجبات، ومنظومة القيم والمعايير والقوانين التي تنظم حياة الفرد والمجتمع في محيطه. هذا فضلا عن دورها وخاصة التاريخي منها في رصد السلوك الاجتماعي والفردي عبر التاريخ، وفهم دينامية المجتمعات، وتفاعلها مع الظروف المحيطة.

وكما هو معروف أن للمعارف مصادر تُسْتَقى منها، هذه المصادر كفيلة بفهم طبيعتها وقيمتها ومدى مطابقتها للواقع الخارجي، أي صدقها. وتكمن أهمية التركيز على المصادر والتحقق منها وتشخيص قيمتها في أنّها القاعدة التي تشكل بنية فكر الإنسان، وتحدد مسارات سلوكه، وهذا يدفعنا لسؤال إدراكها وكيفيتها ومنهجها، وفهم المنظومات المعرفية المُتَوَلّدة عنها، خاصة المنظومات الخاصة بموضوع البحث وهو المرأة.

يحتاج الإنسان للبحث ليجيب على مجموعة تساؤلات، قد تكون نتاج حراكه في محيطه أو نتاج ملابسات واقعه. وفي هذا السياق يسير الإنسان في عدة مسارات للإجابة عن تلك الأسئلة، فتتشكل لديه وفق هذه الإجابات معطيات وتصديقات، تتحول إلى أفكار ومعتقدات، تحدد سلوكه ومنهجه وما يعتقده، وتعيّن مساره في المحيط.

---

١. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٣٩٣.

٢. المصدر نفسه.

فهو في مسيرته البحثية ينتقل من المجهول إلى المعلوم، ومن المعلوم إلى المعلوم، ثم من المعلوم إلى المجهول ليجيب عن تساؤلاته.

فالواقع الخارجي يطرح عليه تساؤلات عديدة يجهل إجاباتها، بل قد تكون تجاربه الخاصة تطرح عليه تساؤلات تتطلب بحثا للإجابة عنها. وهذه الإجابة يسافر خلالها الباحث ويكون سفره على عدة أوجه:

يبحث خلال ذاكرته المخزونة والمتراكمة عبر خبراته وأبحاثه السابقة، وعلومه ومعلوماته المتنوعة المكتسبة والموروثة، ويحاول من خلالها الإجابة عن السؤال. وقد يخضع خلال هذه الرحلة لتحيزاته الإدراكية[1] أو لمعتقداته الخاصة، أو لبيئته، ومحيطه، وعاداته، وتقاليده.

يحاول الباحث الخروج من بيئته الخاصة المعرفية، والتوسع في الإجابة خارج نطاق منظومته الفكرية الخاصة بعقيدته وبيئته وعاداته وتقاليده، غير أن هذا الخروج لا يعني الاستغناء عنها، بل هو خروج يراكم هذه الحصيلة، مع حصيلته الجديدة الناتجة عن البحث في إجابته عن التساؤلات. وأيضا هنا لا نضمن عدم وقوعنا في التحيزات، وتطويع الجديد لحساب القديم.

باحث يحاول الإجابة على تساؤلاته منطلقا من تعليق الأحكام الجزمية المسبقة، لأنّ لكل زمن تساؤلاته وإشكالياته في زمن التسارع المعلوماتي. وهذا لا يعني أبدا لفظه للثوابت المعرفية، ولا نكرانه لما تحصل عليه من معارف بالدليل القطعي، بل نعني محاولة البحث بأقل قدر من التحيز للوصول إلى أقرب جواب للواقع، والجواب بطريقة ترك التحيزات المسبقة أو ما هو أقرب للقيمة الصفرية، قد يعزز قناعات سابقة ومعطيات معرفية لديه، لأنه استند لمناهج جديدة وتسلح بالخروج من معتقداته الفكرية، وحاول تَرَصُّد الإجابة وفق معطيات واقعية، وقرأ الآراء المتنوعة حول التساؤل محل البحث. فتعدد الآراء وتنوعها هو مصداق لجمع العقول إلى عقله التي تمكن الباحث عن الحقيقة. رؤية المسألة محل البحث من عدة زوايا معرفية.

وهنا لا أنكر أنّ هناك من الباحثين من يبدأ مساره في الشكل الأول من البحث، لكن يتطور منهجيا وتتراكم علومه وآفاقه الفكرية ليصل إلى الشكل الثالث من الباحثين، ومنهم من يختصر طريقه في البحث ليكون من الشكل الثالث، وهكذا، ولا ننكر أن التجارب كمصدر من مصادر المعرفة تراكمها وتثريها، وقد تكون في مرحلة من مراحل الباحث عائقا منهجيا يشكل له تحيزا

---

١. هو الميل إلى إصدار أحكام وافتراضات نمطية، وغير موضوعية دون وعي تجاه موضوع ما، ويؤثر التحيز الإدراكي على إصدار أحكام تتسم بأنها غير محايدة وليست موضوعية، وغير صحيحة في كثير من الأحيان.

بذاته، وجدار صد، لذلك يجب أن تكون التجربة ملهمة من جهة، وكاشفة للجهل من جهة أخرى، ولكنها يجب ألا تشكل قطعا بذاتها إلا إذا رفدت بمصادر أخرى قطعية الدليل.

فكثير من الباحثين من يجعل من تجربته العلمية الخاصة، قطعا ويقينا منهجيا، يقطع به في طريقه البحثي والمنهجي نحو الحقيقة وهو ما لمسناه خاصة في أبحاث المرأة، وهو ما يترتب عليه تبعات منهجية وسلوكية من قبل من سيأتي بعده، ومن قبل من سيتبنى رأيه ويجعل منه منهجا عمليا تطبيقيا على مستوى الفرد أو المجتمع أو حتى الدولة والعالم، كما سنرى لاحقا.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، خاض الغرب معركة طويلة في العصور الوسطى مع الكنيسة، وكان لفهم الكنيسة دورا بارزا في تشكيل البنية الفكرية للمجتمعات الغربية على مدار قرون، وترتب على هذه البنية صناعة أحداث ورؤى سلبت الكثيرين حيواتهم لمجرد الخروج عن مألوف ومشهور الكنيسة وفهمها للكتاب المقدس، حتى في مجال العلوم والطب والمنطق والفلسفة، كانت الكنيسة هي الناطق الرسمي لها.

ومسيرة الغرب العلمية مثلا والتي كانت كرد فعل على العصر الكنسي في القرون الوسطى، وتحولاتها في عصر التنوير، وما طرح من قبل كثير من الفلاسفة أثّر لاحقًا على بنية الدول الفكرية وعلاقتها مع الدين والطبيعة والإنسان، أي في الرؤية الكونية، وفي تشخيص مصادر المعرفة التي تدريجيا أخرت الدين والغيب والعقل من هذه المصادر، ووصلت بالغرب اليوم إلى التشيئ، تشيئ كل شيء حتى الإنسان، وأخضعت نُظُمها الأخلاقية للنسبية والنفعية، والتي تجلت في أزمة كورونا بشكل واضح، حينما تركت كبار السن ليواجهوا الموت دون أدنى مساعدة.

وهنا لا أعني أن كل نتاج الغرب نتاج سلبي، ولكن البنية الفلسفية قامت على أسس مادية جاءت نتيجة التسارع المعرفي الذي توّلد كرد فعل على كل ما هو ديني، وأقصت نتيجة ممارسات الكنيسة السلبية غالبا، الدين كمصدر تشريعي هام يمكن الاستفادة منه، ومن ثم تسارعت بشكل يتمثل فيه طغيان الإنسان وإعجابه بنفسه وإنجازاته حتى في نتائجها البحثية الفكرية والفلسفية حول الوجود والكون واللّه، هذا التسارع الشديد حتى في نمط الحياة، أفقدهم نقطة ارتكازية في المعارف، وهي وعي الذات، ومحاولة الخروج من هذه التجربة بالاستفادة الإيجابية منها دون تحيز.

ووعي الذات نقطة ارتكازية في الانطلاق لوعي المحيط، وفقدان هذا الوعي على ضوء التجربة المحيطة، ومحاولة فهم أسباب التجربة وتداعياتها وتمحيص نقاط ضعفها وقوتها، قد يفقد الباحث

اتزانه العقلي ويوقعه في التحيزات العميقة فكريًا، والتسارع أيضا يتمثل في من تأثر بالتجربة الغربية وانبهر بها، ولم يمارس التباطؤ في الفهم والإدراك، قبل أن يتبنى منتوجها العلمي، منطلقا من عقدة نفسية تمثلت في استبداد أنظمته السياسية، وتراجع المؤسسات الدينية غالبا في أداء دورها كما يجب، وفي تشابك الفقر مع الجهل مع الاستعمار، مما دفعه دفعا تحت ضغط الكولونيالية الثقافية إلى التسارع الفكري نحو الغرب. والمعارف لا يمكن أن تتحصل بالانبهار ولا بردود الفعل، ولا بالضغوط الخارجية، لأنّ أصل المعرفة الحقيقية يكمن في التباطؤ والتأمل والتفكر والتعقل الطويل، ورصد الأدلة من كافة مصادر المعرفة دون إقصاء مصدر حتى لو كان باعتقادي مصدرًا ضعيفًا.

ويعتبر يورغن هابرماس(١٩٢٩م)[١] على سبيل المثال من العلمانيين الذين نادوا بشكل عنيف لتحييد الدين عن الدولة في القرن الماضي، إلا أنّه مؤخرا بعد نقد وتقييم الحداثة، أي ما بعد الحداثة، وجد أنّ الكنيسة والمتدينين يمكنهم أن يقدموا رؤى تساعد في تقنين قوانين تخدم الإنسان والمجتمع، ولكونهم مكونا هاما من مكونات المجتمع فلهم الحق في هذه المشاركة.

وقد طرح «هابرماس» تساؤلاً مهمًا حول ذلك قائلا: هل السلطة السياسية ممكنة بعد استكمال القانون الوضعي، هذه السلطة التي لا تستند مشروعيتها لا من الدين ولا من أية ما بعد ميتافيزيقيا؟ ويكمل قائلا: «حتى وإن أقر المرء بهذه المشروعية، فإنّ الشك يبقى على المستوى الانفعالي ويكمن هذا الشك في التساؤل ما إذا كان في الإمكان تعزيز أسس الحياة المجتمعية المتعددة عن طريق خضوعها إلى خلفية معيارية متفق عليها شكليا في أحسن الأحوال، يعين خضوعها إلى نمط عيش معين. ويمكن القول حتى وإن تفهم اللائكية[٢] الثقافية والمجتمعية كصيرورة تعلم مزدوجة، يكون في حاجة لها أتباع تقاليد الأنوار والتعاليم الدينية على حد سواء للتفكير في حدود تخصصهما[٣].

---

١. يورغن هابرماس (بالألمانية: Jürgen Habermas) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (١٨-٠٦-١٩٢٩ دسلدورف -) يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا.يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له ازيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي.

٢. اللائكية أو العلمانية الفرنسية، بالفرنسية laïcité (تنطق [la.isi'te])، هي مفهوم يُعَبِّرُ عن فصل الدين عن شؤون الحكومة والدولة وكذلك عدم تدخل الحكومة في الشؤون الدينية. تواجدت العلمانية في فترة مُبَكِّرَة من التاريخ الفرنسي المعاصر استنادًا إلى القانون الفرنسي لفصل الكنيسة عن الدولة عام ١٩٠٥م، وامتد تفسير العلمانية الفرنسية ليشمل المساواة في التعامل مع جميع الأديان، وأصبح التفسير أكثر تحديدًا في عام ٢٠٠٤م.

٣. يورغن هابرماس وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، العقل والدين، ص٤٦.

هذه المراجعة المهمة التي قام بها «يورغن هابرماس»، حول دور الدين والمتدينين في الحياة السياسية، وفي التضامن الاجتماعي وسن الدولة لقوانين خادمة لكل مكونات الدولة، هي مراجعة منهجية لتجربة طويلة في ظل دولة علمانية شاملة، وصل فيها إلى قناعة مهمة مؤخرًا أقر فيها بضرورة الاستفادة من الدين والمتدينين في الدولة.

فنتيجة التجربة الغربية الكنسية، انتقلت هذه التجربة بمفكري وفلاسفة الغرب على تقليص مصادر المعرفة، وإخضاعها في التقييم للتجربة الذاتية الناتجة عن التحيزات الإدراكية، لتصبح مصادر المعرفة تقتصر على مصدرين:

١. الحسّ.

٢. التجربة.

فكلّ ما هو خاضع للحس ومبضع التجربة وما ينتج عنه هو معرفة، وما هو خارج الحس والتجربة لا يعد من المعارف، علمًا أنّ هناك خط وصوت ضعيف في المدرسة العقلانية بدأ يعلو نوعا ما، لكنه غير مؤثر أمام السواد العلمي الأعظم الذي يهيمن على مسارات المعرفة ومناهجها وأداتها في المحافل الأكاديمية خاصة الوازنة منها.

بالتالي خرج عن دائرة المعارف الغربية مرجعية اللّه في التشريع والتقنين، ودور العقل في السير المنهجي في المعرفة الأقرب مطابقةً للواقع الخارجي. وهذا لم يأت بين ليلة وضحاها، بل هو نتاج مسارات ومخاضات فلسفية معرفية كانت تهيمن عليها غالبًا التحيّزات الإدراكية.

الغرب والرؤية الكونية:

رغم أنّ مصطلح الرؤية الكونية ظهر لأول مرة في كتاب كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) نقد ملكة الحكم، باسم بديهيات العالم، والذي يرجع عملية تأمل العالم إلى الإحساسات، لكن هذا الاستعمال سرعان ما انتهى تحت نفوذ معنى جديد أعطى لتعبير [1] بواسطة الرومانسيين، وتحديدًا بواسطة شيلنغ الذي ذهب إلى أنّ هذا الاصطلاح لا يرجع مباشرةً إلى الملاحظة الحسيّة، بل إلى الوعي والمعرفة غير الحسيّة[2].

---

1. Weltanschauung

٢. أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم، ص ٨١.

وقد شاع هذا المصطلح (الرؤية الكونية) في العقود الأخيرة في الكتابات التي تتعلق بالأسئلة الوجودية الكبرى حول الإنسان وعلاقاته بالكون واللّه والطبيعة، إلا أنّ دلالات هذا المصطلح ومفهومه قديمان، ومتجذران في الفكر الإسلامي والإنساني بشكل عام. فسؤال من أين، وفي أين، وإلى أين، ومن أكون، هي أسئلة صميميّة في الوجود الإنساني، ولعبت دورًا كبيرًا في النقاشات في المجتمعات الإسلامية بين العلماء والمفكرين، لكنها لم تكن تُطرح تحت عنوان الرؤية الكونية. والمراد من الرؤية ليس الإحساس وليست رؤية بصر، بل هي إدراك عقلي ومرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة المعرفة. أما الكونية تشير إلى تساؤل الإنسان حول مبدأ وجود العالم.

الرؤية الكونية قد تكون:

١. رؤية كونية ماديّة.

٢. رؤية كونية إلهية.

ويؤمن الغرب بالرؤية الكونية المادية التي تعتبر أنّ الوجود يساوي المادة، أي أنّ الإنسان عبارة عن جسد مادي، ولا وجود لشيء آخر وراء الماديّات. بالتالي لا يوجد هناك هدف من خلق العالم ووجوده، ووفق هذه النظرة لا حاجة لوجود خالق للعالم، وإن اعترف بعضهم بوجوده فلا مدخليّة له في إدارة هذا الكون.

وانعكس هذا الفهم وهذا الاعتقاد الغربي للرؤية الكونية على فهم الأدوار والوظائف التي يتبناها الإنسان لنفسه في هذه الحياة.

فباتت النظرة للإنسان كجسد له بعد مادي، ودوره في هذه الحياة أيضا ذات أبعاد ماديّة، وهو ما انعكس على فهم طبيعة المرأة ووظيفتها، ودورها، وموقعها في هذا الوجود.

وهو ما يفترض نسقًا من القيم والمعارف، والسلوكيّات والمنهجيّات الحياتية والاجتماعية والسياسيّة لا دور فيها للّه تعالى في التّشريع والتّقنين.

وهذا التغييب أدى بدوره إلى قصور في التشريعات والتقنيات التي تنظم حياة ودور الفرد ومنها المرأة، وهو ما انعكس فيما بعد على دورها ووظيفتها وأبعاد هذا الدور والوظيفة في تقويض البنية الرئيسية والنواتيّة للمجتمع، وهي الأسرة. وطرح مشروع المساواة بين المرأة والرجل بشكل مطلق، دون النظر إلى الاختلافات الجوهرية بين الجنسين، ودون النظر إلى أنّ المساواة المطلقة ليست إلا وجها من وجوه الظّلم ولا العدالة.

الفلسفة الإسلامية والمعرفة:

في الفلسفة الإسلامية لم تُطرح نظرية المعرفة كبحث مستقل أيضًا، بمعنى أنّها لم تُطرح بعنوان نظرية المعرفة، وإنما كانت تناقش بعناوين أخرى كالعقل والنص، والحواس ومدخليتها في المعرفة كما في المنطق والفلسفة، ولكنها لم تُطرح تحت عنوان نظرية المعرفة إلا مؤخرا، إلا أن الأبحاث الفلسفية أيضا تناولت بعض أبحاث نظرية المعرفة بما يتناسب مع الجدل المعرفي والإشكاليات المعرفة آنذاك.

ولعل الفلاسفة المسلمون لم يقروا بحثا مستقلا في نظرية المعرفة، لمحورية دور العقل وثبات مكانته في الفلسفة الإسلامية.

وإثر دخول الأفكار والمذاهب والاتجاهات الغربية ذات الصلة بنظرية المعرفة إلى الدول الإسلامية، أدلى بعض المفكرين المسلمين بدلوه في بيان أطروحته في نظرية المعرفة كبحث مستقل، وليس كعلم جديد على الفكر والفلسفة الإسلامية، فأتيح مناخ جديد لهذا النوع من البحوث.

فأول من بادر لتنظيم بحوث مستقلة في نظرية المعرفة هو العلامة والفيلسوف السيد محمّد حسين الطباطبائي في كتابه أصول الفلسفة المذهب الواقعي.

فظهور إشكاليّات معرفية وجدليات معرفية حولها، كان يؤدي بطبيعة الحال إلى ظهور اهتمام في فرع من أفرع المعارف، ومع التقادم الزمني ومراكمة الإشكاليات والنظريات، تبلورت نظرية المعرفة كعلم مستقل، وظهر نتيجة ذلك مدارس عدة في الغرب وعند المسلمين حول نظرية المعرفة.

أهمية المعرفة:

تكمن أهمية المعرفة في أنّها:

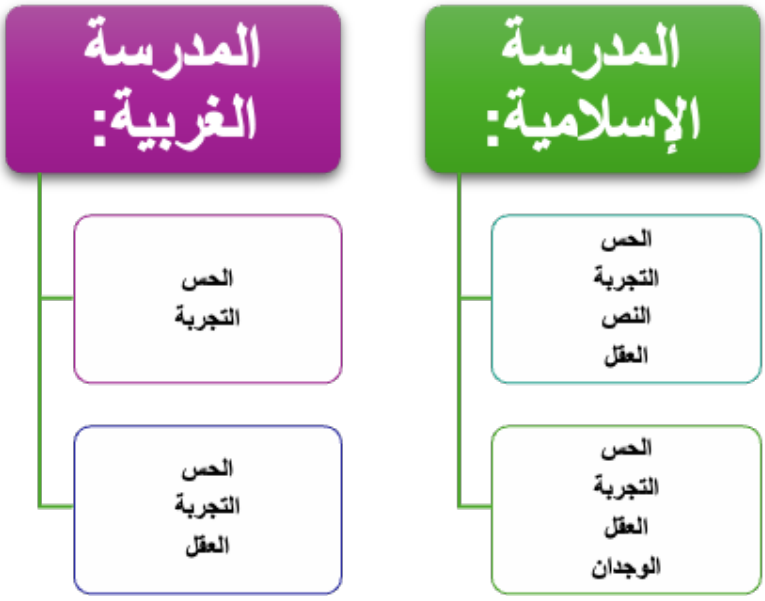
١. تُشَكّل الأفكار؛

٢. تدير السّلوك في بعده الفردي والاجتماعي؛

٣. لها تأثير مباشر على وعي الإنسان وإدراكه؛

٤. لها تأثير كبير في الاعتقاد، وتغييره سلبًا أو إيجابًا.

ماهي مصادر المعرفة:



ما هي قيمة المعرفة:

قيمة المعرفة التي يكسبها الإنسان متعلقة بمنهج المعرفة الذي تبنّاه، لذلك كانت مصادر المعرفة ذات أهمية قصوى، لأنّها تمكننا فيما بعد كباحثين من فهم قيمة المعرفة الناتجة.

الربط بين المعرفة والقوة لفهم قيمة المعرفة النوعية وليست الكمّية، أي كَيْف المعرفة وليس كَمّها، وأعني بـ «كَيْفَ» المعرفة أي قيمة محتواها ومدى مطابقته للواقع والحقيقة.

المعرفة هي سبيل امتلاك القوة، والقوة من متطلبات تحقيق العدالة، فالمعرفة التي ترفع الجهل، وتدفع إلى التطور والنهضة تجعل من الأفراد والمجتمع قوة وعي قادرة على مواجهة الظلم لأنّها تدرك معنى الظلم الواقعي وكيفية تحققه.

وتكمن أهمية هذه المقدمة المعرفية في موضوع قضايا المرأة في:

مواجهة الإشكاليات المعرفية والمفاهيمية عبر الزمن، وأثرها في نشوء علوم جديدة وكيفية التفاعل مع هذه العلوم في الداخل الإسلامي منهجيا.

ضرورة الاطلاع على هذه النظرية التي شكّلت منظومة الفكر الأوروبي، والتي أثّرت بشكل

مباشر أو غير مباشر على الفلسفة الإسلامية والهوية الإسلامية.

ضرورة فهم طبيعة ومنطق المعرفة لتعلقها بتقرير المصير.

وخلال البحث سيتّضح لنا مدخلية هذا التأسيس المعرفي في ملف المرأة، وما طرأت عليه من تبدلات فكرية عميقة غيّرت من وظيفتها ودورها. وكيف أن أصالة عمومية الظلم الواقع على المرأة في كل الجغرافيا، كان منطلقا لتعميم الحلول والرؤى لرفع الظلم، دون الالتفات للاختلافات البنيوية فكريًا وجغرافيًا، والأخيرة تخضع لاختلاف الأعراف التي تعتبر في الشرع الإسلامي مؤثرا مهمًا في تشخيص الحكم الشرعي وفق قاعدة متبعة في الفقه.

الفصل الثاني

ـ ما هو المسار التطوري لقضايا المرأة في الغرب، وما هي المؤثرات الرئيسية في تبدل ماهية الرؤية حول المرأة ودورها ووظيفتها؟

ـ كيف لعبت الأفكار النسوية دورا هاما فيما يُسمّى بـ«تمحور المرأة حول الذات»، وانفصالها العضوي عن الأسرة والمجتمع؟

ـ ماهي الإشكاليّات المعرفية التي وقع فيها التنظير الفكري والفلسفي للمرأة، وخلفيات تلك الإشكاليات؟

ـ ما هو المسار التطوري لقضايا المرأة في الغرب، وما هي المؤثرات الرئيسية في تبدّل ماهية الرؤية حول المرأة ودورها ووظيفتها؟

هناك عوامل كثيرة كان لها دورٌ محوري في تبدّل واقع المرأة ووظيفتها في الغرب، رغم أنه من وجهة نظري أن النظرة المركزية في الفكر الغربي ما زالت على ركيزتها الأولى، لكن المصالح الرأسمالية اقتضت أن يتم السير في مشروع ما سُمّي «تحرير المرأة»، ليتم الاستفادة القصوى من كل عنصر بشري لصالح المشروع الرأسمالي والعولمة الرأسمالية.

فالمرأة في الغرب مرت بمراحل متعددة بعضها كان ظالما غير عادل في نواحٍ عدة، كرسته الرؤية الدينية لها، وبعضها أعطاها الأمل في الانتقال من حالة الانغلاق إلى حالة فهم حقيقتها وكينونتها، لكنه انتقل بها إلى مرحلة لاحقة أشد ظلما تحت عنوان التحرر ورفع الظلم.

المرأة في نظر المسيحية:

حال المرأة في المسيحية: وردت بعض النصوص التي تُحذّر منها ومن أهمها:

أ. قول القديس تونوليان: «إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، ناقضة لنواميس اللّه».

ب. وقول القديس سوستام: «إنها شر لابد منه، وآفة مرغوب فيها، وخطر على الأسرة والبيت، ومصيبة مطلية مموّهة».

ج. وفي القرن الخامس الميلادي اجتمع مجمع مسكون للبحث في مسألة (هل المرأة مجرد جسم لا روح فيه)، وبعد البحث قرر المجمع المذكور (أنها خلو من الروح الناجية من عذاب جهنم ما عدا أم المسيح).

وفي رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١١:٩: «ولأن الرجل لم يُخْلَق مِنْ أَجْل المرأة، بل المرأة من أجل الرجل» (١ كو ٩: ١).

وبالطبع نحن أبدا لا ننكر وجود نصوص في الإنجيل تُكرّم المرأة الصالحة، وتحثّ على بر الأم وتبين مكانتها، ولكن لم نتطرق لهذا لأنه يُعدّ من المسلمات في جميع الأديان السماوية، بل حتى الفطرة الإنسانية والعقل الإنساني يستحسن هذه الأمور.

لذلك لم نقم بتسليط الضوء عليها لأن جل ما يهمنا في هذا البحث هو معرفة الرؤية الدينية للمرأة لكي نستطيع من خلالها استقراء دورها في الحياة، وتحديد العوائق التي أدت إلى إقصائها زمنا لا يستهان به.

يُقال الغرب تحرر من حكم الكنيسة الذي حكم في العصور الوسطى، وأنّ الحضارة الغربية المعاصرة تؤمن بالعلمانية التي فصلت الدين عن الدولة، ورؤيتها الكونية تعتمد الحس والتجربة منهاجا لها في سبل المعرفة.

ولكن الحقيقة مغايرة لما يدّعيه الغرب العلماني «إذ أن السلطة الدينية والسلطة السياسية توأمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر. على الرغم مما يقال عن فصل الدين عن الدولة في الغرب، فإن الدين المسيحي يلعب دورا كبيرا في الأمور السياسية.

ففي عام ١٩٨٢ م كان البابا يوحنا بولس الثاني ثاني اثنين مع الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريجان في اجتماع سري تقرر فيه التعاون الكامل بين القوات العسكرية الأمريكية والقوة الروحانية الفاتيكانية لإسقاط إمبراطورية الشيطان (أو الاتحاد السوفييتي أو الشيوعية بلغة رونالد ريجان). كان التحالف الأمريكي البابوي يخطط معا للقضاء على الشيوعية في العالم، وفي عام ١٩٨٩ استقبل

البابا في الفاتيكان جورباتشوف وأكمل مهمة القضاء على الاتحاد السوفييتي من داخل الكرملين»[1] أي أن الكنيسة مازالت تعتبر المرجع الروحي للسياسيين، بل توفر الغطاء الروحي لهم وتلعب دورا بارزا في عالم السياسة في الغرب المسيحي. لذلك نحن لا نستطيع التأكيد أن الكنيسة لم يعد لها دورا بارزا في الحياة السياسية وبالتالي تؤثر أيضا في توجه الغرب المسيحي ليولي المرأة سلطات سياسية في الدولة، وما يدلل على ذلك هو أن عدد النساء الأوروبيات اللواتي استطعن أن يصلن إلى مراكز القرار ضئيل جدا بل لا يكاد يذكر مقارنة مع أسبقية المرأة الأوروبية في الحياة السياسية، وفي أمريكا على سبيل المثال، الدولة التي قررت عولمة قيمها خاصة في ملف المرأة، لم يحدث أبدا أن نجحت امرأة في تولي مهام رئاسة أمريكا، رغم أن كل من هيلاري كلينتون و كامالا هاريس كانتا متقدمتين في استطلاعات الرأي، إلا أن أحد أهم أسباب هزيمتهما هو كونهما من النساء[2].

وما نريد أن نؤكد عليه هو النظرة للمرأة كإنسانة، وبالتالي التعامل معها في شتى حقوقها من هذا المنطلق، وليس من أي منطلق آخر بعيد عن النظرة الإنسانية. ويجب علينا ألا نحكم على أي عصر من العصور السابقة من خلال فهمنا الحالي، لأن البشرية منذ بدء الخليقة وهي في حالة تطور فكري وثقافي وعقلي مستمر، لذلك لا نستطيع أن نسقط فهمنا الحالي ونحكم من خلاله على تلك العصور لاختلاف السياقات المعرفية واختلاف الزمان والمكان ومعطيات الواقع.

---

١. د. نوال السعداوي، سلسلة مقالات في جريدة نور النسائية: بعنوان المرأة والدين والأخلاق.

٢. في تقرير للبي بي سي في ٢٤ أكتوبر ٢٠٢٤ ذكر أن: تشير الأرقام إلى أن أكثر من نصف الرؤساء الذين حكموا الولايات المتحدة خدموا قبل ذلك في إحدى غرفتي الكونغرس أو كلتيهما، لكن تمثيل النساء في أعلى مؤسسة تشريعية في البلاد يبقى متواضعا مقارنة بالرجال في نظر بعض الأمريكيين. وفي بداية ولاية الكونغرس الأمريكي الحالي عام ٢٠٢٣ بلغ عدد النساء اللاتي أدين اليمين في مجلس الشيوخ ٢٥ امرأة من أصل ١٠٠ مقعد، وهو أقل من الرقم القياسي الذي سجله المجلس في الكونغرس السابق والبالغ ٢٦ عضوة، وتبلغ نسبة حضور النساء في مجلس النواب ٢٨,٧٪ من أصل ٤٣٥ مقعدا. ويشير تقرير لمركز «بيو» للأبحاث إلى أنه رغم تزايد نسبة تمثيل النساء في الكونغرس فإن ٥٣٪ من الأمريكيين لا يزالون يعتقدون أن هناك عددا قليلا جدا من النساء في المناصب السياسية العليا بالولايات المتحدة، كما يرى كثيرون أن هناك عقبات كبيرة أمام المرشحات للوصول إلى هذه المناصب مقارنة بالرجال. يرى خبراء أن حقيقة عدم انتخاب امرأة من قبل في التاريخ الأمريكي لا تعكس عدم وجود دعم شعبي عام للمرشحات النساء، لكن هذه الفئة تواجه صعوبة تجاوز النظام الانتخابي المعقد الذي يفرض أن يحظى المرشح الفائز بأصوات أغلب أعضاء المجمع الانتخابي. في المقابل وعلى الرغم من أن العديد من الأمريكيين يعتقدون أن المرأة تستحق القدر نفسه من القيادة مثل الرجل، فإن التحيز على أساس نوع الجنس لا يزال قائمًا في بعض قطاعات المجتمع الأمريكي، مما يجعل من الصعب على المرأة الوصول إلى أعلى منصب في البلاد. وتشير بعض الدراسات الجامعية إلى أن الصور النمطية عن المرأة يمكن أن تضر بفرصها في انتخابها رئيسة، كما أن هناك نوعا آخر من التحيز قد يكون له دور وهو ما يسمى «بالتحيز العملي»، أو «التحيز النفعي»، والذي يحدث عندما لا يصوت الأشخاص لصالح مرشحة ما يفضلونها خوفا من صعوبة أو استحالة فوزها، فقط لأنهم يعتقدون أن الآخرين لن يدعموها.

المرأة في العصور الوسطى:

«شاركت المرأة في القرون الوسطى الرجل أشغاله في الحقل، والعناية بالحيوانات، بالإضافة إلى أشغال المنزل، ومع التنمية العمرانية، وظهور أشكال جديدة من العمل، ساعدت المرأة زوجها في مهن وفنون، إلى أن وصلت إلى النيابة عنه وتعويضه حسب الحالات. وكان الأب يلقن فنه لأولاده الذكور منهم والإناث على السواء. وفي القرن الثالث عشر، أصبحت المرأة لا تمارس فقط حرف الحياكة والنسيج، وإنما أيضا أصبحت تقوم بأعمال الدباغة ومعالجة الجلد والمعادن. وبشكل عام فإن الأجور التي كانت تتقاضاها النساء، كانت منخفضة عن تلك التي كان يتقاضاها الرجال، الأمر الذي أدى إلى إسهام المرأة في الحركات الثورية التي عرف المدن في القرون الوسطى وحدث في القرن الخامس عشر أن اتهم عمل المرأة بكونه السبب في البطالة التي يواجهها الرجال، وقد نتج عن ذلك أن منعت مختلف التشريعات الأوربية ممارسة النساء لأية مهنة. وهكذا مع نهاية القرن السادس عشر وحلول السابع عشر، كانت المرأة قد أقصيت نهائيا من الحياة المهنية.

وفي الجملة، إنّ عصر «المركنتيرية» (التجارية) كان يعني موت المرأة ككيان نشيط. فلما حل القرن الذهبي، وجد المرأة محبوسة في المنزل، وقد اقتصر دورها على تنشئة الأولاد، والقيام بأعمال البيت، ورعاية شؤون الزوج. أما على المستوى الفكري والثقافي، فقد حدث خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن من إقصاء المرأة، حيث إنها في القرون الوسطى تمتعت بمساواة نسبية مع الرجل في المجال الثقافي، فعلى مستوى الطبقات الدنيا كان هناك غياب عام للتعليم بالنسبة للرجل كما للمرأة على حد سواء.

أما في المستويات الاجتماعية العليا، فقد عرفت تحركات اجتماعية نسائية انطلاقا من القرن السادس عشر طلبا بالحق في التعليم الذي كان مقصورا على الرجل، مثل ما حدث في «بوركوس» و «بلنثيا». في القرن الثامن عشر، وضع حد للتمييز بين الرجل والمرأة في الحق في التعليم. في هذا القرن الثامن عشر، مع التطور الذي عرفته الحياة العمرانية، أنشئت مدرسة للفتيات مثل الفتيان على الرغم من أن عدد الفتيات كان أقل من عدد الذكور. وأما بالنسبة للجامعات، فقد منعن من الالتحاق بها، باستثناء المدرسة الحرة «بسلونو» في إيطاليا، التي كانت تمنح شهادات في الطب النسائي منذ القرن العاشر. ولن يحدث هذا في المدن الأوربية الكبرى إلا في نهاية القرن الثالث عشر، حيث سمح للمرأة بممارسة الجراحة وطب الأنف والحنجرة وأمراض النساء. وقد اشتهرت القرون الوسطى بأساطير، سواء تعلقت بملاحقة الساحرات من طرف محاكم التفتيش، وكانت

العقوبات التي كن يتعرضن لها خلال القرن السابع وإلى حدود القرن الثالث عشر، تتلخص في استتابتهن أو فرض غرامات مادية عليهن»[1].

وحول وضع المرأة في القرون الوسطى شرح الكاتب الدانمركي[2] اتجاه الكنيسة الكاثوليكية نحو المرأة بقوله: خلال العصور الوسطى كانت العناية بالمرأة الأوربية محدودة جدا تبعا لاتجاه المذهب الكاثوليكي الذي كان يعد المرأة مخلوقا في المرتبة الثانية.

وفي فرنسا عقد اجتماع عام ٥٨٦م يبحث شأن المرأة وما إذا كانت تعد إنسانا أو لا تعد إنسانا؟ وبعد النقاش قرر المجتمعون أنّ المرأة إنسان، ولكنها مخلوقة لخدمة الرجل. وقد نصت المادة السابعة عشرة بعد المائتين من القانون الفرنسي على ما يلي:

«المرأة المتزوجة، حتى لو كان زواجها قائما على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها لا يجوز لها:

أن تهب، ولا أن تنقل ملكيتها ولا أن ترهن، ولا أن تملك بعوض أو بغير عوض بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقة كتابية».

وفي إنجلترا حرم هنري الثامن على المرأة الإنجليزية قراءة الكتاب المقدس، وظلت النساء حتى عام ١٨٥٠م غير معدودات من المواطنين، وظللن حتى عام ١٨٨٢م ليس لهن حقوق شخصية.

يقول المؤرخ فردريك هير: إنه لم يكن للمرأة في الغرب الأوروبي في العصور الوسطى أي حق في أي شيء، فالقانون كان خاص بالرجال، وحدهم، والرجل هو صاحب السلطة الوحيد في العائلة وفي المجتمع وفي الدولة، بل إن إحدى القواعد الثابتة في العصور الوسطى كانت woman's voice is not to be heard in public. هذا باستثناء حق واحد فقط هو الميراث، فقد كان من حقها أن ترث والدها أو زوجها.

على أن المؤرخة «بور»[3] توضح أن القانون الإنجليزي كان يعتبر المرأة النبيلة غير المتزوجة أو التي توفى عنها زوجها، شخصية متميزة عن العامة، فكان يهتم بحقوقها وواجباتها لدرجة المساواة بالرجل، فمن حقها حيازة الأرض الزراعية، وتحرير وصية أو عقد، ولها أن تقيم دعوى أمام القضاء أو ترفع

---

١. **موسوعة تاريخ النساء في الغرب** (Histoire des femmes en Occident)، بإشراف المؤرخان الشهيران **جورج دوبي** (Georges Duby) و**ميشيل بيرو** (Michelle Perrot)، المجلد الثاني، ٣٥٠ - ٤٢٠، المجلد الثالث، ١٢٠ - ١٨٠.

2. Wieth Kordsten

٣. إيلين بور أو باور: كانت أستاذة جامعية ومؤرخه ومُدرسه وكاتبه من المملكه المتحدة.عضوة في أكاديمية العصور الوسطى الأمريكانية.

عليها الدعاوى، لكن بمجرد زواجها فإن هذه الحقوق كلها تنسل من يديها ليستحوذ عليها الزوج.

وإذا كانت سيدة نبيلة كبيرة السن دون زوج فإنها تمنح نفوذًا وسلطة واسعة، وتصبح شخصية هامة ذات شأن كبير في المحيط الذي تعيش فيه. أما فيما يتعلق بحقوقها في الزواج، فإنه لم يكن للفتاة من الطبقة العليا في المجتمع أي رأي في اختيار شريك حياتها، إذ كانت المصالح المادية هي صاحبة الرأي الأول والأخير في هذا الأمر، وكان زواج المصلحة أمرًا شائعًا ومألوفًا في العصور الوسطى، ومثل هذه الزيجات كثيراً ما أملتها المصالح التي تتعلق بالأرض، وكانت عبارة «لا أدري أية عوائق تحول دون الزواج بين أصحاب الاقطاعات الكبيرة» هي العبارة التي استرشد بها كبار السادة الإقطاعيين للموافقة على زواج بناتهم، أو (قاصر) تحت وصاية أحدهم.

وكانت النظرة للمرأة في أوروبا القرون الوسطى كما لخصها ترتوليان[1] أحد قادة الفكر الأوروبي في القرون الأوروبية الوسطى «أنّها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وأنّها ناقضة لقانون اللّه، مشوهة لصورة اللّه».

وكانت الكنيسة ترعى الأسرة ضمن تعاليمها، فظلّت الأسرة مستقرّة ومحافظة على وظيفتها في تربية النشء. وهذا الاستقرار النّسبي انعكس على اتساع شبكة العلاقات الأسرية، إذ تمتد الأسرة لتشمل أقرباء الزوجين وغيرهم[2].

المرأة الأوروبية في العصر الحديث ودور الحركات النسوية في التمحور حول الذات، وما هي الإشكاليات المعرفية التي وقع فيها التنظير الفكري والفلسفي للمرأة، وخلفيات تلك الإشكاليات؟

وفي العصر الحديث عندما قامت الثورة الفرنسية التي ينظر إليها الأوروبيون على أنّها أم الثورات، وأم الحريات؛ حتى أصبحت محل فخر الدول الأوروبية المسيحية، فإنها اعتبرت المرأة إنسانًا قاصرًا لا تستغل بشؤونها إلى أن عدلت تلك القوانين لصالح المرأة وأخذت بعض الحقوق. عقد في فرنسا اجتماع سنة ١٥٨٦ م ليبحث شأن المرأة، وما إذا كانت تُعدُّ إنسانًا أو لا تُعدُّ إنسانًا. وبعد النقاش قرر المجتمعون أن المرأة إنسان، ولكنها مخلوقة لخدمة الرجل. وفي شباط عام ١٩٣٨ م،

---

١. ترتليان أو ترتليانوس (باللاتينية (Tertullianus) (نحو ١٦٠ إلى ٢٢٠ م) [٣] مؤلف أمازيغي مسيحي مبكر بونيقي، وأول من كتب كتابات مسيحية باللغة اللاتينية. كان مهمًا في الدفاع عن المسيحية ومعاداة الهرطقات. وقد أطلق على ترتليان «والد المسيحية اللاتينية»، و«مؤسس اللاهوت الغربي».

٢. خديجة الطيب بدر، الأسرة في الغرب، ص١٣٨-١٣٩.

صدر قانون يلغي القوانين التي كانت تمنع المرأة الفرنسية من بعض التصرفات المالية، وجاز لها ولأول مرة - في تاريخ المرأة الفرنسية - أن تفتح حسابًا جاريًا باسمها في المصارف. وفي إنكلترا بقيت النساء حتى السنة ١٨٥٠م غير معدودات من المواطنين، وظلت المرأة حتى سنة ١٨٨٢م وليس لها حقوق شخصية، فلا حق لها بالتملك. ولم تُسَوِّ جامعة أكسفورد بين الطالبات والطلاب في الحقوق (في الأندية واتحاد الطلبة) إلا بقرار صدر في ٢٦ تموز ١٩٦٤م.

«إن قضية المساواة بين الرجل والمرأة لم تأت عقب الثورة الصناعية وحاجة المصانع إلى أيدي عاملة من الجنسين وإنما ترجع بجذورها إلى الثورة الفرنسية ١٧٨٩ في ظل أجواء تبنتها الثورة عن الحرية والمساواة والإخاء.. حيث شعرت المرأة أنّها تعيش في ظلم حقيقي رسمت ملامحه الثقافة السائدة وطبيعة القوانين الجائرة، فطالبت بحقها في توسيع فرص التعليم للمرأة وتحسينها والمساواة في ذلك، والمساواة القانونية في العمل وتولى الوظائف الحكومية ورفعت عدة شعارات منها، إذا كان يحق للمرأة أن ترتقي منصة الإعدام فمن حقها أيضا أن ترتقي المنبر»[١].

وبمثل هذه الشعارات التي اجتاحت دول أوروبا وأمريكا في القرن الثامن عشر، انطلقت الحركة النسائية في أوروبا تطالب بعد أن نزلت إلى ميدان العمل وما صاحبه من تغيرات بتوفير دور للحضانة ورعاية الأطفال والحق في الأجر المتساوي وفي تشريعات تحمي النساء العاملات، وحق الملكية، الطلاق، وحق التعليم العالي وممارسة المهن الطبية وحق الانتخاب والترشيح.

وفي أمريكا عام ١٨٤٨ عقد في «سينيكا فولز» أول مؤتمر للنساء أعلنت فيه النساء المشاركات عن رغبتهن في تنظيم جهودهن كحركة مجتمعية تسعى للإصلاح الاجتماعي.

وشكلت المطالب الاجتماعية للمرأة أهم ملامح هذه المرحلة ومع هذا استمرت أوضاع المرأة على ما هي عليه وتعنتت الأنظمة الحكومية في الرد على المطالب الأنثوية حتى ولو كانت عادلة وحقّه، حتى بدايات القرن العشرين خاصة مع الحرب العالمية الأولى التي أدّت إلى زيادة حجم التواجد النسائي وبدأت كفة الحركات النسائية في الرجحان لصالحها.ومن هنا نجد أن المرأة الأوروبية أظهرت حراكا سياسيا واضحا وكان لها وجودا مؤثرا تجلى في الحربين الكونيتين الأولى والثانية ومارست مصداقا واضحا للمشاركة السياسية من خلال الضغط الشعبي لتحصيل حقوقها وبالتالي أحدثت تغييرا في مسيرتها وإن كانت هذا التغيير سار بشكل بطيء إلا أنّها استطاعت أن

١. المصدر موقع الهيئة العامة للاستعلامات المصرية https://sis.gov.eg

تحقق لها مكاسب ما كانت لتحلم بها بعد الظلم الذي مورس عليها في ظل الحكم الكنسي.

الفردانية والتمحور حول الذات:

يقول الدكتور علي وطفة[1] في محاولته لتعريف الفردانية:

ترمز الفردانية إلى واقع اجتماعي وثقافي يستطيع فيه الناس، بوصفهم أفرادا، اختيار طريقة حياتهم وسلوكهم وممارسة عقائدهم، كما ترمز إلى مجتمع يضمن فيه النظام الاجتماعي والقضائي حماية حقوق الناس بوصفهم أفرادا غير مكرهين على التضحية أو التنازل عن شيء يعتقدون به.

هناك فرق بين الفردانية والفرادة يتجلى في أنّ الأولى تدعو لأصالة الفرد في قبال المجتمع والدولة والجماعة يكون فيها الفرد هو محور الكون بطريقة تهدم فيها العلاقات المحيطة به، فلا يجد أن لأحد عليه حق، ولا عليه واجب اتجاه أحد غير ما يفرضه القانون عليه، بينما الثانية (الفرادة) تعتني بالفرد في بعده الحقوقي، ولكنها في ذات الوقت لا تنفي علاقاته وما يترتب على هذه العلاقات من واجبات وحقوق، كعلاقته بالمجتمع وعلاقته بالدولة وعلاقته بالأسرة والمجتمع، لكنها تحترم وجوده وشخصيته الذاتية، ويكون له الحق في التشخيص المستقل عن الجامعة والمجتمع، والتحليل واتخاذ المواقف التي تتوافق وشخصيته بحيث لا تؤثر علي مجتمعه ولا تضر بالمصالح العامّة.

والفردانية هي موقف أخلاقي وفلسفة سياسية، ونظرة اجتماعية تؤكد على القيمة المعنوية للفرد. وتدعو إلى ممارسة أهداف الفرد ورغباته لتكون قيمه مستقلة ومعتمدا على نفسه. وتعتبر الفردانية أنّ الدفاع عن مصالح الفرد مسألة جذرية يجب أن تتحقق فوق اعتبارات الدولة والجماعات، في حين يعارضون أي تدخل خارجي على مصلحة الفرد من قبل المجتمع أو المؤسسات مثل الحكومة. وغالبا ما تتناقض الفردانية والديكتاتورية أو الجماعية.

مثلا دعوات تقديم النفس على كل شيء، والاعتناء بها فوق كل شيء، والتركيز على سعادتها قبل أي شيء، ككوني أنت، وأنا الأول وغيرها من العناوين التي تدور في فلك الأنا والذات وتقدم مفاهيم مادية تشخص حاجات هذه الأنا، هي من ذات ذلك الأصل «أصالة الفرد».

هذا فضلا عن التركيز على حقوق الفرد دون التأسيس لمنظومة حقوق وواجبات تأخذ بالحسبان

---

١. باحث وأكاديمي سوري، أستاذ علم الاجتماع التربوي بجامعة الكويت، رئيس تحرير مجلة نقد وتنوير، عضو اتحاد الكتاب العرب، له العديد من المؤلفات، مجموعة من الترجمات ومجموعة من الأبحاث العلمية المحكمة.

شبكة العلاقات الوظيفية والتفاعلية المتعلقة في الفرد، سواء تلك الطبيعية الفطرية أو الاعتبارية النظمية.

ومثال ذلك الحرية كحق أصيل للفرد، فهي فضلا عن كونها حق طبيعي فطري تكويني، إلا أننا لا نستطيع فصلها كحق فردي عن دائرة المجتمع، وعن دائرة النظم والقانون.

فالفرد يولد وله بعدين حقيقي وحقوقي، فالأول متعلق به كذات وكشخصية حقيقية لها مجموعة حقوق وعليها مجموعة واجبات، كون لا يخلو حق من واجب متلازم معه، والثاني عبارة عن مجموعة العلاقات والارتباطات التي يرتبط فيها بعد ولادته بشكل حقيقي أو كفرد من أفراد المجتمع بشكل اعتباري، ويترتب عليها مجموعة حقوق له ومجموعة واجبات عليه.

هذا التوازن بين الحق والواجب وبين الحقوق الفردية والاجتماعية لا يلغي الفرد لكنه يرسم له شبكة علاقاته وحدودها الحقوقية والقانونية التي تعتبر حاجة ضرورية للنظم والتطوير، بل حاجة لازمة لخلق جو تفاعلي يرتكز على التنافس التصاعدي المتوازي لا التنافس التصادمي المتقاطع، فالأول يُفجّر طاقات الفرد والمجتمع، والثاني يدخلها في صراعات قاتلة وهدامة.

فالتوازن هو بين بناء الذات والاهتمام بها من حيث النوع والكم والمعنى والمادة، مع ضرورة إهمال الأنا الفرعونية، بل محاربتها، وبين الاندماج بالمجتمع والتفاعل والانفعال معه في التغيير والتطوير وخدمة الإنسانية.

وقد أسست الفردانية كمنظور فلسفي أخلاقي في الغرب، لكثير من الأفكار النسوية المتطرفة، خاصة مع تزايد تناقض شعارات النسوية، مع واقع المرأة الغربي، سواء الأسري، الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي والحقوقي، وكان ذلك أحد منطلقات النسوية الراديكالية في الغرب.

ظهور النسوية الراديكالية:

في مراحلها الأولية، لم تكن النسوية الأمريكية الحديثة معادية للزواج؛ ولكن في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، ظهرت موجة من الحركة النسوية الراديكالية التي كانت معادية بشكل علني لمؤسسة الزواج نفسها. في كتيبهما المؤثر لعام ١٩٦٨ «نحو حركة تحرير المرأة»، على سبيل المثال، أعلنت بيفرلي جونز وجوديث براون: «تعرف المرأة المتزوجة أنّ الحب، في أفضل حالاته، مكافأة غير كافية لتراثها غير الضروري والغريب من القمع». في عام ١٩٦٩، أعلنت أستاذة علم الاجتماع بجامعة شيكاغو مارلين ديكسون: «إن مؤسسة الزواج هي الوسيلة الرئيسية لإدامة اضطهاد المرأة؛ ومن خلال دور الزوجة يتم الحفاظ على إخضاع المرأة».

في عام ١٩٧٠، أشار المؤلف روبن مورغان إلى الزواج بأنه «ممارسة تشبه العبودية. لا يمكننا تدمير أوجه عدم المساواة بين الرجال والنساء حتى ندمر الزواج.» في عام ١٩٧١، أصدرت النسويات الراديكالية في مينيسوتا هيلين سولينغر ونانسي ليمان بيانا أعلن: «لقد باع لنا المجتمع الذكوري فكرة الزواج. الآن نعلم أن المؤسسة هي التي خذلتنا ويجب أن نعمل على تدميرها....» في عام ١٩٨١، أعلنت المؤلفة فيفيان غورنيك، الأستاذة الدائمة في جامعة أريزونا، أن «اختيار الخدمة والحماية والتخطيط نحو أن تكون صانع أسرة هو خيار لا ينبغي أن يكون كذلك. قلب النسوية الراديكالية هو تغيير ذلك[١]».

ولكن أين وصلت المرأة الأوروبية بعد إعلائها شعار التحرر ومطالبتها بحقوقها والمساواة بين الجنسين؟

يقول الكاتب والمفكر مروة أحمد إبراهيم عن وضع المرأة في الغرب الحديث ويكفي أن نشير إلى أن إحدى السيدات الأمريكيات في ١٩٨٦ م قد ألفت كتابا أسمته (حياة مهانة: أسطورة تحرير المرأة) واعتمدت في كتابها على إحصائيات دقيقة، حيث أكّدت أن الأجر (الراتب الشهري) للمرأة في أمريكا لا يزيد على نسبة ٦٤٪ من أجر الرجل عن العمل المؤدى نفسه، وفي السويد لا تبلغ النسبة إلا ٨١٪ فقط، أما عن حوادث الاغتصاب التي نتجت عن حرية المرأة المزعومة، فقد سجلت التقارير أن نسبة إمكان اغتصاب الأنثى في أمريكا من ١ : ٥، والتقديرات المحافظة من ١ : ٧، أي أنه على أفضل تقدير فإن واحدة من كل سبع نساء يتعرضن للاغتصاب في أمريكا.

وفي صحيفة الغارديان البريطانية كتب فيكرام دود بتاريخ ٢٣ تموز ٢٠٢٤ م، مقالا عن العنف ضد النساء قائلا ما ملخصه:

حذَّر رؤساءُ الشرطة من أنَّ عنف الرجال على النساء وباء خطير جدًّا، يَصَّعَد إلى «حالة طوارئ وطنية»، حيث يصل عدد الضحايا زُهاء مليوني امرأة وبنت كل سنة؛ إذ تقع واحدة من كل (١٢) امرأة في إنجلترا وويلز ضحية لإحدى جرائم العنف، بما في ذلك المطاردة، والتحرش، والاغتصاب، والعنف المنزلي، مع زيادة عدد الجرائم المسجلة بنسبة (٣٧٪) في السنين الخمس الماضية، وصغر أعمار الجناة. كشف مجلس رؤساء الشرطة الوطني عن هذه الأرقام، في تقويمه الوطني الأول، لحجم العنف على النساء والبنات، الذي أصدره يوم الثلاثاء (٢٣ تموز).

---

١. موقع مؤسسة التراث بالإنكليزية

https://www.heritage.org/welfare/report/why-congress-should-ignore-radical-feminist-opposition-marriage

ذُكِر في التقويم: «نقوِّم أنَّ واحدة من كل (١٢) امرأة في إنجلترا وويلز؛ في الأقل، هي ضحية لجرائم العنف على النساء والبنات كل سنة؛ أي: (٢٠٠٠٠٠٠) مليوني ضحية كل سنة، وأنَّ واحدًا من كل (٢٠) ذكرًا بالغًا في البلدين، سيكون مرتكبًا إحدى جرائم العنف على النساء والبنات كل سنة؛ أي: زُهاء (٢٣٠٠٠٠٠) مليونين وثلاثمئة ألف مُعتدٍ، مع أنَّ هذه تقويمات متحفظة، لأننا نعلم أنَّ كثيراً من الضحايا لا يُخبِرن عن الجرائم، ونحن الشرطة؛ لا نرى عادة سوى قمة جبل الجليد فحسب».

ذُكِر في تقويم مجلس رؤساء الشرطة الوطني كذلك، «أنَّ واحدة من كل ست جرائم قتل في إنجلترا وويلز، مرتبطة بالعنف المنزلي، وأنَّ ما نسبته (٢٠٪) من مجمل الجرائم المسجلة لدى الشرطة؛ تُعَدُّ جرائم عنف على النساء والبنات»، وذُكِر في التقويم أنَّ العدد الحقيقي الإجمالي؛ يمكن أن يصل إلى ضعف هذا العدد.

زادت حالات العنف المسجلة على النساء والبنات بنسبة (٣٧٪)، في السنين بين: (٢٠١٨ - ٢٠٢٣)، ووصل العدد الآن إلى (٣٠٠٠) اعتداء في اليوم، وأصبح المعتدون من ذوي الأعمار الأقل؛ ما بدد الآمال في أن ينخفض مستوى العنف على النساء والبنات مع مرور الزمن، وزادت حالات تحرش النكاح واعتداء الاغتصاب... على الأطفال واستغلالهم في ممارسة الفاحشة؛ بنسبة تربو على (٤٠٠٪)، في السنين بين: (٢٠١٣ - ٢٠٢٢)، كما زادت في الوقت نفسه، الجرائم التي ارتكبها الأبناء القاصرون بنسبة (٥٥,٦٪) من إجمالي جرائم العنف على النساء والبنات، حيث بلغ متوسط أعمار الضحايا (١٣) عامًا، وبلغ متوسط أعمار المعتدين (١٥) سنة.

قالت لويزا رولف (مساعدة مفوض شرطة لندن)، إنَّ العدد الحقيقي للضحايا ربما يكون أكبر مما أُعلِن؛ لأن كثيراً من الجرائم لا يُخبَرُ عنها، وقالت رولف: «أظن أنَّ العدد أكبر من ذلك، أظن أنَّ العدد أربع ملايين أقرب للواقع»، وقالت جيس فيليبس (وزيرة الظل لشؤون العنف المنزلي والسلامة): «إنَّ حجم العنف على النساء والبنات في بلادنا لا يطاق، وستتعامل هذه الحكومة معه على أنه حالة طوارئ وطنية؛ كما هو حقًّا».

نظرية التشيّء الجنسي:

تفترض نظرية التشيء (فريدريكسون وروبرتس، ١٩٩٧) أن العديد من النساء يتم تشييئهن جنسيًا ومعاملتهن كأشياء يُنظر إليها من حيث فائدتها للآخرين. يحدث التشيء الجنسي عندما يتم تسليط الضوء على جسم المرأة أو أجزاء منه وفصله عن كونها شخصًا، ويتم اعتبارها في المقام الأول كهدف مادي للرغبة الجنسية للرجال (بارتكي، ١٩٩٠). تشير نظرية التشييء إلى أن التشييء

الجنسي للنساء من المحتمل أن يسهم في مشاكل الصحة النفسية التي تؤثر بشكل غير متناسب على النساء (مثل اضطرابات الأكل والاكتئاب والخلل الجنسي) من خلال مسارين رئيسيين. المسار الأول مباشر وظاهر ويتضمن تجارب التشييء الجنسي. المسار الثاني غير مباشر ودقيق ويتضمن استيعاب النساء لتجارب التشييء الجنسي أو التشييء الذاتي (فريدريكسون وروبرتس، ١٩٩).

أكد فريدريكسون وروبرتس (١٩٩٧) أن النساء يستوعبن هذه النظرة الخارجية بدرجات متفاوتة ويبدأن في التشييء الذاتي عن طريق معاملة أنفسهن كأشياء يتم النظر إليها وتقييمها بناءً على المظهر. يظهر التشييء الذاتي في وضع أهمية أكبر على سمات المظهر (بدلاً من السمات القائمة على الكفاءة) وفي مدى مراقبة المرأة لمظهرها وتجربتها لجسدها بناءً على كيف يبدو (ماكينلي وهايد، ١٩٩٦؛ نول وفريدريكسون، ١٩٩٨). كما تفترض نظرية التشييء وجود نموذج وسطي يمكن أن يفسر كيف يؤدي التشييء الذاتي إلى المخاطر النفسية للمرأة من خلال النتائج النفسية السلبية. وبشكل أكثر تحديدًا، افترض فريدريكسون وروبرتس (١٩٩٧) أن التشييء الذاتي يمكن أن يزيد من قلق النساء حول المظهر الجسدي (أي الخوف من الوقت والطريقة التي سيتم بها النظر إلى جسدهن وتقييمه)؛ ويقلل من الفرص لحالات التحفيز القصوى أو الشعور بالانسيابية؛ ويقلل من الوعي بالإحساسات الجسدية الداخلية (مثل الجوع والإثارة الجنسية وانقباضات المعدة)؛ ويزيد من فرص النساء للشعور بالخجل الجسدي (أي العاطفة الناتجة عن القياس)[١].

بالنظر إلى تجارب النساء الشخصية، تشير الأبحاث إلى أن التعرض للموضوعية الجنسية هو حدث منتظم للعديد من النساء في الولايات المتحدة. على سبيل المثال، في سلسلة من دراسات اليومية، وجدت سويم وزملاؤها (سويم، كوهين، وهيرز، ١٩٩٨؛ سويم، هيرز، كوهين، وفيرجسون، ٢٠٠١) أن ٩٤٪ من الطالبات الجامعيات أبلغن عن تعرضهن لتعليقات وسلوكيات جنسية مزعجة وغير مرغوبة على الأقل مرة واحدة خلال فصل دراسي، وأن النساء أبلغن عن تجارب موضوعية جنسية أكثر من الرجال، وظهرت الموضوعية الجنسية كعامل فريد من التجارب اليومية للتمييز الجنسي. كما وجد باحثون آخرون أن تجارب الموضوعية الجنسية شائعة بين عينات أخرى من النساء (هيل وفischer، ٢٠٠٨؛ كوزي وتيلكا، ٢٠٠٦؛ كوزي وآخرون، ٢٠٠٧؛ مرادي، ديركس، وماتيسون، ٢٠٠٥). تم الإبلاغ عن مستويات مماثلة من التجارب الشخصية للموضوعية الجنسية

---

١. داون سيمانسكي، التشيؤ الجنسي، مقالة على الرابط https://www.apa.org/education-career/ce/sexual-objectification.pdf

من قبل النساء البيضاوات والأقليات العرقية/الإثنية (لمراجعة، انظر مرادي وهوانغ، ٢٠٠٨)، وكذلك النساء المغايرات والجنسيات الأقليات (هيل وفـischer، ٢٠٠٨؛ كوزي وآخرون، ٢٠٠٧). بالإضافة إلى ذلك، تم ربط تجارب النساء المبلغ عنها ذاتيًا للموضوعية الجنسية بنتائج نفسية سلبية، بما في ذلك الموضوعية الذاتية، والمراقبة الجسدية المعتادة، والخجل الجسدي، واستبطان المثالية النحيفة، وانخفاض الوعي الداخلي، واضطرابات الأكل لدى كل من النساء المثليات والمغايرات جنسيًا (هيل والفـischer، ٢٠٠٨؛ كوزي وتيلكا، ٢٠٠٦؛ كوزي وآخرون، ٢٠٠٧؛ مرادي، ديركس، وماتيسون، ٢٠٠٥)[١].

وهنا يتضح لنا أن التقدم الذي أنجزته المرأة الغربية في أوروبا الحديثة هو تقدم مادي ظاهراتي مفرغ من بعده المعنوي والإنساني، ومتمركزا حول البعد الجنسي الأنثوي الذي يتم الاستفادة منه وتوظيفه في النظام الرأسمالي الذي أبعد المرأة عن دورها الحقيقي، وأدخلها في عالم المساواة مع الرجل، رغم أنها تختلف عنه في تركيبتها السيكولوجية والبيولوجية كما أثبتت الدراسات الحديثة، فالأساس في العلاقة بين الرجل والمرأة هي العدالة وليست المساواة.

ولكن لماذا فشلت المرأة الغربية رغم أنّها تحررت من الحكم الأبوي والتسلطي، وأصبحت شريكة حقيقية في الدخل القومي الذي يؤثر بشكل إيجابي وكبير على السياسة العامة للدولة؟

بإطلالة على الإيديولوجية الغربية والرؤية الكونية التي تعتمدها في نظرية المعرفة والتي هي الأساس في الفروقات والجدل الفكري العام في العالم ككل، نجد أن لنظرية المعرفة مدخلية بنيوية كما أشرنا سابقا صناعة الأفكار والسلوك الإنساني، وفي الفكر الغربي تعتمد كما أشرنا علي الحس التجربة كمصادر للمعرفة، يكون فيها الحس هو المصدر الرئيسي للمعرفة الإنسانية على مستوى التصور وتكون فيها التجربة على مستوى التصديق، وانطلقت نحو رسم مشروعها الفكري والسياسي ورؤيتها الكونية لتنتهي إلى إيديولوجيا اعتمدتها في منظومتها السياسية ضمن ثالوث (الديمقراطية – الليبرالية - الرأسمالية) مثل الأول نظام الحكم والثاني اعتمد الفرد كأساس للمجتمع، أي آمن بأصالة الفرد والثالث النظام الاقتصادي. ولعل ما حرك المجتمع الإنساني نحو التفكير في وضع نظام معرفي ينطلق منه ليحدد إيديولوجيته في هذه الحياة المترامية الأطراف هو السؤال الذي يطرح نفسه: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟

---

١. داون سيمانسكي، التشيؤ الجنسي، مقالة على الرابط:

https://www.apa.org/education-career/ce/sexual-objectification.pdf

وتصدى الغرب للإجابة عن هذا السؤال بعد مروره في تجربة الحكم الكنسي الذي قمع الحريات وأنشأ محاكم التفتيش التي تعتبر وصمة عار في جبين العصور الوسطى، لذلك كانت هناك ثورة غربية على كل ما هو ديني، وكانت الثورة كنتاج و ردة فعل لما مارسته الكنيسة على المجتمع الغربي فانطلقت الثورة وتبنت إيديولوجية «أطاحت بلون من الظلم في الحياة الاقتصادية وبالحكم الديكتاتوري في الحياة السياسية وبجمود الكنيسة وما إليها في الحياة الفكرية، وهيأ مقاليد الحكم والنفوذ لفئة حاكمة جديدة حلت محل السابقين وقامت بنفس دورهم الاجتماعي في أسلوب جديد»[1].

وكان النظام الجديد هو النظام الديمقراطي الرأسمالي والذي قام- كما يقول الشهيد محمّد باقر الصدر- على الإيمان بالفرد إيمانا لا حد له، وبأنّ مصالحه الخاصة بنفسها تكفل -بصورة طبيعية - مصلحة المجتمع في مختلف الميادين وأنّ فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، فلا يجوز لها أن تتعدى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها.

ويتلخص النظام الديمقراطي الرأسمالي: في إعلان الحريات الأربع: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والشخصية.

ومن وجهة نظري أرى أنّ العالم اتجه نحو الرأسمالية الاقتصادية والتي نعتبرها البوابة التي من خلالها سيطرت القوى الكبرى على العالم وأصبحت الحريات الأخرى فروع لا أصالة لها في المنظومة الغربية الجديدة. لذلك قامت هذه القوى بتسخير كل الطاقات البشرية من الرجال والنساء في عملية الإنتاج.

ولعلّ الاطلاع على ما يحدث حاليًا في الغرب من حراك سياسي- حقوقي- اجتماعي نسائي يدلّل على مدى معاناة المرأة الغربية وعدم وصولها إلى الكمال الذي حلمت به بعد الثورة الغربية على الكنيسة، وبعد عزل كل ما هو ديني عن الحياة العامة للإنسان الغربي، «فالروائية الإنجليزية فرجينيا وولف (١٩٤١) والأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار (١٩٨٦)، عالجتا قضايا المرأة وهمومها، وعاشتا مع آلامها وتطلّعاتها، وتحدّثتا عن إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة الضمير الإنساني ومشكلات الزواج، والسعي نحو الحطّ من الآخر، والدعوة بشكل صريح إلى المساواة بين المرأة والرجل، فضلا عن إتاحة الخيارات المناسبة والرئيسة للمرأة والتي يجب أن تتصف –

١. محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ص١٦.

حسب دعوتهما- بالخيارات نفسها المتاحة للرجل، وبشكل مستقل عن التحيز الجنسي أو العرقي. وقد أكدت دي بوفوار- في إطار دعوتها إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل- على إلغاء الدعوة إلى (الأنوثة السرمدية[1]) التي تشير إلى المعنى المتوارث عن المرأة.[2] والحقيقة العلمية تؤكد على موضوعية أطروحات وولف ودي بوفوار القاضية بمنح الفرصة للمرأة كي تثبت وجودها وإتاحة المجال لبناء الحضارة بوساطة المشاركة الفاعلة بين الرجل والمرأة، من دون الجنوح إلى فنتازيا تقر بوجود مجتمع رجولي بلا أنثى، أو وجود مجتمع أنثوي بلا رجل، لذلك فالعلاقة الضرورية الواجب توفرها هي علاقة تفاعلية تكاملية وليست علاقة هيمنة أو اتحاد مفتعل»[3].

وقد أشار برنادشو إلى أن وطأة النظام الرأسمالي كانت أشد وأقسى على المرأة منها على الرجل في بعض النواحي، لا سيما الاجتماعية والسياسية[4].

وقد ذكر الرويلي أنّ المتتبّع للفكر الغربي يدرك أنه فكر استعبد الأنثى، وبنى على ذلك مسيرة المعرفة القائمة على الذكور، المؤهلة للقيام بالمسالك المعرفية من دون تأثير عاطفي غير موضوعي. وقد تسنى لتلك المسيرة الكبيرة الخلط بين مفهوم الجنوسة وبين مفهوم التكوين الجنسي للإنسان، فالمفهوم الأول يقابل[5] وهو مفهوم اجتماعي نفسي، والمفهوم الثاني يقابل[6] وهو مفهوم وجودي بيولوجي، وأدّى هذا الخلط إلى الاشتباك مع القضايا السياسية وقضايا البناء الاجتماعي، ومفاهيم اجتماعية أخرى وقد قصدت مباحث الجنوسة لإزاحة الأسباب الكامنة وراء الخلط السابق[7].

ورغم قيام ثورة المثقف الغربي وما ادّعاه الرجل المثقف الغربي عن إيمانه بضرورة تحرير المرأة

---

1. Eternal Feminine

٢. الموسوعة البريطانية:

https://www.britannica.com/explore/100women/profiles/simone-de-beauvoir#:~:text=Simone%20de%20Beauvoir%2C%20in%20full,Temps%20modernes%2C%20a%20monthly%20review.

٣. محمّد سالم سعد اللّه، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص ١٨٠.

٤. برنارد شو، دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية، ص٣٥٢.

5. Gender

6. Sex

7. Al- Ruwaili, A life: journal of comparative Peotics, No 8,1988. pp. 98-99.

الغربية من استبداد الكنيسة، وإعطائها حقوقها ومساواتها بالرجل، إلا أنّ كلمات بعض المفكرين الغربيين بعد الثورة لا تدل أبدا على حقيقة هذا الإيمان، أو حتى العمل بهذا الشعار، وأن تحرير المرأة ظل شعارًا ومازال شعارا لم ينزل إلى الآن إلى مستوى التطبيق الفعلي والعملي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، يعتبر «رامان سلدن» أن الرجل هو الأحق في تمثيل الإنسان وليس المرأة وحدد خمسة بؤر للاختلاف الجنسي: (علم الحياة، البيولوجي، الخبرة، الخطاب اللاوعي، الظروف الاجتماعية والاقتصادية) وقد حققت الرجولة هيمنة كاملة على خط سير هذه البؤر على حد قول سلدان[1].

لذلك نجد أنّ الحضارة الغربية رغم تقدمها المادي إلا أنها لم تقدم شيئًا جديدًا للمرأة على المستوى الإنساني بل بالعكس، فالممارسات التعسفية الناتجة عن التمييز الجنسي وعدم الأخذ بمقياس الكفاءة والإبداع كمعايير أولية للتعامل مع الإنسان لا لكونه ذكرا أو أنثى بل لكونه إنسانًا يتميز بإبداعات وكفاءة عالية أهلته للتميز، فإن ذلك أدّى إلى ظهور حركات نسائية ذات فاعلية كبيرة تحت عنوان النقد النسوي[2] وهو من وجهة نظري رد فعل منعكس للممارسات العنصرية ضد المرأة في المجتمع الغربي، وكان الإفراط سمة واضحة في هذا الحراك والذي أدّى أيضا إلى ترسيخ فكرة النظر إلى المرأة كجسد، وإعطاء هذا الجسد كل الصلاحيات في الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وبالتالي سقوط المرأة الغربية من جديد في فخ لا يقل خطورة بل هو أخطر عليها مما كانت عليه في العصور الوسطى، ولم تستطع إيجاد الحل المناسب لتخرج بذاتها الإنسانية وترتقي بها كإنسانة وليس كوجود جسدي.

وفي الجزء الثاني من هذه الدراسة سنحاول دراسة وضع المرأة وشخصيتها من الجاهلية إلى الإسلام، ونقوم بعمل إطلالة على بعض الإشكاليات المتعلقة بشخصيتها في الإسلام عند الفقهاء.

---

١. رامان سلدان، النظرية الأدبية المعاصرة، ١٨٩ -١٩١.

2. Feminism Criticism

المصادر والمراجع:

١. أبو زيد، سمير، العلم والنظرة العربية إلى العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

٢. سعد اللّه، محمّد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، ط١، ٢٠١٣م.

٣. السعداوي، نوال، سلسلة مقالات في جريدة نور النسائية: بعنوان المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق – سوريا، ١٤٢١ه.

٤. سلدان، رامان، النظرية الأدبية المعاصرة، دار قباء، القاهرة – مصر، ١٩٩٨م.

٥. سيمانسكي، داون، التشيؤ الجنسي، مقالة على الرابط:

https://www.apa.org/education-career/ce/sexual-objectification.pdf

٦. شو، برنارد، دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية، ت: عمر مكاري، لا طبعة.

٧. الصدر، محمّد باقر، المدرسة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٩٩٠م.

٨. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، ١٩٨٢م.

٩. الموسوعة البريطانية

https://www.britannica.com/explore/100women/profiles/simone-de-beauvoir#:~:text=Simone%20de%20Beauvoir%2C%20in%20full,Temps%20modernes%2C%20a%20monthly%20review.

١٠. موسوعة تاريخ النساء في الغرب (Histoire des femmes en Occident)، بإشراف المؤرخان الشهيران جورج دوبي (Georges Duby) وميشيل بيرو (Michelle Perrot)، المجلد الثاني، ٣٥٠ – ٤٢٠، المجلد الثالث، ١٢٠ – ١٨٠.

١١. موقع مؤسسة التراث بالانكليزية:
https://www.heritage.org/welfare/report/why-congress-should-ignore-radical-feminist-opposition-marriage

١٢. موقع الهيئة العامة للاستعلامات المصرية https://sis.gov.eg

١٣. هابرماس يورغن، وراتسنغر جوزيف «البابا بندكتوس السادس عشر»، جدلية العلمنة: العقل والدين، دار جداول، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٣م.

14. Al- Ruwaili, A life: journal of comparative Peotics, No 8,1988: 98-99

المحور العلمي

جدليّة المساواة والعدالة:
نقد أسس المساواة المطلقة في ضوء التمايز البيولوجي ومقاصد الفطرة عند المرأة

• محمّد عاجل عطيه[1]

الملخّص

تمُثّل ثنائية المساواة والعدالة الإشكالية الجوهرية في الخطاب النسوي المعاصر؛ حيث دأبت التيارات الحداثية وما بعد الحداثية على تكريس مفهوم «المساواة الحسابية المطلقة» كمعيار أوحد لإنصاف المرأة، متجاوزةً بذلك الحقائق التكوينية والفوارق الفطرية بين الجنسين. يهدف البحث إلى تفكيك المرتكزات الفلسفية والمعرفية التي تستند إليها دعاوى التماثل التام، وذلك عبر منهجية تحليلية نقدية تزاوج بين التأصيل الشرعي والدليل العلمي المادي. ينطلق البحث من فرضية أن فرض المساواة في ظل ثبوت التمايز التكويني والنفسي بين الرجل والمرأة يُعد ضربًا من ضروب الظلم المُقنّع، إذ يفرض على المرأة نموذجًا معياريًا ذكوريًا يُقصيها عن فطرتها الأصيلة. ويستند البحث في محاكاته العقلية إلى معطيات العلوم العصبية والبيولوجية التي تُبرهن على تجذّر الفوارق الخلقية، مما يدحض النظريات الوافدة التي تدعي بأن الأنوثة والذكورة مجرد بناءات اجتماعية مكتسبة لا علاقة لها بالطبيعة. وفي المقابل، يستعرض البحث النموذج الإسلامي القائم على مبدأ «العدالة» و«التكامل الوظيفي» كبديل استراتيجي؛ مُبرزًا كيف يراعي التشريع الإسلامي الخصوصية الفسيولوجية والنفسية للمرأة في توزيع الحقوق والواجبات. ويخلص البحث إلى نتيجة مفادها أن استعادة مفهوم العدالة بدلاً من المساواة الصورية هو السبيل الوحيد لإنهاء حالة الاغتراب النفسي للمرأة المعاصرة، وإعادة الاعتبار لمؤسسة الأسرة بصفتها محضنًا للسكينة والمودة، لا ساحة للتنافس والصراع الندي.

الكلمات المفتاحية: العدالة، الفطرة، التمايز التكويني، التكامل الوظيفي، نقد النسوية، الهوية الأنثوية، المساواة الصورية، الأمن الأسري.

---

١. مدرّس مساعد، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة كربلاء، كربلاء المقدسة - العراق. البريد الإلكتروني:

أهمية البحث

المواجهة الفكرية: التصدي للغزو المفاهيمي الذي يمارسه الخطاب النسوي المعاصر، والذي يهدد بمسخ الهوية الإسلامية للمرأة وتفكيك البنية العقائدية للأسرة المسلمة.

التأصيل البديل: تقديم قراءة إسلامية استراتيجية تثبت تفوق منظومة «العدالة» الإلهية وقدرتها على تحقيق الاستقرار النفسي والاجتماعي مقارنة بنموذج «المساواة» المادي المتأزم.

الربط بين العلم والشريعة الإسلامية: كشف التوافق التام بين التشريعات الإسلامية والحقائق العلمية البيولوجية الحديثة، مما يعزز قناعة الجيل الجديد بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

مشكلة البحث

الخلط المفاهيمي: شيوع الضبابية في فهم الفرق الدقيق بين «المساواة» (كمفهوم رياضي) و«العدالة» (كمفهوم قيمي)، وانسياق الكثيرين خلف الشعارات البراقة دون إدراك مآلاتها.

إنكار الفطرة: تصاعد الدعوات التي تنكر الفوارق التكوينية والنفسية بين الجنسين وتعدها مجرد «بناءات اجتماعية»، مما يؤدي إلى سن قوانين تعسفية تصادم طبيعة الإنسان.

الأزمة الواقعية: الآثار السلبية المترتبة على تطبيق المساواة المطلقة، مثل: ارتفاع نسب الطلاق، عزوف الشباب عن الزواج، وشعور المرأة بالإرهاق نتيجة تراكم الأعباء.

أهداف البحث

التفكيك النقدي: تعرية الأسس الفلسفية لنظرية «الجندر» والمساواة المطلقة، وبيان تهافتها أمام العقل والمنطق والحقائق العلمية.

التأصيل الشرعي: استخراج معالم النظرية الإسلامية في العلاقات بين الجنسين (التكامل، القوامة، السكن) من نصوص القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام.

إثبات العدالة: البرهنة على أنّ تفاوت الأحكام الشرعية (في الميراث أو القوامة) هو عين العدالة والحكمة، وأنّه الضمان الوحيد لاستمرار الحياة الأسرية السليمة.

فرضيات البحث

استحالة التماثل: الفوارق البيولوجية والنفسية بين الرجل والمرأة حقائق وجودية ثابتة، وأي محاولة لتجاهلها تشريعيًا ستؤدي حتمًا إلى الظلم الاجتماعي والاضطراب النفسي.

العدالة لا تعني التطابق: العدالة الحقيقية تتحقق بمراعاة الخصوصيات التكوينية وتوزيع الأدوار بناءً على القدرات، بينما المساواة الحسابية المطلقة هي ظلم مقنع للطرف الأضعف.

التشريع وقائي: الأحكام الإسلامية الخاصة بالمرأة ليست قيودًا لقهرها، بل هي «نُظُمٌ وقائية» تهدف لحمايتها وصيانة كرامتها وتخفيف أعباء الحياة المادية عنها.

منهجية البحث

المنهج التحليلي الوصفي: لتحرير المصطلحات، وتوصيف الواقع الفكري المعاصر، وعرض النظريات الوافدة كما هي قبل نقدها.

المنهج النقدي: لمناقشة الحجج التي يطرحها دعاة المساواة المطلقة، وتفنيدها عقليًا وعلميًا، وكشف تناقضات الخطاب النسوي.

المنهج الاستدلالي (الاستنباطي): للرجوع إلى المصادر الأصلية (القرآن والسنة المطهرة) لاستخراج الرؤية الإسلامية الأصيلة وتوظيفها في معالجة الإشكالية.

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام وأتم التسليم على النبي الأمين محمّد ابن عبد اللّه وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين أما بعد: تُعد قضية المرأة ومكانتها في الاجتماع الإنساني «نقطة الارتكاز» التي تدور حولها أشرس المعارك الفكرية في العصر الحديث. ولم يعد الخلاف اليوم مقتصرًا على تفاصيل حقوقية أو فقهية جزئية، بل تجاوز ذلك ليمس «النموذج المعرفي» الحاكم لتصورنا عن الإنسان والوجود. لقد استطاعت الحداثة المادية، عبر أدواتها الإعلامية والثقافية، فرض مصطلح «المساواة المطلقة» كصنم مقدس لا يقبل النقاش، معتبرةً أن أي تمايز في الأدوار والوظائف بين الرجل والمرأة هو شكل من أشكال التمييز العنصري الذي يجب استئصاله. في خضم هذا الضجيج المفاهيمي، تعرضت «الهوية الأنثوية» لعملية تجريف ممنهجة، سعت إلى طمس معالم «الفطرة» التي فطر اللّه الناس عليها، تحت ذريعة تحرير المرأة من القيود. وقد أدّى هذا التوجه إلى تجاهل الحقائق التكوينية والبيولوجية الراسخة التي تميز الجنسين، ومحاولة هندسة المجتمع قسرًا وفق «مسطرة واحدة»، مما أفرز واقعًا متأزّمًا تعيش فيه المرأة حالة من «الاغتراب النفسي»، وتعيش فيه الأسرة حالة من التفكك وفقدان البوصلة. إنّ القرآن الكريم، ومن ورائه مدرسة أهل البيت عليهم السلام، يقدم رؤية مغايرة تمامًا، لا تنطلق من هوس «التماثل الحسابي»، بل من حكمة «العدالة

الواقعية». فالإسلام لا ينظر للرجل والمرأة كمتنافسين في حلبة صراع، بل كشطرين متكاملين في مشروع الخلافة الإلهية. ومن هنا، تأتي أهمية إعادة قراءة جدلية «المساواة والعدالة» قراءة نقدية، تفكك مسلمات الخطاب النسوي الوافد، وتعيد الاعتبار لمفهوم «التمايز الوظيفي» القائم على أساس الكفاءة التكوينية، لا على أساس الأفضلية القيمية. نسعى في البحث إلى الغوص بدقة هذه الإشكالية، متجاوز السجال السطحي، لنبحث في الجذور الفلسفية والتشريعية؛ كيف نفهم العدالة الإلهية في توزيع الحقوق والواجبات؟ وكيف نرد الاعتبار لمفاهيم القوامة والميراث والأمومة بوصفها تجليات للحكمة والرحمة، لا عناوين للتسلط والقهر؟ إنها محاولة لتأصيل خطاب إسلامي رصين، يعيد «وضع الأشياء في مواضعها»، وينتصر للفطرة في زمن السيولة. وقد تحرينا الموضوعية والحيادية ونقل الحقيقة ونسأل اللّه سبحانه وتعالى أن يوفقنا لما يحب ويرضى والحمد اللّه رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين إلى يوم الدين.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والتأصيل الوجودي لجدلية المساواة والعدالة

يُشكل تحرير المصطلحات الخطوة الأولى والأساسية في أي مقاربة علمية جادة؛ إذ إن جزءًا كبيراً من الإشكاليات المثارة حول قضايا المرأة نابع من «الفوضى الدلالية» واستيراد مفاهيم غريبة عن البيئة المعرفية الإسلامية. يسعى هذا المبحث إلى تفكيك البنية المعرفية لمصطلحي «المساواة» و«العدالة»، وفحص الأساس التكويني والبيولوجي كحاكم على التشريع، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تفكيك مفهوم «المساواة المطلقة» وتأصيل «العدالة» في الفكر الإسلامي

إن الأزمة المعاصرة في قضايا المرأة ليست أزمة حقوقية في جوهرها بقدر ما هي أزمة نموذج معرفي. لقد نجح الخطاب الحداثي في فرض مصطلح «المساواة» كقيمة مطلقة ومعيار أوحد للتحضر، مُزيحًا بذلك مصطلح «العدالة» الذي هو الغاية القصوى للرسالات السماوية، ومحور التشريع الإسلامي.

أولاً: نقد المساواة الكمية والتطابق: إن المساواة في المنظور المادي الغربي، وتحديدًا في الأدبيات النسوية المعاصرة، تعني «التماثل التام» وإلغاء الفوارق، والتعامل مع الرجل والمرأة كوحدات اقتصادية متطابقة قابلة للاستبدال[1]. هذا المنظور يتجاهل بديهية عقلية وفلسفية قررها

١. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٩١.

الحكماء، وهي أن المساواة الحسابية بين المختلفين في الطبع والتكوين هي عين الظلم[١] فالمساواة مصطلح رياضي يصلح للجمادات والأرقام، أما في عالم الإنسان المليء بالتنوع النفسي والوظائف، فإن تطبيق المسطرة الواحدة يعد تعسفًا منهجيًا يظلم الطرف الأضعف بدنيًا[٢] وفي هذا المجال يشير العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم إلى أنّ الإسلام لم يبنِ تشريعاته على الأهواء، بل على الحقائق التكوينية؛ فالاجتماع الإنساني مبني على الحاجة المتبادلة، وهذه الحاجة لا تتولد إلا من الاختلاف والتنوع[٣]. ولو كان الناس (رجالاً ونساءً) نسخًا متطابقة لما احتاج بعضهم لبعض، ولتعطلت حركة العمران والتكامل التي أرادها اللّه في الخليقة[٤]. إنّ دعوى «المساواة المطلقة» تصطدم بصريح القرآن الذي يقرر وحدة الأصل الإنساني مع تمايز الخصائص والوظائف. قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[٥]. فالنهي عن التمني هنا هو نهي عن محاولة القفز فوق سنن التكوين، ومحاولة تبادل الأدوار التي وزعتها اليد الإلهية بحكمة بالغة[٦]. إن النص القرآني يؤسس لقاعدة ذهبية مفادها أن اختلاف الأدوار لا يعني اختلاف الدرجة في الكرامة الإنسانية[٧]، فالكل من نفس واحدة، ولكن لكلٍ ميسر لما خُلق له.

ثانيًا: مركزية العدالة ووضع الشيء في موضعه: في المقابل، يطرح الإسلام مفهوم «العدالة» كبديل رصين. والعدل في اللغة هو القصد في الأمور، وهو خلاف الجور[٨]. وفي الاصطلاح الكلامي والفلسفي عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام، العدل هو «إعطاء كل ذي حق حقه» و«وضع الأمور في مواضعها»[٩]. وبناءً على هذا التعريف، فإن إنصاف المرأة لا يكون بمساواتها بالرجل في كل صغيرة وكبيرة، بل بإعطائها الحقوق التي تلائم تكوينها وتحفظ كرامتها وتعينها على أداء رسالتها الوجودية[١٠]. إن أمير المؤمنين الإمام عليًا عليه السلام يرسخ هذا المفهوم في نهج البلاغة، مشيرًا إلى أن

١. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١١٢.
٢. المصدر نفسه، ص١١٥.
٣. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٧٠.
٤. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج٣، ص١٨٠.
٥. القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٣٢.
٦. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٦٨.
٧. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٨٩.
٨. ابن منظور، لسان العرب، مادة (عدل).
٩. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٦، ص١٢٠.
١٠. محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، ج٢، ص٢٨٥.

العدل هو «السايس العام» الذي يضع الأمور في نصابها الصحيح[١]. وعندما ننزل هذا المفهوم على العلاقة بين الجنسين، نجد أن تحميل المرأة أعباءً شاقة تتنافى مع لطافة تكوينها بدعوى المساواة هو ظلم فادح[٢]. وقد ورد في الحديث الشريف: «إنّ المرأة ريحانة وليست بقهرمانة»[٣]، وهو توصيف دقيق ينفي عنها صفة «القهرمانة» أي المسؤولية الإدارية الشاقة والمجهدة للأعصاب التي قد تستنزف رقتها- ويثبت لها صفة «الريحانة» التي تستدعي الرعاية واللطف لا الندية والصراع[٤].

إن الخلل المنهجي في الفكر النسوي يكمن في تبني «المركزية الذكورية» بشكل غير واعٍ؛ حيث جعلوا «الرجل» هو المعيار والمقياس للكمال الإنساني، ثم حاولوا مطّ المرأة وجرّها لتطابق هذا المقياس لتكون مساوية له، وكأن أنوثتها نقص يجب تداركه[٥]. أما العدالة الإسلامية فتنظر لكليهما كشطرين متكاملين، لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[٦]. فالتعبير بـ «اللباس» يوحي بالستر، والدفء، والملاصقة، والتكامل الوظيفي، وهي معاني أدق وأرقى بكثير من مفهوم «المساواة القانونية» الجاف[٧]. يؤكد الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أن الإسلام عندما خص الرجل ببعض المسؤوليات كالقوامة والجهاد، وخص المرأة بمسؤوليات أخرى كالحضانة، فإنه راعى «مبدأ الكفاءة التكوينية»[٨]. فالعدالة تقتضي تكليف كل طرف بما يطيقه ويحسن أداءه فطريًا، وأي تبديل اعتباطي في هذه المواقع يؤدي إلى اضطراب النظام الاجتماعي وتفكك الأسرة[٩].

المطلب الثاني: التمايز البيولوجي والفطري قراءة في حتمية الاختلاف وسنن الخلق

إنّ الإسلام دين الفطرة قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[١٠]. وتشريعاته ليست قوالب مفروضة من الخارج، بل هي نظام تشغيلي متطابق تمامًا مع طبيعة التكوين البشري.

---

١. نهج البلاغة، شرح محمد عبده، حكمة ٤٣٧، ص ٥٣٠.
٢. جعفر سبحاني، مفاهيم القرآن، ج٢، ص١٥٠.
٣. نهج البلاغة، الكتاب ٣١ (من وصية الإمام علي لابنه الحسن عليه السلام).
٤. هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣٠٠.
٥. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٢٥.
٦. القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٨٧.
٧. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج٢، ص٤٥.
٨. المصدر نفسه، ج٣، ص٢١٠.
٩. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص٩٥.
١٠. القرآن الكريم، سورة الروم، الآية ٣٠.

أولاً: التمايز التكويني وحقيقة الفوارق الخلقية: تحاول التيارات النسوية المتطرفة إنكار الحقائق البيولوجية، مدعية عبر ما يسمى «نظرية النوع الاجتماعي» أن الفروق السلوكية والنفسية بين الرجل والمرأة هي مجرد «بناءات اجتماعية وثقافية» صاغتها العقلية الذكورية المتسلطة عبر التاريخ[١]. إلا أن العلم الحديث والقرآن الكريم يتفقان على أن الاختلاف متجذر في أصل الخلقة. يقول تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾[٢]. هذه الآية ليست تقريرًا للأفضلية المطلقة لأحدهما، بل هي تقرير «للغيرية التكوينية» واختلاف الماهية والوظيفة[٣]. من الناحية العلمية والتي تتسق مع الرؤية الإسلامية- يبدأ التمايز من اللحظة الأولى للتلقيح، ولا يقتصر على الأعضاء التناسلية الظاهرة، بل يمتد ليشمل بنية الدماغ والجهاز العصبي، وهو ما تؤكده الأبحاث الحديثة في علوم الأعصاب والطب[٤]. إن الهرمونات التي تسري في جسد المرأة تؤثر بشكل مباشر على حالتها النفسية، وطريقة استجابتها للمؤثرات العاطفية، وميلها الفطري للرعاية والاحتواء، وهو ما يختلف عن طبيعة الرجل الهرمونية المهيأة للمدافعة والكدح والتفكير التجريدي الجاف أحيانًا[٥]. إن تجاهل هذه الحقائق باسم المساواة هو «عنف ضد الفطرة». فالمرأة التي تُجبر على خوض غمار الحياة بنفس شروط الرجل القاسية، تفقد تدريجيًا توازنها النفسي والبدني، وتدخل في حالة من «الاسترجال القسري» الذي حذرت منه الروايات الشريفة[٦]. ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام تحذير شديد من تشبه النساء بالرجال[٧]، ليس فقط في المظهر والزي، بل في نمط الحياة والسلوك الذي يعاكس الفطرة ويسبب «الاغتراب النفسي» والشعور بالتيه.

ثانيًا: الانعكاس التشريعي للتمايز الفطري: لقد رتب الإسلام الأحكام الشرعية بناءً على هذه الخصائص البيولوجية والنفسية الثابتة. فعاطفة المرأة الجياشة، وقدرتها الفائقة على الصبر على التفاصيل الدقيقة، جعلتها المؤهلة حصرًا لوظيفة «الأمومة» وصناعة الإنسان، وهي وظيفة استراتيجية تفوق في خطورتها وأهميتها أي وظيفة إنتاجية مادية في المصانع أو الشركات[٨]. وفي

---

١. محمد تقي مصباح اليزدي، مشكاة، ج١، ص٤٥.
٢. القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٣٦.
٣. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٧٥.
٤. محمد السند، فقه علائم الظهور، ص٨٨.
٥. محمد حسين فضل اللّه، تفسير من وحي القرآن، ج٧، ص١٢٠.
٦. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص٥٥٢.
٧. محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٤٠٠.
٨. عبد الحسين دستغيب، الأسرة في الإسلام، ص٦٠.

المقابل، فإن الخشونة والقوة البدنية والميل للمخاطرة عند الرجل جعلته مكلفًا بـ «القوامة»، والتي هي تكليف بالرعاية والإنفاق والحماية، وليست تشريفًا بالتسلط أو الاستبداد[1]. قال السيد عبد الأعلى السبزواري في مواهب الرحمن: إنّ اللّه تعالى أودع في المرأة من الرقة واللطافة ما يجعلها سكنًا للزوج، وأودع في الرجل من الصلابة ما يجعله قوامًا عليها، وبهذا التمايز وتوزيع الأدوار تستقيم الحياة[2]. فلو كانا كلاهما خشنًا لتناقرا واستحالت العِشرة، ولو كانا كلاهما رقيقًا لضاعا في معترك الحياة وصعوباتها. إن الفطرة السليمة تقتضي أن يكون هناك «تكامل وظيفي» لا تنافس صراعي. وتشير النصوص إلى أن الجهاد المفروض على الرجل يسقط عن المرأة، ولكن لها «جهاد» يوازيه في الأجر والقيمة المعنوية عند اللّه، وهو «حسن التبعّل»[3]. وحسن التبعل هنا لا يعني الخدمة بمفهومها الدوني، بل يعني إدارة المؤسسة الأسرية بحكمة وتوفير الدعم العاطفي الذي لا يقدر عليه الرجل. هذا التوزيع للأدوار هو قمة العدالة؛ لأنه يُعفي المرأة من المشاق التي لا تناسب تكوينها البيولوجي، ويمنحها المجال للإبداع فيما خُلقت له وهُيّئت له تكوينيًا[4]. إنّ محاولة وضع الجنسين في قالب واحد هو تدمير للجماليات والتنوع الذي أودعه اللّه في خلقه. فالأنوثة قيمة وجودية مستقلة بذاتها، والذكورة قيمة وجودية مستقلة، ومحاولة إلغاء المسافة بينهما هي إلغاء لمفهوم الزوجية نفسه قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[5]. فالزوجية تقتضي الاثنينية والتمايز والاختلاف لا التطابق والتماثل.

المبحث الثاني: التجليات التشريعية والتداعيات الاجتماعية لجدلية المساواة والعدالة

بعد أن استعرضنا في المبحث الأول التأصيل الوجودي والفطري لمفهوم العدالة في مقابل المساواة الحسابية، ينتقل هذا المبحث من «التنظير المفاهيمي» إلى «الواقع التطبيقي». ويسعى إلى فحص كيفية انعكاس فلسفة العدالة الإسلامية على «الهندسة التشريعية» للأحكام الخاصة بالمرأة، ومن ثم رصد الحالات الاجتماعية والنفسية الخطيرة التي تفرزها دعوات المساواة المطلقة في الواقع المعاصر، وذلك في مطلبين:

---

١. محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٨٩.
٢. عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج٨، ص٥٥.
٣. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص٩.
٤. مرتضى المطهري، مسألة الحجاب، ص٧٠.
٥. القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٤٩.

المطلب الأول: فلسفة التمايز التشريعي قراءة مقاصد في نظامي الإرث والقوامة

إن الأحكام الشرعية في الإسلام ليست نصوصًا جامدة معزولة عن الواقع، بل هي منظومة مترابطة تدور مدار «المصالح والمفاسد»[1]. وعندما يخص التشريع الإسلامي المرأة بأحكام تختلف عن الرجل، فإنه ينطلق من قاعدة «الغنم بالغرم» (أي أن الحقوق تقابل الواجبات)، وقاعدة «التناسب الوظيفي». وسنسلط الضوء هنا على مسألتي الميراث والقوامة كنموذجين لهذا التمايز العادل الذي يحفظ توازن المجتمع.

أولاً: نظام الميراث المالي.. توازن الأعباء لا تفاضل الأجناس: عند الغوص في دقة المقاصد النفسية للتشريع المالي، نجد أن إلزام الرجل بالنفقة الكاملة ليس مجرد تدبير اقتصادي، بل هو «صمام أمان نفسي» للمرأة. فالأنثى بفطرتها تبحث عن (الأمان) قبل (الحرية)، والشعور بالاستقرار المالي هو الأرضية الصلبة التي تمكنها من تفجير طاقاتها العاطفية والتربوية. إنّ إعفاء المرأة من عبء الكسب المادي يحرر عقلها من قلق الرزق اليومي وصراعات السوق، ليوجه هذا الجهد الذهني نحو «صناعة السكينة» داخل المنزل. فالمنزل في الإسلام ليس فندقًا للنوم، بل هو «محضن للقيم»، وإدارته تتطلب ذهنًا صافيًا ونفسًا مطمئنة لا تلاحقها فواتير الكهرباء وأقساط المدارس. حينما ألقت الحضارة المادية بعبء الإنفاق على كاهل المرأة -تحت شعار الاستقلال المادي- سرقت منها هذا «الصفاء الذهني»، فصارت الأم تعود لأطفالها منهكة الأعصاب، مستنزفة الوجدان، مما أدى إلى ظاهرة «اليتيم الاجتماعي» حيث الأب والأم حاضران جسديًا غائبان شعوريًا وتربويًا. إذن، فالعدالة الإسلامية في توزيع المسؤوليات المالية تهدف بالأساس إلى «تفريغ» المرأة للمهمة التي لا يجيدها غيرها، وهي هندسة العواطف وبناء الإنسان فتُعد آية الميراث ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[2] الهدف الأبرز لسهام النقد في الخطاب المعاصر، حيث تُقرأ قراءة سطحية مجتزأة عن السياق المالي العام للأسرة المسلمة. إن العدالة لا تُقاس بلقطة جزئية لحظة توزيع التركة فحسب، بل تُقاس بالمحصلة النهائية للدورة المالية الاقتصادية بين الرجل والمرأة داخل المنظومة الاجتماعية[3]. يشير العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم، إلى أن الإسلام حين أعطى الرجل سهمين في بعض الحالات، فإنه حمّله في المقابل الإنفاق الكامل على المرأة (سواء كانت زوجة، أو بنتًا،

---

١. محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٨٠.

٢. القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١١.

٣. جعفر السبحاني، نظام الإرث في الإسلام، ص٤٥.

أو أمًا)، وحمّله المهر عند الزواج، والدية في العاقلة، ونفقات الجهاد وما يستتبعه[١]. بينما المرأة تأخذ سهمها كاملاً غير منقوص، وتدخر مالها لنفسها، ولا تُلزم بدفع درهم واحد للإنفاق على نفسها أو زوجها أو أولادها، حتى لو كانت ثرية تملك القناطير المقنطرة[٢]. ففي النتيجة الحسابية النهائية، تكون المرأة في النظام الإسلامي هي «الأكثر ادخارًا» والأقل استنزافًا للمال، بينما الرجل هو مجرد «جسر مالي» يعبر عليه المال لينفق على الأسرة وتأمين احتياجاتها[٣]. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في تعليل هذا التفاوت قوله: «إنّ المرأة ليس عليها جهاد، ولا نفقة، ولا معقلة، وإنّما ذلك على الرجال، فلذلك جُعل للمرأة سهم وللرجل سهمان»[٤]. هذا التعليل المعصوم ينقل النقاش من دائرة «الكرامة الإنسانية» إلى دائرة «التدبير الاقتصادي والوظيفي». فلو ساوى الإسلام بينهما في الميراث مع بقاء النفقة واجبة على الرجل وحده، لكان ذلك ظلمًا فادحًا للرجل وتحميلاً له فوق طاقته، ولو ساواهما في الميراث وألزم المرأة بالنفقة والمشاركة المالية، لكان ذلك ظلمًا لطبيعتها التي تحتاج إلى الأمان المالي والشعور بالرعاية لا الكدح المستمر في الأسواق[٥]. إنّ محاولة تطبيق المساواة الحسابية في الميراث اليوم دون النظر لبقية المنظومة المالية والاجتماعية، هو «تفكيك جائر» للبنية التشريعية المتكاملة. فالإسلام ينظر للمال كوسيلة لخدمة الأسرة وبقائها، ولما كان الرجل هو المكلف بإنشاء الأسرة وحمايتها ماليًا، كان من العدالة تمكينه بأدوات تتناسب مع حجم مسؤوليته الجسيمة[٦].

ثانيًا: القوامة.. وظيفة رعاية لا سلطة استبدادية: المصطلح الآخر الذي تعرض لتشويه ممنهج هو «القوامة». قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[٧]. في المنظور الحديث المادي، تُفسر القوامة على أنّها «هيمنة وسلطة وقهر»، بينما في التفسير الروائي والفقهي الأصيل هي «مسؤولية وخدمة وتدبير[٨]». يوضح شيخ الطائفة الطوسي في «التبيان» أنّ القوامة تعني القيام بالأمر وإصلاحه، فالقيّم هو الذي يحفظ المصالح

---

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٢١٥.
٢. محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج١٤، ص٢٠.
٣. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج٣، ص٣٢٠.
٤. محمد بن علي الصدوق، علل الشرائع، ج٢، ص٥٧٠.
٥. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٢١٠.
٦. محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق، ج٦، ص١٥٠.
٧. القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٣٤.
٨. محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٨٩.

ويدرأ المفاسد ويسهر على راحة من يقوم عليهم[1]. إنّها وظيفة إدارية ضرورية لأي مؤسسة اجتماعية، والأسرة مؤسسة مصغرة لا بد لها من مدير وقائد؛ ولأنّ الرجل يمتلك -تكوينيًا- جلادةً وقدرةً على تحكيم العقل على العاطفة في الأزمات والمواقف الصعبة (وهو ما عبرت عنه الآية بـ «بما فضل اللّه»)، ولأنّه هو الممول المالي الضامن لاستمرار المعيشة (بما أنفقوا)، كان هو المؤهل فطريًا لهذه القيادة[2]. إنّ هذه القيادة مشروطة بالعدل والمعاشرة بالمعروف، وليست شيكًا على بياض للتسلط أو إلغاء شخصية المرأة. يؤكد الشهيد مرتضى مطهري أنّ الإسلام عندما جعل القوامة بيد الرجل، فإنه جعل المرأة في المقابل «سيدة» في بيتها، مصونة العرض، مكفية المؤونة، لكي تتفرغ للمهمة الأعظم والأخطر وهي «صناعة الإنسان» وتربية الأجيال[3]. فالمبادلة هنا هي الحماية والرعاية والإنفاق من الرجل، مقابل السكن وحفظ النظام الأسري والتربية من المرأة. إنّ إلغاء القوامة بدعوى المساواة، وتحويل الأسرة إلى شركة برأسين متنازعين (ندّية)، يؤدي حتمًا إلى الشلل والانهيار، وهو ما نشهده بوضوح في ارتفاع نسب الطلاق والتفكك في المجتمعات التي همشت مفهوم القوامة واعتبرته رجعية[4]. فالمرأة بطبعها الفطري تبحث عن «رجل» تستند إليه وتشعر بحمايته وقوته، لا عن «منافس» يصارعها على اتخاذ القرار في كل صغيرة وكبيرة[5]. ولا يمكننا عند الحديث عن جدلية المساواة والعدالة أن نغفل الدور الخطير الذي تلعبه المنظمات الدولية عبر اتفاقياتها الملزمة، وتحديدًا اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التي تمثل التجسيد القانوني للفلسفة الغربية القائمة على «المساواة الحسابية المطلقة». تكمن الخطورة المنهجية في هذه الاتفاقيات في سعيها لفرض «نموذج ثقافي موحد» على العالم بأسره، مما يعد نوعًا من الاستعمار الفكري الجديد الذي يستهدف تذويب الهوية الإسلامية وتفكيك الحصن الأخير للمجتمع وهو الأسرة، متجاهلة الخصوصيات الحضارية والدينية للمجتمعات الإسلامية. إنّ المادة الخامسة من هذه الاتفاقية، التي تدعو صراحة إلى «تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة»، تمثل تدخلاً سافرًا في البنية العقائدية للأسرة المسلمة؛ إذ تعتبر أنّ أدوار الأمومة ورعاية الأسرة هي مجرد «أنماط تقليدية جامدة» يجب تفكيكها لصالح دور المرأة كفرد منتج في السوق الاقتصادية. هذا التوجه يعكس «هيمنة ثقافية» ترى أن تحرر المرأة لا يمر إلا عبر بوابة التماثل التام مع الرجل، وكأنّ الذكورة هي المعيار الأسمى للإنسانية الذي يجب أن ترتقي

---

١. المصدر نفسه، ج٣، ص١٩٠.
٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣٤٣.
٣. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٢٢٥.
٤. عبد الحسين دستغيب، الأسرة في الإسلام، ص٨٨.
٥. محمد حسين فضل اللّه، دنيا المرأة، ص٦٥.

إليه المرأة. إنّ الرد الإسلامي على هذه العولمة القانونية ينطلق من مبدأ «الخصوصية الثقافية» وحق الشعوب في اختيار نموذجها الاجتماعي. فالإسلام لا يرفض العدالة للمرأة، بل يرفض «تنميط» العدالة وفق الرؤية الليبرالية الغربية. فما تراه الاتفاقيات الدولية «تويشًا» (كقوامة الرجل)، يراه الإسلام «ضمانة تنظيمية»؛ وما تراه «حبسًا للمرأة» (كالتفرّغ للأمومة)، يراه الإسلام «استثمارًا بشريًا». وبالتالي، فإنّ مقاومة هذه الاتفاقيات ليست رفضًا لحقوق المرأة، بل هي دفاع عن «حق الاختلاف» وعن نموذج «العدالة التكاملية» الذي أثبتت التجربة التاريخية قدرته على حماية النسيج الاجتماعي من التفكك الذي تعاني منه المجتمعات المصدرة لهذه الاتفاقيات.

المطلب الثاني: حصاد المساواة المطلقة التفكك الأسري والاغتراب النفسي

إذا كان المطلب السابق قد أثبت عدالة التشريع وحكمته، فإنّ هذا المطلب يرصد «الكلفة الباهظة» لمخالفة هذا التشريع الإلهي. إنّ الإصرار على فرض نموذج المساواة في المجتمعات المعاصرة لم يجلب للمرأة السعادة الموعودة، بل أدخلها في دوامة من الأزمات المركبة التي هددت استقرارها النفسي والاجتماعي.

أولاً: أسطورة «المرأة الخارقة» وازدواجية العبء: روّج الخطاب النسوي لفكرة أنّ خروج المرأة للعمل ومزاحمة الرجل في كافة الميادين هو طريق «التمكين» الوحيد. لكن الواقع أثبت أنّ هذا الخروج غير المدروس لم يحرر المرأة من التزاماتها الفطرية والأسرية، بل أضاف إليها عبئًا جديدًا وثقيلاً[1]. يشير السيد محمّد باقر الصدر في لمحاته الاجتماعية العميقة إلى أنّ إخراج المرأة من مملكتها الطبيعية (الأسرة) حوّلها إلى «ترس» في الآلة الإنتاجية الرأسمالية، مما استنزف طاقتها العصبية والنفسية في غير موضعها[2]. وبدلاً من أن تكون «الريحانة» التي يُشم عطرها في المنزل وتضفي السكينة على الزوج والأولاد، تحولت إلى كائن منهك يلهث خلف متطلبات العمل والسوق، مما أفقدها السكينة النفسية والقدرة على العطاء العاطفي[3]. إنّ المساواة هنا تحولت إلى «فخ» كبير؛ فالرجل يعود من عمله ليرتاح، بينما تعود المرأة من عملها لتبدأ «دوامًا ثانيًا» في المنزل. وهنا تتجلى عظمة العدالة الإسلامية التي أسقطت عن المرأة واجب الإنفاق والعمل الخارجي، لكيلا تقع في هذا الطحن اليومي، ولتحتفظ بطاقتها ونضارتها لنفسها ولزوجها وأولادها، ولتبني المجتمع من داخله[4].

---

١. كمال الحيدري، المرأة في الفكر الإسلامي، ص١٢٠.
٢. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص١٤٠.
٣. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص٣٢٠.
٤. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢١، ص٤٥٠.

ثانيًا: تسليع المرأة وفقدان الهوية: من أخطر تداعيات المساواة المادية هو «تسليع المرأة» وتحويلها إلى أداة. فعندما أصبح المعيار الوحيد للقيمة هو «الإنتاج المادي والمالي»، فقدت وظيفة «الأمومة» قيمتها الاجتماعية لأنّها لا تدرّ مالاً نقديًا مباشرًا[1] أصبحت المرأة لا تشعر بقيمتها الذاتية إلا إذا كانت «منتجة» في السوق، مما دفعها للتنازل عن حجابها، وعفتها، وأحيانًا أنوثتها، لإثبات أنّها «قادرة» مثل الرجل في ميادين العمل الشاقة[2]. يحذر الإمام الخميني ﷺ من المؤامرات التي تستهدف تجريد المرأة من هويتها الإنسانية وتحويلها إلى «لعبة» أو «دمية» بيد الثقافة الاستهلاكية الفاسدة[3]. إنّ المساواة المزعومة دفعت المرأة للدخول في منافسة خاسرة في ميادين صممت أصلاً للرجال، مما اضطرها لتبني سلوكيات ذكورية (كالخشونة، والصوت العالي، والجرأة المفرطة) لتثبت كفاءتها، وهو ما خلق حالة من «المسخ» للهوية الأنثوية وفقدان التوازن النفسي[4].

ثالثًا: تفكك الأسرة وسيولة العلاقات: من أخطر إفرازات ثقافة المساواة المطلقة تحويل العلاقة الزوجية من علاقة (تكامل) إلى علاقة (تضاد وندية). ففي النموذج الغربي، يقف الزوجان كمتنافسين في حلبة صراع، كل منهما يحمل مسطرته ليقيس حجم مكاسبه وحقوقه مقابل الآخر، مما يولد حالة من «التربص الحقوقي» التي تقتل العفوية والمودة. إن مصطلح «الشريك» الذي يروج له الآن بدلاً من «الزوج» يحمل دلالات تعاقدية تجارية جافة، توحي بإمكانية فض الشراكة عند أول خسارة، بينما مصطلح «الزوج» القرآني يحمل دلالات الاندماج والامتزاج الروحي. إنّ الفطرة السليمة تقضي بأنّ المركب لا يسير بقائدين، وأنّ المؤسسة لا تنجح بمديرين تنفيذيين بنفس الصلاحيات. العدالة تقتضي وجود «مرجعية حسم» عند الاختلاف، وهو ما قرره الشرع بالقوامة. أما المساواة التي تلغي هذه المرجعية، فقد أغرقت الأسر في جدالات عقيمة حول أتفه التفاصيل، وحولت البيوت إلى ساحات للتنازع السيادي بدلاً من كونها واحات للسكن. إنّ المرأة تفقد شعورها بالأنوثة حين تضطر لممارسة دور «الند الشرس» مع زوجها، والرجل يفقد دافعيته للبذل والعطاء حين لا يشعر بتقدير دوره كراعٍ وحام؛ لذا النتيجة الحتمية لغياب العدالة الوظيفية وتشوش الأدوار هي انهيار الأسرة. فعندما تغيب القوامة، ويغيب السكن، ويتحول الزواج إلى «شراكة تعاقدية» بين طرفين متساويين في كل شيء، تفقد الأسرة روح «المودة والرحمة» التي

---

١. محمد تقي مصباح اليزدي، مشكاة، ج١، ص٢٢٠.
٢. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص١٨٠.
٣. روح اللّه الخميني، صحيفة النور (مجموعة خطب)، ج٥، ص١٥٠.
٤. يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج٢٣، ص٥٠.

هي أساس بنائها[1]. تشير الإحصائيات والدراسات الاجتماعية إلى أنّ المجتمعات التي طبقت المساواة المطلقة تعاني من «العزوف عن الزواج»، وانتشار العلاقات العابرة غير المسؤولة، وتشتت الأطفال وضياعهم تربويًا[2]. إنّ الإسلام يرى في الأسرة «حرمًا آمنًا» ومحضنًا مقدسًا للتربية، لا ساحة للصراع الحقوقي والمنافسة. يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالة الحقوق الخالدة: «وأمّا حق رعيتك بملك النكاح، فأن تعلم أنّ الله جعلها سكنًا ومستراحًا وأُنسًا وواقية»[3]. لاحظ استخدام مفردات سكن، مستراح، أنس، واقية، وهي مفردات عاطفية وجودية عميقة لا يمكن تحقيقها في ظل علاقة «ندية» تنافسية قائمة على المحاصصة والمساواة الجافة والخالية من الروح[4]. إنّ المرأة في ظل المساواة المطلقة قد تكسب «استقلالاً ماليًا» ظاهريًا، لكنها تخسر «الأمان العاطفي». وقد تكسب «منصبًا إداريًا»، لكنها تخسر «مملكتها التربوية» التي تصنع المستقبل. وهذه مقايضة خاسرة بموازين السعادة الإنسانية والفطرة السليمة[5]. فالإسلام لا يمنع عمل المرأة ولا علمها، بل يشجعهما ويحث عليهما، ولكن بشرط ألا يكون ذلك على حساب وظيفتها الأساسية ورسالتها السامية وهويتها الأنثوية[6]. إن جدلية المساواة والعدالة ليست مجرد ترف فكري أو جدل نظري، بل هي مفترق طرق حضاري خطير. طريق «المساواة المطلقة» يقود إلى مجتمع من الأفراد المتناثرين المتصارعين، وطريق «العدالة والتكامل» يقود إلى مجتمع الأسرة المتماسكة والمتحابة. والنموذج الإسلامي يقدم الخيار الثاني كطوق نجاة للبشرية التي أتعبها التيه في صحراء المادية الجرداء[7]. إنّ العودة إلى العدالة، وفهم حكمة التشريع في الميراث والقوامة، هو السبيل الوحيد لاستعادة «السكينة» المفقودة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[8]. وهنا يمكن القول إنّ المعركة الحقيقية اليوم ليست بين حقوق المرأة وهضمها، بل بين نموذجين للوجود: نموذج يرى المرأة «ترسًا» في آلة الإنتاج الرأسمالية، قيمتها تقاس بما تنتجه من دولارات وما تستهلكه من بضائع، ونموذج إسلامي يراها «آية» من آيات

---

١. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج٧، ص٤٠.
٢. عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام، ج٢٥، ص١١٠.
٣. محمد بن علي الصدوق، الخصال، ص٥٦٨.
٤. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧١، ص١٥.
٥. مرتضى مطهري، التربية والتعليم في الإسلام، ص١٣٠.
٦. علي الخامنئي، دور المرأة في بناء المجتمع، ص٤٥.
٧. موسى الصدر، أبجدية الحوار، ص٨٥.
٨. القرآن الكريم، سورة الروم، الآية ٢١.

اللّه، ومحورًا للسكينة الكونية، قيمتها نابعة من ذاتها ومن دورها في حفظ النوع البشري وتهذيبه. إنّ الرأسمالية الحديثة، وعبر أدوات العولمة، لم تحرر المرأة، بل أعادت إنتاج عبوديتها بصورة منمقة؛ فبدلاً من خدمة أسرتها المحبة، باتت تخدم أرباب العمل والشركات العابرة للقارات، وبدلاً من التزين لزوجها، باتت مطالبة بالتزين لمعايير الموضة العالمية لتنال القبول الاجتماعي. إنّ العودة لمفهوم «العدالة» بدلاً من «المساواة» هو في جوهره «مشروع تحرير» للمرأة من تسليع الجسد ومن عبودية السوق، وإعادة الاعتبار لقدسية وظيفتها كحارسة للفطرة ومربية للأجيال. إنّ العالم اليوم، الذي يعاني من التفكك والجفاف الروحي، أحوج ما يكون إلى «اللمسة الأنثوية» الحقيقية التي لا يوفرها إلا الإسلام بنظامه الاجتماعي المتوازن».

الخاتمة

الحمد اللّه الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تقضى الحاجات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والرسالات، نبينا محمّد ﷺ تسليما كثيرًا إلى يوم الدين، وبعد: ففي خاتمة هذا البحث توصلت إلى النتائج الآتية:

١. أثبت البحث أنّ «المساواة الحسابية» مصطلح كمي جامد لا يصلح معيارًا للعلاقات الإنسانية المعقدة، بينما «العدالة» في المنظور الإسلامي هي مفهوم نوعي ديناميكي يعني «وضع الشيء في موضعه»، وهو المعيار الوحيد القادر على إنصاف المرأة واحترام خصوصيتها.

٢. توصل البحث إلى أنّ التشريعات الإسلامية الخاصة بالمرأة ليست قيودًا ثقافية تاريخية، بل هي «استجابة تشريعية» لحقائق تكوينية وبيولوجية ثابتة (فسيولوجية ونفسية)، وأن أي محاولة للقفز فوق هذه الحقائق بدعوى الحداثة هي نوع من «العنف ضد الفطرة».

٣. كشف البحث عن الوهن العلمي لنظرية «النوع الاجتماعي» التي تنكر الفوارق الطبيعية، وأكد -بالأدلة والبراهين- أنّ الاختلاف بين الرجل والمرأة متجذر في أصل الخلقة، مما يستوجب اختلافًا في الوظائف والأدوار لتحقيق التكامل.

٤. تبين أنّ أحكام الميراث والقوامة لا يمكن قراءتها بمعزل عن منظومة النفقات والواجبات المالية؛ فالإسلام اعتمد مبدأ «التوازن بين الغنم والغرم»، وحقق للمرأة أمانًا ماليًا يفوق ما تحققه نظم المساواة الشكلية التي ألقتها في طاحونة العمل الإلزامي.

٥. خلص البحث إلى أنّ القوامة وظيفة «رعائية وإدارية» ضرورية لاستقرار المؤسسة الأسرية،

وليست تشريفًا استبداديًا، وأن إلغاءها يؤدي حتمًا إلى «فوضى المرجعية» داخل الأسرة، مما يسرع في تفككها.

٦. رصد البحث الآثار الكارثية لتطبيق المساواة الغربية، وتمثلت في ظاهرة «العبء المزدوج» (العمل داخل وخارج المنزل)، وتسليع المرأة، وفقدان الهوية الأنثوية، وتحول العلاقة الزوجية من المودة إلى الندية والصراع.

٧. البديل الحضاري الذي يقدمه الإسلام هو «التكامل الوظيفي»؛ حيث يكمل الرجل والمرأة بعضهما البعض في أدوار مختلفة (الحماية والرعاية مقابل السكن والتربية)، مما يحقّق الإشباع العاطفي والنفسي للطرفين.

٨. أكد البحث أنّ غاية التشريع الإسلامي هي الحفاظ على «الأسرة» محضنًا للقيم، بينما غاية الفكر النسوي المادي هي تكريس «الفردانية»، ولا يمكن التوفيق بين النموذجين إلا بالعودة إلى أصالة التشريع المستمد من الوحي.

التوصيات

١. ضرورة العمل الأكاديمي والإعلامي على استبدال مصطلح «المساواة بين الجنسين» بمصطلح «العدالة بين الجنسين» أو «التكامل الزوجي» في الخطاب الإسلامي والعربي، لفك الارتباط مع الحمولات الفلسفية الغربية الفاسدة.

٢. توجيه المؤسسات التربوية والإعلامية لإعادة الاعتبار لوظيفة «الأمومة» و«إدارة المنزل» بوصفها وظيفة حضارية استراتيجية، وليست بطالة أو تعطيلاً للطاقات، ومطالبة الجهات التشريعية بسن قوانين تكفل «راتبًا لربات البيوت» تقديرًا لجهودهن في صناعة الإنسان.

٣. دعوة الباحثين في الجامعات والحوزات العلمية لإنتاج دراسات بينية تربط بين «الفقه» و«العلوم الحديثة» (علم الأعصاب، علم النفس، الطب)، لتقديم تعليلات علمية معاصرة للأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة تقنع العقل الحديث.

٤. إطلاق حملات توعوية للرجال لتصحيح المفهوم المغلوط للقوامة، والتأكيد على أنها مسؤولية وخدمة ورحمة، ومحاربة العنف والاستبدادية التي تمارس باسم الدين، والتي تعطي ذريعة للتيارات النسوية للهجوم على الإسلام.

٥. العمل على إنتاج محتوى إعلامي ودرامي بديل يواجه «تسليع المرأة» في الإعلام، ويبرز

نماذج نسائية ناجحة حافظت على هويتها وحجابها ودورها الأسري، كقدوات للجيل الصاعد بدلاً من النماذج المشوهة.

٦. تشجيع سياسات العمل التي تتناسب مع طبيعة المرأة، مثل «العمل عن بُعد»، و«العمل الجزئي»، وتوفير إجازات أمومة طويلة، بما يسمح للمرأة بالمشاركة الاجتماعية دون أن يكون ذلك على حساب وظيفتها الفطرية في الأسرة.

٧. تضمين المناهج الدراسية مفاهيم توضح الفوارق النفسية والبيولوجية بين الجنسين، وتربي النشء (ذكورًا وإناثًا) على احترام هذه الفوارق والتعامل معها بمنطق التكامل والرحمة لا بمنطق التنافس والصراع.

٨. تشكيل لجان علمية متخصصة لاستنباط حلول فقهية للمستجدات والنوازل الخاصة بالمرأة، تنطلق من الثوابت الشرعية وتراعي تعقيدات الواقع المعاصر، لقطع الطريق على التلفيق الفقهي الذي تمارسه بعض التيارات المنحرفة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

١. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٢. البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان،١٤٢٧هـ.

٣. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، لا طبعة.

٤. الحر العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، ط٣، ١٤١٦هـ.

٥. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ.

٦. الحكيم، محمّد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، مركز تراث السيد الحكيم، النجف الأشرف، ١٤٢٤هـ.

٧. الحيدري، كمال، المرأة في الفكر الإسلامي، دار فراقد، قم المقدسة، لا طبعة، بدون تاريخ.

٨. الخامنئي، علي، دور المرأة في بناء المجتمع، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، لاطبعة.

٩. الخميني، روح اللّه، صحيفة النور (مجموعة الآثار)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٣٨٩هـ.

١٠. دستغيب، عبد الحسين، الأسرة في الإسلام، الدار الإسلامية، لا طبعة، بدون تاريخ.

١١. الرضي، الشريف (جامعًا)، نهج البلاغة (خطب الإمام علي عليه السلام)، شرح: الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت،١٤١٤هـ.

١٢. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، لا طبعة، بدون تاريخ.

١٣. السبحاني، جعفر، نظام الإرث في الإسلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٥هـ.

١٤. السبزواري، عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٤٢١هـ.

١٥. السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مكتبة آية اللّه العظمى السيد السبزواري، ١٤٢١هـ.

١٦. السند، محمّد، فقه علائم الظهور، (لا توجد دار نشر محددة/ إصدار خاص).

١٧. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ترجمة ونشر مؤسسة البعثة، بدون تاريخ.

١٨. الصدر، محمّد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٩. الصدر، موسى، أبجدية الحوار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

٢٠. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، الخصال، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ط١، ١٢٦٢هـ.ش.

٢١. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٤٢٥هـ.

٢٢. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ط٢، ١٤١٣هـ.

٢٣. الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، بدون تاريخ.

٢٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥. الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد قصير العاملي، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

٢٦. الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.

٢٧. فضل اللّه، محمّد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٨. فضل اللّه، محمّد حسين، دنيا المرأة، دار الملاك، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٢٩. القبانجي، صدر الدين، المذهب الاجتماعي في الإسلام، دار الأضواء، بيروت، بدون تاريخ.

٣٠. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٤٠٧هـ.

٣١. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٢. مصباح اليزدي، محمّد تقي، مشكاة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ١٤٣٧هـ.

٣٣. مطهري، مرتضى، التربية والتعليم في الإسلام، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥هـ.

٣٤. مطهري، مرتضى، مسألة الحجاب، مكتبة الصدوق، طهران، لا طبعة، بدون تاريخ.

٣٥. مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ترجمة ونشر مؤسسة البعثة، ٢٠٠٥م.

٣٦.المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط٥، ١٤٣٠هـ.

٣٧.مغنية، محمّد جواد، تفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، بدون تاريخ.

٣٨.مغنية، محمّد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، دار التيار الجديد، بيروت، ط٥، ١٤٠٤هـ.

٣٩.النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٤٣٢هـ.

«النسويّة قتلت صغارنا»:
إيفا هيرمان تكشف جنايات النسويّة على المرأة والأسرة في الغرب

• أماني نوري سعيد[1]

الملخّص

تسلّط هذه الدراسة الضوء على خطاب إيفا هيرمان - الكاتبة الألمانية المعاصرة - الذي برز كثورة نسوية معارضة للتيار النسوي الغربي، إذ أنها ترى أنّ النسوية ارتكبت جناية حضارية أسمتها ب «قتل الأمومة» من خلال فصل المرأة عن فطرتها الطبيعية واستلابها هويتها الأنثوية وأدوارها الحقيقية. فقد أسست النسوية نسقًا فكريًا وثقافيًا خطيراً أدّى، وبشكل تراكمي، إلى إلغاء أو تأجيل فكرة الزواج، وانطفاء الرغبة في الأمومة لدى النساء، وانهيار الخصوبة الذي عبرت عنه هيرمان بقولها أن «النسوية قتلت صغارنا»[2] من خلال إبعاد المرأة عن أدوارها الفطرية كونها من يمارس الأمومة ويحفظ النوع الإنساني من خلال أهم وظيفة حيوية أنيطت بها وهي الإنجاب. يناقش البحث تداعيات الفكر النسوي على المرأة والأسرة والمجتمع على لسان هيرمان وأطروحتها المعارضة التي بينتها في كتابها الشهير «مبدأ حواء»، ثم يستعرض أهم الإشكالات الإيديولوجية والمفاهيم الفكرية الزائفة التي كشفت عنها هيرمان حول مثل تراجع دور الأمومة، وإعادة تعريف الأسرة، وتأثير السياسات النسوية على البنية الاجتماعية. وينتهج البحث أسلوب تحليل الخطاب النقدي من خلال مراجعة كتاب إيفا هيرمان «مبدأ حواء» الذي قدمت فيه نقدا علميا دقيقا لفلسفات التيار النسوي الغربي المعاصر (الليبرالية والراديكالية) حول المرأة والأسرة، ومن ثم تسليط الضوء على الأسئلة التالية: ماهي التغييرات التي أحدثها الفكر النسوي في مفهوم الأنوثة، والأمومة، والأسرة؟ وما أثر هذه التحولات على الأسرة والمجتمع؟ وما انعكاسات ذلك التغيير على البنية الحضارية والهوية المجتمعية؟ وتخلص الدراسة إلى أنّ نقد هيرمان للفكر النسوي الغربي يشكل دعوة لإعادة مفهوم «الأسرة التقليدية» من خلال تأسيس رؤية أكثر توازنًا لحفظ الأدوار التكوينية للمرأة وإبراز مكانة الأسرة وأثرها في ظل تداعيات الحداثة الغربية.

الكلمات المفتاحية: إيفا هيرمان. النسوية. الأسرة. الأنوثة. المجتمع الغربي المعاصر.

---

١. طالبة دكتوراه في الطب التأهيلي قسم أمراض النطق، جامعة طهران للعلوم الطبية، وتدريسية في جامعة البصرة كلية الآداب، البريد الإلكتروني:

٢. إيفا هيرمان، مبدأ حواء: من أجل أنوثة جديدة، ترجمة فاتن الدغماني ص٧٧.

المقدّمة

لم يكن القرن العشرين قرنًا عابرًا في مسار التاريخ الإنساني، بل كان حقبة برزت فيها العديد من الثورات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي غيرت شكل الحياة البشرية، وكانت الحركة النسوية أكثرها ضجيجًا وامتدادًا وتأثيرًا. إذ تمتد جذور النسوية المعاصرة إلى الحركة النسوية الأوسع التي نشأت في القرن التاسع عشر كرد فعل على عدم «المساواة» بين الجنسين، وخاصة في مجالات حق التصويت والتعليم وحقوق العمال. وقد ركزت الموجة الأولى من النسوية (نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) على إزالة الفوارق القانونية بين الجنسين وتثبيت حق المرأة في التعليم والاقتراع. وكانت سوزان أنتوني وإليزابيث ستانتون[1] من أبرز منظري هذه المرحلة إذ تصدين للمفاهيم السلبية الراكزة في الذهن الجمعي حول المرأة تأثرًا بصورة الأنثى في التراثين اليهودي والمسيحي واعتبارها رمزًا للخطيئة. وبرزت في هذه الحقبة العديد من المراجعات النقدية لأفكار الفلاسفة وآراءهم حول المرأة والتي تضعها في بوتقة الضعف الإنكسار والخضوع الجنسي للرجل (إذ ينظر أفلاطون للمرأة بأنها في درجة العبيد والمخبولين، ووصفها كانط بأنها مخلوق ضعيف يفتقر للقدرات العقلية السليمة، كما يقول جان جاك روسو أنّ المرأة وجدت من أجل تلبية حاجة الرجل الجنسية وإنجاب الأطفال، وكذلك فرويد الذي يراها محملة بعقد النقص تجاه الرجل)[2] وقد أدت تلك المراجعات إلى بلورة أطروحات نسوية جديدة أثبتت أن صورة المرأة السائدة في أذهان الغرب ما هي إلا تأثيرات الثقافات الفاسدة التي لا أصل صحيح لها. ثم بدأت الموجة الثانية في الستينيات حتى نهاية القرن العشرين حيث وسعت مطالبها لتشمل الحقوق الجنسية والمساواة في فرص العمل، وفي هذه الفترة تحديدًا بدأ النسوة يشعرن بأنهن مقيدات بالمنزل والأعباء الزوجية بالأخص بعد صدور كتاب بيتي فريدمان الشهير «لغز الأنوثة» عام١٩٦٣الذي دعت فيه إلى الانقلاب على الأدوار النمطية للمرأة[3] مما أدى إلى تصاعد الجدال حول أدوار الجنسين. ومع دخول النسوية في الموجة الثالثة في التسعينيات، ظهر مفهوم «التداخل الجنسي» الذي أسست قواعده كيمبرلي

1. Ellen Carol DuBois, Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America, pp.98–115.
2. Simone de Beauvoir, The Second Sex, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier), pp. 85–110.
3. Betty Friedan, The Feminine Mystique, pp. 15–34.

كرينشو عام١٩٨٩ والذي يدعو إلى إعادة تعريف الأنوثة والدعوة إلى حرية الاختيار فيما يتعلق بالجنس والهوية، ومن ثم حرية الاختيار فيما يتعلق بالأمومة والإنجاب وجميع القرارات التي تحدد هوية الفرد الجنسانية وأدواره الحياتية[١].

ثم جاءت الموجة الرابعة (نسوية ما بعد الحداثة)[٢]، والتي تجاوزت مطالب المساواة والحقوق القانونية إلى الاعتراف بالشذوذ وتنوع أطياف الهوية الجنسية والتحرر المطلق للنساء (سيولة جنسية). إذ بدأ في هذه الحقبة التنظير للمثلية الجنسية، يهدف إلى اجتثاث الهرمية في العلاقة الجسدية بين الرجل والمرأة، وإيجاد علاقات بديلة يكون الطرفان فيها متساويين. وتعد النسوية الراديكالية روبين مورغان من أكثر الأصوات البارزة في هذه الموجة، إذ حرّضت النساء على منع استغلال الرجال لأجسادهن واستخدامهن كآلة للإنجاب أو الخضوع الجنسي[٣]!

وعموما، فقد تشكل الفكر النسوي ضمن أربع تيارات رئيسة، لكل منها منهجًا وأيديولوجيا مختلفة رغم التوافق العام في الأهداف والمقاصد، وهي: الماركسية، الليبرالية، الاشتراكية والراديكالية. تمثل الاشتراكية والليبرالية والماركسية حوالي ٨٠٪من أنصار الفكر النسوي في الغرب، و١٠٪ ضمن مدرسة النسوية الراديكالية[٤].

ومع تحولات الحياة الحديثة، انقلبت النسوية من مطالب ذات أبعاد قانونية مبررة في بعضها، إلى مشروع فكري ذو أبعادٍ إيديولوجيةٍ خطيرة، يدعو إلى إعلان القطيعة مع الفطرة والمطالبة بالمساواة المطلقة مع الرجل، وإلغاء الفوارق البيولوجية الطبيعية بينهما، ما أدى إلى فرض صياغة جديدة لعلاقة المرأة بالرجل والأسرة بالمجتمع، والفرد بالكون. هذه التغيرات التي تسللت إلى المجتمع الغربي ظهرت ثمارها الفاسدة فيما بعد بشكل جلي على صعيد الفرد والمجتمع. الأمر الذي أدّى إلى ظهور معارضات شديدة وتنبيهات واضحة من قبل المفكرين المعارضين للفكر النسوي. فقد شهدت الحقبة الأخيرة جدلًا واسعًا في أوساط أوروبا عموما حول المرأة ومكانة الأسرة في ظل تحديات الحداثة الغربية وتحولاتها الفكرية والثقافية. وقد بدأت آثار الفكر النسوي تظهر بصورة سوداوية داخل الأوساط الثقافية والاجتماعية في الغرب بعد تهافت معاييرها وانحطاط قيمها وأهدافها. وشهدت

---

1. Kimberlé Crenshaw, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, pp. 139–167.

٢. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص٤٤.

3. Robin Morgan, Theory and Practice: Pornography and Rape, p. 128.

٤. خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص٣٩.

الساحة الغربية ظهور ثلة من النسوة الغربيات ذوات الـتأثير الفكري والإعلامي البارز كاشفات عن عورات الفكر النسوي وما أحدثه من صدع هائل في بنية المجتمع الغربي وتحديدًا الأسرة.

فقد سعت النسوية إلى زجّ النساء في سوق التنافس الاقتصادي والرأسمالي بذريعة التمثيل المستقل للمرأة وإبعادهن عن أدوارهن الحقيقية داخل البيت والأسرة. وهذا من استظهارات حقبة ما بعد الحداثة الصادمة وثمارها الفاسدة، التي ألهت الإنسان وجعلته مركز الكون في ظل الفردانية والتحررية. وفي هذا السياق، برزت إيفا هيرمان التي أسست خطابًا نقديًا مضادًا لما أسمته «تفكيكًا ممنهجًا للأسرة» عبر تقديم المفاهيم الفطرية الإنسانية السليمة للمرأة.

١. نبذة مختصرة عن إيفا هيرمان:

هي كاتبة ألمانية ومقدمة برامج تلفزيونية معروفة. ولدت عام ١٩٥٨ وعملت في برنامج «تاغِسشاو» الإخباري الذي يُبثّ على مستوى ألمانيا من عام ١٩٨٩ حتى ٢٠٠٦. تُصنَّف ضمن التيار المحافظ النقدي للنسوية. ألّفت عدّة كتب انتقدت فيها الحركة النسوية، ودافعت عن الأدوار التقليدية للمرأة، وقد قوبلت كتبها بانتقادات واسعة ومحاكمات إعلامية متعددة. فمنذ ولادة ابنها قبل عشر سنوات، تحوّلت هذه المرأة إلى زوجة مُخلِصة وأمٍّ تشعر بكينونتها الأنثوية بشكل أعمق. ومنذ ذلك الحين، راحت تنشر ما تصفه بـ «حكمتها المكتشفة حديثًا» بعد ولادة طفلها الأول والوحيد عام ١٩٩٧ في مؤلفات أدبية مثل «متعة الرضاعة الطبيعية» (٢٠٠٣) و «طفلي ينام طوال الليل» (٢٠٠٥).

وفي عام ٢٠٠٦ انتقلت هيرمان من ميدان تربية الأطفال إلى علم الاجتماع والأسرة بكتابها «مبدأ حواء»، الذي انتقدت فيه الفكر النسوي وأثره في تفكك الأسر في الغرب وانخفاض معدلات الإنجاب وإرباك هوية المرأة. فأصبحت بعد صدور كتابها مبدأ حواء هدفًا لوابل من السخرية والانتقاص من جميع ألوان الطيف السياسي والإعلامي، فقد اتّهمها النقّاد بأنها تعيد النساء إلى الحقبة المظلمة لخمسينيات القرن الماضي، كما شنّ عددٌ من النساء الألمانيات حملات ونشاطات مختلفة ردًا عليها، ناقضن فيها أطروحتها بشدّة ودعون إلى تقييد حريتها الثقافية. وقد تم فصلها من منصبها كمذيعة في هيئة البث الوطنية الألمانية بعد تقديمها تقييما إيجابيا لوضع المرأة والأسرة في حقبة الحكم النازي. ومنذ ذلك الحين، بدأت تروّج هي وزوجها أندرياس بوب لمجموعة من نظريات المؤامرة التي كشفت بها زيف الفكر النسوي وخطورته على المرأة والمجتمع[1].

1. David Vickrey, Eva Herman and the Great American Smartphone Conspiracy, Dialog International, https://dialoginternational.com/eva-herman-and-the-great-american-smartphone-conspiracy/.

٢. مبدأ حواء: نحو أنوثة جديدة:

عندما تنشأ معارضة الأفكار من موطنها الأم، فهذا مؤشر في بعض المواطن على أن هذه الأفكار لم تجد لها حواضن فكرية وثقافية طويلة الأمد، وإنّها في جوهرها تحمل مخالفات صريحة للنواميس الفطرية الإنسانية السليمة. فبالرغم من تمكن الفكر النسوي من فرض هيمنته في ميدان الصراع الإيديولوجي والفكري في أوروبا والعالم، إلا أنّ هذا الفكر عانى تشوشًا واضطرابًا مفاهيميًا كبيراً أدى إلى بروز عدد من الحركات المعارضة له في العالم الغربي. يمثل كتاب إيفا هيرمان «مبدأ حواء» واحدًا من تلك الهجمات الفكرية المضادة للتيار النسوي الغربي ليس في ألمانيا فحسب بل في المجتمع الغربي أجمع.

ففي عام ٢٠٠٦م أصدرت إيفا هيرمان كتابها «مبدأ حواء: نحو أنوثة جديدة» الذي أحدث صدمة لكثيرٍ من متابعيها، وثورة علنية ضد الأفكار النسوية التي اجتاحت المجتمع الأوروبي وهيمنت عليه وغيرت هندسته. فقد حثّت إيفا هيرمان النساء على التخلّي عن «الواجبات الذكورية» في مكان العمل، والقيام بدلاً من ذلك «بما نجيده أكثر كنساء: بناء عش دافئ»[١] وقد دعت إيفا المرأة إلى العودة إلى البيت، والتفرغ للأمومة والإنجاب معتبرة هذا هو دورها الأساسي في الوجود. وقد كان كتابها «مبدأ حواء» مزيجًا من التجارب الشخصية والبحث القائم على أرقام وإحصاءات، خلاصته أن معدلات الزيادة السكانية تتناقص، وأنّ مفهوم الأسرة بدأ بالتراجع وفقد مركزيته التاريخية.

تتناول إيفا هيرمان الفلسفة النسوية في كتابها مبدأ حواء بأسلوب النقد العلمي القائم على نقض الأفكار وبيان فسادها ومآلاتها الخطيرة، بالأدلة والبراهين القائمة على التجارب الاجتماعية الواسعة. وقد ركزت في كتابها هذا على جملة من القضايا التي شكلت فيما بعد نمطا فكريا جديدا قائم على مبدأ الرجوع إلى الفطرة، والذي بدأ يأخذ حيزا لدى النسوة الغربيات بشكل واسع. وفيما يلي نورد أهم البنود والإشكاليات التي قدمتها هيرمان لنقض الفكر النسوي وبيان أثره المدمر على المرأة والأسرة والمجتمع الغربي:

٢. ١. النسوية وعمل المرأة خارج المنزل:

الآن، العمل الوحيد الذي له قيمة هو الذي يقابله أجر معين. كلّ عمل لا يمكن تحويله إلى عملة نقدية يستحق الازدراء كريستوفر لاش: النساء والحياة العادية[٢].

---

١. إيفا هيرمان، مبدأ حواء، ص٨٠.

2. Christopher Lasch, Women and the Common Life, p.81.

تناولت ايفا هيرمان في الفصل الأول من كتابها قضية عمل المرأة، وبينت أن اتجاهات تقسيم العمل بين الرجل والمرأة لدى المنظرين الأوائل كانت تندرج ضمن المنطق الطبيعي والأخلاقي للمائز بين الجنسين. فالنساء كانت تناط بهن مسؤولية الأخلاقيات المنزلية، وأنّ الدور الوحيد الذي يتقنه هذا الكائن العاطفي هو الزوجية ورعاية الأسرة. وهذا المبدأ كان قد تبناه عدد من منظري علم اجتماع المرأة أمثال إيميل دوركايم، في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي الذي كان يرى أن المرأة تنتمي بطبيعتها إلى الأسرة والبيت الذي هو مركز الأمان العاطفي والتربية الأخلاقية.[١]

لم تكن المرأة يومًا عاطلة عن العمل، فهي بين أعباء البيت والولادة ورعاية الصغار، إلى الأرض والحقل والمزرعة. ترى هيرمان أن فكرة زجّ المرأة في ميادين العمل خارج البيت بنيت أساسا على الاعتقاد النسوي السائد بأن المرأة أخذت مكانةً أدنى من الرجل في الميادين الصناعية والإنتاجية والثقافية، بسبب حرمانها من فرصة التعليم والعمل خارج البيت التي يتمتع بها الرجل دون المرأة، وأنّ المرأة لا يمكن أن تحقق ذاتها ككيان حر مستقل إلا بعد أن تتحرر من بوتقة التبعية الاقتصادية للرجل. فشهدت الساحات الإعلامية والثقافية كثرة الاحتفاء بالنساء اللواتي يحققن إنجازات مهنية خارج البيت.

أما النساء اللواتي يفضلن أدوار الرعاية، مثل الأمومة ورعاية الأسرة، فيَنظر إليهن على أنهن «غير طموحات» أو خارج نطاق «التقدم النسوي». فقد بدأت الدعوات والشعارات تتصاعد من أجل تحريرها من عبودية الأسرة والعمل المنزلي، التي أصبحت-على حد تعبير كولونتاي «من النمط القديم التي تجاوزها الزمن»[٢].

وفي حوار مع الفيلسوفة الفرنسية بيرينيس لوفي نشرته صحيفة لوفيجارو عام ٢٠١٦، سألت عن رؤيتها لعمل المرأة كربة بيت مقارنة بمهنتها الوظيفية خارجه، أجابت». كل شيء يدل على أن ربة البيت صارت في رتبة اجتماعية لا قيمة لها. لكن هل ربحت النساء حقا بتعويض أوامر البيت بأوامر رب العمل؟ نعم الاستقلالية الاقتصادية مكسب عظيم، لكن لا ينبغي أن يمنع ذلك من التساؤل عن الآثار المتعلقة بتربية الصغار وتخلي الأم عن معظم المسؤوليات الأسرية. فبعد الولادة، لا يكتفي

١. إميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي (١٨٩٣)، نقلاً عن سامية الساعاتي، الشباب العربي والتغيير الاجتماعية، ص ٤٢.

الوالدان بمنح الحياة لطفلهما، بل يحيطانه بعالم من المعاني لا يتحقق إلا بوجود الأم حوله. لكن الأم المنشغلة بعالمها المهني وازدهارها الوظيفي تخلت عن هذه المهمة[1].

تذكر هيرمان أن انفصال المرأة الغربية عن أدوارها الأسرية الأصيلة في البيت جاء نتيجة الدعوات المتكررة والضغوط الاجتماعية والثقافية ولاقتصادية التي أوهمتها أنّ قيمتها تتشكل بإثبات ذاتها وإبراز قدراتها خارج البيت. وما هذا إلا مصيدة وفخ من وراءه أيادٍ وأجندات لها مشاريع اقتصادية ورأسمالية ضخمة، سعت إلى الاستفادة من المرأة في ميادين العمل لزيادة أرباحها. ففي مقال نشر على سي أن أن (٢٠١٩)، يقول أنكين تيب «هناك عدد أكبر من النساء العاملات العازبات أكثر من أي وقت مضى، وقد غير هذا الاقتصاد الأميركي» يتكلم تيب في هذا المقال عن الشركات المستفيدة من زيادة عدد العازبات في المجتمع وما تجنيه من أرباح بسبب توظيف النساء في شركات السيارات وأدوات الزينة والمطاعم والفنادق وغيره. وكثرة العازبات هي ظاهرة صنعتها الشركات الرأسمالية بدعاية «تحرير المرأة»، فصار أمر الأسرة ثانويًّا، وكثرة التوظيف تتناسب طرديًّا مع كثرة حالات العزوف عن الزواج وبناء الأسرة وإنجاب الأطفال[2].

ووفقا لدراسة جديدة نشرت في مجلة لانسيت قام بها معهد القياسات الصحية والتقييم في كلية الطب بجامعة واشنطن، فإنه بحلول عام ٢٠٥٠ لن يكون لدى أكثر من ثلاثة أرباع بلدان العالم (١٥٥ من ٢٠٤) معدلات خصوبة بالقدر الكافي للحفاظ على حجم السكان، كما وسيرتفع هذا ليصيب ٩٧٪ من البلدان (١٩٨ من ٢٠٤) بحلول عام ٢١٠٠. وقد ذكرت الدكتورة ناتاليا بهاتاشارجي، المشاركة الرئيسية في الدراسة وكبيرة علماء الأبحاث في المعهد: «إنّ التداعيات هائلة، وإنّ الاتجاهات المستقبلية في معدلات الخصوبة والمواليد ستعيد تشكيل الاقتصاد العالمي وتوازن القوى الدولي بشكل كامل». وتأتي هذه التحولات لأسباب عديدة أهمها دخول المرأة في

---

١. بيرينيس ليفيه، حوار أجرته أوجيني باستي، «الإطار الأيديولوجي للنسويات الجدد يمنعهن من الانخراط في المعارك الحقيقية»، لو فيغارو – فوكس:

https://www.lefigaro.fr/vox/societe/2016/03/07/31003-20160307ARTFIG00269-la-grille-ideologique-des-nouvelles-feministes-les-empeche-de-se-saisir-des-vrais-combats.php

2. Anneken Tappe, “There Are More Single Working Women Than Ever, and That’s Changing the US Economy,”, https://www.cnn.com/cnn/2019/08/29/economy/single-women-economy

سوق العمل، وهيمنة الحركات المناهضة للآسرة على حياة بعض المجتمعات، وشيوع سياسات الزواج، والممارسات الشـاذة، ودعم الإجهاض، وانهيار الحياة التقليدية حيث كان الرجل هو المسؤول عن الإنفاق، والمرأة تهتم برعاية الأسرة وحمايتها، وغرس القيم الطيبة فيها[1].

٢. ٢. النسوية ودعوى المساواة مع الرجل:

تناولت هيرمان في فصلها الثاني من «مبدأ حواء» إشكالية الدعوة إلى مساواة مطلقة مع الرجل، معتبرة هذا ضرب من العبث واللاعقلانية. فقد عزز الفكر النسوي الاعتقاد بعدم وجود فروق بين الذكور والإناث، وأن الذكر مماثلٌ للأُنثى في الخصائص العقليةِ والنفسية، وتأكيد هذا الاعتقاد عن طريق الدراسات والمقالات والكتب المتحيزة، وزرع مصطلح «النوع» لتأكيد تمثيل هذا المفهوم في البنية الاجتماعية والفكرية للمجتمع١. فالحركة النسوية ترى أن مطالبة المرأة بالمساواة ما هو إلا محاولة لاسترداد حق متأصل في كينونتها البشرية سُلب منها ضمن صيرورة تاريخية واجتماعية استبدادية طويلة [٢].

وبحسب تحليل هيرمان، فإن أصل الأزمة التي وقعت فيها النسوية هو ربط مفهوم المساواة بالتخلي عن الأنوثة، وكأن اتصاف المرأة فطريا بالأنوثة يعد عقبة كؤودة في طريق تحقيق إنسانيتها التي لا تتحقق إلا بأن تكون في مصاف الرجل تكوينًا وأدوارًا. تقول هيرمان «إن أصل مفهوم المساواة هو نزعة الفرد إلى التحرر من قيود الصفات البيولوجية والاجتماعية المرسخة للتراتبية بين أفراد المجتمع، وإلغاء التقسيم الطبيعي للفئات والأدوار، ثمّ الانقياد وفق هذه التراتبية الاجتماعية بتفاوت حقوقهم وواجباتهم وهو عين العدل »[٣].

وقد استشهدت الكاتبة بجملة من التجارب العلمية والدراسات التي أثبتت الفوارق الجسمانية والنفسية بين الرجل والمرأة رافضة -تبعًا لذلك- تلك المعركة الوهمية التي يتقاتل عليها النسويات في صراعهن مع الرجل وتمردهن على أنوثتهن، وأنّ النسوية تحاول أن تنفي الاختلافات الفطرية

---

1. “Dramatic declines in global fertility rates set to transform global population patterns by 2100,” The Lancet, published March 20, 2024, reported by Institute for Health Metrics and Evaluation, https://www.healthdata.org/news-events/newsroom/news-releases/lancet-dramatic-declines-global-fertility-rates-set-transform.

٢. عبد الإله العمراني، الحركة النسوية اليسارية في المغرب: منطلقاته، أهدافه، ووسائله – المجتمع المغربي أنموذجًا،ص٥٤.

٣. إيفا هيرمان، مبدأ إيفا، ص٧٣.

والنفسية بين الجنسين فعملت على الترويج لفكرة تماثل الرجال والنساء كي تثبط من رغبة النساء في تبني الأدوار الأنثوية الطبيعية.

وقد تنبّه الطبيب النفسي الفرنسي أنتوني كلير إلى آثار دعوى المساواة وتمكين المرأة في طمس آثار الرجولة، وكيف فقد الرجل خصائصه الجسدية والنفسية في أدواره التقليدية تبعا لذلك. فأصدر كتابًا مهمًا في ساحة الفكر الغربي المعاصر بعنوان «الرجولة في خطر» قدّم المؤلف فيه مجموعة من النصائح العملية للأهل وللمسؤولين في الدوائر الرسمية المعنيّة من أجل التحرك أمام ظاهرة قد تؤدّي، في حال جنوحها أكثر، إلى بروز «جنس ضعيف جديد»، ويقصد بذلك الذكور. وبهذا المعنى يختل مفهوم المساواة بالاتجاه الآخر. يقول كلير أن «التقدّم الذي تمّ القيام فيه على صعيد المساواة بين الجنسين خلال العقدين الأخيرين أدّى إلى هشاشة الهوية الذكوريّة لدى الفتيان في المدرسة كما في إطار الأسرة»[1]. إنّ مثل هذه المسارات تشير إلى بداية تحول خطير في المجتمعات الغربية سببها الإغراق بفكرة المساواة وعدم التمييز بين الجنسين.

وقد طالبت إيفا هيرمان أن يحفظ كل من الرجل والمرأة خصائصهم البيولوجية والاجتماعية والنفسية الصحيحة لينعموا بحياة خالية من التشتت والضياع، كما دعت النساء إلى الاعتزاز بأنوثتهن واعتبارها عامل قوة وتميز اختصت به المرأة بدلا من سلوك طريق لا جدوى منه على صعيد إعادة توزيع الأدوار بدعوى المساواة.

٢. ٣. النسوية والقضاء على النسل:

تطرق الفصل الثالث من كتاب هيرمان «مبدأ حواء» إلى أزمة الأمومة التي استحضرتها في الفصول الأخرى من الكتاب، مؤكدة على الخلل الذي يطوق الحضارة الغربية الحديثة فيما يتعلق بتماهي أدوار الأمومة لدى المرأة العصرية. وشدّدت على أهمية إعادة فكرة الأمومة إلى أذهان النساء باعتباره سلطة مضادة تعزز قيمة المرأة في زمن ضاعت فيه هويتها الأصيلة كأنثى. فقد ذهب أنصار الحركة النسوية بمذاهبها الثلاثة(الليبرالية، النيو ليبرالية والراديكالية) وعلى اختلاف مشاربها الفكرية إلى نفي الأمومة كتجربة إنسانية ذات أبعاد نفسية وبيولوجية عظيمة، ومثلوها بصورة معادلة للعبودية، داعين إلى تقويض فكرة الأمومة وتحرير المرأة من هذه القيود عن طريق تفكيك العلاقة بين الطبيعة والثقافة و اللجوء إلى الوسائل الطبية الحديثة لمنع الإنجاب أو الإجهاض وجعل ذلك حقا مشروعا لها. ففي كتابها الشهير «حدث سعيد»، زعمت إيلييت كاسيس أن غريزة الأمومة خرافة

---

١. أنطوني كلير، عن الرجال: الذكورة في أزمة، ص٤٩.

عصرية لا واقع لها، وقد اشتهر عنها قولها «إن الطفل الرضيع من اختراعات الحداثة، فقد ظهر مع ظهور الحفاظات والصابون الخاص بالرضع»، وتقول أيضا: «منذ أنجبت، لم تعد حياتي ملكا لي، لم أعد سوى فراغ أو عدم، وذلك لأني أصبحت أمًا»[1].

وفي السياق نفسه، تذكر لوسي كايف في كتابها «خدعة النسوية الرهيبة» أن الأولاد والبنات في المدارس الثانوية الأميركية يتلقون في السنة الأخيرة من المدرسة دمية إلكترونية على شكل طفل رضيع ليعيشوا تجربة صعوبة رعاية طفل رضيع خلال فترة الدراسة والوظيفة. تعمل هذه الدمية على الصراخ لعدة مرات أثناء الليل، فيضطر الطالب للاستيقاظ عدة مرات ووضع آلة تشبّه الأنبوبة في فم الدمية والتي تعمل بضغطة على زر معين لإسكات الدمية. تقول الكاتبة، مررت بهذه التجربة بنفسي وكنت أفكر «أليس الأجدر أن يدربوا الفتيات على مبادئ الأمومة وتحدياتها وسبل تيسير تلك المهمة العظيمة بدلا من التنفير منها من خلال إرهابهم بدمية إلكترونية؟!»[2].

وضمن إطار الرؤية المادية الضيقة، يقول روبرت نوزيك، الفيلسوف الأميركي صاحب نظرية الملكية الذاتية، «إن ملكيتنا الأساسية هي أجسادنا، ذلك أن لنا حقوقًا في أجسادنا وحقوقًا في استخدامها لممارسة صلاحياتنا الخاصة بتحقيق الذات وليس لأي أحد حق في استخدام جسد شخص آخر إلا بإرادته»[3]. وفي الإطار نفسه، ترى لوس أريغاري، الفيلسوفة الفرنسية النسوية، أن تحكم المرأة بخصوبتها ومصيرها الإنجابي يعد جزءًا أساسيًا من حقوقها كإنسان، وأن تحجيم فكرة الإنجاب وتحديده هو أمر لابد منه للحفاظ على الذات الأنثوية (بمعناها النسوي) المتحررة من السلطة الذكورية[4]. فللمرأة حرية التصرف في جسدها واختيار ما يحترم استقلاليتها، ومن هنا برزت فكرة شرعنة الإجهاض وخطة منع الحمل كي تتمكن المرأة من تحديد مصيرها الجسدي والوظيفي وتقلل من أدوارها الحاضنة للطفولة. ومع التطور التكنولوجي، بدأت المرأة تتعامل مع جسدها من منظور فلسفي جديد، حيث أصبح بالإمكان أن تقطع العلائق الحيوية مع هذا المخلوق الذي نما في أحشائها إذا ما كانت الظروف من حولها غير ملائمة فهي وحدها من يحدد ويقرر ما يناسبها. هذا التوجه الجديد نحو تضييق فرص الإنجاب وظروفه أدى إلى تناقص هائل في معدلات الإنجاب فضلاً عن الآثار النفسية والصحية والأسرية الأخرى التي لازمت هذا الفعل. وقد كان

1. Eliette Abecassis, A Joyous Event, trans. Angela McNulty, p.191.
2. Lucy Cave, The Terrible Feminist Deception, p.100.
3. Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia, P.78
٤. لوس إيريجاري، الجسد في مواجهة الأم، ص١٣٣.

لآراء أيما كولدمان، وهي أشهر داعية لفكرة «منع الحمل»، تأثيراً واسعًا على النساء الغربيات، فقد كتبت مقالاً بعنوان «المتاجرة بالنساء» دست فيه جملةً من الآراء الفوضوية حيث دعت فيه المرأة إلى حرية إمتلاك جسدها بعيدًا عن الدوغما الدينية وقد لاقت أفكارها استجابةً واسعةً من قبل النساء في أميركا[1].

ثم أكملت سيمون دو بوفوار، وهي من أبرز منظري الفكر النسوي في القرن العشرين، المسار حين حثت النساء بصراحة في كتابها الشهير «الجنس الآخر» على نبذ الأدوار التقليدية التي قيدتها على مدى العصور واصفةً الأمومة بأنها «فخ يستخدمه الرجال لسلب المرأة استقلاليتها»[2].

٢. ٤. النسوية وتقويض الأسرة:

تعتقد النسوية أنّ المرأة تكون حرة حين تخدم مدير العمل،
لكنّها تكون مستعبدة عندما تخدم زوجها وأبنائها.
ج.ك.تشيسترتون[3]

تشكل «الأسرة» واحدة من القضايا المؤرقة التي سعى الفكر النسوي إلى خلخلته وزعزعة قيمته لدى المرأة تحت ذريعة الاستعباد الذكوري. تشرح إيفا هيرمان هذه الإشكالية بوصفها مغالطة ووهم أوقعوا النساء فيه بعد أن أوهموهن أن التوجه نحو البيت والأسرة هو نوع اضطهادٍ يمارسه النظام الأبوي أو ما يسمّى «الباتريارکي» لسلب المرأة استقلاليتها وحريتها. فأطلقوا على المرأة الراعية لأسرتها المتفرغة لخدمة زوجها وصغارها بالمرأة العاطلة عن العمل. وهذا المصطلح مشبع بحمولة سلبية هدفها أن جعل المرأة تشعر بالازدراء والعار من جلوسها في البيت بلا عمل. وأصبح السبيل الأيسر لتفكيك سلطة النظام الأبوي هو تقويض مفهوم الأسرة التقليدية وإحلال الأسرة المتحررة مكانها. ويعرف كل من أرسطو وكانط الأسرة بأنها الخلية الأولى في جسم المجتمع لها بعدين لا غنى لأحدهما عن الآخر: البعد البايولوجي (اجتماع جنسين من أجل التكاثر) والبعد الاجتماعي (المصاهرة والاندماج الثقافي)[4]. إنَّ ارتباط قضية المرأة بالأسرة هام إلى حد كبير، فجميع المنظومات الفكريَّة على اختلاف مشاربها تتفق على مركزية الأسرة في حياة الفرد عمومًا، وحياة الأبناء خاصةً، عبر ثنائيَّة الأب الراع والأم المربية، ودورها في إمداد الأبناء بالمادة التربوية

1. Emma Goldman, The Traffic in Women, p.99.

٢. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص١٥١.

٣. غ. ك. تشيسترتون، ما الذي أصاب العالم؟، ص٤٢.

٤. لطيفة عريق، سفيان إدريس، العلاقات الاجتماعية التقليدية داخل الأسرة في المجتمع السوفيتي، ص٦٤.

الأولى التي تسبق ما يكتسبه في بيئة الدراسة والعمل والعالم من حوله. فالمرأة هي مركز العطاء وصناعة الفرد داخل الأسرة، إلا أن الفكر النسوي شيطن هذا المعنى وأشاع فكرة أنّ الأسرة ما هي إلا صفقة خاسرة على جميع الأبعاد. فقد بثت سيمون دي بوفوار فكرة أن المرأة التي لا تعمل خارج البيت تعيش تعيسة ولا تحقق ذاتها، ثم قالت حرفيًا وبعد سنواتٍ طويلةٍ من كلمتها الأولى أن على المجتمع منع النساء من أن يبقين ربّات بيوت لأنه خيارٌ غير أخلاقيّ. وتقول «الزواج هو السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها» وتضيف: «إن مؤسسة الزواج مؤسسة فرضت لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها» وتقول أيضا: «ستظل المرأة مستعبدة حتى يتم القضاء على خرافة الأسرة، وخرافة الأمومة، والغريزة الأبوية»[1].

ولا يخفى على أحد ممن قرأ مذكراتها، التيه الذي صارعته دو بوفوار والألم الذي كان يعتصر حياتها من زوج كان مهووس بترتيب مواعيد لا نهاية لها مع عشيقات من كل لون وهيئة. كل هذا دون أن يدفعها ذلك إلى خط أخلاقي رافض لهذه الحياة، بل العكس، ظلت شريكة معه في المشروع الإلحادي العدمي، الذي بنت عليه ثورتها الراديكالية النسوية؛ الثورة التي اقتصت من المرأة باسم ظلامتها، فحوّلتها إلى حركة نقض للذات وللشراكة الماتعة في الحياة ولتهديد الطفولة. لقد انسحقت هوية العائلة الغربية وتراثها وثوابتها بمعاول الرأسمالية والحركات النسوية والتوجهات الليبرالية، فقد انتشرت بالفترة الأخيرة (٢٠١٧-٢٠٢٥) ما يسمى بـ الدمى البديلة عن الزوجة وهي دمية بجسد امرأة بقيمة٥٠,٠٠٠ ألف دولار يمكن للرجل أن يعيش معها بلا طلبات وبلا مسؤولية أطفال، وهذا سوق جديد، تجني منه الرأسمالية الأموال، وتحقق من خلاله النسوية مشروع تقويض الأسرة وإضعاف التزاماتها وقيمها. فالأسرة والأمومة ورعاية الأطفال أمر غير مجدٍ اقتصاديا وغير منتج، مع رؤية متمركزة للإناث حول ذواتهن وللرجال حول التنصل من المسؤولية[2].

والسؤال هنا: ما البديل الذي قدمته النسوية للمرأة عن الأسرة وبيت الزوجية؟ تقول إيفا هيرمان في الفصل الخامس والسادس من كتابها مبدأ حواء، أنّ المرأة في الغرب بعدما خرجت من حصن الأسرة دخلت في متاهات ما أسمته بـ «التسليع الجنسي» إذ بدأت الأنثى تبحث عن استقلالها المادي بوظائف سلعتها جسديًا وأقحمتها في أزماتٍ واضطراباتٍ نفسيةٍ لا نهاية لها. وقد ترك الفكر النسوي المرأة في دوامةٍ من التناقضات والتصورات حول تحديد هويّتها المنتجة وتسمية دورها

١. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص٥١.
٢. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص٢١.

الحقيقيّ داخل وخارج الأسرة، فهي تائهة بين قيم النسوية الراديكالية التي تدعوها إلى التحرر من وظائفها الفطرية كزوجة وأم ومربية داخل البيت (الهيمنة الذكورية)، وبين حاجتها الفطرية والغريزية والنفسية للزواج والإنجاب والأمومة في علاقة تلازمية لا محيص فيها عن تواجد الرجل لإقامة مملكتها التي تخلد بها حيث الزوج والأولاد والأسرة التي تعدّ امتدادًا لوجودها.

٢. ٥. النسوية ووأد «الأنوثة»: نحو نظرية جندرية:

نحن لا نولد نساء بل نصبح نساء!

سيمون دي بوفوار[1]

لطالما كانت الأنوثة هي الظِل الثقيل الذي لا تريد النسوية الاعتراف بوجوده. فمن جهةٍ، لا تقتصر الأنوثة على كونها المدلول الثقافي لمعنى المرأة؛ بل إنها فطرة إلهية تسكن صميم الوعي الذاتي لكثير من النساء. لكن النسوية شيطنت هذا المفهوم واعتبرته مصدرًا للضعف وقيدًا اجتماعيًا فرض على النساء لإبقائهن داخل حدود وأدوار مُحدَّدة سلفًا. ولكي نفهم العلاقة الملتبسة بين النسوية ومفهوم الأنوثة، من المهم أن نذكر كيف عرّف رواد الفكر النسوي مصطلح «الأنوثة»، فالأنوثة كما تصفها هيلين سيكسو[2] في مقالها الشهير «ضحكة ميدوسا» بأنها نقص وتشويش وغياب للمعنى ولاعقلانية وسلبية وظلام. وتقول جينيفرا دافيز «إنّ جسد الأنثى هو أزمة مستعصية في النظرية النسوية لا يمكن حلها إلا أنه بالإمكان إعادة تشكيلها»[3]. وعلى نطاق أوسع، تصف أدريين ريتش[4] الحركة النسوية بأنها إدراك المرأة عدم ملائمة تشويهات الأيديولوجيات التي أوجدها الذكور، وأنها تؤسس للتحرر والعمل انطلاقًا من هذا الإدراك. وقد انطلقت الموجة النسوية الثانية أساسًا بوصفها تمرّدًا على التوقعات الثقافية المفروضة على النساء، بعبارة أخرى، إعلان الحرب على التباين الفطري بين الذكر والأنثى واختلاف الأدوار الاجتماعية لكل منهما تبعًا لذلك، وكان هذا بعد الجهود الجريئة التي بذلتها سيمون دي بوفورا في كتابها الشهير «الجنس الآخر» ومحاولتها

---

1. Meghan Murphy, Sex Robots Epitomize Patriarchy and Offer Men a Solution to the Threat of Female Independence, Feminist Current, April 27, 2017, https://www. feministcurrent.com/2017/04/27/sex-robots-epitomize-patriarchy-offer-men-solution threat-female-independence.

2. Helene Cixous,The Laugh of the Medusa, p.880.

٣. ج، دافيز، «نهاية النسوية»، مجلة الشؤون الأميركية، مجلد ٨، العدد ١، ص١٠.

4. Adrienne Rich, Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution, p.88.

«ترجيل» المرأة وفصلها عن جذورها الأنثوية واعتبار الأنوثة تمثل حاجزًا بوجه هويتها الإنسانية، وحجابًا يقف بينها وبين العالم.

وأشارت دي بوفوار في «الجنس الآخر» إلى أنّ المرأة لن تفلح في تحقيق ذاتها ما لم تتخلى عن فكرة الأمومة التي تقيد حريتها وتجعلها خاضعةً لعقليةِ المجتمعِ الذكورية. «مما لا شك فيه أن خصائصهن الجنسية، أي الحمل والإرضاع وما يتصل بها، وقفت حاجزًا في سبيل مساواتهن بالرجل، لأنها تحد من نشاطهن في أوقات معينة وتجعلهن معتمدات على الرجل للحماية»[1]. وفي عام ١٩٦٣، أصدرت بيتي فريدمان كتابها الشهير «لغز الأنوثة» الذي عد بمثابة الشرارة لانطلاق الموجة الثانية للفكر النسوي في أميركا (١٩٦٠-١٩٨٠) إذ بينت فيه أطروحتها القائلة بأن تحرير النساء لا يتحقق إلا من خلال تحريرهن من أدوارهن الإنجابية والخدمية، وأن إخضاع النساء للرجال أمر متجذّر في التصوّرات والمفاهيم الثقافية السائدة حول الأنوثة، معتبرةً الأنوثة حالة من الضعف الإنساني ألصقت بالمرأة دون الرجل[2]. وقد مثل كتابها نقطة تحول هائلة في تاريخ الفكر النسوي من حيث النقد الصريح للصورة النمطية للمرأة الأمريكية في خمسينيات القرن العشرين والدور التقليدي الذي فرضه المجتمع عليها كزوجة وأم وربة بيت. ثم تبنى أتباع الاشتراكي هرني دو سينت سيمون فكرة «أصالة الخنثى» القائلة بأن الطبيعة البشرية لا تنبثق من ثنائية جنسية (ذكر وأنثى) بل إن هذا تقسيم ثقافي وليس حقيقة أنطولوجية ثابتة. ورفضوا تقسيم الأدوار الوظيفية على أساس الجنس معتبرين الجندر بناء ثقافي مفروض قابل للتفكك ودعوا إلى تكافئ فرص العمل بين الرجل والمرأة بلا فوارق. وتعود فكرة النوع الاجتماعي أو الجندر إلى أوائل السبعينيات حينما قام مجموعة من الأنثروبولوجيين النسويين بالتفريق بين ما يسمى النوع الاجتماعي أو الجندر، والجنسانية، حيث يشير النوع إلى المكون الاجتماعي القابل لتشكيل الجنس، بينما يشير الجنس إلى الوجود البايولوجي الكامن في الفرد. وهذا التفريق بين المفهومين قدم للنسويات حلاً جزئيًا لأزمة الهوية الأنثوية حيث أصبح مفهوم النوع الاجتماعي بديلاً ملائمًا عن الجنس ومخرجًا آمنًا من إطار الدور المحدود المفروض بيولوجيا على المرأة الأنثى. وهكذا، أعاد منظّرو الفكر النسوي تعريف المرأة على أنها كائن يؤدي ببساطة الدور الأنثوي وليست جنس أنثوي، للتفريق بين كونها «امرأة» وظيفيًا عن كونها «امرأة» بالمعنى البايولوجي.

---

١. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص٩٣.
٢. بيتي فريدمان، لغز الأنوثة، ص٥٦.

وتعد الكاتبة النسوية وعالمة الاجتماع البريطانية آن أوكلي أول من أدخل هذا المصطلح لعلم الاجتماع في كتابها «الجنس والنوع والمجتمع» عام ١٩٧٦، وهي من أبرز الباحثين في مجال الدراسات النسوية والتفاوت بين الجنسين. ثم انتشر مصطلح الجندر في أواخر الثمانينيات في أميركا ثم في أوروبا ليظهر علنًا بصورة دولية في مؤتمر «السكان والتنمية» الذي عقد في القاهرة سنة ١٩٩٤م، حيث تبنت الفلسفة الجندرية منظمات نسوية متطرفة استطاعت أن تخترق مستويات عليا من منظماتٍ عالميةٍ كـ(الأمم المتحدة)، ثم تبنت قضية الجندر بنطاق أوسع النسوية التي شغلت رئيسية للجنة الدولية للحقوق الإنسانية للمثليين (١٩٩٤-١٩٩٧) «جوديت بتلر» التي ألفت كتابها الشهير «قلق الجندر» والذي صرحت فيه «أن الجنس (ذكر أو أنثى) ليس معطى خارجي، أو «واقعة طبيعية»، وإنما هو مفاهيم يتم صنعها من خلال الفكر واللغة»[١].

إن الفلسفة النسوية قائمة على فكرة أن الفروق بين الرجال والنساء ليست فطرية، وإنما هي مجتمعية فحسب، وبمجرد تغيير ثقافة المجتمع يمكن للمرأة أن تكون في مكان الرجل والرجل في مكان المرأة، دون أن يتضرر المجتمع. وهذا ما دفعهم لقبول الشذوذ، لأن رفضه يعني التسليم بالفطرة! «إذا كانت المرأة هي مجرد شخص يؤدي دورًا اجتماعيًا، فلماذا يجب على جميع الإناث أن يصبحن «نساء»، ولماذا لا يصبح بعض الذكور نساء أيضا؟»[٢] وقد دفع هذا التوجه وعدم مراعاة الفروق الفطرية والبيولوجية بين الجنسين إلى أن تستغل بعض الحكومات الغربية هذه الإفرازات النسوية لصالح سياساتها التعبوية. فقد ألزمت كل من النرويج وإسرائيل النساء بأداء الخدمة العسكرية مثلهن مثل الرجال، وأعادت السويد تطبيق التجنيد الإجباري في عام ٢٠١٧ وجعلته محايدًا بين الجنسين، فيتم استدعاء كل من الرجال والنساء للخدمة بناء على احتياجات الجيش، وتستمر فترة التجنيد الإجباري ١٢ شهرًا[٣].

٣. جنايات الفكر النسوي على الأسرة والمجتمع الغربي: تحليل نقدي

---

١. جوديت بتلر، قلق الجندر، ص٧٧.

2.Emmanuel Todd, Lineages of the Feminism: An outline of the history of women, p. 220.

3. Women in the Army and Which Countries Mandate Conscription, In-Cyprus, https://in-cyprus.philenews.com/local/women-in-the-army-and-which-countries-mandate conscription.

«لم تعرف الأنثى خطرًا يحدق بكيانها الأنثوي كالذي تعرفه اليوم»[1] بهذه العبارة، دقت هيرمان ناموس الخطر الذي يحيط بالمرأة في أوروبا بعدما تغلغل الفكر النسوي ونخر المنظومة القيمية والمفاهيمية المتعلقة بالمرأة والأسرة والطفولة. إذ تصرح هيرمان أنه من التزييف الأيديولوجي والتاريخي الزعم بأن عصر التنوير والحداثة أعطى المرأة حقوقًا كاملةً ضمنت لها السعادة التي كانت ترجوها. فقد أخرج النظام الرأسمالي المرأة من «سجن البيت» كما يزعم دعاة الفكر النسوي، إلى «سجن المصنع والعمل» لتكون وقودًا إضافيًا يستنزف لأجل تحقيق أرباحٍ عالميةٍ وهي تحسب أنّ هذا ضرب من الحرية والتحرر وتحقيق الذات. فقد سعت النسوية في موجتها الثانية إلى «تمكين» المرأة من جسدها وإعطائها حرية التصرف بمقدراتها الجنسية في محاولةٍ لتحقيق وعد سيمون دوبوفوار تحرير النسوة من مأزق كونهن محكوم عليهن بيولوجيا بتكرار الحياة، وأن كيانهن البايولوجي حد من حركتهن الاجتماعية وحصرها في محيطها العائلي. فبدأ التمرد على الذات الفطرية، وقد وجدت هذه التوجهات أرضًا خصبةً بعد أن تغلغل الفكر الرأسمالي والنيو ليبرالي واصطبغت الحياة الحديثة بالفردانية والسيولة حتى تغيرت المفاهيم وأصبح «النوع» هو السائد بدل ثنائية الذكر والأنثى، وصار الجسد خاضعًا لمتطلبات الحداثة، فتحول الجسد من مفهوم ذو أبعاد بيولوجية وفطرية ونفسية وثقافية تحكمه منظومة أخلاقية متكاملة، إلى «لوحة» يمارس فيها الفرد الفن الذي يبرزه إلى التمظهر الحداثوي المطلوب.

تذكر هيرمان أن حياتها _كما هو حال أغلب النساء العاملات في أوروبا_ عبارة عن ركض مستمر نحو تحقيق منجزات مادية واجتماعية تنتهي بنهاية «الحدث» المرتبط بها. وأنها قد تداركت ما فات من عمرها عندما استطاعت أن تلحق الساعة البايولوجي لجسدها وتنجب ابنها الأول (والأخير) لتنعم بحياة الأمومة الطافحة بمعاني الأنوثة. وتكمل قائلة: «إن النسوية قتلت صغارنا بإشغالنا لسنواتٍ في دوامة تحقيق الذات حتى نفدت خصوبتنا»[2].

وترى هيرمان أن الأضرار التي لحقت بالمجتمع الغربي نتيجة تغلل الفكر النسوي أصبحت ترى في العلن. إذ أصبح الجيل الجديد من الفتيات الشابات يرفض الصورة التقليدية للمرأة ويرغبن في الاستقلالية التي توهمن أنها تتحقق بالاستغناء عن الرجل، فعزفن عن الزواج مما أدى إلى انخفاض معدلات الإنجاب فشاخت المجتمعات شيئًا فشيئًا وصار سوق العمل يعتمد على المرأة

---

١. إيفا هيرمان، مبدأ حواء، ص١١٤.
٢. المصدر السابق، ص ١٣٤.

حتى انشترت البطالة بين الشباب بسبب زيادة الأيدي العاملة النسوية. وبهذا أفرزت النسوية أزمتين اقتصاديتين: زيادة البطالة ونقص معدلات الإنجاب.

وقد حذرت الأنثروبولوجية الأمريكية مارجريت ميد من خطر تدمير الأسرة الذي أسست له النسويات وصعوبة بل استحالة استعادة الأمور إذا ما تعرضت للتقلبات البيولوجية والثقافية التي نشهدها في عصرنا الحالي قائلة: «حين تتمزق الأسرة، فإن الخيط ينقطع! وهذا يهدد جوهر الإنسانية نفسه»[١].

تقرر هيرمان أن مفهوم «الهوية الغير محددة أو المائعة» قد أحدث أزمة هائلة من السيولة القيمية داخل المجتمع الغربي، وهي نتاج التوجه النسوي الذي يرى أن الهوية المرتبطة بالنوع مجرد صناعة مجتمعية، فيقال «لا يوجد شيء اسمه امرأة!» والطفل يختار الجنس الذي يتماشى مع ميوله. ففقدت الأسر الهرمية الوظيفية التي أرادها الخالق لتستقيم أمور الناس وتزدهر حضاراتهم. فقد كان من أبرز أطروحات التيار النسوي الاعتقاد بأن التمييز بين الرجل والمرأة يتبلور بشكل أساسي في العلاقات الجنسية بينهما، ولأجل إنهاء هذا التمييز ينبغي اجتثاث الجذر، الذي يتمثل بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، وإنشاء علاقات مثلية يكون الطرفان فيها متساويين. تقول شولاميث فايرستون في كتابها جدلية الجنس: إنّ القضاء على الأدوار المرتبطة بالجنس لن يتحقق إلا بالقضاء على الأدوار الثابتة التي يقوم بها الرجل والمرأة في عملية الإنجاب، ومن هنا فإن منع الحمل، والتعقيم، والإجهاض، ثم التلقيح الصناعي منذ ذلك الحين، كلها وسائل تساعد على تقليل التمييز البيولوجي، ومن ثَم الحد من التمييز بين الجنسين في مجال السلطة.

ففي عام (١٩٩٩) أطلقت وزيرة العمل الفرنسية مارتين أوبري، مبادرة وطنية تحت عنوان «منع الحمل: عليك أن تختاري بنفسك»، وكان الغرض الرئيسي من هذه المبادرة التي استمرت شهرًا كاملاً هو تزويد المراهقات القاصرات وطلاب المدارس بالمعلومات حول مجموعة وسائل منع الحمل المتاحة، ومساعدتهم على اختيار الوسيلة المناسبة.[٢] يقول عالم الاجتماع الأميركي ديفيد ريسمان[٣] «إنّ سمة الإنسان الحديث هو التخلي عن الالتزامات طويل الأمد كالزواج والإنجاب

---

١. مارجريت ميد، الجنس والجنس الاخر، ص٩٦.

2. Promoting Contraceptive Use and Choice: France's Approach to Teen Pregnancy and Abortion," Guttmacher Institute, June 2000: https://www.guttmacher.org/gpr/2000/06/promoting-contraceptive-use-and-choice-frances-approach-teen-pregnancy-and-abortion

3. David Riesman, The Lonely Crowd: A Study of the changing American

وتربية الأطفال» مع هذا، يعتقد ريسمان «أنّ المرأة الحديثة المتحررة، لا تزال-رغم كل مزاعم هذه الحركة- في حاجة إلى الرجل والعيش في كنفه بالطريقة نفسها التي كانت جدتها تنظر بها إلى الرجل، وأنّ الكثير من النساء النسويات يتعرضن للضغوط النفسية إذا بقين من غير زواج ومن غير تكوين أسرة».

إنّ منظومة الأسرة في الغرب تعرضت إلى ما أسمته عالمة الاجتماع الفرنسية إيفلين سيلورو بـ «التقلبات الضخمة»[1]، إذ فقدت غالب الأسر حضور الأم في بيتها وحول صغارها، وزاد عدد الحاضنات التي يقضي الأطفال فيها أكثر مما يقضون برفقة آبائهم وأمهاتهم. أما حالات الطلاق فقد سجلت محكمات باريس حالة طلاق لكل حالتين من الوزاج وهذا عدد مهول! مما زاد من ظاهرة الأسر أحادية الوالد (على سبيل المثال ١،٣مليون أسرة تقريبا في فرنسا وحدها)، هذا إلى جانب التفكك والتشتت الذي يعانيه الأطفال من جراء ذلك، إذ يُقدَّر حوالي ٨٠٪ من أولاد الأزواج المنفصلين يعيشون مع الأم، و١٧٪ لا يرون آباءهم أبدا. وفي مقالة منشورة على موقع "Jeremiah Project" بعنوان «الحركة النسوية وتأثيرها على الأسرة»، وهي من أهم المراجعات الغربية لفلسفة النسوية، وقد جاء فيها: إن الحركة النسوية المعاصرة أخذت شكلاً تعصُّبيًّا قبيحًا، إذ تغيرت وجهتها من المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة إلى مطالب أخرى، وأصبحت تميل إلى العنف والتشنج والتركيز على متطلبات الحياة المادية، وتبني منهجا يعارض الممارسات المشروعة للجنس، ويدعو بشدة لاغتراب الرجال عن النساء والنساء عن الرجال. إنها حركة هدفها «معارضة اللّه»[2].

ولم تكتف النسوية بشيطنة الثقافات الأسرية والتلاعب بعقول النساء، بل صارت تتدخل أيضًا في السياسات القضائية وجميع الهيئات المرتبطة بالخدمة المجتمعية. تذكر عالمة الاجتماع الكندية إيرين بيزي أنه في كندا تم إطلاق (نموذج دولوث) في برنامج أسري تقويمي أطلقوا عليه اسم «المتهم»، وهو برنامج يهدف إلى معاقبة الرجل الذي تقدّم عليه زوجته شكوى في المحكمة، حيث يلزم بإكمال البرنامج حتى لو تم إثبات براءته من جميع التهم التي وجهتها له الزوجة. فليس الهدف من البرنامج علاجي بل الهدف الرئيسي منه هو إلحاق العار بالزوج والتضييق عليه من جانب رؤية أبناؤه[3].

Character, p.55.

١. إيفلين سيلورو، التقلبات الكبرى: أزمة الأسرة، ص٤٥.

2. The Impact of Feminism on the Family," Jeremiah Project, https://www.jeremiahproject.com/culture-war/impact-feminism-family/

٣. إيرين بيزي، كيف نجحت النسوية في تدمير العلاقات الاسرية، ٥٥.

أما الطلاق فتعدّه النسويات الخيار الأفضل للمرأة للتخلص من غطرسة الرجل وهيمنته. يصف مل كرانتزلر وهو عالم نفس أميركي ومستشار زوجي، في كتابه الشهير «الطلاق الإبداعي» الطلاق بأنّه «وسيلة خلاقة» من حيث كونه يفتح آفاقًا جديدة للمرأة ويخلق لها حياةً جيدةً وخيارات أرحب لإثبات ذاتها بعيدًا عن الرجل[١]. فبعد أن كانت المرأة تتصف بالصبر والقدرة على تحمل أزمات الحياة مع الرجل، أصبحت -بفعل شعارات النسوية المحرضة- تأخذ زمام المبادرة إلى الانفصال مع أصغر خلاف، مستندة بذلك إلى وظيفتها وما تمنحها من استقلال مادي واكتفاء اجتماعي في حركةٍ ديناميكيةٍ فرديةٍ لا تعترف بالاعتبارات الإلزامية الأخرى كالطفل والأسرة، حيث أصبح الزواج بالنسبة للكثير من النساء في الغرب لا يعدو أن يكون «إهمالا كاملاً للذات لمصلحة الرجل السيد». يقول جيل ليبوفيتسكي، وهو عالم اجتماع فرنسي معاصر ومن أبرز من عالج قضية تحلل القيم في المجتمعات الغربية، «كلما ازدادت استقلالية المرأة، قل استعدادها لعيش حياة زوجية لا تلبي احتياجاتها»[٢].

ومن الناحية الديموغرافية، تواجه الدول الغربية تراجعًا ملحوظًا في نسبة الولادات ومعدلات الإنجاب. ففي إيطاليا، سجلت البلاد عام ٢٠٢٥ نحو ٣٩٣ ألف ولادة سنوية فقط، مقابل وجود ٦٢ مليون حيوان أليف تقتنيه الأسر كبديل عن الصغار. ويرى خبراء أنّ هذا التراجع يعود إلى تغير نمط العيش نتيجة لانشغال المرأة بمهامها الوظيفية خارج البيت، والذي يحد من رغبتها في الإنجاب وبناء أسرة[٣]. وفي كوريا الجنوبية، التي تسجل أدنى معدل خصوبة في العالم، كشفت دراسة حديثة على أنّ ساعات العمل الطويلة للمرأة تؤثر بشكل كبير على نية الإنجاب لدى النساء الكوريات، حيث تعزف أكثر النساء العاملات في كوريا عن نية الإنجاب حتى سنٍ متقدمة[٤]. وبحسب هيئة الإحصاء الكندية لعام ٢٠٢٤، تواجه كندا أزمةً ديموغرافيةً حادة بسبب تراجع معدلات الخصوبة لدى النساء العاملات إلى ١,٢٥ (وهو أدنى مستوى خصوبة في تاريخ المرأة) طفل لكل امرأة مما يهدد بانكماش سكاني وشيخوخة سريعة للمجتمع؛ فلم يعد المعدل الحالي كافيًا لتعويض الوفيات أو دعم النمو الطبيعي، ما يجعل الهجرة المصدر الوحيد للحفاظ على التوازن السكاني،

---

١. مل كرانتزلر، الطلاق الإبداعي: فرصة جديدة للنمو الشخصي، ص٢٤.

٢. جيل ليبوفيتسكي، المرأة الثالثة: تحولات وضع المرأة في الحداثة، ص ٨٣.

3. Italy: Birth rate — lowest in history," Indeksonline.net, https://indeksonline.net/en/Italy%27s-lowest-birth-rate-in-history/

4. Taewook Kim, The impact of working hours on pregnancy intention in childbearing-age women in Korea, the country with the world's lowest fertility rate, Part2.

داعين إلى الإسراع في تشكيل سياسات جديدة تدعم الإنجاب وتشجع النساء على زيادة النسل[1]. أما في بولاندا، فقد أصدر الرئيس البولندي قانونًا جديدًا يقضي بمنح الأسر التي تنجب طفلين أو أكثر إعفاءً كاملاً من الضرائب في خطوة لتحفيز الإنجاب والقضاء على مشكلة تشيخ المجتمع، إذ شهدت بولندا انخفاضا حادًا في نسبة الولادات مع ارتفاع هائلٍ في حالات الإجهاض الغير شرعية وهي من إفرازات المطالبات النسوية للحرية الجنسية[2]. من جانب آخر، فقد سجلت كوريا الجنوبية أدنى معدل عالمي للإنجاب في ٢٠٢١ عند ٠,٨١، وفقًا للبنك الدولي بسبب الصراع بين العمل والأسرة مما تسبب في أن يواجه نصف المدن الكورية الجنوبية تقريبًا خطر الاختفاء بسبب الانخفاض السريع في عدد السكان، الأمر الذي استدعى إغلاق رياض الأطفال وعيادات النساء والتوليد، وتحويلها إلى دور رعاية للمسنين وصالات جنازات. وترجع هذه الأزمة إلى عدة عوامل، أبرزها الأدوار الجندرية المتغيرة التي جعلت النساء أمام خيار صعب بين الحياة المهنية وتكوين الأسرة. ورغم ارتفاع دخل النساء مقارنة بالرجال، إلا أنّ دورهن في الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال والدعم العاطفي للأسرة أصبح يزيد من عزوفهن عن الإنجاب لتعارضه مع حياتهن المهنية[3].وفي الولايات المتحدة، ظهرت بيانات جديدة أن عدد النساء في سن الإنجاب في الولايات المتحدة قد زاد، لكن عدد اللاتي أنجبن أطفالاً انخفض بشكل ملحوظ. ففي عام ٢٠٢٢، بلغ عدد النساء اللواتي تتراوح أعمارهن بين ٢٠ و٣٩ عامًا ولم ينجبن أطفالاً ٢١,٩ مليون امرأة، وهو عدد كبير لم تشهده الولايات المتحدة من قبل. ويُعزى ذلك إلى عوامل اقتصادية واجتماعية، أهمها زيادة الفرص التوظيفية للنساء واتساع ثقافة الحرية وتحقيق الذات بعيدًا عن منظومة الأسرة والزواج[4].

---

1. “Canada’s total fertility rate reaches a new low in 2024,” Statistics Canada Daily, September 24, 2025, https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/250924/dq250924d-eng.htm.
2. Agata Todorow, Poland’s president signs off on new zero income tax law for parents with two children, Euronews, https://www.euronews.com/2025/10/16/polands-president signs-off-on-new-zero-income-tax-law-for-parents-with-two-children.
3. Hailey Lee, The Cause or the Solution? Feminism and Fertility Rate in South Korea, p.3
4. Kenneth Gohnson, More U.S. Women of Childbearing Age, but Fewer Have Given Birth, p.2.

أما تقنيات الإنجاب الحديثة، فقد أظهرت دراسة حديثة قام بها فريق بحث علمي بتحليل السجلات الصحية لأكثر من مليون طفل دنماركي، ليجد الباحثون أن الأطفال الذين تم الحمل بهم من خلال تقنية نقل الأجنة المجمدة كانوا أكثر عرضة بمعدل مرتين للإصابة بسرطان الأطفال، وخاصة سرطان الدم وورم الخلايا البدائية العصبية -وهو نوع من سرطان الدماغ، حيث كانت هناك ٣٤١ حالة سرطان في مرحلة الطفولة خلال الفترة الزمنية التي تمت دراستها فيما يتعلق بالأطفال الذين ولدوا بمساعدة الأجنة المجمدة. وتعد الأجنة المجمدة واحدة من أهم الوسائل التحررية التي تنحاز إليها النسويات لتأجيل فكرة الزواج والإنجاب إلى ما بعد التفوق الوظيفي والمهني المزعوم[1]. تقول هيرمان «إن اللعب على الأدوار الفطرية بين الرجل والمرأة أدى إلى المزيد من الفوضى في مجتمعاتنا الغربية. فقد تحرّرت النساء من أزواجهن وبيوتهن وأطفالهن، وتحرر الأطفال كذلك من قيود البيت والرعاية الأبوية، وتحرر المجتمع ككلّ من الالتزامات الأخلاقية التي تشكل الأسرة النواة الأولى لها، ولم يتبقى إلا لهث وراء الجنس وأمراض جنسية وأطفال ضائعون، فما الذي أبقته لنا النسوية»[2].

٤. ما السبيل الذي تقترحه هيرمان لإنقاذ المجتمع الغربي من لوثة النسوية؟

مع زيادة ضمور القيم والأهداف التي كانت تدعو لها الحركة النسوية في موجتها الأولى وتحولها إلى مشاريع معادية للفطرة الإنسانية، تنبه المجتمع الغربي إلى خطورة هذا الغزو الفكري الخبيث وآثاره على الفرد والمجتمع. فبدأت العديد من المنظمات المناهضة للتيار النسوي بالعمل على صياغة أطروحات مضادة تهدف إلى مقاومة المد النسوي من خلال التركيز على العودة إلى المفاهيم الفطرية السليمة.

وقد برز الصوت الأنثوي المعارض من داخل ألمانيا في عام ٢٠٠٦ حيث تصدت الكاتبة الألمانية المناهضة للنسوية إيفا هيرمان لأطروحات الفكر النسوي، مبيّنة بعض السبل المرجوة للحؤول دون اندراس الأدوار الاستخلافية الحقيقية للمرأة، والتي تضمن سيرورة التكامل البشري السليم:

١. أن يستبدل مفهوم المساواة المطلقة بفكرة «التكافؤ» بين الجنسين أو كما تصفها هيرمان «المساواة في التباين»، بمعنى أن كل من الرجل والمرأة له واجبات معينة في بيئته الاجتماعية

1. Children conceived from frozen embryosatincreasedriskforcertain cancers, Reuters://www.reuters.com/article/business/healthcare-pharmaceuticals/children-conceived-fro frozen-embryos-at-increased-risk-for-certain-cancers-idUSKBN1YE2MP.

٢. إيفا هيرمان، مبدأ حواء، ص٢٠٢.

والأسرية عليه القيام بها، وهذه الأدوار أو الواجبات لا تقل أحدهما شأنًا عن الآخر بل تكمل إحداهما الأخرى وهو ما يسمى التكافؤ في الأدوار «إنجاب الطفل لا يقل عن قتال الأعداء»[١]، وحيث «لم تعد الأم تمارس الوظيفة التقليدية التي تستدعي بموجبها أن يمارس الأب وظيفته المطلوبة داخل البيت أيضا»[٢]، فقد أصبح من الضروري استعادة الأب سلطته التي جردتها منه السلطات القانونية بحجة القضاء على الاستبداد الذكوري ومنح المرأة قيادة مركزية داخل الأسرة. والصواب أن كل واحدٍ منهما ينبغي أن يعرف دوره ويؤديه من غير تجني على الآخر، وهذا يساهم في خلق بيئة صحية متوازنة داخل الأسرة.

٢. تعزيز اندماج مهام المرأة الزوجية والأسرية مع متطلبات الوظيفة والعمل بما يحفظ لكل منها مساحتها ومقاصدها ولا يشكل تزاحمًا فيما بينهما. ويتم ذلك من خلال المطالبة بإعادة النظر حول طبيعة وساعات عمل المرأة خارج البيت، بما ينسجم مع الفلسفة الأخلاقية والحقوقية تجاه الأسرة والأطفال، وبما يحفظ سلامة المجتمع. «فإن تسليع العالم الذي تمارسه الرأسمالية والليبرالية الحديثة لا يؤدي إلى تحقيق الذات لا للنساء ولا للرجال»[٣]. وعلى حد تعبير أوجيني باستي، الكاتبة الفرنسية المناهضة للفكر النسوي الراديكالي، «بدلًا من سعي النسويات إلى تكييف الاقتصاد مع المصير الفيزيولوجي للنساء واحتمالية أن يصبحن أمهات، صار شغلهن الشاغل هو تكييف النساء مع الهياكل التقنية للاقتصاد»[٤].

٣. أن لا يكون «التحرر» رديفًا لاستلاب المرأة أدوارها الفطرية داخل البيت والأسرة. «لا ينبغي إخراج المرأة من أدوارها الخاصة بجنسها ودمجها الغبي مع الرجل»[٥]. فقد داست النسويات «بغباء» _على حد قول هيرمن على العمل العريق الذي كانت المرأة تقوم به في العالم كله منذ فجر البشرية، أي دور الزوجة والأم. فقد كانت أصابع الاتهام تتجه للمرأة التي تتجرأ على التخلي عن مهامها المنزلية داخل بيتها لصالح العمل خارج البيت، أما الآن فقد انقلبت الصورة! فعلى المرأة أن تبقى امرأة، وفي الوقت ذاته تمارس الحرية الإنسانية التي لا تتقاطع مع أولوياتها كأم وزوجة.

---

١. المصدر السابق، ص٢٠٥.
٢. المصدر السابق، ص ٨٧.
٣. المصدر السابق، ص١١٧.
٤. أوجيني باستيني، معالم الانوثة الجديدة، من كتاب «وداعا آنستي، ص٥٥.
٥. إيفا هيرمان، مبدأ حواء، ص٢١٣.

ففي نظام لا يعترف بوجود غايات أخرى غير زيادة الإنتاجية والربح، ما المكانة التي ممكن أن تحتلها الأسرة وتنشئة الصغار؟ تقول أوجيني باستي: إن الآباء اليوم لشدة انشغالهم بالعمل خارج المنزل والحصول على الدخل العالي، أصبحت رعاية الطفل أمر ثانوي تنجزه لهم الآلات الحديثة. من سيلوم الأم المرهقة بعد يوم شاق من العمل خارج البيت إذا قدّمت لصغارها آخر النهار طعامًا صناعيًا مجمدًا بعد تسخينه بالمايكروويف؟! أليس هذا نوع من العنف الاقتصادي والمعيشي المفروض عليهن وعلى صغارهن تحت مسمى «الحرية وتحقيق الذات»؟[1] كتبت اليسارية سيلفيان أجاسينسكي «إن تربية الأطفال وبناء الأسرة هي واحدة من أنبل المهام وأكثرها نفعًا للإنسانية. إنّها تساهم في ربط الأمهات في بيوتهن وهو ربط مختلف عن ذلك الربط التعاقدي المصطنع والمفروض في عملها خراج البيت، فهل هذا حقًا حرية؟!»[2].

شددت هيرمان في خواتيم كتابها مبدأ حواء على أنّ الأمومة والإنجاب ليست عائقًا أمام النجاح المهني بل هي خيار مسؤول يتطلب تخطيطًا زمنيًا واقعيًا ووازنًا، وبيّنت أنّ النساء بحاجة إلى وعي واضح حول الخصوبة وتحديات الإنجاب، مؤكدة أن تأخير الأمومة قد يؤدي إلى ندم لا يعوّض. وتضيف هيرمان: «إنّ الازدهار الحقيقي لدى أكثر النساء يرتبط بالأمومة قبل كل شيء، والعجز عنها يكون مصدرًا لمعاناتها وتعاستها»[3].

الخاتمة

سلّطت هذه الدراسة الضوء على واحدة من أبرز المعارضات للفكر النسوي في الغرب وهي الكاتبة الألمانية إيفا هيرمان، التي كشفت في كتابها الشهير (مبدأ حواء) عن جنايات الفكر النسوي على الأسرة في الغرب بعد فقدان المرأة لدورها الأنثوي في حياة الأسرة، وتعاليها على قيم الفطرة وتنازلها عن هويتها الأنثوية من أجل خدعة التحرر الذي جعلها أداة في قبضة الرأسمالية الاستهلاكية. تخلص هيرمان في كتابها إلى أنّ غياب المرأة عن أدوارها الأنثوية الحقيقية أفرز لنا بيوتًا وأسرًا مفككةً ومجتمعات بدت عليها ملامح الشيخوخة مبكرًا بسبب تراجع النسل والإنجاب. فقد سرقت النسوية هوية المرأة وسلبتها قيمتها الحقيقية التي تجسدها أدوار الزوجية والأمومة، تلك الأدوار

---

١. أوجيني باستي، معالم الانوثة الجديدة، ص ١٠- ١١.

2. Sylviane Agacinski, The Politics of the Sexes, p.49.

٣. إيفا هيرمان، مبدأ حواء، ص١٩٠.

العظيمة التي صورتها النسوية بأنها أداة استلب الرجل بها المرأة في أدوار استبدادية، مما جعل معظم النساء في الغرب يعزفن عن الشراكة الزوجية ويبحثن عن تحقيق ذواتهن بعيدًا عن مظلة الرجل. تقدم هيرمان في نهاية الكتاب حلولاً لأزمة تفكك الأسرة وانهيار الطفولة، تتركز حول استعادة مفهوم الأسرة التقليدية وما تتضمنه من تسالم مع الأدوار الفطرية الصحيحة كما صممها الخالق كلٌ بحسب طبيعته وجنسه. وقد قدمت هيرمان رؤيةً أكثر عمقًا واتساعًا لاستعادة هوية المرأة المستلبة وحفظ كيان الأسرة بما أسمته في كتابها الذي صدر بعد عام من «مبدأ حواء» وهو «مبدأ سفينة نوح» الذي ترمز فيه إلى الأسرة باعتبارها سفينة النجاة للمجتمع، والرجل كونه ربان لهذه السفينة. والكتاب جدير بالقراءة والعرض، إذ بينت من خلاله ضرورة استعادة الرجل زمام القيادة والقيمومة الأسرية، وانضواء المرأة تحت جناحه في تراتبية فطرية تحفظ النسل وتقيم الأسرة وتحمي المجتمعات من الانحرافات الجنسية التي نشأت وترعرعت في ظل الاستبداد الفكري للحركة النسوية في الغرب. ومن جانب آخر، بيّنت هيرمان أنّ المرأة اليوم بحاجة إلى إعادة تعريف أدوارها التقليدية داخل الأسرة بطريقة تستعيد بها ما استلبه الفكر النسوي من قيمة حقيقية تمنحها لها مفاهيم الأمومة والزوجية، وهي الوظائف التي تضمن أعلى مستويات تحقيق الذات والتفوق البشري للأنثى.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

١. بيزي، إيرين، كيف نجحت النسوية في تدمير العلاقات الأسرية، مركز باحثات، بيروت – لبنان، ٢٠١٧م.

٢. الساعاتي، سامية، علم اجتماع المرأة، مكتبة الأسرة، القاهرة – مصر، ٢٠٠٣م.

٣. سميث، كريستوفر، تطبيق النظرية السياسية: قضايا ونقاشات، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣م.

٤. العزيزي، خديجة، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ٢٠٠٥م.

٥. العمراني، عبد الإله، الحركة النسوية اليسارية في المغرب: منطلقاتها، أهدافها ووسائلها – المجتمع المغربي أنموذجًا، كتاب البيان، المغرب، ٢٠٠٦م.

٦. ليبوفيتسكي، جيل، المرأة الثالثة: تحولات وضع المرأة في الحداثة، ترجمة: جلال بدلة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ١٩٩٧م.

٧. هيرمان، إيفا، مبدأ حواء: من أجل أنوثة جديدة، ترجمة: فاتن الدغماني، دار الساقي، بيروت – لبنان، ٢٠١٠م.

المصادر الأجنبية (الكتب والمقالات)

8. Abecassis, Eliette, A Joyous Event, Translated by Angela McNulty, Other Press, New York, 2015.

9.Agacinski, Sylviane, The Politics of the Sexes, Seuil, Paris, 1998.

10. Bastié, Eugénie, Goodbye, Miss: The Defeat of Women, Cerf, Paris, 2016.

11. Cave, Lucy, The Female Delusion: How Feminism Has Led Women Astray, Icon Books, London, 2012.

12. Cixous, Hélène, “The Laugh of the Medusa”, Signs: Journal of Women in Culture and Society, Vol. 1, No. 4, 1976, pp. 875–893.

13. Crenshaw, Kimberlé, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6, 1991, pp. 1241–1299.

14. Friedan, Betty, The Feminine Mystique, Dell Publishing Company, New York, 1963.

15. Herman, Eva, The Eva Principle: For a New Femininity, Heyne Verlag, Munich, 2006.

16. Rich, Adrienne, Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution, W. W. Norton, New York, 1976.

17. Riesman, David, The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character, Yale University Press, New Haven, 1950.

الدراسات والمقالات العلمية

18. Kim, Taewook, "The Impact of Working Hours on Pregnancy Intention in Childbearing-Age Women in Korea, the Country with the World's Lowest Fertility Rate", PLOS ONE, 2023. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0288697

19. Lee, Hailey, "The Cause or the Solution? Feminism and Fertility Rate in South Korea", Catalyst McGill, 2023.

20. Tappe, Anneken, "There Are More Single Working Women Than Ever, and That's Changing the American Economy", CNN Business, 2019.

المصادر الإلكترونية

21. "The Impact of Feminism on the Family", Jeremiah Project, 2023: https://www.jeremiahproject.com/culture-war/impact-feminism-family/.

22. "Italy Has More Pets than Babies—Birth Rate at Historic Low." Gazeta Express: https://www.gazetaexpress.com/en/Italy-has-more-pets-than-babies--birth-rate-at-historic-low/.

23. "Canada's Fertility Rate Has Reached a New Low", CTV News: https://www.ctvnews.ca/canada/article/canadas-fertility-rate-has-reached-a-new-low/.

24. Johnson, Kenneth, "More U.S. Women of Childbearing Age, but Fewer Have Given Birth", Carsey School of Public Policy, 2023: https://carsey.unh.edu/publication/more-us-women-childbearing-age-fewer-have-given-birth.

«النفس الواحدة»
مدخل مفاهيمي لمكانة المرأة في منظور القرآن الكريم

• أ.د. حسان عبد الله حسان[1]

الملخّص

تهدف هذه المقالة إلى تقديم تأصيل للمفاهيم التأسيسية الخاصة بالمرأة في منظور القرآن، وذلك في مواجهة المفاهيم الدهرية التي قامت عليها اتجاهات النسوية المعاصرة، والتي حوّلت «المرأة» إلى قضية «نوع» وسحبتها من المساحة الاجتماعية للأسرة والعضوية المجتمعية لتكون قضية مستقلة بذاتها في مواجهة باقي مكونات المجتمع. وتعتمد منهجية المقالة على القرآن الحكيم كمادة رئيسة في بناء المفاهيم التأسيسية المدافعة لإشكالات النسوية في الواقع المعاصر. ونعتمد بصورة أساسية على بناء مفهوم مظلة، هو مفهوم «النفس الواحدة» الذي تقوم عليه النظرة القرآنية لمسألة الخلق البشري كله. ويتعلق بهذا المفهوم مفاهيم أخرى نتعرض لها، وتحديدًا مفاهيم «الرحم» و«الزوجية».

تنقسم المقالة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: خلفية عن أهدف الحركة النسوية في الغرب وبعض مآلاتها. والقسم الثاني: يتضمن منطلقات أساسية لمنظور القرآن للمرأة. القسم الثالث: بعض مفاهيم المرأة في القرآن وأدوارها الاجتماعية والعمرانية.

الكلمات المفتاحية: النفس الواحدة، الرحم، الزوجية، النسل، العمران، الأسرة.

١. خلفية

قامت النسوية في الغرب للحصول على ثلاثة مكتسبات فكرية وحقوقية واجتماعية: الأولى: تحرير المرأة من الهيمنة الذكورية أو ما عرف في علم الاجتماع المعاصر بالنظام الأبوي. والثاني: البحث في العدالة الحقوقية أو ما أعلن عنه بشعار «حقوق المرأة». وذلك من أجل تمكينها من ممارسة كافة الأدوار الاجتماعية بلا تمييز جنسي. والثالث: المساواة التامة بالرجل في الإرادة والقدرة والمكانة والقانون والتشريع.

---

١. أستاذ أصول التربية المساعد -جامعة دمياط-جمهورية مصر العربية:

والحقيقة أنه لا يمكن النظر إلى الأهداف النسوية والشعارات التي رفعتها حركتها الباكرة دون الوعي بالسياق الفكري والاجتماعي الذي أدى إلى ظهور هذه الاتجاهات والحركات المساندة لها. ومعالم هذا السياق الاجتماعي يبدأ من ذلك الإرث الفكري والتاريخي والفلسفي في الغرب في النظر إلى المرأة وهو إرث يقوم على الدونية والاحتقار والاتهام بالخطيئة ومصدرية الرذائل الاجتماعية. وتحدث في ذلك أعظم فلاسفة أوروبا في اليونان القديمة، ثم انصهر هذا الإرث التاريخي مع سلطة دينية كهنوتية قروسطية تؤكد هذه المزاعم وتمعن في تعميق مفاهيم الدونية والاحتقار والاتهام. والذي ترتب عليه جمود النظرة إلى المرأة ومحاصرة حركتها وحرمانها من حقوقها الطبيعة والإنسانية والاجتماعية. ولم يتبقّ للمرأة في ظل هذه التصورات إلا الدور التقليدي لها وهي الأمومة، ومكانها الطبيعي هو الأسرة، حيث لم تستطع أيّ من المؤسسات أو السلطات التاريخية والمجتمعية سلب هذا الدور منها نظرًا لكونها عنصر أساس في تاريخ تكوين الأسرة وفي أنشطتها التي ارتبطت بالأمومة عبر التاريخ. وإن كان ذلك لم يمنع استمرار الامتهانات واستلاب الحقوق الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها.

ثم جاءت الثورة الصناعية لتحدث انقلابًا عكسيًا في وضع المرأة والأسرة جميعًا، حيث صاحبت الثورة الصناعية وتداعيتها على الإنسان في المقام الأول ردة فعل قوية من المرأة وأنصارها على ميراثها التاريخي والكهنوتي في الغرب. وصاحب ذلك أيضًا إرهاصات في تغيير الدور والمكانة والوظيفة للمرأة، وجاء هذا الانقلاب الفكري والمجتمعي لوضع المرأة متماشيًا مع القانون الفيزيائي الشهير: لكل فعل ردّ فعل مساو له في القوة ومضادّ له في الاتجاه. وكانت أكثر هذه الآثار سلبية ومخاطر تلك التي وقعت على الأسرة.

لقد اقترن تغيير طبيعة النظر إلى المرأة وأدوارها وحقوقها تغيير وضع الأسرة في الغرب، وتغيير طبيعة الأدوار فيها، وأعلنت حركة المرأة مواجهة الشكل (التقليدي) الذي يقوم على محورية أدوار الأب والأم كعناصر رئيسة في حياة الأسرة ونمطية هذا الدور؛ فالأب عضو مهمته العمل خارج المنزل والكدّ والأم عضو مهمته العمل داخل المنزل في أمور التربية وتدبير المنزل. إلا أنه وفي ظل الثورة الصناعية بدأت التحولات في هذه الأدوار، والتخلي عن المهمات الرئيسة لكل من المؤسسين للأسرة.

من صور هذا التغيير الجذري الذي طرأ على الأسرة، انفصال النساء عن ذلك المجال الخاص للحياة الأسرية، وهو ما يتوازى مع انفصال الرجال عن تلك الحياة في ظل هذه التغيرات الجذرية. وكان لذلك أثران رئيسيان: أولهما أنه فتح المجال لإمكان وجود احتكاكات جديدة في إطار أوضاع جديدة للمرأة وكذلك للرجل. وذلك بكشف مواطن الضعف في علاقة الزواج. وثانيهما: أنه غير

من طبيعة العلاقات داخل إطار الكيان الأسري سواء للشريكين نفسيهما أو لأطفالهما [١].

كما أسهمت الأنشطة البحثية الاجتماعية الغربية التي ساندت المرأة في حركتها النسوية في تغيير النظرة إلى هوية (الأسرة) وأسس/منطلقات قيامها، حيث هدفت إلى تغيير النظرة من كون الأسرة تقوم على أساس إنساني، ورابطة معنوية، إلى إحلال المنطق المادي في النشأة، ومن ثم تكون الأسرة عبارة عن شركة صغيرة تتساوى فيها الحقوق والواجبات وتتطابق في ظل ضمانات مادية بحتة.

أصبح الغرب في ظل هذه التوجهات النسوية ينظر إلى الزواج المتعارف بصيغته الحالية وكأنه علاقة مشاركة في تدبير شؤون البيت، وليس اقترانًا وتقاربًا بين الرجل والمرأة، وينظر إليهما وكأنهما موجودان مستقلان يعيشان سويًا تحت سقف الأسرة. إنّ تركيز الغرب على حرية المرأة وكمالها وقيمها الإنسانية يصب في مسار أصالتها الفردية؛ بمعنى أنه يُخرِج المرأة من البيت ويعترف لها بحقوق خاصة وأصيلة. وهذا ما ينتهي تلقائيًا إلى القول بأصالة الفرد. والقول بأصالة الفرد في العالم الغربي زعزعت المجتمع بصفته كيانًا كاملاً ومتلاحمًا واستحالت اليوم إلى كيانات متداعية وإلى نزعات فردية مفككة[٢].

تشير مارتين سيجالين إلى جانب من ذلك بقولها[٣]: أنه في سنة ١٩٨٧ – في فرنسا – تم وضع قانون اقتسام السلطة الوالدية بين الزوجين، وفي سنة ٢٠٠٢ تم وضع قانون ينص على عطلة الأبوة (للرجال) وعلى تعميم مبدأ اقتسام السلطة الوالدية وعلى فتح إمكان إقامة الطفل عند والديه بالتناوب، وكذلك محاولات أخيرة لاقتسام الاسم العائلي، وترى بأن هذه المحاولات تسهم في تطوير المساواة بين الجنسين داخل العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنها تروم إلى تسليط الضوء على أولوية الفرد في المؤسسة الأسرية، وتنظيم المساواة بين الوالدين بخصوص مسؤولياتهم التربوية، والحفاظ على الروابط التي تجمع الطفل بوالديه بعد الانفصال. ثم تذكر أننا دخلنا إلى عصر اللازواج، وتغيير نقطة التوازن في نظام القرابة.

وعن البنوة – في ضوء هذا التفكيك – تؤكد مارتين أن «اللازواج غيَّر من مكانة الطفل؛ كان الطفل – في السابق يعتبر كشيء بديهي يحصل بعد الزواج أما في ضوء هذه التغيرات، فقد صار ميلاده مبرمجًا، وهو الذي يشكل الأسرة، حيث أنّ ستين بالمائة من الأطفال الأوائل يولدون

---

١. دون إدجار وهيلين جليرز، الأسرة والعلاقات الحميمية: مسارات الحياة الأسرية وإعادة بناء الحياة الخاصة، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد (١٣٩)، فبراير ١٩٩٤، ص١٦٥.

٢. علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص٦٥.

٣. مارتين سيجالين، الأسرة.. نهاية النموذج الوحيد، مجلة إضافات، العددان (٤١-٤٢)، ٢٠١٨، ص٢٤٢ – ٢٤٣.

خارج نطاق الزواج. ثم تطرح مفهومًا بديلاً للزوجين وهو «القرينين»، وتذكر في ذلك «أن التنشئة الاجتماعية للقرينين» بعد أن كانت مسألة حميمية وخاصة، صارت مسألة عمومية. فالأشخاص يكونون غرباء عن بعضهم البعض إلى حين حدوث ولادة. وبعد الولادة يتحولون إلى «أزواج»[1]».

من ناحية أخرى فقد اعتبرت الدعوات النسوية عمل المرأة في المنزل عمل بدون أجر واعتداء قانوني وأخلاقي على المرأة لابد وأن يتوقف، وأن يحل مكانه تعاقد رسمي يقوم على التكافؤية في الوظائف والمهمات داخل الأسرة، ونددوا باستغلال النساء المتمثل في رعاية الأبناء الناتجين عن الزواج!.

ومن المظاهر التي أصبحت ترسم خارطة الحياة الاجتماعية الغربية في ظل هذه التطورات الثقافية الغربية ظاهرة الاقتران غير الزواجي بين الجنسين، ووجود أطفال خارج نطاق الزوجية المتعارف عليه، وهي ظاهرة مثلت - ولا زالت خطورة على التكوين الاجتماعي الغربي- هذا بالإضافة إلى حدوث أشكال اقتران بين الجنس الواحد، ووجود المساندة القانونية لهذا الاقتران. ومن ثم تكون إشكالية الأسرة أكثر تعقيدًا.

لقد انتشرت في المجتمعات الغربية ظاهرة «المعاشرة» التي يعيش فيها رجل وامرأة بالغان سويًا، ولمدة طويلة نسبيًا تحت سقف واحد حياة زوجية بكل المقاييس من دون الارتباط رسميًا برابطة الزواج، وقد أسبغ الطابع القانوني على جوانب عديدة فمن هذه العلاقة التعايشية مثل حقوق التملك والإرث في عدد من المجتمعات الغربية. كما بدأت تنتشر في عدد من المجتمعات الغربية ظاهرة التساهل والتسامح تجاه العلاقات «الجنسية المثلية» من الرجال والنساء، وإن عددًا قليلا من البلدان الغربية قد أسبغت على مثل هذه العلاقات القانونية في كثير من النواحي[2].

تحاول هذه الدعوات أن تجد لها مكانًا في الواقع الإسلامي، سواء من خلال نخب ثقافية، أو مؤسسات إعلامية أو ضغوطات على إرادات الحكومات، ورغم محدودية تأثيرها إلا أنها ترمي إلى تحقيق أهدافها بصورة تدريجية في الواقع الإسلامي وربما نجحت في قطاع ضئيل من المجتمعات الإسلامية، إلا أن تلك الدعوات لا تجد لها حواضن شعبية التي ما زالت تتحصن بالتقاليد الإسلامية في مجال العلاقات بين الجنسين بصورة عامة، حيث ما زال لقيم «الحرام» و«العيب» صدى في واقع تلك المجتمعات، ولكنه الواقع كذلك لا يخلو من الشعور بالخطر تجاه التبني الإعلامي والسياسي المفروض من هذه الدعوات. لاسيما في ظل العولمة ومخاطرها الثقافية على الإنسان المسلم الفرد والجماعة والأمة، والممارسات السياسية القهرية من قبل أمريكا والغرب.

---

١. المرجع السابق، ص٢٤٤.

٢. أنتوني غدنر، علم الاجتماع، ص٢٦٦.

٢. منطلقات

وبعد، تأتي هذه المقالة في محاولة تأسيسية لاكتشاف هذا المفهوم الفريد الذي خطته المدرسة القرآنية في قصة الخلق والبث والانتشار الإنساني، مفهوم «النفس الواحدة» وما يتفرع عنه من مفاهيم تتعلق بالارتباط والتعلق العمراني لهذه النفس الواحدة التي خلقت من مصدر واحد هو اللّه الخالق العظيم، وسُمّيت باسم واحد «النفس» دون تمييز بين عناصر البث والانتشار إلا على سبيل التعليم والتعريف والهداية إلى كمال النفس سواء كان ذلك للأنثى أو للذكر.

والمنطلق الأول الذي تنطلق منه النظرة القرآنية لمكانة المرأة هو مبدئية «النفس الواحدة» كمنهجية للنظر في بناء الأسرة وتأسيسها في التاريخ الإنساني، وجوهر هذه النظرة يقوم على أنّ الخلق الأول «النفس الواحدة» -والتي بثت منها «المرأة» كما «الرجل»- خلقت دون أية اعتبارات تميزية أو تفضيلية لأي من عنصري البث والانتشار (الذكر والأنثى) على الآخر؛ ثم يتجلى الخالق تعالى في إعادة ما تم بثه وانقسامه من النفس الواحدة إلى جمعه وتوحيده في بناء الأسرة عبر سنة «الزوجية»، فالأسرة، هي إعادة اجتماع للنفس الواحدة التي انقسمت لتشكل وتعيد إنتاج الجنس الإنساني، فالأسرة تقوم بإعادة الخلق مرة أخرى كأحد مظاهر التجلي للنفس الواحدة. ويترتب على تلك النظرة التوحيدية قيم مُتولّدة في الأسرة هي: «الوحدة» و«التآلف» و«الانصهار» الذاتي بين أعضائها المؤسسين والأعضاء الجدد فيها.

إن جوهر مفهوم «الزوجية» -التي تجمع ما تفرق من النفس الواحدة- يعد انعكاسًا لوحدة الأصل والمنشأ، فكلا الطرفين – في هذه العملية الاتحادية- من نفس واحدة، وكلا الطرفين يُعبر عنهما في القرآن بلفظ واحد هو «زوج». وهذا ما يعبر عنه القرآن في أكثر من موضع...إنّ إثبات الزوجية لسائر المخلوقات في الكون فضلاً عن النظام الفيزيائي المادي للكون ذاته، إنّما يعبر عن نوع من الانسجام بين الحياة البشرية والطبيعة بشكل عام. بمعنى أنّه يستبعد تصورات الصراع بين الإنسان والطبيعة. بل تصير الحياة البشرية جزءًا ممتدًا ومتناغمًا لسنة كونية مثبتة داخل النظام الأنطولوجي. كما ينصب مفهوم الزوجية – أيضًا – على معنى «الثراء والنماء» الذي يؤدي إلى استمرار الحياة، فاختلاف الذكر والأنثى كان بغرض التقارب والجذب، فالتكاثر والعمران[١].

والمنطلق الثاني لمنظور القرآن في النظر لدور المرأة في الحياة الاجتماعية يتمثل في مبدئية التكامل العضوي/الوظيفي لعناصر النفس الواحدة: ويعتمد هذا المنطلق على مبدئية «التكامل»

---

١. هند مصطفى، الفضاء المعنوي للزوجية: العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآني والقراءة الفقهية، مجلة المرأة والحضارة، عدد (٣)، أكتوبر ٢٠٠٢، ص٦١.

العضوي/ الوظيفي بين المؤسسين الرئيسين للأسرة (الزوجين)، وهو ما يؤدي إليه طبيعة الانقسام الفسيولوجي من النفس الواحدة (الذكر والأنثى)، حيث ارتبط هذا الانقسام بجعل تبادلية الاحتياجات الفطرية بين النوعين، هذه الاحتياجات الفطرية أُودعت في الجبلة الأولى لهذه النفس وفي ذريتها التي انقسمت عنها، وهو ما يثبته القرآن الكريم.

يؤكد القرآن الكريم باستمرار على مبدئية تبادل الاعتماد بين الرجل والمرأة مثلما يؤكده لكل أفراد المجتمع. وعلى سبيل المثال نجده يصف الزوج والزوجة بأن كل منهما «لباس» للآخر. اقرأ: [البقرة:١٨٧] وأنّ كل منهما سكن للآخر اقرأ: [الأحزاب:٢١] و[الأعراف: ١٨٩]، وتأتي توجيهاته للرجال والنساء بأن يتكاملا ولا يتنافسا وأنهم أولياء بعض اقرأ: [التوبة:٧١] وأن على كل منهما مسئوليات محددة مبينة يؤديها من أجل صالح الآخر، ومن ثم صالح المجتمع الأكبر»[١].

إن التكاملية تشمل جانبين: تكاملية إشباع الحاجات المتبادلة والتي قررها الوحي أنه لا يمكن إشباعها إلا بين الجنسين المنقسمين (الذكر والأنثى)، واعتبر كل رغبة في الإشباع تخالف ذلك، هي مخالفة للفطرة، والجبلة الإنسانية، ومخالفة لمقررات الاجتماع الإنساني في صورته التاريخية، ومن ثم قرر حظر كل أشكال الاقتران التي تخالف ذلك (اللواط والمثلية) لأنها تعبر عن حاجات مرضية تحتاج إلى علاج وليس إلى إقرار مجتمعي، كما حرم طرق الإشباع التي تتم خارج إطار العرف الاجتماعي (الزنا) ومقررات التقاليد، والتي صاغها وأسهم في تعديلاتها في الشريعة الخاتمة «الإسلام».

ووجه آخر للتكاملية في النظرة القرآنية وهو تكاملية الوظيفة الاجتماعية والإنسانية التي يقوم بها كلاً من الرجل والمرأة في الأسرة «فيرى الإسلام أنّ المرأة والرجل خلقا لتحقيق وظيفتين مختلفتين لكن متكاملتين. فوظائف الأمومة المتمثلة في الرعاية المنزلية وتربية الأطفال، ووظائف الأبوة المتمثلة في حماية البيت وتزويده بمتطلبات المعيشة، والقوامة العامة، استدعت اختلاف الرجل عن المرأة في البنية الجسدية والنفسية والعاطفية. ويعضد الإسلام هذا التمايز ويعده ضروريًا لتحقيق كل من المرأة والرجل لذاتهن وهذا القول يتنافى مع القول بالتمييز أو الفصل العنصري بين دور الرجل ودور المرأة. فدورهما خاضع على قدم المساواة مع نظيره للأحكام الدينية والأعراف الأخلاقية، والطاقة والقدرة على العطاء من أجل القيام به. كما أنّ هذا التمايز في هذه الأدوار يتعلق بمجالات النشاط الإنساني التي يتشابك فيها دور كل من الرجل والمرأة، ولا يتعلق بالمجالات الأخرى التي لا تتشابك فيها أدوراهما»[٢].

---

١. لويز لمياء الفاروقي، النساء في المجتمع القرآني، مجلة المسلم المعاصر، عدد (٤١)، ١٩٨٥، ص٩٠.
٢. إسماعيل الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ص٢٩٢.

ومن هذا الأصل تتولد قيمة «الرعاية» التي يقوم بها الزوجان تجاه أفراد الأسرة الجدد، وتقع ضمن تكامل الأدوار داخل الأسرة ولا تماثلها، فالتماثل يؤدي إلى تنافر، ويهدد فكرة الاستقرار الزواجي في مجمله، التي تقوم على مبدئية الاختلاف من أجل الائتلاف، فالأدوار متعددة ومتباينة المتطلبات والاستعدادات، والتماثل لا يحقق ذلك.

إن التكاملية تقوم بنفي «التماثل» في التكوين البشري للنفس الواحدة أي الذكر والأنثى، لأنّ التماثل يؤدي إلى التنافر، والصراع لا التعاون، ومن ثم تنقلب شبكة العلاقات الاجتماعية إلى مسرح للصراع يهدف إلى البحث عن التفوق والمنافسة بين المتماثلين، وهو ما يهدد العمران البشري الذي يجب أن يقوم على التعاون.

ويعتمد المنطلق الثالث لمنظور القرآن في النظر إلى المرأة على مبدئية القانونية والأخلاقية في الرباط بين الرجل والمرأة: يقوم هذا المبدأ على جانبين متكاملين في الرباط بين الرجل والمرأة في تكوين الزوجية والأسرة، ولا يمكن الاستغناء عنهما، ولا أن يقوم أحدهما مقام الآخر، وهذان المبدآن هما: القانونية والأخلاقية، فالقانونية تبدو في الميثاق الذي وصفه اللّه تعالى بالغليظ ﴿مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء:٢١]، وفي ذات الوقت لا ينفصل عن المبدئية الأخلاقية في المعاشرة بالمعروف والإحسان، وإعادة النظر فيما أفضى كلاً منهما إلى الآخر حال الاختلاف والتشاحن، وكل ذلك دُوِّن تحت عنوان راسخ هو «حدود اللّه»، وقد جاءت هذه الحدود والأحكام معقب عليها بالدعوة إلى مراقبة اللّه تعالى فيما بين الزوجين من علاقات وتواصل أو حتى انقطاع.

ويظهر في الخطاب القرآني حرصه على مراعاة نفسية كل من الرجل والمرأة أطراف العلاقة الزوجية بقدر مراعاته للبعد النفسي في العلاقة ذاتها، وهو هنا يُشيد بناءًا معنويًا نفسيًا موازيًا للبناء القانوني، بحيث يشكل الاثنان معًا البناء الشرعي الذي هو ببُعدية القانوني والضميري معًا، ما أسماه البارئ «حدود اللّه»، والذي تكرر في القرآن الكريم ١٢ مرة في سبع آيات مختلفة تتعلق جميعًا بأمور تخص الرجال والنساء[١].

إن الرابطة الأسرية التي يؤكد عليها المنظور القرآني ليست تلك الرابطة البيولوجية أو رابطة الدم والقرابة – رغم الاعتداد الكامل بهذه الجوانب– إلا أنها ليست هي التي تمثل نواة بناء الأسرة وتمركزها والتحكم في نشاطها وحركتها، بل يؤكد هذا المنظور على رابطة «الميثاق الغليظ» و«الولاية» بين أفراد الأسرة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة:٧١]، ومن

١. هند مصطفى، الفضاء المعنوي للزوجية: العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآني والقراءة الفقهية، مجلة المرأة والحضارة، عدد (٣)، أكتوبر ٢٠٠٢، ص٧٣.

ثم تأتي الارتباطات البيولوجية والفسيولوجية تابعة لهذين الرابطين «الميثاق» و«الولاية».

ويقوم المنطلق الرابع لمنظور القرآن في النظر إلى مسألة حقوق المرأة على مبدئية «الحقوق والواجبات» في نظام الأسرة: يقوم هذا المنطلق على مبدئية عدالة الحقوق والواجبات، فكل حق يقابله واجب في الأسرة، ومن البدء تقرر منظومة القيم القرآنية، إن كل فرد من الزوجين له نفس الحقوق المتبادلة لا يعلو فيها أحد على أحد بسبب الاختلاف الجنسي. وتظهر المساواة في مواطن عدة – كما أوضحتها منظومة القيم القرآنية، فالزوجين (الذكر والأنثى) يتساويان في كونهما لهما ذات الشخصية القانونية المستقلة والحقوق التي تترتب عليها. إذ نجد القرآن يقرر حق المرأة في أن تتعامل في البيع والشراء وإبرام العقود والتكسب كما الرجل، وأن تدير أموالها وممتلكاتها، وأن تحتفظ بما تشاء منها. وقرر القرآن علاوة على ذلك حق المرأة في ميراث الأسرة: اقرأ: [النساء: ٧، ١١] وحرَّم حرمانها من هذا الميراث اقرأ: [النساء: ١٩] وبين أن صَدَاقَها عند زواجها ملك خالص لها لا يحل لزوجها أن يأخذ منه شيئًا [البقرة: ٢٢٩] [النساء: ١٩،٢١، ٢٥] إلا إذا أعطته عن طيب خاطر. اقرأ: [البقرة:٢٢٧]. وهذه المساواة الحقوقية (القانونية) تقوم على أصول الخلقة من الأساس بين الرجل والمرأة، فهناك مساواة في أصل الخلق النفس الواحدة كما قرر القرآن: اقرأ: [النساء: ١]، و[النجم: ٤٥]، و[الليل: ٣]. ومساواة في الجزاء والعمل اقرأ: [آل عمران: ١٩٥]، و[النحل: ٩٧]، و[غافر: ٤٠] ومساواة في التكاليف الاجتماعية اقرأ: [التوبة: ٧١].

إن الإسلام في العمل والجزاء يقرر القاعدة التالية: أن الجنسين – الذكر والأنثى – متساويان في قاعدة العمل والجزاء، وفي صلتهما باللّه، وفي جزائهما عند اللّه، ومع أن اللفظ القرآني «من» حين يطلق يشمل الذكر والأنثى، إلا أنّ النص يُفصِّل «من ذكر أو أنثى» لزيادة تقرير هذه الحقيقة.

ومن ناحية أخرى فإنّ منظومة القيم القرآنية فيما يتعلق بمسألة الحقوق والواجبات، «تبني منظومة حقوقية أو شرعية تنتظم فيها الجماعة وتؤطر لعلاقاتها ونظمها أي تبني المنظومة التعاقدية التي تنظم ممارسة الاستخلاف وتؤطر للبعد التنظيمي الذي يجمع بين أطراف الفعل الحضاري، وتنتظم في دائرته شبكة العلاقات والمعاملات التي تؤمن مسار العمران وتضبط إيقاعه»[1].

إنّ منظومة الحقوق والواجبات من المبادئ المؤسسة في بناء وتكوين الأسرة، ويقوم هذا المبدأ على مقولة تأسيسية لها بعدها الاجتماعي؛ وهي: «أن كل حق يقابله واجب»، أما المثل الأعلى فهو «الإحسان»، ومن ثم تنتفي فكرة «الصراع» و«التنافسية» ذات المخاطر بين الزوجين، وتحل محلها

---

١. منى أبو الفضل، خبرة الباحث الاجتماعي في الاقتراب من النص القرآني، مجلة المرأة والحضارة، عدد (٣)، أكتوبر ٢٠٠٢، ص٢٢٨.

مبدئية «التكامل» «والوظيفية» و«الإيثار» و«التضحية»، وأهم ما تختص به منظومة القيم القرآنية في ميدان الحقوق والواجبات، أن هذه الحقوق والواجبات لا تتصل بعالم الشهود فقط؛ بل تمتد إلى عالم الغيب، حيث تتمركز فكرة «الإحسان» في مبدأ «الحقوق والواجبات» بين أعضاء الأسرة سواء من أعلى (الوالدين) إلى أسفل (الأبناء) أو من أسفل (الأبناء) إلى أعلى (الوالدين).

وقد أقرت منظومة القيم التي نحن بصددها حقوقًا متنوعة بين أعضاء الأسرة، فهناك حقوق على الزوج نحو الزوجة وفي المقابل واجبات على الزوجة نحو الزوج، وهناك حقوق على الزوجة نحو الزوج وفي المقابل واجبات على الزوج نحو الزوجة، وحقوق على الوالدين تجاه الأبناء وواجبات على الأبناء تجاه الأبناء، وحقوق للوالدين على الأبناء. وهناك حقوق مشتركة بين الزوجين، وحقوق متفردة، وهناك واجبات مشتركة وواجبات متفردة. فمنظومة القيم القرآنية تخللت ما يمكن أن يحافظ ليس فقط على بناء الأسرة، أو استمرارها، وإنّما على تعزيز جوانب وجودها وتطوير وظائفها وفق منظومة عادلة متبادلة من الحقوق والواجبات بصورة لم تشهدها أية تشريعات.

ومما تتفرد به منظومة القيم في مسألة الحقوق والواجبات أنّها ليست مسألة قانونية وتعاقدية بحتة – رغم أهمية هذا البعد – إلا أنّ البعد الإيماني في هذه المنظومة يعلو على البعد التعاقدي القانوني، ويفوق الالتزام به مراحل متقدمة من العلاقات الأسرية التي تتقدم فيها قيمة «الفضل» على قيمة «العدل».

إنّ الأسرة -مكان ووسيلة التقاء عنصري النفس الواحدة- في المدرسة القرآنية ليست مجرد تعبير عن التزام قانوني بين الرجل والمرأة، وليس مجرد ارتباط عاطفي وأدبي بينهما، وإنما هو ذلك كله، وفيه – زيادة على ذلك – شيء من العبادة، لأنّه التزام روحي بين الرجل والمرأة وذريتهما، ولأنّه يتكون لتحقيق غاية من غايات خلق اللّه للأرض والإنسان، واستخلاف الإنسان في الأرض... إن التشريعات التي وضعت للأسرة نلاحظ منها الأسرة تلامس العبادة من جهة، وتقتضي سلطة المجتمع من ناحية أخرى. فمؤسسة الأسرة ليست شيئًا قائمًا بذاته منفصلاً عن الفرد والمجتمع وتشريعاتهما، وليست شيئًا منفصلاً عن العبادة والنشاط الدنيوي وتشريعاتهما وإنما هي موصولة الوشائج تشريعًا بذلك كله[1].

أما المنطلق الخامس لمنظور القرآن في النظر للمرأة فيتعلق بالرابطة الجنسية مع الرجل: يستند هذا المبدأ على قيمة قرآنية أساسية وهي جدارة الحياة الجنسية كما يقررها الوحي الكريم، والاعتبار القيَّم الذي أعطاه الإسلام لهذه الحياة، ودورها الرئيس في المحافظة على الجنس البشري، من

١. محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص٣٦.

خلال وسيط الأسرة- مجمع البحرين للنفس الواحدة- والذي أهم مقاصده المقررة هو المحافظة على وجود النوع الإنساني. وربط الحياة الجنسية بالقداسة الملائمة التي تجعلها تقوم على تحقيق هذا المقصد.

إنّ الاجتماع الإسلامي في المدرسة القرآنية شعاره «التوحيد» أي إتباع الحق في النظر والعمل، والاجتماع المدني الحاضر شعاره إتباع ما يراه ويريده الأكثرية، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية في المجتمع المتكون، فغاية الاجتماع الإسلامي السعادة الحقيقية العقلية بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه فيعطي للجسم مشتهياته مقدار ما لا يعوقه عن معرفة اللّه من طريق العبودية، بل يكون مقدمة توصل إليها وفيه سعادة الإنسان بسعادة جميع قواه، وهي الراحة الكبرى (وإن كنا لا ندركها اليوم حق الإدراك لاختلال التربية الإسلامية فينا) ولذلك وضع الإسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب العقل المجبول على إتباع الحق، وشدد في المنع عما يفسد العقل السليم [1].

وفي ضوء ذلك تتجلى في المنظور القرآني بوضوح العلاقة بين «الحياة الجنسية والروحانية» كما في السياق القرآني. أنّها علاقة تتخلل الحياة؛ فاللّه هو مصدر الحياة في أصلها ومنبعها، وهو الذي يبث الروح...إنّ الاتحاد الجنسي بين الرجل وزوجه، والاندماج اللحظي لنفسين في نفس واحدة في حالة الالتحام الجنسي إنما يصبح كأنه إعادة تمثيل الروح الأصلية الموحدة، كما يصبح مساويًا لبث الروح. وبما أنّ التوالد يحدث نتيجة الالتحام الجنسي، فإنّ الحياة الجنسية تستمد قداستها من مصدرها. فالحياة من منظور إسلامي ليست لهوًا عشوائيًا أو لعبة حظ، فالحياة مقدسة من منظور إسلامي [2].

إنّ الإسلام مع إقراره «بالحياة الجنسية» إلا أنه لا يعتبرها فوضى – ومجرد إشباع غرائز مستحق، كما تنادي بعض الاتجاهات المنحرفة عن الفطرة والأخلاق- بل تقع ضمن «ذلك أزكى لهم» والزكاة هي الطهارة، و«الحياة الجنسية» ليست آثمة في ذاتها، ولكن - تُعد كذلك - في إطار اختراقها للقواعد الإنسانية ومبادئ الاحترام والتقدير الإنساني. فالإسلام يرى أنّ الحياة الجنسية حق من ناحية، ومسؤولية اجتماعية من ناحية أخرى تتجاوز الرغبة وتلبية الإشباع (حق) فلا تنعقد إلا في ضوء «ميثاق» يشهد عليه المجتمع، وفي ذلك تقديرًا لتلك الحياة ذاتها من حيث المعنى، ولأطرافها (الرجل والمرأة) وخاصة المرأة.

إن الملاحظ للسياق القرآني في تناوله للحياة الجنسية يجد تلك الإحاطة القدسية التي يوليها ذلك السياق، والتي تظهر في نواح متعددة من أشكال الضبط القيمي والأخلاقي والقانوني والاجتماعي،

---

١. محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٤، ص١٠٣.
٢. منى أبو الفضل، العلاقة الجنسية منظور قرآني، ص٣٩.

وهو ما يُظهر جدارة مسألة الجنس في منظومة القيم القرآنية، ومن وجه آخر أحقية تلك الحياة في توفير البيئة النفسية والاجتماعية الملائمة كي تتم في أفضل صورة لها، بعيدًا عن إتباع الطرائق التي تهدر جدارتها وقيمتها في الحياة الإنسانية، وهو ما فصَّلت فيه منظومة القيم القرآنية أيما تفصيل، ووضعت له من الضوابط والقيم والشروط والمحاذير والعناية والحفز إليها بصورة لم تتشابه إلا مع مسألة العقيدة والإيمان.

٣. شبكة مفاهيم المرأة في القرآن وأدوارها الاجتماعية والعمرانية

نتناول في هذا المحور جانب من منظومة المفاهيم المتعلقة بالمرأة في القرآن الحكيم، وأبعاد هذه المفاهيم من الناحية الاجتماعية، لاسيما ما يتعلق بمقاصد العمران الاجتماعي والدور المركزي والجوهري للمرأة في تحقيق هذا المقصد، وبيان الفلسفة القرآنية في التعامل مع موضوع المرأة كموضوع إنساني عمراني متفرد لا كموضوع نوعي جنسي عرقي. وتنطلق منظومة المفاهيم الخاصة بالمرأة في القرآن من مفهوم مظلة هو مفهوم النفس الواحدة، ثم يتفرع منه مفاهيم أخرى هي: الرحم، والزوجية.

المفهوم الأول: النفس الواحدة

يشير مفهوم «النفس الواحدة» إلى مصدرية أساس الخلق الإنساني، وحقيقة من أهم حقائقه الوجودية، ودور النفس الواحدة في التعدد والانتشار والبث للنوع البشري (ذكر وأنثى أو رجال ونساء). وقد ذُكرت مفردة «النفس الواحدة» في (٥) مواضع قرآنية، تحمل معاني الخلق والإنشاء والاستقرار والبعث والنشور والبث والانتشار في الأرض. ونتناول بالتحليل مفهوم النفس الواحدة في ضوء التركيب المعرفي الآتي:

١. البيئة القرآنية:

ورد مفهوم «النفس الواحدة» في البيئة القرآنية في المواضع الآتية.

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء:١].
- ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام:٩٨].
- ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف:١٨٩].
- ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان:٢٨].

- ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر:٦].

كما هو ملاحظ يظهر في المواضع القرآنية السابقة مفهوم «النفس الواحدة» في حالة من الترابط مع ركائز الخلق والوجود، فارتبط بالخالق أولًا، ثم بالخلق الأول، ثم بالخلق المنقسم منها، فالانتشار في الأرض لما تجلى منه عبر عملية الخلق ﴿رِجَالًا وَنِسَاءً﴾ وارتبطت النفس الواحدة -أيضًا- بالإنشاء (التكوين من المواد المختلفة والروح الإلهية) ثم الاستقرار في الدنيا وعلى ظهر الأرض، ثم العودة إلى المصير، وارتبطت كذلك بركيزة السكن والسكنى والزوجية، والقدرة على البعث بعد الموت. أي استرداد الخلق الذي خرج من النفس الواحدة.

٢. البُعد اللغوي والمعجمي:

جاءت النفس في البُعد اللغوي والمعجمي على عدة وجوه تُظهِر جوانب من حقيقة النفس الواحدة والنفس الإنسانية بوجه عام، يذكر الراغب في المفردات: أن النفس: هي الروح، يقال خرجت نَفْسُه. والنفس الدَّمُ. يقال سالت نفسَهُ.

والنفس الجسد. ويقولون ثلاثة (أنفس) يريدون به الإنسان. والنفس- أيضًا-: الريح الداخل والخارج في البدن من الفم والمنخر، وهو كالغذاء للنفس، وبانقطاعه بطلانها ويقال للفرج: نفس[١]. فهي مظهر لحياة الجسد ودليل من دلالات الحياة فيه بل أهم تلك الدلالات.

وجاءت النفس في القرآن على معانٍ متعددة، منها: الروح، والعقل، والانفعال الوجداني الذي يقوم بالخير أو الشر لدى الإنسان، والشخصية الإنسانية المسؤولة أمام اللّه، ونرى أنّ النفس تتكون من كل ذلك، فهي المكون الأول للإنسان الأولى، وهي ذخيرة الإنسانية التالية (مستقر ومستودع)، وهي مصدر عمران الأرض بـ(الإنسان) (وَبَثَّ مِنْهُمَا).

وعلى هذا المعنى، فالنفس لها دلالات عدة: دلالة الخلق من العدم، ودلالة الحياة حقيقةً ومظهرًا، ودلالة الارتباطات بالوجود الإنساني والمصير، ودلالة التطور وتشكيل الكيان الإنساني.

٣. المعاني التدبرية:

نقف على بعض المعاني التدبرية لمفهوم «النفس الواحدة» وبيان دلالة هذه المعاني وأبعادها العمرانية والاستخلافية، ومن هذه الدلالات نشير إلى ما يأتي:

أ. التعدد الإنساني:

---

١. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٨١٨.

خُلقت البشرية من نفس واحدة، كُرمت في حالتها الفردية بإسجاد اللّه الملائكة لآدم، والتسوية بين إحياء أو أماتة نفس واحدة، وإحياء أو إماتة الناس جميعًا. إلا أن الملاحظ أن التكليف الإلهي لم يبدأ إلا بعد أن صار هناك اجتماع إنساني تمثل في النفس الواحدة، المخلوق منها زوجها ليسكن إليها، وشدّ أسره بها بتشكيل الأسرة الأولى، التي بث منها رجالاً كثيراً ونساءً منتظمين بدورهم في: أسر، وبطون، وأفخاذ، وعشائر، وقبائل، وشعوب، مأمورة بالتعارف، مع تكليف شرعي بمبدأ: الأمة الواحدة الجامعة[1].

إنّ توضيحات الوحي في هذا المنحى – بشأن النفس الواحدة- تشمل التمييز بين ثلاثة عناصر مهمة هي: أولاً: أنّ النفس الإنسانية واحدة. وثانيًا: أنّ الوجود الإنساني على مستوى النفس يسبق التنوع الجنسي والانقسام. العنصر الثالث أنّ النفس الواحدة – وليس التجليات النوعية المتعددة لها – هي مناط الحكمة الإلهية من خلق الإنسان؛ لأنها مناط تكليف الإنسان ومنحه أمانة الاختيار – حيث تقود النفس الجسد إلى الفعل ثم هي مناط الحساب والثواب والعقاب[2].

النفس الواحدة إذن: هي المركز الذي انطلقت منه صورة الأسرة وتجلياتها من حيث الشكل، ومن حيث المحتوى والمضامين المختلفة، فالنفس الواحدة تمثل جذر التكوين للإنسان، وجنس التعريف له، والحدود لهويته الإنسانية المتميزة.

وقد أعدّت في بدء الخلق وفي عنصر التكوين، من أجل تشكيل (أجيال الإنسان) التي تكون قادرة على (الاختبار- الابتلاء الإلهي لها) وحمل أمانة (الاستخلاف). والأسرة مناط كل التهيئة لهذه القدرة، وهذه الأمانة، من خلال عملية التربية والتنشئة والاستقرار. وبالتالي فإنّ النظر في شأن الأسرة الدائم الخلق والتكوين، هو نظر بالأساس في أصل وتكوين النفس الواحدة ومقاصد خلقها.

ب. التفاوت والمساواة الإنسانية:

من تجليات مفهوم النفس الواحدة –أيضًا- المساواتية لكل من خرج من هذه النفس ونتج عنها، فلا تمييز بين من خرج أولاً أو خرج تاليًا، فالبث -حتى لكل اللاحقين في الأزمان- متساوٍ في التكوين والنشأة والمصير كذلك. «إنّ الاتجاه الأعم للآيات القرآنية في تناول قضية خلق «النفس الواحدة» وزوجها يميل إلى عدم تجلية طبيعة هذه النفس من حيث التمييز والتراتبية القيمية (نفس ذكر أم

---

١. السيد عمر، النسق السياسي للأسرة في المنظور الإسلامي، ص٣٥١.

٢. أماني صالح، «قضية النوع في القرآن»، مجلة المرأة والحضارة، عدد (٣)، مرجع سابق، ص٢٢.

أنثى) بما يفيد أنّ اللّه سبحانه وتعالى قد سوّى بين النفس وزوجها ولم يجعل للمبدوء بالخلق ميزة عن المتولد عنه»[1].

إن التفاضل اللاحق بين الانقسام الذي حدث لهذه النفس الواحدة، أو الذي تولد منها (الذكر والأنثى)، هو تفاضل مكتسب من خلال فعل «التقوى» ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[الحجرات: ١٣]، أما التفاوتات العارضة في حياة الإنسان، فلا تؤثر لا في الجزاء، ولا المصير، وذلك من حيث العدالة المطلقة والمصير الواحد لجميع الخلق المنحدرين من النفس الواحدة.

إنّ النظرة «المساواتية» -في أصل الخلقة الإنسانية- تجعل من البشر جميعًا (ذكر وأنثى) متساوين في الحقيقة الإنسانية، إلا أنّ ذلك لا يمنع من وجود تفاوت عارض في الواقع الاجتماعي، يأتي من عدة طرق: اختلاف المواهب والقدرات البشرية في التعامل مع الواقع الاجتماعي، اختلاف تنمية القابليات الإنسانية والعناية بها، وهذا التفاوت - أيضًا - سنة اجتماعية واقعة أقرها «القرآن الكريم» ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]. وهذه المبدئية السننية، غرضها تكامل العمران، وتكامل أداء الإنسان على الأرض، و«التعارف» الإنساني والتعاون المثمر الإيجابي مع الجماعة الإنسانية. وهذه النظرة الوظيفية لأداء الإنسان ونشاطه على الأرض لا تتناقض مع «المساواتية» الإنسانية عند اللّه، ولا فيما يتعلق بكرامة الإنسان وحقوقه وكذلك واجباته.

إلا أنّ سنة «التفاوت» في الاجتماع الإنساني - ضرورة كما أسلفنا - لتلبية الاحتياجات المتعددة والمتنوعة بل والمتجددة للإنسان، والتي لا يمكنه بنفسه تلبيتها، ولا يمكنه كذلك أن يتشابه مع الآخرين في الإمكانية والقدرة الوظيفية الاجتماعية، بل التنوع والتنافس الإنساني حاكمان لسنة هذا «التفاوت» ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾ [الليل: ٤]، ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[المطففين: ٢٦].

٤. تكوين الأسرة:

النفس الواحدة -كما تقدم- هي النفس المصدرية الأولى (مصدر الخلق جميعًا) وهي ليست ذكرًا ولا أنثى كما يشير تتبع الآيات في البيئة القرآنية الخاصة بمفردة «النفس الواحدة». أما التمييز اللاحق للبشر فكان وفق ما تقتضيه مهمتهم الحياتية (ذكرًا وأنثى). وتظهر الأسرة كأنّها مجمع «لقاء البحرين» (الذكر والأنثى) من خلال «الفطرة» التي غرست في هذه النفس الأولى للإنسانية ليجتمعا من جديد بعد التفرق إلى ذكر وأنثى في هذا الكيان النفسي والمعنوي والمادي. فالأسرة هي موضوع «الماء»

١. المرجع السابق، ص٢٤.

(خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ) وتحويله ذلك الماء إلى بشر (بشرًا) ثم تنشأ عنه قرابات متعددة ومتوزعة (فَجَعَلَهُ نسبًا وصهرًا) بين القبائل والفصائل والشعوب.

أودع اللّه في النفس الواحدة وما خرج منها (الذكر والأنثى) فطرة الحاجة المتبادلة، والفطرة «هي البداءة التي ابتدأ اللّه عليها الناس»[1]. وهي -أيضًا- الخِلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه، والطبيعة السليمة لم تشب بعيب[2]. والفطرة التي نقصدها هنا - والتي جعلت في جبلة النفس الواحدة والنفس الإنسانية المتعددة المتجلية منها- هي الحاجة الجنسية، والتي انقسمت أيضًا بين الذكر والأنثى وفيهما، وأودع في كل منهما التوق إلى الإشباع المتبادل وتحقيق السكن بعد الهياج الذي تحققه تلك الحاجة عندما يأتي وقتها، وكانت الأسرة هي الوعاء الجامع لهذه التلبية وتحقيق ذلك السكن من خلال وعاء الزوجية.

هذه التلبية إلى السكن إنّما تدخل في غاية كبرى قد حددت مع بداية خلق النفس الواحدة، وهي العمران ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ «فالغريزة الجنسية جزء مكون من البنية البيولوجية للإنسان الذي خلقه اللّه، وهي طاقة تحرك الإنسان للتناسل كي يتواجد البشر الذين يؤسسون العمران البشري، ومن غير المنطقي أن يخلق اللّه في الإنسان مكونًا بلا وظيفة»[3].

إنّ التاريخ الاجتماعي للإنسان يتضمن الإشارة إلى دلالة اجتماعية بالغة الأهمية بتاريخ الأسرة وهي «أنّ أي مجتمع في تاريخ هذا النوع الإنساني إلى اليوم، هو في نفسه دليل على كون - الارتباط الزواجي- سنة فطرية. ومن أقوى الأدلة على ذلك كون الذكر والأنثى مجهزين بحسب البنية الجسمانية بوسائل التناسل والتوالد، والطائفتان (الذكر والأنثى) في ابتغاء ذلك شرع سواء، وإن زيدت الأنثى بجهاز الإرضاع والعواطف الفطرية الملائمة لتربية الأولاد. ثم إن هناك غرائز إنسانية تنعطف إلى محبة الأولاد، وتقبل قضاء الطبيعة بكون الإنسان باقيا ببقاء نسله، وتذعن بكون المرأة سكنا للرجل وبالعكس، وتحترم أصل الوراثة بعد احترامها لأصل الملك والاختصاص، وتحترم لزوم تأسيس البيت»[4].

لقد وقف الإسلام بين دعاوى الرهبنة والاعتزال للزواج، وبين ممارسة الغريزة الجنسية بلا ضوابط في ظل فوضى القوة والطبيعة والاستغلال للإنسان، تلك التي شهدتها الإنسانية قبل الإسلام، أو

---

١. عبد اللّه بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٤، ص١٨.
٢. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص٦٩٤.
٣. دار الإفتاء المصرية، دليل الأسرة في الإسلام، ج١، ص٢٠٧.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣١٩.

تلك الضوابط التي لم تراعى أبسط حقوق المرأة في هذه العملية العمرانية واسعة الامتداد الزماني والمكاني. إنّ المنظومة القيمية التي جاء بها القرآن فيما يتعلق بضبط وتقنين ممارسة هذه الغريزة الإنسانية تهدف إلى تحقيق أمرين: الأول: الاستجابة لأشواق الفطرة الإنسانية بكل مكوناتها في «الرغبة». والثاني: السمو بطريقة الاستجابة لهذه الفطرة في مقابل الانحطاط الحيواني.

وهذا يؤكد العلاقة الأزلية بين نظام الأسرة وبين الفطرة الإنسانية التي خلق اللّه الناس عليها في التكوين الأول وبين نظام القيم الخاتم في الإسلام، وهذا يعني أنّ نظام الأسرة في الإسلام ينبثق من الفطرة وأصل الخلقة الإنسانية، ووعاء الأسرة هو الذي يلبّي متطلبات تلك الفطرة باعتبارها نظامًا إنسانيًا طبيعيًا، لا يتخلل البشر فقط، بل يتخلل المخلوقات الكونية كلها التي تقوم على (الذكر والانثى). فهذا نظام قيمي قائم ولازم للكون كله، والإنسان جزء من هذا الكون.

المفهوم الثاني: الرحـم

من المفاهيم الأساسية التي تتعلق بالمرأة في الكتاب الكريم مفهوم «الرحم»، وهذا المفهوم يتعلق في تكوينه البشري والفسيولوجي بالأنثى وحدها، وهذا المفهوم يبنى معه وعليه مفاهيم معنوية واجتماعية وإيمانية عظيمة التأثير في حركة المجتمع والعمران.

المكون الثاني في خارطة الأسرة في البيئة القرآنية هو مكون «الرحم»، وهو من المركزية بمكان في لقاء الأسرة وتكوينها الأولي، وفي استجماع شبكات متعددة من العلاقات القرابية ذات التأثير الداخلي في بناء نظام الأسرة، والتأثير الخارجي في إقامة محددات البناء الاجتماعي وقواعده الرئيسة. وهذا ما لا يمكن إنكاره تاريخيًا. وقد وردت مفردة «الرحم» في (١٢) موضعًا في القرآن الكريم.

١. البيئة القرآنية:

أما المواضع التي ورد فيها مفهوم «الرحم» في البيئة القرآنية، فهي كالتالي:

﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران:٦].

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء:١].

﴿أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [الأنعام:١٤٣].

﴿أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [الأنعام:١٤٤].

﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥].

﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ [الرعد:٨].

﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ [الحج:٥].

﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ [لقمان:٣٤].

﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأحزاب:٦].

﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٢٢].

﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ﴾ [الممتحنة:٣].

تضم البيئة القرآنية فيما يتعلق بمفهوم الرحم – في ضوء القراءة العامة لها- عددًا من الاتصالات والركائز في علاقات بناء الأسرة بدءا من الارتباط بمصدر الخلق الأول (اللّه تعالى) واعتبار الرحم مظهرًا لآياته الكونية، وشغله مكانة فوق جميع المخلوقات في قربه من هذا المصدر العلوي، ثم الارتباط بمصدر الجعل (**فجعل منه الزوجين**...) أي الزوجية، ثم مصدر الانتشار والانفتاح الأولي (أولو الأرحام-ذو الأرحام). مع الحث الأخلاقي على تقوية أواصر كل هذه الدوائر التي ارتبطت بالرحم وفي كل علاقاتها الناشئة عنها.

٢. البُعد اللغوي والمعجمي:

مفهوم «الرحم» في أصله ذا دلالة بيولوجية، ولكن استعيرت منه دلالات عديدة وجدانية واجتماعية، ويمكن من خلال البُعد المعجمي واللغوي تلمس تلك المعاني.

يبين الراغب: أنّ المقصود بالرحم: رَحِمُ المرأة، وامرأة رَحُومٌ تشتكي رحمها. ومنه استعير الرَّحِمُ للقرابة، لكونهم خارجين من رحم واحدة، يقال: رَحِمٌ ورُحْمٌ.. قال تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ [الكهف:٨١]، والرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة، وتارة في الإحسان المجرد عن الرقة، نحو: رحم اللّه فلانًا. وإذا وصف به الباري فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة، وعلى هذا روي أن الرحمة من اللّه إنعام وإفضال، ومن الآدميين رقة وتعطفٌ، ... والرحمة بذلك تنطوي على معنيين: الرقة والإحسان، فركز تعالى في طبائع الناس الرقة، وتفرد بالإحسان، فصار كما أن لفظ الرحم من الرحمة، فمعناه الموجود في الناس من المعنى الموجود لله تعالى، فتناسب معناهما تناسب لفظيهما[١].

والرحم -أيضًا- في المعنى الاجتماعي يعني: كل قرابات الفرد من جهة الأب أو الأم.

---

١. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص٣٤٧.

والرحم بذلك يتضمن معنيين عظيمين: «الأول، المعنى البيولوجي باعتباره موضع تكوين الجنين ووعاؤه في البطن، والثاني المعنى الاجتماعي باعتباره منبعًا للقرابة: الأسرة والعائلة وما يتفرع عنهما. وذوو الأرحام: الأقارب الذين ليسوا من العصبة، ولا من ذوي الفروض[1].

من ناحية أخرى يشغل الرحم تاريخيًا مساحات متعددة ومتنوعة في التاريخ الاجتماعي البشري وفي حركته وفي تطوره كذلك، كما يشغل مساحة أخلاقية واسعة العمل للمشيئة والإرادة الإلهية وتنفيذ الأوامر الأخلاقية المرتبطة بالرحم، ومساحة اجتماعية قريبة مباشرة عن طريق (الولادة- الدم) تظهر في النظام الاقتصادي للأسرة وحركة رأس المال الدائرة فيها أي نظام (الميراث) وهم (أولو الأرحام)، ومساحة ثالثة تشمل ما بعد علاقات الفروض والتعصيب والولادة، وهم (ذو الأرحام). وهي كلها مساحات ضرورية للحراك المجتمعي. ويُمارس داخله علاقات ويلبي احتياجات اجتماعية متعددة.

٣. المعاني التدبرية:

يمكن اكتشاف عدد من المعاني التدبرية حول مفهوم «الرحم» في القرآن وذلك كما يأتي:

أ. علاقة الرحم المباشرة مع اللّه: ورد في كثير من الروايات تأكيد العلاقة المباشرة بين (الرحم) وبين (اللّه) تعالى. وعلى هذا قول النبي ﷺ ذاكرًا عن ربه «أنا الله وأنا الرحمن، خلقت الرحم، وشققتُ لها من اسمي، فمن وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته»[2]... ولا يطلق الرحمن إلا على اللّه تعالى من حيث إنّ معناه لا يصح إلا له، إذ هو الذي وسع كل شيء رحمةً، والرحيم يستعمل في غيره وهو الذي كثرت رحمته.

ب. الرحـــم والتوحيد: إنّ تعريف الرحم في الإطار الأشمل لمفهوم التوحيد، يتجاوز وصفه كعضو حيوي مادي من جسد الأنثى، ليصير أساسًا لتحقيق أحد أهم المقاصد الإلهية وهو العمران، فالرحم قاعدة التوالد والتكاثر الهادف لتأسيس الاجتماع والعمران البشري في إطار علاقات نسب وصهر ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾[الفرقان: ٤٥] والنسب والصهر هنا مفاهيم تتجاوز بدورها المعنى العضوي، ويتم إضفاء البعد المعنوي عليها من خلال شروط العمل والعقيدة[3].

ج. الرحم الإيماني: مفهوم الرحم في القرآن لا يقتصر على الرحم العِرقية وحدها، وإنّما يتسع المفهوم ليشمل رحم الدين والاعتقاد... فتكون الرحم كما ذكر القرطبي في تفسيره عامة وخاصة.

---

١. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص٣٣٥

٢. أخرجه الحاكم ١٥٧/٤.

٣. منى أبو الفضل، «الرحم»، مجلة المرأة والحضارة، عدد (٣)، مرجع سابق، ص٢٤٢.

فالعامة: هي رحم الدين وتجب مواصلتها بالتوادد والتناصح والعدل والإنصاف، والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة، وأما الرحم الخاصة - الرحم العِرقية - فتكون بزيادة النفقة على القريب وتفقد أحوالهم والتغافل عن زلاتهم»[1].

ويتسع مفهوم «الرحم» في استخدام القرآن لأكثر من هذا، فيضم أبناء الملة الدينية الواحدة إلى سائر الملل الدينية الأخرى، على أنّ التوحيد عقيدة واحدة يؤكدها رسول اللّه في بعد آخر عبر التاريخ الإنساني وبهذا المعنى يكون «الأنبياء أولاد علات»، أي بنو رجل واحد من أمهات شتى ... . فالأنبياء ينتسبون إلى رحم دينية واحدة، أي أنهم متفقون في أصول التوحيد، وأصل طاعة اللّه، أما فروع الشرائح فمختلفة[2]. اقرأ: [آل عمران: ٨٤].

٤. الرحم والقرابة:

أ. أَنْشَأَت الرحم شبكة واسعة من القرابة الإنسانية، بما ساعد على تيسير الاتصال الاجتماعي بين البشر، وإعادة وحدة النفس الإنسانية في وشائج وسبل متنوعة لتحقيق الرابطة الإنسانية الواحدة التي أكدت عليها منظومة القيم في القرآن، التي تتجه إليها في كل عناصرها وكل أحكامها وآدابها وفضائلها.

ب. إنّ الصلة بين الرابطتين (الاجتماعية والإيمانية)، الناشئتين من خلال مفهوم (الرحم) في الخطاب القرآني هي صلة ترتيب لا إحلال أو استبدال، فعلاقات الرحم هي الدائرة الأخص من الولاية [الأحزاب: ٦]، و[الأنفال: ٧٥]. والقواعد والقيم العليا التي تنظم هاتين الرابطتين - واحدة فشبكة القرابات المعنوية تنتظم داخلها مفاهيم البر والإحسان وحفظ الحقوق والعدل، وهي المفاهيم ذاتها التي تنظم العلاقة في مستوياتها الجزئية على مستوى الأسرة، والفرق بين الاثنين فرق في الدرجة وفي الترتيب، وفي الالتزام القانوني والتشريعي، وكلا النمطين يرتهن بالإيمان فهو - أي الإيمان - ينشئ الصلة وينقيها[3].

ج. وفي ضوء المكانة المتميزة التي تشغلها «الرحم» في خارطة تاريخ الأسرة في المنظومة القرآنية، برزت قيمتان متولدتان هما: «أولو الأرحام» أي الأقارب، والقرابة التي سببها الولادة. وفي الميراث: كل من أدلي إلى الميت بأنثى، ما عدا أولاد الأم كأولاد الأخت، والجد أبو الأم ونحوهم.

---

١. شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٢١، ص١٩٨.

٢. التيجاني عبد القادر، المفهوم القرآني والتنظيم المدني: دراسة في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٥)، ١٩٩٩، ص١٦.

٣. منى أبو الفضل، الرحم، مرجع سابق، ص٢٤٣.

وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم في [الأحزاب ٦]، [الأنفال ٧٥][١]. والقيمة الثانية: «ذوو الرحم» والواجب نحوها: إسداء البر والخير والمعروف، وأداء الحقوق والواجبات والمندوبات لذوي القربى – على شمولهم- قبل غيرهم من سائر الناس، فصلة الرحم: كناية عن الإحسان إلى الأقربين من ذوي النسب والأصهار، والتعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لأحوالهم[٢].

د. الرحم والمنظومة التشريعية: وفي بُعد رئيس للرحم في خارطة الأسرة نلاحظ «أولو الأرحام» هي مناط بناء الأسرة التي هي وحدة البناء الأساسية للمجتمع المسلم، وبنظرة أشمل، نجد أنّ الإسلام يؤسس نوعًا من التوازي والتماهي فيما بين بناء الأمة وتقرير قواعد ذلك وشروطه، وبناء الأسرة كونها الوحدة الأساسية في بناء الأمة.

هـ. كما تؤدي الرحم دورًا جوهريًا في بناء منظومة من الحقوق والالتزامات المحددة والأساسية، منها الالتزامات الأخلاقية، والقانونية...حيث تشكل الرحم أساسًا تبني فوقه شبكة هائلة من التشريعات مثل الحلال والحرام في النكاح، ومسؤوليات الإنفاق، وأحكام الميراث، وبعض الجرائم المرتبطة كالزنا. وغيرها من أبعاد المنظومة التشريعية المكملة لبناء الأسرة وعلاقاتها البينية من ناحية، والخارجية من ناحية أخرى[٣].

و. الرحم والبناء الاجتماعي: المنحى الطبيعي للرحم أنّه يبدأ من داخل الأسرة النواة، ويمتد إلى خارج نطاق الأسرة إلى المجتمع الأكبر للإسهام في بناء نظامه الاجتماعي، وفي ضوء ذلك نلاحظ على المستوى التاريخي للتكوين الإنساني «أن شبكة القرابات التي يثبتها الخطاب القرآني – في غير موضع – تأخذ شكلين متداخلين: الأول: هو الأوسع والأعم، يقوم على الرابطة الإيمانية تحديدًا، ويشكل الوشائج التي تجمع مجتمع المؤمنين، ويرتب في ذاته أحكامًا عامة. والثاني: وهو الأخص، يقوم على الرابطة الإيمانية – أيضًا – لكنه يتميز بقيامه بالمثل على رابطة الدم (علائق الرحم)، ويشكل النواة الصلبة للمجتمع الإسلامي، ويرتب أحكامًا تفصيلية محددة»[٤].

٥. الرحم والولاية الاجتماعية:

الولاية تحمل معاني عدة منها التضامن البيني والمسؤولية عن أمر ما، وهي من «تولي الأمر» وهي تخص علاقات التعاضد بين متشابهين في القرابة أو الدين بغرض النصرة والعون. ومن ثم فهي لا

---

١. عبد الرحيم يوسف الجمل وآخرون، قاموس المصطلحات الإسلامية، ج١، ص٧٣.
٢. اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، ميثاق الأسرة في الإسلام، ص٣٧١.
٣. منى أبو الفضل، الرحم، مرجع سابق، ص٢٤٤.
٤. المرجع السابق، ص٢٤٣.

تكون بين متناقضين أو أعداء. وهناك في القرآن ثلاثة أنماط من الولايات بهذا المعنى، ولاية اللّه للمؤمنين. اقرأ: [البقرة:٢٥٧]، والولاية بين المؤمنين بعضهم وبعض وهي نتاج للرابطة الإيمانية. اقرأ: [التوبة:٧١]، وولاية خاصة بين أولي الأرحام. اقرأ: [الأنفال:٧٥] وهذه الأخيرة تنتج عن رابطة القرابة التي أنتجها الرحم. وتتضامن هذه الولاية الخاصة مع الولايتين السابقتين، فالأرحام في هذه المنظومة القيمية تقوم على الإيمان وتنقي نشأتها من شوائب الاختلاط بالشرك أو ما يشابهه، فكأن، بل على وجه الحقيقة ولاية القرابة هي المؤسسة للولايات العامة بين المؤمنين، وبين المؤمنين وبين اللّه تعالى.

المفهوم الثالث: الزوجية

نصل هنا إلى مفهوم الزوجية، المفهوم الثالث المتعلق بالمرأة في الوحي الكريم، هذا المفهوم هو بمثابة لقاء مجمع البحرين «الذكر والأنثى» والذي تتحقق فيه غاية الخلق وتحويل (الماء) إلى (بشر) والجعل أي يتفرع/ يخرج منه (نسبًا وصهرًا). وقد وردت لفظة (زوج) ومشتقاتها: زوج، زوجه، زوجها، زوجناكها، زوجت، أزواجهم، أزواجهن وغيرها...في (٧٩) موضعًا في القرآن الكريم وشمل عدد من معاني الزوجية والعلاقات المعتبرة فيها أحكامًا ومقاصدًا وآدابًا.

١. البيئة القرآنية:

نظر لاتساع البيئة القرآنية لقيمة «الزوجية» ومفردتها «زوج»، سوف نكتفي بالإشارة إلى أهم الموضوعات الواردة الخاصة بالزوجية ومشتقاتها والإشارة إلى مواقعها القرآنية، وهي كما يلي:

-الخلق والتكوين والنشأة: [النساء:١]، (الزمر:٦] [فاطر:١١]، [النبأ:٨].

-النظير أو الصنف المقابل (زوجين): [هود:٤٠]، [الرعد:٣]، [المؤمنون:٢٧]، [الذاريات:٤٩]، [النجم:٤٥]، [القيامة:٣٩]، [الشعراء:٧]، [ق:٧]، [الأنعام: ١٤٣]، [فاطر:١١].

-الاقتران/ الازدواج [الزمر:٦]، [الشورى:٥٠]، [الدخان ٥٤]، [الطور: ٢٠]، [النجم:٤٥]، [التكوير:٧]، [الرعد:٣٨]، [النحل:٧٢]، [الشورى:١١]، [المؤمنون:٦]، [الفرقان:٧٤]، [الروم:٢١].

-أحكام الطلاق وأحواله: [البقرة: ٢٣٤/٢٣٠]، [التحريم: ٥]، [الطلاق].

-أحكام العدة للمرأة: [البقرة:٢٤٠].

-أحكام النكاح وأحواله [النساء:٢٠]، [البقرة:٢٣٢].

-أحكام الظهار [المجادلة:١].

-أحكام الميراث [النساء:١٢/١١]، [البقرة:٢٤٠].

-أحكام اللعان: [النور:٦].

-التعريف بعداوة الشيطان للزوجية: [البقرة:١٠٢]، [طه:١١٧].

-الأسرة الأولى في الخلق: [البقرة:٣٥]، [الأعراف:١٨٩].

٢. البُعد اللغوي والمعجمي:

نحاول البحث في علاقات هذه المفردات الثلاثة (الزواج- الزوج- الزوجة) وارتباطاتها اللغوية والمعجمية بمفهوم «الزوجية»، وذلك كما يأتي:

يشير «الزواج» إلى الاقتران والمخالطة والجمع بين اثنين، ومنه: أزوَجَ بينهما: قرن. وزاوَجه: مُزاوجةً، وزِواجًا: خالطه. وزاوج بينهما: قَرَن. وزَوَّجَ الأشياء تَزْويجًا، وزَواجًا: قرن بعضها ببعض. والزَّوجيَّة بمعنى الزواج. يقال بينهما حق الزوجية ومازالت الزوجية بينهما قائمة[١].

والزوج: كل واحد معه آخر من جنسه يطلق على الذكر والأنثى فالرجل زوج لامرأة، والمرأة زوج لرجُل وفي باب الميراث يقول الفقهاءُ: زوجة بتاء التأنيث على لغة خوفًا من اللبس، والقرآن لم يذكرها بالتاء، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ [النساء: ٢٠] أي امرأة مكان امرأة لكم أُخرى.

والزوج: الشكل أو الصنف يكون له نظير أو نقيض كالرطب واليابس والذكر والأنثى: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [هود:٤٠] أي احمل في السفينة ذكر وأنثى من كل نوع، وقوله: ﴿وَآخَرُ مِن شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ﴾ أي أصناف متزاوجة ذكورة وأنوثة – أو متناقضة كل شيء وضده.

وزوجه امرأة وزوجه بها: جعلها له زوجًا، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ [الشورى: ٥٠] أي يجعل نسلهم صنفين من البنين والبنات، وقوله: ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ [التكوير:٧] على التشبيه أي قرنت النفوس وهي الأرواح بالأجساد يوم البعث، أو قرنت كل نفس بشيعتها[٢].

وجمع الزوج أزواجٌ. وقوله: (هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ) [يس: ٥٦]، ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات ٢٢]، أي: أقرانهم المقتدين بهم في أفعالهم، ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٨]، أي: أشباهًا وأقرانًا. وقوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ﴾ [يس: ٣٦]، ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩]، فتنبيهٌ أنّ الأشياء كلها مركبة من جوهرٍ وعرضٍ،

---

١. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص٤٠٥ – ٤٠٦، بتصرف.

٢. إبراهيم عبد الفتاح، القاموس القويم، ج١، ص٢٩١.

ومادةٍ وصورةٍ، وأن لا شيء يتعرى من تركيب يقتضي كونه مصنوعًا، ... وأنّ كل ما في العالم زوج من حيثُ إن له ضدًّا، أو مثلاً ما، أو تركيبًا ما، بل لا ينفك بوجهٍ من تركيب، وإنّما ذكر ههنا زوجين تنبيهًا أن الشيء - وإن لم يكن له ضد، ولا مثل - فإنه لا ينفكّ من تركيب جوهر وعرض، وذلك زوجان، وقوله: ﴿أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ﴾ [طه: ٥٣]، أي: أنواعًا متشابهة[١].

وجاء الزوج -أيضًا- بمعنى البعل كما في الآيات [البقرة: ٢٢٨]، [النور: ٣١].

والزواج شرعًا: عقد بين الرجل والمرأة يقوم على الإيجاب والقبول بين الطرفين «الركن الحقيقي للزواج هو رضا الطرفين، وتوافق إراداتهما في الارتباط، ويتحقق شرط الإيجاب والقبول بعدة شروط أهمها: تمييز المتعاقدين فلا زواج لمجنون أو صغير لا يميز، عدم الفصل في مجلس الزواج والقبول بأي كلام أي لا يقطعه شاغل أو عارض يدل على المخالفة بين الطرفين»[٢].

وهكذا نلاحظ أنّ مكون الزوجية وِعَاءٌ للقاء مجمع البحرين (الذكر والأنثى). في إطار الأسرة التي تمهد لشجرة القرابات الواسعة من خلال هذا اللقاء، وهو أيضًا موضع استعادة النفس الواحدة التي انقسمت إلى جنسين (ذكر وأنثى) أو قرينين (زوجين)، وانتشار لفروع الأنساب والأصهار خارج الأسرة، وكل ذلك يتم في إطار من الضبط القيمي لهذه الحركة من خلال عقدة النكاح أو الزواج.

٣. المعاني التدبرية:

يتضمن مفهوم «الزوجية» الأبعاد الاجتماعية والعمرانية الآتية:

أ. سننية النكاح/ الزواج: فالنكاح/ الزوجية من مقاصد الطبيعة، وأنه أصل التواصل بين الرجل و المرأة مما تبينه الطبيعة الإنسانية، والإسلام دين الفطرة فهو مجوزه لا محالة، إنّ أمر الإيلاد و الإفراخ الذي هو بغية الطبيعة و غرض الخلقة في هذا الاجتماع هو السبب الوحيد و العامل الأصلي في تقليب هذا العمل في قالب الازدواج و إخراجه من مطلق الاختلاط والمقاربة إلى شكل النكاح و الملازمة، ولهذا ترى أنّ الحيوان الذي يشترك في تربيته الوالدان معا كالطيور في حضانة بيضها و تغذية أفراخها و تربيتها و كالحيوان الذي يحتاج في الولادة و التربية إلى وكر تحتاج الإناث منه في بنائه و حفظه إلى معاونة الذكور يختار لهذا الشأن الازدواج و هو نوع من الملازمة و الاختصاص بين الزوجين الذكور و الإناث منه فيتواصلان عندئذ و يتشاركان في حفظ بيض الإناث و تدبيرها و إخراج الأفراخ منها، وهكذا إلى آخر مدة تربية الأولاد ثم ينفصلان إن انفصلا ثم يتجدد الازدواج

١. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص٣٨٤ - ٣٨٥.
٢. السيد سابق، فقه السنة، ج٢، ص٢٢.

و هكذا فعامل النكاح و الازدواج هو الإيلاد و تربية الأولاد وأما إطفاء ثائرة الشهوة أو الاشتراك في الأعمال الحيوية كالكسب و جمع المال و تدبير الأكل و الشرب و الأثاث و إدارة البيت فأمور خارجة عن مستوى غرض الطبيعة و الخلقة و إنّما هي أمور مقدمية أو فوائد مترتبة[1].

ب. الحاجة والافتقار للاجتماع الإنساني: يذكر الرازي في مفاتيح الغيب حول مفهوم «الزوج» وأبعاده في العمران البشري «إن الزوج مقابل الفرد، والزوج حاصل جمع اثنين على الأقل، إذ لا يطلق زوج على فرد واحد، ومن ثم: فأنّ الزوج لا بد وأن يكون كل واحد من قسميه مشاركا للقسم الآخر في بعض الأمور، ومغايرًا له في أمور أخرى، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فكل زوجين فهما ممكنا الوجود لذاتيهما، وكل ممكن فهو محتاج، فثبت أن الزوجية منشأ الفقر والحاجة، وأما الفردانية فهي منشأ الاستغناء والاستقلال؛ لأنّ العدد محتاج إلى كل واحد من تلك الوحدات، وأما كل واحد من تلك الوحدات فإنه غني عن ذلك العدد، فثبت أنّ الأزواج ممكنات ومحدثات ومخلوقات، وأن الفرد هو القائم بذاته المستقل بنفسه الغني عن كل ما سواه»[2]، وهذا لا يجوز إلا على اللّه تعالى.

ج. وعلى هذا فالزوجية في كنهها احتياج كل فرد إلى الآخر، ومكامن هذا الاحتياج منها ما هو فطري، كالحاجة الجنسية، ومنها ما هو مكتسب كالمعاونة في أمور الحياة والمعيشة اليومية، أي التدابير التي تساعد على أداء أمانة الاستخلاف.

د. ومن حكمة الزوجية ومقاصدها: أنّ اللّه سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان ليعمر هذه الأرض التي خلق كل ما فيها له ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وهذا يعني أنّ بقاء الأرض عامرة يستلزم وجود الإنسان حتى تنتهي مدة الدنيا، وهذا يستلزم التناسل وحفظ النوع الإنساني حتى لا يكون خلق الأرض وما فيها عبثًا. فتنتج من هذا أن عمار الكون متوقف على وجود الإنسان ووجوده متوقف على وجود النكاح.

وهذه الحكمة تتضمن حكمًا أخرى وفوائد عظمى هي بمنزلة الفرع للأصل. لأن عمار الكون من وجوه كثيرة منها كثرة الذرية ومتى كثرت الذرية كان عمار الكون سهلاً على بني الإنسان. لأن العمل الذي يقوم به جماعة يصعب على الفرد القيام به. وإذا كان الأمر كذلك فلابد من بقاء النسل وكثرته حتى يعمر الكون[3].

---

١. محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٤، ص١٨٥.
٢. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢٧، ص ١٩٩.
٣. علي أحمد الجرجاوي، حكمة التشريع وفلسفته، ص٤.

هـ. ومن هنا يعلم أنّ الرجل والمرأة شريكان في عمارة الأرض: كل فيما هو خاص به من الأعمال المتنوعة. كذلك فإن الإنسان ميال بطبعه إلى الائتلاف الذي يأنس به. فوجود الزوجة مبعد لحزنه ووحشته في الغالب. مفرج لكربته معين له على انتظام حال معيشته فضلاً عن التدبير المنزلي الذي هو أهم أركان انتظام المعيشة. هذا فيما يتعلق بانتظام الأمر في عمار الكون. وهناك حكمة أخرى تتعلق بآداب النفس وبعدها عن الرذائل. وأيضًا إن النكاح حافظ للأنساب، وحفظ الأنساب فيه فوائد جمة. وأهمها حفظ الحقوق في المواريث. لأنّ الرجل إذا لم يختص بامرأة معينة لا يُعرف له ولد وأيضًا لا تُعرف له أصول ولا فروع بين الناس. وهذا لا يرضاه الدين ولا الناس[1].

إنّ «الزوجية» بهذا المعنى: إطار جامع من سنن الحياة والأحياء، وتلبية للافتقار والحاجة الإنسانية المتبادلة بين (الجنسين) المكونين لهذا الكون، وللإنسان على وجه الخصوص الذي هو مدني بطبعه، وفقير إلى غيره بطبعه كذلك إذ أن حاجاته متعددة لا يستطيع تلبيتها بمفرده، ومنها الحاجة الجنسية/حاجة الفطرة والجبلة التي فُطر عليها. وكذلك يتعلق بالزوجية مقصد «عمران» الكون الذي هو أحد القيم الثلاثة المؤسسة لحركة الهداية والتكوين الإنساني (التوحيد والتزكية والعمران). وهذه الزوجية لا تتم إلا بضوابط قيمية هي (الزواج/ النكاح) فالزوجية ليست على أي شكل ولا بأية حال. فإن إعادة إنتاج الجنس البشري من القيمة المعنوية والحقيقية ما يجعله كريمًا (من الكرامة) في البناء وإعادة الإنتاج كما كان في الخلق الأول من النفس الواحدة.

٤. الزوجية: دلالات قيمية وحضارية:

ومن هذه الدلالات التي يتضمنها مفهوم الزوجية كما طرحه الوحي الكريم ما يأتي:

أ. الزوجية والنفس الواحدة: تستمد قيمة الزوجية عطاءاتها من النفس الواحدة، التي اشتقت منها وكانت لازمة عنها بالضرورة الكونية، حسب ما خطط للخلق البشري وسننه الكونية، حيث يتلاقى فرقاء النفس الإنسانية (الذكر والأنثى) في هذا المعين مرة أخرى، ليعود للنفس وحدتها.

إنّ المفهوم القرآني «الزوجين» يثير مجموعة مختلفة من الدلالات: أولاً: وحدة الأصل وتعدد الفرع، فهو أقرب في التمثيل بشجرة متحدة الجذر والجذع متعددة الفروع. ثانيًا: الارتباط العضوي والتكامل الوظيفي في آن، وهو أبرز الدلالات الناجمة عن مفهوم الزوجين. فوجود أحدهما منفردًا إنما يشير إلى افتقار وظيفي أساسي ويفرز عوارًا في الصورة البشرية. ثالثًا: إنّ مصطلح «الزوجين» الذي استعمله البيان القرآني بإصرار في كل إشاراته للانقسام النوعي إنما يفيد من جانب آخر تأكيد

---

١. المرجع السابق، ص٥.

الثنائية في وجود النوع بتحديد الذكر والأنثى تعريفًا لهما [١].

ب. الفطرة والزوجية: منحى آخر للزوجية، وهو لقاء الفطرة، والفِطرة، وفطر اللّه الخلق، هو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال. والفطْرةُ: الخلقةُ التي يكون عليها كل موجود أول خلقه، والطبيعة السليمة لم تشب بعيب «فطرة اللّه التي فطر الناس عليها»، والفطرة السليمة: استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل[٢].

والزوجية بلا منازع أو منافس -في المنحى السوي للنفس الإنسانية- هي وعاء لفطرة «الحاجة الجنسية» التي أودعت في النفس البشرية منذ الخلقة والتي انقسمت إلى ذكر وأنثى، وانقسمت معها هذه الحاجة الجنسية بطاقتها المكنونة في النفس والتي ترتبط بمرحلة في البلوغ الجسدي والعقلي والوجداني، ومن ثم تكون الزوجية أي عملية الزواج تلبية لحاجةٍ فطرية رئيسة في النفس الإنسانية على اختلاف جوانبها.

وما الزواج في واقعه إلا ظاهرة من ظواهر التنظيم لفطرة أودعت في الإنسان، كما أودعت في غيره من أنواع الحيوان، ولولا الزواج الذي هو تنظيم لتلك الفطرة المشتركة بين الإنسان والحيوان، لتساوي الإنسان مع غيره من أنواع الحيوان في سبيل تلبية تلك الفطرة عن طريق الفوضى والشيوع... ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان مطبوع على حب البقاء، وإذا كان لا سبيل إلى بقائه بذاته، ويؤمن بذلك من مشاهداته، وصنيع اللّه في آبائه وأجداده، وسائر الأحياء، فإنه يرى أن سبيله إلى البقاء إنما هو النسل، المعروف نسبته إليه، يراه امتدادًا في بقائه، واستمرارا لذكره، وخلودًا لحياته[٣].

معنى كون الإسلام دين الفطرة، أنه الدين المتفق مع ما جُبل عليه الإنسان بصفته إنسانًا من جملة العقل والاستعداد للحضارة، والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة والذي يساعده على تنمية معارفه وسد حاجاته فيما يخص العادات والعبادات[٤].

والقرآن يهدي للتي هي أقوم: أي يساعد الإنسان على إدراك أقوم الطرق وأنجعها لتحقيق ما تتطلبه فطرته الإنسانية من سعادة روحية ومادية، وهو يهديه لذلك لأنه يضع بين يديه التعاليم التي يدركها كل إنسان بمقتضى فطرته كإنسان، ويجد فيها ما يحتاج إليه من دين وشريعة ومنهاج حياة،

---

١. أماني صالح، «قضية النوع في القرآن»، مرجع سابق، ص٢٥.
٢. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص٦٩٤.
٣. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص١٤٢.
٤. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٨٨.

فإذا قلنا أنّ الإنسان مدني لطبعه [بفطرته] فقد أقررنا بمظهر من مظاهر الفطرة الإنسانية التي جعلته يبحث عن تكوين العائلة وخلقها والقبيلة ونظامها ثم الأمة ونواميس اجتماعياتها[1].

ج. الزوجية وتنظيم الحياة الجنسية: إنّ تنظيم القرآن للحياة الزوجية إنما جاء لهداية الإنسان إلى تلبية الحاجة الجنسية في ضوء قواعد ومنظومة قيمية تنتظم عليها حياته، وفي المقابل رفض الإسلام كل أشكال الإشباع الأخرى لتلبية هذه الحاجة وذكر في ذلك النهي عن كل ما يقرب من هذه الطرق «الزنا»، «السفاح»، «الفاحشة»، باعتبار ذلك عملاً ينافي قيمة «النفس الإنسانية» التي ارتبطت في كل تاريخها باللّه تعالى الذي يمثل القيمة العليا عن الإنسان المستخلف.

وبالنظر إلى دور الحياة الجنسية الحاسم في مخطط «خلق البشر» وما يترتب عليه من تبعات عليها صلاح الكائن البشري، فليس من المتصور أن يكون مثل هذا الدور أمرًا تغفله العناية الإلهية المبنية على الرحمة؛ لهذا أخذت التعاليم الأخلاقية الاجتماعية الإسلامية تطوق الحياة الجنسية وتحيط بها بواسطة قالب أو نطاق من الأحكام والمبادئ الأخلاقية وآداب التعامل والسلوك بهدف الارتقاء بها إلى أثمن ما يمكن أن يصنعه الإنسان، وهو ثقافة الحياة نفسها.. ويُرسي الإسلام القواعد الأساسية للغايات التي يسعى الزوجان إليها داخل إطار جامع من الأحكام الشاملة، ينبغي على كل من الذكر والأنثى أخذها في الاعتبار عند تواصلهما لتكوين هذه العلاقة الحيوية وتأسيس الأرض التي يقيمان عليها لقاءهما الحياتي الخاص[2].

د. النبوة والزوجية: لم يحرم اللّه تعالى «الزوجية» على أصحاب النبوات، رغم عصمتهم عن فعل الفاحشة والمعصية للّه، ورغم ارتقاء وسمو أرواحهم وارتباطها باللّه تعالى، إلا أنهم طالما ظلوا في دائرة البشر فإنهم يدخلون تحت دائرة الفطرة أيضًا ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: ٣٨]. المبدأ الرئيس الذي حفز إليه الإسلام وهو عدم وجود حرج على زواج الأنبياء عمومًا وأن يكون لهم ذرية وتناسل مثل باقي البشر. وقد مثلت النبوة – النبي ﷺ – نموذجًا في الدفع إلى الزوجية ورفض التبتل والعزوبية بدعوى «التقوى والعبادة».

ولهذا اعتبر النبي كل عبادة (نافلة) تَصرُف عن أداء الواجبات الزوجية هي خلل في تصور الإسلام. «... ولهذا السبب لا ينبغي أن ندهش حين نجد النبي ﷺ قد أعطى اهتمامًا خاصًا لهذا الملمح «الزوجية» وما يرتبط بها من علاقات حميمية بين الزوجين. أراد النبي ﷺ أن يبرز

---

١. المرجع السابق، ص٨٨.

٢. منى أبو الفضل، العلاقة الجنسية.. منظور قرآني، مرجع سابق، ص٤١.

المعاني الزوجية والتعاليم والقيم - المرتبطة بها. وأن يجعل من حياته في هذا الجانب نموذجًا مفتوحًا للجميع لكي يعتبروا، ومن خلال ذلك يستطيعون إدراك أن الجوانب الإنسانية البسيطة وأشياء الحياة اليومية الصغرى تمتزج بالنبوة والقداسة؛ فزوجات النبي ﷺ. هن أمهات المؤمنين، وهذه المهمة الجليلة حفظت لهن مكانتهن وذكراهن في قلب المجتمع الإسلامي، كما غدت المدرسة الرئيسية التي ينتقل من خلالها كل ما يحدث في بيت النبوة إلى المجتمع بغير خجل، من أجل إعطاء المثال والقدوة والنموذج في هذه المنطقة المهمة من الثقافة»[1].

إنّ إعمال مفهوم «الزوجية» يجسد كمفهوم إنساني عام علاقات النوع، تجسدًا عمليًا من خلال التنظيم الاجتماعي القائم على مؤسسة الأسرة، حيث تشكل مؤسسة الأسرة في المنظور الإسلامي (والديني بصفة عامة) ركيزة البنيان الاجتماعي، في ظل تلك المؤسسة تترجم الزوجية من مفهوم عام إلى رابطة محددة بين أفراد معينين. من خلال علاقة الزواج، كما تتجسد عمليًا مفاهيم التكامل الوظيفي والعمران والتكاثر وتتأسس عملية توزيع / تقسيم الوظائف الاجتماعية بين النوعين عبر منظومة محددة وملزمة من الحقوق والواجبات المترتبة على الزواج[2].

هـ. النسل: يختص «النسل» بناتج عملية الزوجية وتفاعل أطرافها الرئيسيين (الزوج والزوجة)، وهذا الناتج هو التوالد أو النسل، وهو ذلك النتاج الذي تهيأت له أسبابه منذ خلق النفس الواحدة، وخلق الرحم كبيئة لتحقيق مقاصد الخلق من خلال هذا التوالد والتناسل البشري العظيم في خلقه وفي استمراره، وتشريع الزوجية كإطار قيمي وحقوقي لإنجاز تلك المهمة، وإيداع الدوافع الداخلية (الفطرة) للحفز على الإقدام على تلك العملية (التوالد) رغم ما يتبعها من مشقات بدنية ونفسية للوالدين.

و. النسل مقصد إنساني: يشير الشاطبي إلى مكانة مقصد «النسل» في الحياة الكونية، والحياة الزوجية بقوله: إقامة النسل في الوجود، وهو ضروري لإقامة مطلق الألفة والمعاشرة، واشتباك العشائر بين الخلق[3]. «إن الشارع قصد بالنكاح: التناسل أولًا، ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتع بما أحل اللّه من النساء، أو التجمل بمال المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم اللّه»[4].

---

١. منى أبوالفضل، العلاقة الجنسية.. منظور قرآني، مرجع سابق، ص٤٤.
٢. أماني صالح، «قضية النوع في القرآن»، مرجع سابق، ص٢٨.
٣. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج١، ص٢٠٤.
٤. المرجع السابق، ص٣٨٣.

والحقيقة أننا يمكن أن نشير إلى مقصدين للتناسل والتوالد بين البشر - فضلاً عن التناسل الموجود في باقي الكائنات الأخرى- الأول: أنّ تحقيق رسالة الاستخلاف الإنساني على الأرض والقيام بواجبات الأمانة لم تكن لتتحقق دون ذلك التناسل الذي يحدث تتابعية لأجيال البشر، وفي تطور نحو تحقيق السنن الإلهية في الكون، إن كل جيل من هذه الأجيال المتتابعة يؤكد على تلك الاتصالية الإنسانية الواحدة المرتبطة بالنفس الواحدة المصدر الأول لكل الخلق، ومن ناحية أخرى، فإن الوحدة الإنسانية بين البشر لم تكن تقوم من خلال عمليات خلق مباشرة كالتي تمت لآدم عليه السلام، ورغم وحدة مصدر الخلق (اللّه) تعالى ولكنها كانت ستفقد الروابط الاجتماعية بين البشر، فكانت سنة الزواج ومقصد التناسل يحققان جانبًا كبيراً لهذه الوحدة الإنسانية، أو على الأقل يهيئان أسبابه، ومن هنا كان الحفز الإلهي نحو تحقيق «التعارف» الإنساني الذي يحقق هذه الوحدة الإنسانية، ولإزالة ما قد ينشأ بينها نتيجة من اختلافات بسبب الطبيعة الزمانية والمكانية وانتشار البشر على ظهر الأرض وتعرضهم لعوامل لغوية واجتماعية وديموغرافية،...مختلفة.

ز. عملية التناسل والاجتماع الإنساني: إن إقامة مجتمعًا بشريًا، كغاية رئيسة من الخلق الإنساني ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] لم يكن لها أن تتم دون عملية التناسل والتوالد البشرية، ودون تنظيم لتلك العملية سواء التنظيم المادي أو المعنوي أو القيمي لها، وأهمها على الإطلاق إيداع الحوافز والرغبة الداخلية للقيام بتلك المهمة، ثم توفير الأسباب الخلقية والعضوية لإنجازها، وهو ما جعل كل أفراد الإنسان يقومون بها دون تخلف من أحد مهما اختلفت لغته وجنسه وعرقه، بل هي عملية إنسانية تتجاوز كل هذه المتغيرات، وهو ما جعل التزاوج بين أفراد مختلفين يبدو طبيعيًا، والرغبة في التناسل والنسل لا يوجد من يعارضه أو يختلف عليه من ناحية العقل الجمعي الإنساني في كل المجتمعات مهما كانت درجة تباينها. بل إن بعض المجتمعات التي تعاني من ضعف حركة التناسل فيها، تقدم لأبنائها حوافز مادية واضحة من أجل تنشيط تلك العملية، كما تفتح أبواب الهجرات لأبناء المجتمعات التي تتمتع بنشاط التناسل لملء الفراغ الذي قد يسببه ضعف تلك الحركة من ناحية، وكذلك لإحداث تزاوج بين المجتمعات المهاجرة والأصلية بما يساعد في معالجة هذا الضعف.

يقول صاحب الميزان[1]: والذي يظهر من التأمل في حال النوع الإنساني أنّ أول ما ظهر من الاجتماع فيه «الاجتماع المنزلي» بالازدواج لكون عاملة الطبيعي، وهو جهاز التناسل أقوى عوامل الاجتماع؛ لعدم تحققه إلا بأزيد من فرد واحد أصلاً بخلاف التغذي وغيره. ثم ظهرت منه الخاصة،

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٩٦.

وهو توسيط الإنسان غيره في سبيل رفع حوائجه ببسط سلطته وتحميل إرادته عليه. إنّ خاصية الاجتماع – والتي بدأت في الأسرة – لم تفارق الإنسان ولا الإنسانية في هذه الأدوار ولو برهة. إنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحًا، ولم يهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه، ولننظر إلى سعة الأعمال الإنسانية التي تعجز عن إحصائها الفكرة وإلى تشعبها إلى أجناس وأنواع وأصناف، ثم ننظر إلى إحصاء هذه الشريعة الإلهية لها وإحاطتها بها وبسط أحكامها عليها، وكيف أنفذ الإسلام روح الاجتماع فيها غاية ما يمكن من الإنفاذ.

خاتمة

قدمت الدراسة بيانًا بأهم أصول المنظور القرآني لقضية المرأة، في محاولة لإعادة هذا الموضوع من مجال النوع (الجندر) -الذي وضعته فيها النسوية الغربية وتهافت المتغربين في العالم الإسلامي- إلى المجال البحثي والعلمي الطبيعي الذي يجب أن توضع فيه، وهو مجال الأسرة. فالمرأة والرجل في ظل الزوجية هما أركان مؤسسة جديدة هي مؤسسة الأسرة التي تقوم بوظائف إنسانية واستخلافية واسعة، وأي خلل يطرأ على أدوار أحدهما المقررة بالفطرة والشرع والعقل إنّما يؤدي إلى خلل في منظومة الاجتماع الإنساني كله. واعتمدنا في هذا الطرح على المقولة القرآنية (النفس الواحدة) الذي يضمن التصور الصحيح لمسألة المرأة، ولا يعتبرها مسألة منفصلة عن الخلق، ولا يعتبرها في حالة صراع مع الرجل، فليس من السوي أن يكون الإنسان في صراع مع نفسه (النفس الواحدة). ثم تناولت الدراسة المفاهيم المنبثقة من هذا المفهوم الرئيس (النفس الواحدة) وهي مفاهيم: الرحم وتأثيراته على الاجتماع الإنساني، ومفهوم الزوجية وأبعاد هذه السننية الكونية في المجال الاجتماعي والإنساني، وبيان افتقار (الرجل والمرأة) كل واحد منهما للآخر، ودورهما الرئيس والحيوي في عمران الأرض.

المصادر والمراجع

١. عبد الفتاح، إبراهيم، القاموس القويم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢. الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار ابن عفان، الرياض، ١٩٩٧م.

٣. الفاروقي، إسماعيل، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ٢٠١٦م.

٤. صالح، أماني، «قضية النوع في القرآن»، مجلة المرأة والحضارة، العدد (٣)، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٢م.

٥. غدنر، أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.

٦. عبد القادر، التيجاني، «المفهوم القرآني والتنظيم المدني: دراسة في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٥)، بيروت، ١٩٩٩م.

٧. دار الإفتاء المصرية، دليل الأسرة في الإسلام، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٣م.

٨. إدجار، دون؛ وجليرز، هيلين، «الأسرة والعلاقات الحميمية: مسارات الحياة الأسرية وإعادة بناء الحياة الخاصة»، ترجمة: عمر شلبي، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية (اليونسكو)، العدد (١٣٩)، فبراير ١٩٩٤م.

٩. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ١٩٩٢م.

١٠. سابق، السيد، فقه السنة، دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

١١. عمر، السيد، «النسق السياسي للأسرة في المنظور الإسلامي»، ضمن مؤتمر: واقع الأسرة في المجتمع: تشخيص للمشكلات واستكشاف سياسات المواجهة، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٧هـ.

١٣. الجمل، عبد الرحيم يوسف وآخرون، قاموس المصطلحات الإسلامية، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٠م.

١٤. القرطبي، عبد اللّه بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٩٩٦م.

١٥. الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٦. الجرجاوي، علي أحمد، حكمة التشريع وفلسفته، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

١٧. شريعتي، علي، مسؤولية المرأة، ترجمة: خليل الهنداوي، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٨. الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج٢٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.

١٩. اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، ميثاق الأسرة في الإسلام، المجلس الأعلى العالمي للدعوة والإغاثة، طبعة خاصة، ٢٠٠٦م.

٢٠. الفاروقي، لويز لمياء، «النساء في المجتمع القرآني»، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٤١)، ١٩٨٥م.

٢١. سيجالين، مارتين، «الأسرة.. نهاية النموذج الوحيد»، ترجمة: مصطفى قمية، مجلة إضافات، العددان (٤١-٤٢)، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ٢٠١٨م.

٢٢. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، إستانبول، ط٢، ١٩٦٦م.

٢٣. مشمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٤. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط١٨، ٢٠٠١م.

٢٥. أبو الفضل، منى، «خبرة الباحث الاجتماعي في الاقتراب من النص القرآني»، مجلة المرأة والحضارة، العدد (٣)، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٢م.

٢٦. أبو الفضل، منى، العلاقة الجنسية: منظور قرآني، دار السلام، القاهرة، ٢٠١١م.

٢٧. مصطفى، هند، «الفضاء المعنوي للزوجية: العلاقة بين الزوجين بين المنظور القرآني والقراءة الفقهية»، مجلة المرأة والحضارة، العدد (٣)، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٢م.

حقوق المرأة والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للإمام الشهيد الخامنئي قدس سره (الحجاب أنموذجًا)

• أ.د. سيد زهير المسيلينى[1]

الملخّص

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف مكانة حقوق المرأة والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للإمام الشهيد الخامنئي قدس سره، مع التركيز على مسألة الحجاب كدراسة حالة، وتهدف إلى توضيح رؤيته في مقابل الخطابات الليبرالية والنسوية الغربية، وإبراز التمييز بين «الحرية» و«الحرية المشروعة». في هذا السياق يستخدم هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي. تم جمع البيانات من خلال دراسة المكتبية وتحليل المضمون النوعي للخطابات والبيانات وكتابات الإمام الخامنئي قدس سره على مدى فترة زمنية طويلة. تُظهر النتائج أنه من منظور الإمام الخامنئي قدس سره، لا يُعرَّف الحجاب على أنه قيد، بل كعامل «وقائي» ومفتاح للوجود الفعال والآمن للمرأة في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية. فالحرية المشروعة في هذا الإطار تعني التحرر من «التشيؤ» في النظام الرأسمالي والوصول إلى الكرامة والهوية الإنسانية الحقيقية. تقدّم هذه المقالة بشكل منهجي استخراجًا وتحليلاً لرؤية قائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية حول حقوق المرأة والحجاب، وهو موضوع لم يُتناول بشكل كافٍ في المجلات الدولية. تقدّم هذه الدراسة إطارًا جديدًا للحوار الإسلامي حول حقوق المرأة من خلال منهجية تربط بين الدراسات الإسلامية والجندرية والسياسية.

الكلمات المفتاحية: حقوق المرأة، الحريات المشروعة، الحجاب، المرأة المسلمة، النسوية الإسلامية، الدراسات الجندرية، خطاب المقاومة.

---

١. عضو في الهيئة التدريسية في جامعة المصطفى العالمية، ومدير قسم الفلسفة و الكلام الاسلامي فرع جرجان، البريد الإلكتروني:

المقدّمة

تُشكّل إشكالية تعريف حقوق المرأة والحرية واحدة من أبرز التحديات الفكرية في العصر الحديث، حيث تتصادم وتتقاطع خطابات متعددة في ساحة النقاش العالمي. ففي مقابل الرؤية الليبرالية الغربية التي غالبًا ما تُقدّم مفهومًا للحرية يرتكز على الفردية والتحرر من القيود كقيمة مطلقة، تقف رؤى أخرى، لا سيّما الإسلامية، التي تُخضع ممارسة الحقوق والحريات لإطار قيمي وأخلاقي يهدف إلى حفظ الكرامة الإنسانية وتماسك النسيج الاجتماعي. هذا التباين الجوهري يفتح الباب أمام حوار معمّق حول طبيعة «الحريات المشروعة» وحدودها، وهو حوار لا يزال بحاجة إلى مساهمات رصينة تعكس تنوع التصورات الفكرية في العالم.

وعلى الرغم من ثراء الحقل الأكاديمي المتعلق بدراسات المرأة في الإسلام، فإن تحليل المنظومة الفكرية لرموز معاصرة مؤثرة، مثل سماحة الإمام الخامنئي، لا يزال غير مُستوفٍ بشكل كافٍ، خاصة في الأدبيات الدولية. فمعظم الدراسات إما تركّز على الجوانب الفقهية البحتة أو تتناول القضية من زوايا جزئية، مما يخلّف فراغًا بحثيًا فيما يخص التحليل المنهجي الشامل لرؤيته، التي تمثل مشروعًا فكريًا متكاملاً له أبعاده الثقافية والاجتماعية والسياسية. تسعى هذه الدراسة إلى سدّ هذه الثغرة.

انطلاقًا من هذه الإشكالية وهذا الفراغ البحثي، تطرح هذه الدراسة الأسئلة البحثية التالية:

١. ما هي المكونات الأساسية والمفاهيم المحورية التي تشكّل نظرية حقوق المرأة في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي؟

٢. كيف يتم تعريف وتحديد مفهوم «الحريات المشروعة» في فكره، وكيف يتميز هذا المفهوم عن المفهوم الليبرالي السائد للحرية؟

٣. كيف يمكن أن يعمل «الحجاب» بوصفه أنموذجًا تطبيقيًا يجسّد هذه الرؤية النظرية ويكشف آلياتها العملية؟

تهدف هذه الدراسة، بالتالي، إلى تحقيق جملة من الأهداف تتمثل في: شرح الأسس النظرية المتكاملة لرؤية الإمام الخامنئي حول حقوق المرأة، وتحليل المكانة المركزية التي تحتلها قضية الحجاب داخل هذه المنظومة الفكرية، وتقديم إسهام في الحوار الفكري المعاصر عبر طرح نموذج متماسك وقابل للتطبيق.

ولتحقيق هذه الغاية، يستند هذا البحث إلى منهجية بينية (Interdisciplinary Approach) تضعه عند تقاطع جملة من الحقول المعرفية، هي: الدراسات الإسلامية لفهم الأسس النصية والشرعية، والعلوم السياسية لتحليل خطاب السلطة وأبعاد المقاومة الثقافية، وعلم الاجتماع والدراسات الجندرية لفحص الأبعاد الاجتماعية وعلاقات القوة.

وبعد هذه المقدمة، يعرض المقال إطارًا نظريًا لمفهوم الحرية المشروعة، يليه تحليل لمكانة الحجاب بوصفه نموذجًا لدراسة حالة، ليُختتم بمناقشة النتائج وبيان الإسهامات التي تقدّمها هذه الدراسة.

استعراض الأدبيات السابقة (Literature Review)

تشكّل قضية حقوق المرأة والحرية مجالاً خصبًا للبحث والجدل على المستوى العالمي، حيث تتصارع فيها التصوّرات بين مرجعيات فكرية وحضارية مختلفة. يحاول هذا القسم استعراض أهم الأدبيات الموجودة في كلا الاتجاهين، الغربي والإسلامي، لتحديد موقع هذه الدراسة ضمن الخريطة الأكاديمية القائمة.

الرؤية الغربية والنسوية الليبرالية: الفردية والتحرر من القيود

تنطلق الرؤية الغربية السائدة، وخاصة في تيار النسوية الليبرالية، من مركزية الفرد وحريته الشخصية المطلقة كأعلى قيمة. تُعرّف الحرية هنا بشكل أساسي على أنّها «التحرر من» (Negative Liberty) القيود الخارجية، بما في ذلك القيود الدينية والتقليدية والأخلاقية التي تُفرض على جسد المرأة وخياراتها (Berlin, ١٩٥٨: ١٢; Friedman, ١٩٦٢: ١٥). في هذا الإطار، يُصوَّر الحجاب وغيره من المظاهر الدينية ليس فقط كقيد، بل كرمز للقمع والبطريركية، ويعتبر تحرير المرأة مرادفًا لتحرير جسدها من سيطرة المجتمع والدين (Nussbaum, ١٩٩٩: ٣٥; Abu-Lughod, ٢٠٠٢: ٧٨٥). لقد ركّزت الكثير من الأدبيات الغربية على نقد النصوص الدينية والممارسات الثقافية في المجتمعات الإسلامية، معتبرة إياها العقبة الرئيسية أمام تحقيق المساواة والحرية للمرأة (Mernissi, ١٩٩١: ٨).

الرؤى الإسلامية: نحو نموذج متوازن بين الحقوق والمسؤوليات

في المقابل، قدمت الأدبيات الإسلامية، سواء باللغة العربية أو الفارسية، مقاربات مغايرة تنطلق من مرجعية دينية. فقد قدّم مفكرون مثل الشهيد مرتضى مطهري في كتابه «نظام حقوق المرأة في الإسلام» تحليلاً فلسفيًا عميقًا يؤكد على المساواة في الكرامة الإنسانية بين الجنسين، مع الاعتراف

بالاختلافات التكاملية في الأدوار والوظائف، معتبراً أنّ التعاليم الإسلامية لا تقيّد المرأة بل تحفظ كرامتها وتصونها من أن تُختزل إلى مجرد جسم (Motahari, ٢٠٠١: ٤٥). كما شكّلت رؤية الإمام الخميني التأسيسية حول دور المرأة في المجتمع الإسلامي، والتي شدّدت على أنّ «الحجاب لا يعني حبس المرأة، بل يعني منع اختلاطها غير المشروع للحفاظ على عفتها وكرامتها المجتمعية» (Khomeini, ١٩٨٣: ١٢٥)، حجر أساس للكثير من الدراسات اللاحقة. كما حاولت دراسات أخرى، مثل دراسة هبة رؤوف («في السياسة: مقاربة نسائية إسلامية»)، حاولت تقديم نموذج نسوي إسلامي يتحدى النموذج الغربي المهيمن، مؤكدة على أنّ الحرية الحقيقية تكمن في التحرر من عبودية الهوى والسوق، وليس في التحرر من الدين (Raouf, ٢٠٠٥: ٨٨).

الفراغ البحثي والإسهام المتوقع لهذه الدراسة

يكشف استعراض الأدبيات السابقة عن نقاط قوة ونقاط ضعف واضحة. من ناحية، تمتلك الأدبيات الغربية غنىً نظريًا في تحليل مفاهيم الحرية والفردية، لكنها غالبًا ما تقع في فخ المركزية الغربية (Eurocentrism) وتعميم نموذجها على أنّه النموذج العالمي الوحيد، مما يؤدي إلى سوء فهم وتحليل سطحي للظواهر في سياقات ثقافية أخرى (Said, ١٩٧٨: ٣). من ناحية أخرى، ركّزت الأدبيات الإسلامية الدفاعية في الغالب على الجوانب الفقهية والشرعية، أو على نقد النموذج الغربي، مع إهمال نسبي لتحليل المنظومات الفكرية الشاملة للمفكرين المعاصرين بمنهجية أكاديمية عابرة للتخصصات.

هنا بالضبط تكمن مساهمة هذه الدراسة؛ فمع وجود بعض الدراسات التي تطرقت لفكر الإمام الخامنئي مثل: (Khosrokhavar, ٢٠١٦: ٦٧؛ Adib-Moghaddam, ٢٠١٧: ١١٢)، فإنها إما كانت بلغة غير قابلة للوصول للقارئ الدولي، أو ركّزت على الجانب السياسي أو الأمني فقط. لذلك، تسعى هذه المقالة إلى سدّ هذا الفراغ من خلال:

١. تقديم تحليل منهجي وشامل للمنظومة الفكرية للإمام الخامنئي فيما يخص حقوق المرأة، متجاوزةً التحليل الجزئي.

٢. استخدام منهجية بينية (Interdisciplinary) تجمع بين التحليل الفلسفي والسياسي والاجتماعي لفهم أبعاد هذه الرؤية.

٣. تقديم مفهوم «الحريات المشروعة» كبديل تحليلي لمفهوم الحرية المطلقة، وتوظيف «الحجاب» كنموذج عملي لتجسيد هذا المفهوم.

٤. إدخال هذه الرؤية إلى الحوار الأكاديمي الدولي بلغة مفهومة ومعترف بها، مما يسهم في إثراء النقاش حول تعددية النماذج الحضارية فيما يخص قضية المرأة.

مفاهيم مدخلية

الحجاب في اللّغة و الاصطلاح

الحجاب في اللغة يدلّ على الستر[١] والمنع والحيلولة دون الوصول[٢]،وقد وردت كلمة الحجاب في القرآن الكريم بصيغة النكرة في أربع مواضع، منها: الحجاب الفاصل بين أهل الجنة وأهل النار، ووسيلة من وسائل مخاطبة اللّه للبشر ﴿من وراء حجاب﴾، وكذلك في كيفية سؤال المؤمنين لزوجات النبي ﷺ، إضافة إلى توصيف موقف المشركين تجاه دعوته. وجميع هذه المواضع تشترك في معنى الحاجز والغطاء والمانع، وهو ما نجده أيضًا في كثير من الروايات الإسلامية. ويذكر الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري أنّ الحاجب سُمّي حجابًا لأنه يحول دون وصول أشعة الشمس إلى العينين، ومن هنا فإنّ الحجاب يمنع التلاقي عبر البصر أو اللمس[٣].كما نجد في القرآن ألفاظًا أخرى تؤدي معنى الحجاب، منها: الخُمُر و الجَلابيب، وهي ما يُعرف بآيات الحجاب. وقد فُسّرت بأنها ستر وغطاء. يقول الراغب الأصفهاني: أصل الخَمر الستر، والخمار ما يُغطّى به، لكنه في العرف صار اسمًا لما تغطي به المرأة رأسها، وجمعه خُمر[٤].أما الجلباب، فقد وردت فيه تفسيرات متعددة: فابن الأثير اعتبره رداءً فوق الخمار، يشبه الإزار أو الملحفة،[٥] بينما رأى الفَيّومي أنّه قميص أطول من الخمار وأقصر من الرداء، ونقل عن ابن فارس أن الجلباب يشمل ما يُلبس من قميص وغيره[٦]. أما العلاّمة الطباطبائي فاعتبره ثوبًا تشتمل به المرأة فيغطي جميع بدنها، أو خمارًا يستر الرأس والوجه، وفسّر قوله تعالى:﴿يُدنين عليهنّ من جلابيبهنّ﴾ بأنه أمر بالتستّر الكامل بحيث لا يظهر الصدر ولا مواضع الزينة، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين﴾، يوضح العلاّمة الطباطبائي أنّ ستر البدن علامة على العفاف والصلاح، فيُعرفن بأنهنّ

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٢٩٩.
٢. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٢١٩.
٣. مرتضى مطهري، مذكّرات الأستاذ، ص٧٩.
٤. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٢٩٨.
٥. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج١، ص٢٨٣.
٦. الفيّومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٢، ص١٠٤.

حرائر عفيفات، فلا يتعرض لهنّ أهل الفسق، ولا يُظنّ إماء أو غير مسلمات[1]. ومن خلال هذا الاستعمال، أصبح لفظ الحجاب في العرف علَمًا يشير غالبًا إلى الملاءة السوداء (الشادور)، وإن كان يشمل غيرها، لكنه يُعدّ أتمّ أشكال الستر. أما في النص القرآني، فقد وردت الدلالة على نوع الستر وكيفيته باعتباره مانعًا من إظهار الزينة وجمال المرأة أمام الأجانب.

أما في الاصطلاح الفقهي، فالحجاب هو اللباس الذي ترتديه المرأة بحضور الأجنبي. ومع ذلك فإن الفقهاء قلّما استخدموا لفظة الحجاب في هذا السياق، واستعاضوا عنها غالبًا بمصطلحي الستر و اللباس [2] بينما يرى الإمام الخامنئي أن الحجاب لا ينحصر في اللّباس بل هو الحيلولة دون الاختلاط و المخالطة الغير المقيّدة بين الرجل و المرأة في المجتمع، حيث قال سماحته في جزء من كلماته، مبيّنًا مفهوم الحجاب ومفصلاً بينه وبين الفهم الخاطئ له:«إنّ الإسلام يريد أن يبلغ النموّ الفكري والعلمي والاجتماعي والسياسي - وفوق كلّ ذلك - النموّ الأخلاقي والروحي للمرأة أعلى المستويات، وأن يكون وجودها في المجتمع والأسرة البشريّة كعضو فعّال ذا أعظم فائدة وأثر. فجميع تعاليم الإسلام، ومن جملتها مسألة الحجاب، تقوم على هذا الأساس. فمسألة الحجاب لا تعني عزل المرأة أو تهميشها. وإذا تصوّر أحدٌ هذا المعنى من الحجاب، فإنّ تصوّره خطأ محض وانحراف. إنّ الحجاب في حقيقته يعني الحيلولة دون الاختلاط والمخالطة غير المقيّدة بين الرجل والمرأة في المجتمع.

وهذا الاختلاط مضرّ بالمجتمع، ومضرّ بالرجل والمرأة، ولا سيّما بالمرأة»[3]. وقال أيضًا: «إن الحجاب فرع من فروع الدين، والملاك فيه الحرمة الجنسية، فلا أقصد بالحجاب لبس الملاءة السوداء، بل المقصود هو أصالة الحرمة الجنسية، أي مراعاة الحريم الخصوصي بين الجنسين، وأما شكل الحجاب فهو يختلف باختلاف الأزمنة والمناسبات والأماكن، لكن جوهر هذه الخصوصية هو من المبادئ الفكرية في الإسلام»[4].

الحرّيات المشروعة في اللّغة و الاصطلاح:

الحُرّية في اللغة: من مادّة حَرَّ وتعني الخلاص من القيد والملك، وتُستعمل في مقابل العبودية، فيقال: رجلٌ حُرٌّ أي غير مملوك. المشروع: من شَرَعَ أي ما أذن به الشارع أو أجازه القانون، فيُقال:

---

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٦، ص٣٣٩-٣٤٠.
٢. مرتضى مطهري، مذكّرات الأستاذ، ص٧٩.
٣. السيد علي الخامنئي، خطاب بتاريخ ١٣٦٩/١٠/٢٦ش.
٤. المصدر نفسه، خطاب بتاريخ ١٣٦٩/١٠/٢٦ش.

أمرٌ مشروع أي جائز ومعترف به. وعليه، فإن «الحرية المشروعة» في اللغة تعني: الحرية الجائزة والمقرّة شرعًا وقانونًا، في مقابل الحرية الممنوعة أو المنفلتة.

أما في الاصطلاح الحريّات المشروعة هي: ممارسة الإنسان لحرّيته في القول والفعل ضمن الحدود التي أذن بها الشرع، بحيث لا تؤدّي إلى الإضرار بالنفس أو بالآخرين، ولا إلى انتهاك القيم الدينية أو الأخلاقية. أي أنّ الحرية في الإسلام ليست مطلقة، بل منضبطة بالضوابط الشرعية، فهي حقّ للإنسان ما دامت لا تتعارض مع حدود اللّه ولا تهدّد النظام الأخلاقي والاجتماعي.

أما الإمام الخامنئي فيركّز على أنّ الحريّة في الإسلام ليست انفلاتًا، بل تتضمن مواصفات أربعة هي:

١. الحرية نعمة إلهية مقترنة بالمسؤولية: يقول: «الحرية نعمة إلهية كبرى، ولكنها إذا لم تُستخدم في سبيل الخير والصلاح قد تتحوّل إلى وسيلة للفساد والانحطاط»[١].

٢. الحرية المشروعة مرتبطة بالقانون والشريعة: «الحرية في النظام الإسلامي هي الحرية ضمن إطار القانون الإلهي، لا الحرية بمعناها الغربي التي تفضي إلى الفوضى الأخلاقية»[٢].

٣. التمييز بين الحرية الغربية والحرية الإسلامية: في نظره، الحرية الغربية تؤدي إلى الإباحية والفردانية المفرطة، بينما الحرية الإسلامية تضمن كرامة الإنسان ومصالح المجتمع.

٤. الحرية المشروعة وسيلة للتكامل الروحي والاجتماعي: أي أنّ الحرية المشروعة ليست فقط حقًّا، بل طريقًا لبناء الإنسان والمجتمع على أساس العدالة والإيمان.

و هذا يعنى أنّ الحرية في فكر الامام الخامنئي ليست قيمة مطلقة، بل قيمة وظيفية مشروطة تُمارس لخدمة أهداف أسمى: حفظ الكرامة الإنسانية، تعزيز العدالة، وضمان المصالح الفردية والجماعية في آن واحد، وهي تقوم على أربعة مرتكزات مترابطة على النحو الآتي:

١. منبعها إلهي (عقدي)

٢. ممارستها منضبطة بالقانون والشريعة (فقهي-حقوقي).

٣. تتعارض مع الحرية الغربية المطلقة (نقد حضاري).

٤. غايتها بناء الفرد والمجتمع على أسس العدالة والإيمان (تربوي-اجتماعي).

---

١. السيد علي الخامنئي، خطاب في تاريخ ١٩٩٩م.
٢. السيد علي الخامنئي، خطاب في تاريخ ٢٠٠٢م.

الأسس الفكرية للإمام الخامنئي حول المرأة

تقوم رؤية الإمام الخامنئي دام ظله للمرأة على مجموعة من الأسس الفكرية التي تجمع بين الدين الإسلامي، الطبيعة الإنسانية، والمسؤولية الاجتماعية. يمكن تلخيصها في المحاور التالية:

الكرامة الإنسانية والمساواة الأساسية: يؤكد الإمام الخامنئي دام ظله أنّ الإسلام ينظر إلى المرأة باعتبارها إنسانًا كامل الكرامة، وأنّها شريكة للرجل في الإنسانية والحقوق الروحية والمعنوية. يقول: «الإسلام يرفع المرأة ويمنحها مكانتها الكاملة، ولا فرق بينها وبين الرجل في الكرامة الإنسانية»[١]. هذا يؤكّد أنَّ المساواة هنا ليست إنكارًا للفوارق الطبيعية، بل هي مساواة في الجوهر والكرامة، مع مراعاة الخصوصيات الجسدية والاجتماعية[٢]. وينطلق الإمام الخامنئي دام ظله في نظريته حول المرأة من أساس أنثروبولوجي واضح. فهو يؤكد على «المساواة في الكرامة الإنسانية بين الرجل والمرأة، مع الاعتراف بالاختلافات التكوينية التي تؤدي إلى أدوار متكاملة وليست متعارضة»[٣]. هذه الرؤية تستند إلى القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٤] كما تستند إلى تفسيرات فلسفية إسلامية معاصرة تؤكد أن «الاختلاف بين الجنسين هو اختلاف تكاملي وليس تناحري»[٥]. وهذا يتعارض مع الرؤية الغربية التي ترى الاختلافات على أساس جندري كنتاج للبناء الاجتماعي فقط[٦]. ومن هنا يعتبر الإمام الخامنئي دام ظله أنّ النماذج الغربية للحرية أخرجت المرأة من كرامتها إلى الاستهلاك وجعلتها أسيرة الجسد، حيث أصبحت المرأة وسيلة دعائية وتجارية، وهو يصرّح قائلاً: «الحرية الغربية ليست سوى وسيلة لاستعباد المرأة باسم الحرية» [٧]. ومن ثمّ، فإنّ الحلّ الإسلامي – بحسب رؤيته – هو التمسك بالحجاب والهوية الدينية مقابل هذه التحديات.

مفهوم «الحريات المشروعة» محورًا مركزيًا: يُعتبر مفهوم «الحريات المشروعة» حجر الزاوية في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي دام ظله فيما يتعلق بحقوق المرأة. ويُعرّف هذا المفهوم على أنه «التحرر في إطار القيم العليا المتمثلة في العقل والشرع والأخلاق لتحقيق الكرامة الإنسانية» [٨].

---

١. الموقع الإلكتروني لمكتب الإمام الخامنئي: https://arabic.khamenei.ir، ٢٠١٣م.
٢. نفس المصدر السابق: https://arabic.khamenei.ir، ٢٠١٣م.
٣. السيد علي الخامنئي، محاضرة حول التوازن بين الأدوار، طهران: المجمع العالمي لأهل البيت، بتاريخ: ٨-٥-٢٠١٢م.
٤. سورة الإسراء: ٧٠.
٥. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٨٩.
٦. جوديث بتلر، اضطراب الجندر: النسوية وتقويض الهوية، ص٨.
٧. السيد علي الخامنئي، محاضرة حول التوازن بين الأدوار، طهران: المجمع العالمي لأهل البيت، بتاريخ: ٨-٥-٢٠١٢م.
٨. السيد علي الخامنئي، تحذير من الغزو الثقافي، ص٢٣.

هذا المفهوم يقف في مقابل المفهوم الليبرالي للحرية الذي يُعرّف أساسًا على أنه «التحرر من القيود الخارجية»[١] بغض النظر عن الغايات والنتائج. ويؤكد الإمام الخامنئي دام ظله أنّ «الحرية الحقيقية لا تعني الانفلات من كل القيود، بل هي التحرر في إطار القيم التي تحفظ كرامة الإنسان»[٢]. وهذا يتطابق مع الرؤية الإسلامية التي ترفض «الحرية السلبية» (Negative Liberty) وتتبنى «الحرية الإيجابية» (Positive Liberty) التي ترتبط بالتحقيق الذاتي والخير المشترك[٣].ومن هنا يرى الإمام الخامنئي دام ظله أنّ الحجاب ليس قيدًا، بل هو حصانة اجتماعية وحماية للمرأة من الاستغلال الجنسي والإهانة التي يفرضها المجتمع المادي.حيث يقول: «الإسلام يُعزّز المرأة بالحجاب، في حين أنّ الليبرالية الغربية تريدها مكشوفة ومُعرّضة للاستغلال»[٤].كما يربط الحجاب بالهوية الحضارية والثقافية، مؤكدًا أنّ رفض الحجاب يعني القبول بذوبان المرأة في الثقافة الغربية المهيمنة[٥].

المركزية الأسرية للمرأة: يؤكد الإمام الخامنئي دام ظله أنّ الأمومة وتربية الأجيال هي من أعظم المسؤوليات للمرأة، لكنها لا تمنع المرأة من المشاركة في التعليم، الثقافة، والأنشطة السياسية. بل على العكس، حضور المرأة في هذه المجالات يُثري المجتمع إذا رُوعيت الضوابط الشرعية[٦]. وفي خطابه أمام آلاف النساء أشار إلى أنّ: «المرأة تستطيع أن تكون أمًّا، ومربّية، وفي الوقت نفسه باحثة ومفكّرة ومشاركة في قضايا الأمة»[٧].وهنا يُبرز مفهوم «التكامل» لا «التضاد» بين الأدوار الأسرية والاجتماعية. وعليه يشكل مفهوم «المركزية الأسرية» ركيزة أساسية في الرؤية الفكرية للإمام الخامنئي حول المرأة، حيث يرفض النظرة الدونية للأدوار الأسرية ويعتبرها مكانة إستراتيجية في بناء الحضارة الإنسانية، ويمكن تبيين فكرته هذه في النقاط التالية:

أولاً: الأمومة كمهنة إستراتيجية وحضارية: يؤكد الإمام الخامنئي دام ظله أن، «دور الأمومة ليس وظيفة ثانوية، بل هو أهم مهنة في بناء المستقبل الحضاري للأمة»[٨]. وفي خطاب أمام جمع من النساء، أوضح قائلاً: «الأمّ هي المربّية الأولى للإنسان... هذه ليست مسألة بسيطة، هذه أعظم

١. جوديث بتلر، اضطراب الجندر: النسوية وتقويض الهوية، ص١٢.
٢. السيد علي الخامنئي، خطابات حول المرأة الإسلامية، ص١٤٥.
٣. تشارلز تايلور، الأوراق الفلسفية (الفلسفة والعلوم الإنسانية)، ج٢، ص٢١٥.
٤. السيد علي الخامنئي، محاضرة حول التوازن بين الأدوار، طهران: المجمع العالمي لأهل البيت، بتاريخ: ٨-٥-٢٠١٢م.
٥. السيد علي الخامنئي، محاضرة: المرأة بين الحقوق والمسؤوليات، https://arabic.khamenei.ir، ٢٠١٣م.
٦. السيد علي الخامنئي، https://arabic.khamenei.ir، ٢٠١٩م.
٧. المصدر نفسه.
٨. السيد علي الخامنئي، خطاب في لقاء جمع من النساء المثقفات، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ١١/٠٢/١٣٩٢.

مسؤولية في المجتمع»[١].فهو يرى أنّ «الأسرة هي المدرسة الأولى التي تُخرّج الإنسان الصالح»، وأنّ «الأم هي المديرة والمعلّمة الرئيسية في هذه المدرسة»[٢]. وهذا يتجلى في تأكيده أن «عظمة المرأة لا تنحصر في المجال العام، بل أعظم أعمالها هو تربيتها لجيل المستقبل»[٣].

ثانيًا: الزوجية كشراكة تكاملية: وفي سياق العلاقة الزوجية، يرفض الإمام الخامنئي‌ﷺ النموذج الصراعي ويقدم نموذجًا تكامليًا حيث «الرجل والمرأة شريكان في بناء الأسرة، لكل منهما حقوق ومسؤوليات متوازنة»[٤]. يؤكد أنّ «الاستقرار العائلي هو أساس استقرار المجتمع، والمرأة هي عماد هذا الاستقرار» [٥].

ثالثًا: التوازن بين الأدوار الأسرية والمجتمعية: يرفض الإمام الخامنئي‌ﷺ الثنائية الزائفة التي تفرض اختيارًا بين الأسرة والمجتمع، مؤكدًا أنّ «المرأة يمكنها أن تكون أمًا وزوجة ممتازة وفي نفس الوقت تكون عنصرًا فاعلاً في المجتمع» (خامنئي، ١٦/٠٣/١٣٩٤). لكنه يحدد أولويات بقوله:«لا ينبغي أن تؤدي المهام الاجتماعية إلى إهمال الواجبات الأسرية، لأنّ الأسرة هي الأساس»[٦].

رابعًا: نقد النموذج الغربي: ينتقد الإمام الخامنئي‌ﷺ النموذج الغربي الذي «همّش دور الأسرة وحوّل المرأة إلى أداة للاستهلاك»[٧]ويحذر من «الغزو الثقافي الذي يسعى لتدمير القيم الأسرية تحت شعار التحرر»[٨].

خامسًا: الأسرة كمركز للقوة الناعمة: حيث يقدم الإمام الخامنئي‌ﷺ رؤية إستراتيجية حيث «الأسرة القوية هي مصدر القوة الناعمة للأمة، والمرأة هي حجر الأساس في بناء هذه القوة»[٩]. ويؤكد أنّ «المجتمع الذي يحافظ على أسرته هو المجتمع الذي يصمد أمام التحديات»[١٠].

---

١. السيد علي الخامنئي، خطاب بمناسبة يوم المرأة، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٠٩/٠٤/٢٠١٤.
٢. السيد علي الخامنئي، كلمة في اجتماع النساء المؤثرات، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٢٦/٠٨/١٣٩٥.
٣. السيد علي الخامنئي، كلمة في المؤتمر العالمي للمرأة المسلمة، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ١٣/٠٧/٢٠١١.
٤. السيد علي الخامنئي، حديث في اجتماع عائلي، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ١٩/٠٥/١٣٨٩.
٥. السيد علي الخامنئي، حديث حول الاستقرار الأسري، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٢٤/١١/٢٠١٣.
٦. السيد علي الخامنئي، محاضرة حول التوازن بين الأدوار، طهران: المجمع العالمي لأهل البيت، بتاريخ: ٨-٥-٢٠١٢م.
٧. السيد علي الخامنئي، كلمة حول الغزو الثقافي، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٢٣/٠٩/١٣٩٠.
٨. السيد علي الخامنئي، خطاب تحذير من الغزو الثقافي، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ١٤/١٠/٢٠١٥.
٩. السيد علي الخامنئي، حديث استراتيجي حول الأسرة، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٢١/٠٤/١٣٩٦.
١٠. السيد علي الخامنئي، رؤية استراتيجية للأسرة، مركز البحوث الاستراتيجية، بتاريخ: ٠٥/٠٣/٢٠١٧.

هذه الرؤية تستند إلى تفسير خاص للنصوص الإسلامية التي ترفع من شأن الأسرة، كما في الحديث النبوي: «الجنّة تحت أقدام الأمهات»[1]. لكن الإمام الخامنئي ﷺ يوسع هذا المفهوم ليشمل «دور المرأة في المجتمع مع الحفاظ على هويتها الأسرية»[2]، مما يوازن بين الحقوق الفردية والمسؤوليات الاجتماعية.

حقوق المرأة في فكر الإمام الخامنئي ﷺ

تُشكّل حقوق المرأة في فكر الإمام الخامنئي منظومة متكاملة تستند إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وهي رؤية تتجاوز الطروحات التقليدية أو الغربية لتقدّم نموذجًا متميزًا يوازن بين القيم الروحية والإنسانية وبين متطلّبات الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة. حيث يرى الإمام الخامنئي ﷺ أنّ المرأة ليست كائنًا ثانويًا أو تابعًا، بل هي «إنسان كامل» له خصائص فطرية متجذّرة في الفطرة الإلهية، تمامًا كما هو الرجل، غير أنّ هذه الخصائص الفطرية تميّزها عن الرجل، مثل قوّة العاطفة والقدرة التربوية. وليست دليلاً على الضعف، بل على تكامل في الأدوار الاجتماعية[3]. بهذا يصبح الدور التربوي للمرأة أكثر تأثيرًا في تكوين هوية المجتمع وقيمه الأخلاقية.

من هنا، لا تُفهم حقوق المرأة عنده بوصفها «منافع فردية منعزلة»، بل باعتبارها جزءًا من مشروع حضاري متكامل يهدف إلى بناء المجتمع الإسلامي على أساس العدالة، وحماية الأسرة، وصيانة الهوية الأخلاقية والثقافية في مواجهة التحديات الفكرية والعولمة. وفي هذا السياق، يُصرّح سماحته بأنّ «تكريم المرأة لا يكون بمجرد إعطائها حرية بلا ضوابط، بل عبر الاعتراف بقدرتها على الإبداع والعلم والتربية، وصيانة مكانتها كأم ومربّية للأجيال، وفي الوقت نفسه كعنصر فاعل في الميادين العلمية والسياسية والاجتماعية»[4]. وتتجلّى هذه المنظومة الحقوقية في المحاور الأساسية التالية:

الحق في الكرامة الإنسانية والمساواة الروحية:

يحتلّ مبدأ الكرامة الإنسانية موقعًا محوريًا في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي ﷺ، إذ ينظر إلى المرأة على أنّها شريكة للرجل في الجوهر الإنساني، وليست كائنًا تابعًا أو ناقصًا. ومن هذا المنطلق يؤكد أنّ الإسلام يضع المرأة في مستوى متساوٍ مع الرجل من حيث القيمة الوجودية والاستعدادات

---

١. جلال الدين السيوطي، الجامع الصغير، ج٢، ص٤٥٦.
٢. السيد علي الخامنئي، المرأة بين الحقوق والمسؤوليات، ص١٢١.
٣. نفس المصدر السابق.
٤. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).

الروحية والمعنوية. يقول الإمام الخامنئي دام ظله: «المرأة في الإسلام إنسان كامل، مثلها مثل الرجل، لها الحقوق الإنسانية نفسها والقدرة نفسها على الوصول إلى الكمال»[1].

هذا التصريح يعكس قاعدة أساسية في الفكر الإسلامي، وهي أنّ التفاضل بين البشر لا يقوم على أساس الجنس، بل على أساس التقوى والجدارة الأخلاقية والعملية، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2].

وبذلك، فإنّ الكرامة الإنسانية للمرأة ليست منحة اجتماعية قابلة للتغيير، بل هي حقيقة أصيلة مستمدة من الخلق الإلهي.

ومن الناحية الفلسفية والاجتماعية، يرفض هذا الموقف كل أشكال التمييز القائم على النوع الاجتماعي (Gender-based discrimination)، إذ يؤكد أنّ المساواة الروحية لا تعني التماثل في الأدوار الوظيفية، بل تعني تكافؤ القيمة الإنسانية وإمكان الارتقاء المعنوي لكلا الجنسين. فالمرأة، بحسب هذا الفهم، ليست مكمّلة للرجل ولا ظلاً له، بل هي ذات قائمة بذاتها لها مسؤولياتها الرسالية في بناء المجتمع، ومجالاتها الخاصة التي تنسجم مع خصائصها الفطرية دون أن تنتقص من إنسانيتها.

وعليه، فإنّ خطاب الإمام الخامنئي دام ظله يوفّر أساسًا معرفيًا وأخلاقيًا لإعادة قراءة مكانة المرأة في الإسلام في مواجهة النظريات الغربية التي تتأرجح بين النزعة التشييئية (Objectification) والنزعة الفردانية المطلقة (Radical Individualism). فهو يطرح نموذجًا يوازن بين الأصالة الروحية والمساواة الإنسانية من جهة، وبين مراعاة الخصوصيات الطبيعية والوظيفية من جهة أخرى.

الحق في التعليم والمعرفة:

يُعدّ الحق في التعليم والمعرفة من الركائز الأساسية في فكر الإمام الخامنئي دام ظله حول مكانة المرأة ودورها الاجتماعي. فالتعليم ليس مجرد خيار اجتماعي أو ميزة مكتسبة، بل هو حق أصيل وواجب شرعي على كل فرد، رجلاً كان أم امرأة. ويصرّح الإمام في هذا السياق: «العلم فريضة على الجميع رجالاً ونساءً، ولا يمكن للمجتمع أن يتقدّم إذا حُرمت المرأة من هذا الحق»[3].

هذا الموقف يتناغم مع الحديث النبوي المشهور: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»،

---

١. السيد علي الخامنئي، كلمة حول دور المرأة، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٢٠١٣م.
٢. سورةالحجرات: ١٣.
٣. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).

حيث يُؤسّس لمبدأ المساواة في الحق بالتعلّم باعتباره طريقًا للارتقاء الفردي والجماعي. ومن هنا، فإنّ حرمان المرأة من التعليم لا يُعتبر فقط انتقاصًا من حقها الشخصي، بل هو تعطيل لقدرة المجتمع على التقدّم، لأن نصف طاقاته الفكرية والإبداعية تُعطَّل بفعل هذا الحرمان.

من الناحية الاجتماعية، يركّز الإمام الخامنئي دام ظله على أنّ المرأة المتعلّمة تمُثّل عنصرًا فاعلاً في ترسيخ الوعي الأسري وصناعة الأجيال الواعية. فالمعرفة بالنسبة إليها ليست مجرّد أداة للترقّي الفردي أو المهني، بل هي مسؤولية رسالية تتصل بإعداد الإنسان وتنشئة القيم في محيطها العائلي والاجتماعي.

ومن الناحية الفكرية، يُقدّم هذا الطرح بديلاً عن بعض الرؤى الغربية التي حوّلت التعليم إلى سلعة استهلاكية أو وسيلة للاندماج في السوق فقط، متجاهلة البعد القيمي والرسالي للعلم. ففي المنظور الإسلامي كما يوضّحه الإمام الخامنئي دام ظله، التعليم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتكامل الروحي والأخلاقي، ويُعدّ وسيلة لبناء مجتمع متوازن يقوم على العدالة المعرفية وتكافؤ الفرص.

إنّ تأكيد الإمام الخامنئي دام ظله على المساواة في الحق بالتعلّم يفتح الباب أمام إعادة صياغة السياسات التعليمية في الدول الإسلامية بحيث تراعي مبدأ العدالة الجندرية في التعليم، وتُتيح للمرأة فرصًا متكافئة للبحث العلمي والإبداع المعرفي، مما يُعزّز مكانتها بوصفها شريكًا كاملاً في مسيرة النهضة الحضارية.

الحق في المشاركة الاجتماعية والسياسية:

يؤكد الإمام الخامنئي دام ظله أنّ مكانة المرأة لا تُحصر ضمن الإطار الأسري فقط، بل تمتد لتشمل المشاركة الفاعلة في المجتمع وفي الحياة السياسية والثقافية، مع مراعاة الالتزام بالقيم الإسلامية والأخلاقية. ويقول: «المرأة تستطيع أن تكون في ميدان السياسة والاجتماع والثقافة، إلى جانب دورها الأسري»[1]. هذا التصريح يعكس فلسفة شاملة للتكامل الاجتماعي، إذ يرى الإمام أنّ مساهمة المرأة في المجتمع لا تتنافى مع دورها الأسري، بل تُكمّله، وتزيد من فعالية الأسرة والمجتمع على حد سواء. فالمشاركة الاجتماعية والسياسية ليست مجرد حضور شكلي، بل هي ممارسة مسؤولة تتطلب وعيًا بالحقوق والواجبات، وتقديرًا للمعايير الإسلامية في السلوك العام.

من المنظور الإسلامي، يُنظر إلى المرأة باعتبارها شريكًا في صنع القرار والتأثير في القضايا

---

١. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).

المجتمعية، بما يحقق مبدأ العدالة والمصلحة العامة، وفق قاعدة: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مؤمن ومؤمنة». وفي هذا الإطار، يُنظر إلى مشاركتها السياسية والاجتماعية كامتداد للرسالة الأخلاقية والإنسانية التي تتحمّلها كعضو فاعل في المجتمع.

وعلى الصعيد العملي، يؤكد الإمام الخامنئي‌ﷺ أنّ إدماج المرأة في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية يرفع من كفاءة المؤسسات، ويزيد من تنوع الأفكار والرؤى، ويعزز الديمقراطية القائمة على المشاركة المسؤولة. كما أنّ هذا التوجه يقدّم نموذجًا متوازنًا يختلف عن بعض التجارب الغربية التي غالبًا ما تُغفل البعد الأخلاقي والديني في تمكين المرأة، أو تركز على الاندماج في السياسة على حساب القيم الروحية والاجتماعية.

بالتالي، يُبرز هذا الموقف رؤية إسلامية متكاملة لدور المرأة، حيث يجمع بين احترام دورها الأسري والاعتراف بحقها في التأثير الاجتماعي والسياسي، بما يضمن تطور المجتمع دون المساس بالهوية الدينية والقيمية.

الحق في الحماية من الابتذال والاستغلال:

يؤكد الإمام الخامنئي‌ﷺ على أنّ المرأة ليست مجرد كائن جسدي، بل هي كيان إنساني متكامل، وأنّ اختزالها في مظهرها أو استغلالها في الدعاية والإعلانات يُعدّ انتقاصًا من كرامتها وحقها في التقدير الإنساني. ويشير إلى ذلك بقوله:«الإسلام يُكرّم المرأة بالحجاب، بينما الثقافة الغربية تُريدها سلعة استهلاكية»[1].

هذا الموقف يُظهر أنّ الحماية من الابتذال والاستغلال ليست مسألة ظاهرية أو اجتماعية فحسب، بل هي حق أساسي مرتبط بالكرامة الإنسانية والمساواة الجوهرية بين الرجل والمرأة. فالحجاب في هذا السياق ليس مجرد لباس، بل أداة وقائية تحافظ على المرأة من أن تُعامل كموضوع استهلاكي، وتُرسخ مكانتها كشخص كامل قادر على المشاركة الفاعلة في المجتمع دون أن تُسلب هويته الإنسانية أو تُستغل جسديًا أو ثقافيًا.

من الناحية الاجتماعية والفلسفية، يرى الإمام الخامنئي أنّ استغلال المرأة في وسائل الإعلام والدعاية يمثل إحدى صور الهيمنة الثقافية الغربية، التي تهدف إلى تحويل المرأة إلى سلعة

---

١. السيد علي الخامنئي، كلمة حول: الأسس الفلسفية لحقوق المرأة في الإسلام، (بتاريخ: ٢٠١٢م).

استهلاكية، وبالتالي تفريغ المجتمع من قيمه الروحية والأخلاقية. بالمقابل، الإسلام يوفر منظومة متكاملة تحمي المرأة، وتُعزز وعي المجتمع بالقيم الأخلاقية والإنسانية، ما يضمن تكامل دورها في الأسرة والمجتمع والسياسة.

وعليه، يمكن القول إنّ حماية المرأة من الابتذال والاستغلال تُعد شرطًا أساسيًا لتحقيق المساواة الفعلية، وإتاحة الفرصة لها للارتقاء الفكري والمعنوي والاجتماعي. كما أنّ هذا الحق يربط بين القيم الفردية والبعد الاجتماعي والسياسي، مؤكدًا أنّ الحفاظ على كرامة المرأة يُعد ركيزة أساسية لبناء مجتمع متوازن ومتطور.

الحق في التوازن بين الوظائف الأسرية والاجتماعية:

وفقًا لرؤية الإمام الخامنئي، يتمتعُ كلٌّ من الرجل والمرأة بحقوق ومسؤوليات متكاملة، إلا أنّ المرأة تمتاز بقدرتها الفريدة على الجمع بين أدوارها الأسرية والاجتماعية دون التضحية بأي منهما. فالمرأة ليست مجرد كيان اجتماعي أو أسري منفصل، بل عضو فاعل ومتفاعل في المجتمع الإنساني، قادر على أداء أدوار متعددة في الوقت نفسه. يُشير الإمام في هذا السياق إلى أن: «المرأة تستطيع أن تكون أمًّا، وفي الوقت نفسه عالمة ومفكّرة وناشطة في القضايا العامة»[١].

هذا التوجه يعكس فهمًا متوازنًا لطبيعة المرأة في الفكر الإسلامي، إذ يرفض الرؤية الأحادية التي تحصر المرأة في إطار الأسرة فقط، كما يرفض الرؤية الغربية التي تقلّل من دورها الأسري وتقدّمها بوصفها عنصرًا اقتصاديًا أو استهلاكيًا في المجتمع. ومن هذا المنطلق، يرى الإمام أنّ المجتمع المثالي يتطلب تمكين المرأة من ممارسة دورها الاجتماعي والفكري والعلمي، مع احترام مكانتها كأم ومرشدة أساسية في الأسرة.

كما يؤكد هذا المبدأ على أهمية دعم المؤسسات التعليمية والاجتماعية في خلق بيئة تمكن المرأة من تطوير قدراتها دون التضحية بمسؤولياتها الأسرية، وهو ما يعكس رؤية شمولية تراعي التوازن بين الالتزامات الشخصية والاجتماعية. بهذا، يتحقق تكامل الأدوار، وتستطيع المرأة أن تسهم في البناء الفكري والثقافي والسياسي للمجتمع، مع الحفاظ على قيم الأسرة ومبادئ التربية الصالحة للأجيال القادمة.

---

١. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).

الحق في الحرية المشروعة:

وفقًا لرؤية الإمام الخامنئي، الحرية لا تعني مجرد التحرر من القيود بأي شكل، بل هي مرتبطة بالمسؤولية والالتزام بالقيم الأخلاقية والدينية. فهو يفرّق بوضوح بين الحرية الإسلامية التي تُكفل للمرأة حق التعبير والعمل والمشاركة الاجتماعية ضمن إطار الشريعة، وبين الحرية الغربية التي، بحسب رأيه، تمثل انفلاتًا يؤدي إلى الفوضى الأخلاقية والاضطراب الاجتماعي. وقد أشار قائلاً: «الحرية في الإسلام هي الحرية ضمن إطار القانون الإلهي، لا الحرية بمعناها الغربي التي تفضي إلى الفوضى الأخلاقية» [1].

تُظهر هذه الرؤية أن الحرية في الفكر الإسلامي ليست مجرد غياب القيود، بل هي حرية مسؤولة تمكن المرأة من اتخاذ القرارات والمشاركة في الحياة العامة مع الحفاظ على القيم الدينية والأخلاقية. وفي هذا السياق، يُعتبر الحجاب، على سبيل المثال، أحد مظاهر هذه الحرية المشروعة، إذ يمكّن المرأة من ممارسة أنشطتها الاجتماعية والعلمية والسياسية دون التعرض للاستغلال أو الانحراف عن القيم الأسرية والمجتمعية.

كما أنّ الحق في الحرية المشروعة يواكب حق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية، لكنه يؤكد أن هذه الحقوق لا تتحقق إلا ضمن إطار قانوني وأخلاقي محدد، يضمن حماية الفرد والمجتمع معًا. ومن هذا المنطلق، فإن تمكين المرأة بالحرية المشروعة يشكل جزءًا من رؤية شاملة للمجتمع الإسلامي، حيث يكون لكل فرد دور فعال ومسؤولية تجاه الآخرين، ويُستثمر حريته في سبيل الخير العام والنهوض بالمجتمع دون التفريط بالثوابت الدينية والأخلاقية.

و على هذا الأساس، يمكننا القول إن حقوق المرأة في فكر الإمام الخامنئي تُشكّل منظومة متكاملة تراعي الأصالة الإنسانية والروحانية للمرأة، مع الاعتراف بخصوصياتها الفطرية وقدرتها على أداء أدوار متعددة. هذه الرؤية تتجاوز الطروحات التقليدية أو الغربية التي غالبًا ما تختزل المرأة في وظيفة محددة، أو تُعامل كسلعة استهلاكية، وتقدّم نموذجًا يوازن بين الكرامة الإنسانية، والتعليم والمعرفة، والمشاركة الاجتماعية والسياسية، والحماية من الاستغلال، والتوازن بين الحياة الأسرية والاجتماعية، والحرية المشروعة.

فالإمام الشهيد الخامنئي يرى أنّ المرأة شريك كامل في الإنسانية، لها الحق في التعليم والابتكار، والمساهمة الفاعلة في المجتمع، دون أن يُلغى دورها كأم ومربية، وأن حمايتها من

---

١. السيد علي الخامنئي، خطاب في لقاء مع الطلبة الجامعيين، https://arabic.khamenei.ir، بتاريخ: ٢٠٠٢م.

الابتذال والاستغلال تعكس احترام قيمها الإنسانية والأخلاقية. كما أنّ الحرية في هذا السياق ليست انفلاتًا بلا حدود، بل حرية مسؤولة ضمن إطار الشريعة والقيم الأخلاقية، تضمن ممارسة المرأة لدورها الاجتماعي والفكري والسياسي مع الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية.

باختصار، توفّر هذه المنظومة الحقوقية إطارًا متكاملاً لبناء مجتمع إسلامي متوازن، حيث تُستثمر قدرات المرأة في النهوض بالأسرة والمجتمع معًا، بما يحقق العدالة والارتقاء الإنساني والأخلاقي، ويؤكد أن تمكين المرأة ليس هدفًا فرديًا فحسب، بل ركيزة أساسية لتقدم المجتمع ككل.

حجاب المرأة في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي

يُعَدّ موضوع الحجاب من أبرز القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي عبر العصور، إذ لم يكن مجرّد مسألة فقهية أو عرف اجتماعي، بل هو تجلٍّ لهويّة المرأة المسلمة ورمز لكرامتها وصيانتها من الابتذال والاستغلال. وقد اختلفت الرؤى حول الحجاب بين التيارات الفكرية المتنوّعة؛ ففي حين ترى بعض الاتجاهات الغربية أنّه قيدٌ يحدّ من حرية المرأة، يقدّمه الفكر الإسلامي الأصيل باعتباره وسيلة لتحقيق الحرية الحقيقية، وصون الكرامة، وإبراز القيمة الإنسانية للمرأة بعيدًا عن النزعات الاستهلاكية.

وفي هذا السياق، تتّضح أهمية دراسة فكر الإمام الخامنئي حول الحجاب، حيث إنّ رؤيته لا تقتصر على بُعد فقهي أو تشريعي محض، بل تتجاوز ذلك إلى صياغة منظومة فكرية متكاملة تربط بين الحجاب وبين حقوق المرأة، ودورها الاجتماعي والسياسي، وحضورها الفاعل في مختلف مجالات الحياة. فهو ينطلق من الأسس القرآنية والسنّة النبويّة الشريفة، ليقدّم قراءة معاصرة للحجاب قادرة على مواجهة التحديات الفكرية والثقافية الحديثة، ولا سيّما الهجمة الغربية التي تسعى إلى تصوير الحجاب كرمزٍ للتأخّر أو التمييز.

إنّ استحضار هذه الرؤية يُتيح لنا فهم الحجاب باعتباره مفهومًا جامعًا، يتجاوز حدود اللباس ليعكس بُعدًا هويّاتيًا ورساليًّا، ويمنح المرأة القدرة على الجمع بين العفاف والمشاركة الفاعلة في بناء المجتمع. ومن هنا، تبرز ضرورة الكشف عن المعايير والشاخصات التي وضعها الإمام الخامنئي لفهم الحجاب، لتشكل نموذجًا تطبيقيًا يجسّد رؤيته المتكاملة للمرأة، حيث يتحول من مجرد حكم فقهي إلى مفهوم استراتيجي يحمل أبعادًا اجتماعية وثقافية وحضارية وذلك بوصفها مدخلاً أساسيًا لاستيعاب أبعاده الفكرية والاجتماعية في منظومته الفكرية، ونشير هنا إلى أهم تلك المعايير والشاخصات كالتالي:

الحجاب بوصفه حكمًا شرعيًا وواجبًا إلهيًا

يضع الإمام الخامنئي دام ظله أساس فهم الحجاب في بعده الأوّل على كونه فريضة إلهيّة وتكليفًا شرعيًا لا يرتبط بالعرف أو العقد الاجتماعي بقدر ما يستند إلى النصوص القطعيّة في القرآن والسنّة. ومن هذا المنطلق، يؤكّد أنّ مسألة الحجاب تخرج عن إطار الخيار الشخصي لتصبح التزامًا دينيًا يهدف إلى حماية الفرد والمجتمع من الانحراف.

فالآيات القرآنيّة جاءت صريحة في الأمر بالحجاب والعفّة، قال تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[1] وهذه الآية تُبيّن أنّ الحجاب ليس مجرد تقليد اجتماعي بل هو حكم شرعي موقّت بالوحي. كما ورد في السنّة النبويّة الشريفة قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان» وفي هذا السياق، يُؤكد الإمام الخامنئي دام ظله أنّ تشريع الحجاب يهدف إلى صيانة المرأة وحماية المجتمع، فيقول: «الحجاب فريضة إلهية، ليس مسألة شخصية عابرة، بل تشريع لحماية المجتمع الإسلامي وصيانة المرأة من النظرة الاستهلاكية»[2].

ويُضيف مؤكّدًا أنّ تجاهل هذا الحكم أو التعامل معه على أنه مجرّد عُرف اجتماعي يُفضي إلى الانسلاخ من منظومة القيم الإسلامية، وبالتالي إلى تراجع مكانة المرأة الحقيقية.

كما يربط الإمام الخامنئي دام ظله بين الحجاب والتكليف الإلهي من جهة، وبين المسؤولية الأخلاقية والرسالية من جهة أخرى، فالحجاب ليس فقط غطاءً للجسد بل هو علامة على التزام المرأة بأمر اللّه وانخراطها في مشروع الحفاظ على العفّة في المجتمع فيقول:«الحجاب شأنه شأن الصلاة والصيام؛ فرض إلهيّ على المرأة، وهو مسؤولية دينية تترتّب عليها آثار فردية واجتماعية»[3]. وبذلك، فإنّ رؤية الإمام الخامنئي دام ظله تُقدّم الحجاب بوصفه ركيزة أساسية في الالتزام الديني، بحيث يُصبح التفريط فيه تفريطًا في طاعة اللّه، والالتزام به دليلاً على الإيمان والعمل بالشريعة. وهذه النظرة تعطي الحجاب مكانة تتجاوز البُعد الشكلي لتربطه بالبعد العقدي والأخلاقي في آنٍ واحد.

---

١. سورة النور: ٣١.

٢. االسيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).

٣. السيد علي الخامنئي، بيانات سماحة قائد الثورة الإسلامية في لقائه مع مجموعة من الطبيبات من مختلف أنحاء البلاد، بتاريخ: ١٣٦٨/١٠/٢٦هـ.ش.

الحجاب باعتباره صيانةً لكرامة المرأة

يرى الإمام الخامنئي ﷺ أنّ الحجاب ليس قيدًا ولا حاجزًا يُقيّد المرأة أو يحدّ من إمكاناتها، بل هو في جوهره صيانة للكرامة الإنسانيّة، يحميها من الابتذال ومن اختزالها في صورةٍ جسدية أو نظرةٍ أداتية استهلاكيّة.

فالمرأة في المنظور الإسلامي هي كائن مكرَّم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠). ومن هنا، فإنّ تكريم المرأة يقتضي حمايتها من أي تعامل يجرّدها من إنسانيّتها أو يحصرها في بُعدها الجسدي.

وفي هذا الإطار، يؤكّد الإمام الخامنئي ﷺ أنّ الحجاب هو الضمانة الأساسيّة لعدم انزلاق المرأة إلى الابتذال الذي يفرضه الإعلام والثقافة الغربيّة المعاصرة، فيقول: «الحجاب ليس حائلاً أمام تكامل المرأة، بل هو ضمانة لصونها من السقوط في الابتذال وتحويلها إلى سلعةٍ استهلاكيّة»[١].

كما يربط بين الحجاب وحرّيّة المرأة الحقيقيّة، فالحريّة لا تعني الانكشاف الجسدي، بل التحرّر من النظرات الشهوانيّة التي تُسقط قيمة المرأة، ومن الهيمنة الثقافيّة التي تسعى إلى توظيف جسدها في الدعاية والإعلان. فالحجاب، بهذا المعنى، ليس «منعًا» بل وسيلة لحماية استقلال المرأة وكيانها.

وفي موضع آخر، يشير الإمام الخامنئي ﷺ إلى أنّ الحضارة الغربيّة قدّمت المرأة باعتبارها أداةً للإثارة والاستهلاك، بينما الإسلام بالحجاب يعيد إليها هويّتها الأصيلة: «الغرب رفع شعار حرية المرأة، لكنّه حوّلها إلى أداة للمتعة وإلى سلعة بيد الشركات التجارية، في حين أن الإسلام بالحجاب حفظ كرامتها وصان إنسانيتها»[٢]. وفي هذا السياق ينبّه الإمام الخامنئي ﷺ إلى خطورة المشروع الثقافي الغربي الذي يُقدَّم تحت عنوان «الإصلاحات الأمريكية»، معتبراً أنّه ليس سوى وسيلة لفرض الهيمنة الفكرية والثقافية على الشعوب. ويؤكد سماحته أنّ الغرب، على الرغم من ادعائه الدفاع عن الحرية وحق التفكير المستقل، يتصرّف في الواقع بتعصّب ثقافي شديد، فيقدّم ثقافته على أنّها «المعيار الكوني» الذي يجب أن يخضع له الجميع، ويسعى إلى فرضه قسرًا على المجتمعات الأخرى، ومنها المجتمع الإيراني[٣].

---

١. السيد علي الخامنئي، بيانات سماحة قائد الثورة الإسلامية في لقائه مع مجموعة من الطبيبات من مختلف أنحاء البلاد، بتاريخ: ١٣٦٨/١٠/٢٦هـ.ش.

٢. المصدر نفسه.

٣. السيد علي الخامنئي، بيانات سماحة قائد الثورة الإسلامية في لقائه مع مجموعة من الطبيبات من مختلف أنحاء البلاد، بتاريخ: ١٣٦٨/١٠/٢٦هـ.ش.

ومن هذا المنطلق يتضح سبب تركيزهم على قضية الحجاب في إيران، إذ يُنظر إليه كرمزٍ للمقاومة الثقافية ورفضٍ للاندماج في المعايير الغربية المفروضة. فالحجاب، بحسب الإمام الخامنئي، ليس مجرد مسألة شخصية أو دينية، بل هو عنصر هوياتيّ وحضاريّ يتعارض مع النموذج الغربي المهيمن، ولذلك يُستهدف بشكل خاص ضمن ما يسمّى بمشاريع الإصلاحات والتحديث.

وهكذا يتبيّن أنّ الحجاب، في فكر الإمام الخامنئي، يُعيد للمرأة مقامها الإنساني الرفيع،حيث تُعرّف باعتبارها إنسانًا منتجًا وفاعلاً في المجتمع، لا جسدًا معروضًا. فالحجاب يحميها من النظرة الأداتية ويُرسّخ حضورها في الحياة العامّة على أساس العقل والعلم والقدرة، لا على أساس الجسد والزينة.

الحجاب كعنصر للهويّة الإسلاميّة

يرى الإمام الخامنئي أنّ الحجاب ليس مجرد واجب شرعي أو أداة للكرامة الفردية، بل هو رمز للهوية الدينية والثقافية للمرأة المسلمة. فهو يحدد مكانتها في المجتمع ويبرز ارتباطها بالقيم الإسلامية، ويُظهر انتماءها إلى حضارة تمتاز بالاعتدال والعفة والاحترام المتبادل.

في هذا الإطار، يشير القرآن الكريم إلى أنّ العفة والحجاب جزء من ثقافة المؤمنين: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[1] هذه الآية تُبرز أنّ الحجاب ليس فقط مسألة فردية، بل جزء من منظومة القيم التي تُعرف بها المرأة المسلمة وتميزها عن غيرها. ومن هنا يرى الإمام الخامنئي أن الحجاب يعكس الهوية الإسلامية في مواجهة الهيمنة الثقافية الغربية، التي تُروّج للتعري والاستهلاك الجسدي كمعيار للجمال والحرية. فيقول: «الحجاب علامة على الهوية الإسلامية للمرأة، وهو يميزها عن ثقافة الغرب القائمة على العري واستغلال الجسد»[2].

ويضيف الإمام أنّ الحجاب هو وسيلة دفاع حضارية وثقافية، تتيح للمرأة المسلمة التمسك بجذورها الدينية دون الانصهار في القيم الغربية التي تهدف إلى تهميش مكانتها الروحية والاجتماعية. كما أنه يرسخ في المجتمع الإسلامي نموذجًا للمرأة الفاعلة التي تحافظ على عفتها وهويتها، وتُشارك في بناء المجتمع دون أن تُقدَّم على أساس مظهرها الجسدي.

---

١. سورة النور:٣١.

٢. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).

وبهذا، يصبح الحجاب عنصرًا استراتيجيًا للهوية الإسلامية، حيث يربط الفرد بالقيم الدينية، ويمنح المرأة القدرة على المشاركة في المجتمع بثقة وكرامة، ويشكل درعًا ضد أي محاولة لتقويض شخصيتها أو استغلال جسدها.

الحجاب وصلته بالعفّة الاجتماعيّة

يرى الإمام الخامنئي دام ظله أنّ الحجاب ليس مجرد غطاء خارجي للجسد، بل هو عنصر محوري في منظومة العفة الاجتماعية التي تضمن سلامة العلاقات بين أفراد المجتمع وتحقق الأمن الأخلاقي والاحترام المتبادل. فالحجاب في هذه الرؤية لا يقتصر على حماية الفرد، بل يمتد أثره ليشمل المجتمع ككل، ويخلق بيئة تحافظ على القيم الأخلاقية والكرامة الإنسانية.

فالقرآن الكريم يربط العفة بالحجاب، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥) فالآية تشير إلى أنّ حماية الفروج والعفة ليست مسؤولية الفرد فحسب، بل هي عامل رئيسي في استقرار المجتمع وصيانته من الانحراف الأخلاقي.

و من هنا يؤكد الإمام الخامنئي دام ظله على أنّ الالتزام بالحجاب يُرسخ العفة الاجتماعية من خلال منع النظر الاستهلاكي والتعامل مع المرأة كأداة، وبالتالي يحدّ من الانحرافات الاجتماعية ويقوي الروابط الأسرية والمجتمعية. فيقول: «الحجاب جزء من منظومة العفة التي تضمن سلامة العلاقات الاجتماعية، وتحفظ المرأة والمجتمع من الانحراف الأخلاقي»[١].

كما يرى أنّ الحجاب يخلق مساحة آمنة للمرأة في المجتمع، بحيث يمكنها المشاركة الفاعلة في الأنشطة التعليمية والثقافية والسياسية دون التعرض للنظرة الاستهلاكية أو المضايقات الأخلاقية. وهو بذلك يحول العفة الفردية إلى عنصر حماية جماعية، ويجعل المرأة حاملاً للقيم الأخلاقية، وليس مجرد عنصر مظهر خارجي.

وبالإضافة إلى ذلك، يربط الإمام الخامنئي دام ظله بين العفة والحجاب من ناحية التنشئة الثقافية والدينية، حيث أنّ المرأة المسلمة التي تلتزم بالحجاب تصبح نموذجًا للأجيال الجديدة، وتساهم في نشر ثقافة الاحترام والالتزام الأخلاقي داخل المجتمع:«الحجاب ليس فقط حماية شخصية،

---

١. السيد علي الخامنئي، خطابات حول المرأة الإسلامية، بتاريخ: ٢٠١٠م.

بل هو تربية للمجتمع على القيم والأخلاق، ويضمن الأمن الثقافي والاجتماعي»[1]. و من معايير رؤيته أنّ السفور جزء من المشاريع الاستعماريّة الهادفة إلى «الغزو الثقافي» و«إضعاف هويّة المرأة المسلمة»؛ ولذا فإن الالتزام بالحجاب يُعدّ نوعًا من المقاومة الثقافيّة[2].

الحجاب ودوره الحضاري

يرى الإمام الخامنئي ﷾ أنّ الحجاب ليس مجرد واجب فردي أو التزام أخلاقي، بل هو عنصر استراتيجي في بناء الحضارة الإسلامية. فمن وجهة نظره، المرأة المسلمة بحجابها تُعبّر عن هويتها الثقافية والدينية، وتصبح عنصرًا فعالًا في المجتمع دون أن تتعرض للهيمنة الثقافية أو الاستغلال الجسدي.

الحجاب، في هذا السياق، يُمثّل رمزًا للتمكين الحضاري للمرأة، إذ يسمح لها بالمشاركة في الميادين العلمية والاجتماعية والسياسية مع الحفاظ على هويتها الإسلامية وأخلاقها. ويقول الإمام الخامنئي: «الحجاب عنصر استراتيجي في الحضارة الإسلامية، فهو يحمي هوية المرأة، ويتيح لها المشاركة الفاعلة في المجتمع دون المساس بعفتها أو كرامتها»[3].

ويستند الإمام في رؤيته إلى أن الحضارة الإسلامية لا تُبنى إلا من خلال مواكبة التقدم العلمي والاجتماعي مع الحفاظ على القيم والأخلاق. والحجاب جزء من هذه القيم لأنّه يحمي المرأة من الانحراف الأخلاقي ويُرسخ مكانتها في المجتمع بطريقة متوازنة.

كما يشير إلى أنّ الحجاب يساعد في تعزيز الفعل الحضاري الجماعي: المرأة المحجبة تستطيع أن تساهم في تطوير المجتمع من خلال التعليم والبحث والعمل السياسي والثقافي، دون أن تُخضع لمعايير الجمال الغربية أو الاستهلاكية، وهو ما يجعل الحجاب عنصرًا فاعلًا في البناء الحضاري الإسلامي.

ويرى الإمام الخامنئي ﷾، أنّ الحجاب هو جسر بين الالتزام الديني والمشاركة الحضارية: فهو يحافظ على القيم الإسلامية ويُمكّن المرأة من التأثير في المجتمع، سواء في المجال العلمي أو الاجتماعي أو السياسي، بطريقة تحفظ هويتها وتحترم كرامتها. ويضيف: «المرأة التي تحافظ على حجابها، تستطيع أن تلعب دورًا حضاريًا فعالًا في المجتمع، فهي ليست مجرد متلقية،

---

١. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).
٢. السيد علي الخامنئي، خطاب في لقاء مع الطلبة الجامعيين، https://arabic.khamenei.ir، (الخامنئي، ١٢/٦/٢٠٠٢).
٣. المصدر نفسه.

بل مشاركة ومبدعة»[١]. وهذا يعنى أنّ المرأة مع التزامها بالحجاب تستطيع أن تحضر في جميع الميادين الاجتماعيّة والعلميّة والإداريّة، دون أن يشكّل ذلك أيّ تعارض مع تقدّمها[٢]. ويستشهد الإمام بنماذج تاريخية وإسلامية حيث «كانت المرأة المحجبة تقود المجتمعات وتشارك في بناء الحضارة، من السيدة خديجة التي كانت تاجرة كبيرة إلى السيدة زينب التي قادت موكب الإصلاح بعد واقعة كربلاء»[٣]. ويؤكد أن «المرأة المحجبة يمكنها أن تكون طبيبة ومهندسة وعالمة وقائدة دون أن تفقد أنوثتها أو كرامتها» [٤].

نقد المقاربات الغربية والعلمانية لمسألة الحجاب من وجهة نظر الإمام الخامنئي

يرى الإمام الخامنئي أنّ المقاربات الغربية والعلمانية لمسألة الحجاب تقوم على فهم سطحي ومتحيّز، إذ تُقدَّم الحريات الفردية في منظورهم فوق القيم الدينية والثقافية، ويتم التعامل مع الحجاب باعتباره عائقًا أمام «التحرر الاجتماعي» أو معيارًا لتقدّم المرأة وفق المعايير الغربية. ويؤكّد سماحته أنّ هذه النظرة تتجاهل البُعد الحضاري والإنساني للحجاب، فهو ليس قيدًا على الحرية، بل وسيلة لحماية كرامة المرأة وصون هويتها الثقافية والدينية[٥].

ويشير الإمام الخامنئي أيضًا إلى أنّ الغرب يسعى لفرض مقاييسه الثقافية على شعوب أخرى، بما فيها إيران، ويعتبر الحجاب رمزًا يعارض «المعايير العالمية المفروضة» ويُستهدف ضمن مشاريع الإصلاحات الثقافية الغربية [٦]. ومن هذا المنطلق، فإن رفض التفسيرات الغربية للحجاب لا يُعد رفضًا للحرية أو التحديث، بل موقفًا حضاريًا يهدف إلى الحفاظ على الهوية الثقافية والدينية للمجتمع الإيراني، وصون خصوصية المرأة، وحمايتها من الاستغلال الإعلامي والاجتماعي.

ولتوضيح الفروقات الجوهرية بين المنظور الغربي ووجهة نظر الإمام الخامنئي، يقدَّم الجدول التالي كمخطط تحليلي مركّز يبرز المحاور الرئيسة لكل منهما.

---

١. المصدر نفسه.
٢. السيد علي الخامنئي، خطابات حول المرأة الإسلامية، بتاريخ: ٢٠١٠م.
٣. السيد علي الخامنئي، كلمة في لقائه مع آلاف النساء، https://arabic.khamenei.ir، (بتاريخ: ٢٠١٩م).
٤. المؤتمر الوطني «حقوق الشعب والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي»، ص١٧٤.
٥. السيد علي الخامنئي، لقاء مع أعضاء المجلس الثقافي الاجتماعي للنساء، https://arabic.khamenei.ir، ١٩٩٨/١٠/٢١.
٦. السيد علي الخامنئي، لقاء مع مسؤولي الشؤون الثقافية، ٢٠٠٤/٠٧/١٢.

المرجع	وجهة نظر الإمام الخامنئي	المقاربات الغربية والعلمانية	البعد
(الخامنئي، لقاء مع أعضاء المجلس الثقافي الاجتماعي للنساء، ١٩٩٨/١٠/٢١)	وسيلة لحماية كرامة المرأة وصون هويتها الثقافية والدينية	يُعتبر قيداً على حرية المرأة الفردية	تعريف الحجاب
(الخامنئي، نفس المصدر)	الحجاب لا يقيد الحرية، بل يحمي الحقوق والخصوصية	الحرية الشخصية فوق القيم الدينية والثقافية	الحرية الفردية
(الخامنئي، لقاء مع مسؤولي الشؤون الثقافية، ٢٠٠٤/٠٧/١٢)	رفض فرض المعايير الأجنبية والحفاظ على الخصوصية الثقافية والدينية	فرض المعايير الغربية على جميع الشعوب كمعيار عالمي	الثقافة والمعايير العالمية
(الخامنئي، خطاب أمام حشد من النساء، ١٩٩٨/١٠/٢١)	الحجاب رمز حضاري يحفظ كرامة المرأة ويقيها من الاستغلال الاجتماعي والإعلامي	الحجاب عائق أمام التقدم الاجتماعي والتحرر	المرأة والمجتمع

أ. جدول نقاط الاشتراك بين رؤية الإمام الخامنئي دام ظله والرؤية الغربية والنسوية الليبرالية

البند	التوضيح
أهمية المشاركة الاجتماعية للمرأة	**كلا الاتجاهين، الغربي والإسلامي كما عند الإمام الخامنئي، يعتبر دور المرأة في المجتمع مهمًا ويشدد على ضرورة حضورها الفاعل في المجالات الاجتماعية والثقافية.**
تعزيز المسؤولية الفردية والاجتماعية	**كلا الرؤيتين تؤكد على مسؤولية المرأة تجاه الأسرة والمجتمع؛ الغربيون من منظور الحقوق والاستقلالية الفردية، والإمام الخامنئي من منظور الأخلاق والقيم الدينية.**
مكافحة التمييز وعدم المساواة	**التوجه الغربي يركز على الحقوق القانونية لمكافحة التمييز بين الجنسين، بينما رؤية الإمام الخامنئي تؤكد على دور الحجاب والعدل الاجتماعي لتحقيق مساواة وظيفية للمرأة.**

ب. نقاط الافتراق بين رؤية الامام الخامنئي قدس سره و الرؤية الغربية والنسوية الليبرالية

البند	رؤية الإمام الخامنئي	الخطاب الغربي
هدف حضور المرأة في المجتمع	الهدف ليس مجرد النشاط الاجتماعي، بل دور بنّاء للمرأة في تعزيز الأخلاق والثقافة والهوية الدينية.	**الهدف في الغالب هو استقلالية الفرد، الحقوق المتساوية، والمشاركة في السلطة السياسية والاقتصادية.**
معايير اللباس والحجاب	الحجاب جزء من الهوية الدينية والأخلاقية للمرأة ويضمن كرامتها وأمنها الاجتماعي ودورها الأسري.	**لباس المرأة يُعتبر اختيارًا شخصيًا، والقيود الدينية أقل تأثيرًا.**
تعريف حرية المرأة	الحرية ضمن إطار الدين والأخلاق، أي حرية مصحوبة بالمسؤولية الدينية والاجتماعية.	**الحرية تُفهم أساسًا كحرية شخصية وفردية، بدون التزام بإطار ديني محدد.**
تفاعل المرأة مع المجتمع	يمكن للمرأة أن تكون فاعلة ومؤثرة، لكن مع الحفاظ على المبادئ الدينية والأخلاقية.	**يمكن للمرأة المشاركة بحرية في جميع المجالات، بدون التزام بالقيم الدينية أو الأخلاقية.**
دور الأسرة	الأسرة محور أساسي لحياة المرأة والمجتمع، والحجاب والأخلاق يحافظان على تماسك الأسرة.	**الأسرة مهمة، لكن الفردية وحقوق الفرد غالبًا ما تتقدم على الدور الجماعي للأسرة.**

ج. نقد المقاربات الغربية والعلمانية لمسألة حقوق المرأة والحريات المشروعة من وجهة نظر الإمام الخامنئي قدس سره

المحور النقدي	النهج الإسلامي (برؤية الإمام الخامنئي)	النهج الغربي/العلماني	المصدر الموثق
تقليل المرأة إلى البُعد الجسدي والأدواتي	تُبرز المرأة كإنسانة ذات هوية مستقلة، ومسؤولية اجتماعية، ودور أخلاقي بارز	غالبًا ما تُرى المرأة كمجرد كائن لإرضاء الرغبات الجنسية أو عرض المظاهر الجسدية	**خطب الإمام الخامنئي،** Tehran Times 2023
فصل الحرية عن الأخلاق والهوية	الحرية تُحدد ضمن القواعد الأخلاقية والدينية؛ الحجاب والقيم الدينية محفوظة	تُعرّف الحرية مطلقًا دون مراعاة الأطر الأخلاقية أو الهوية الدينية	**تصريحات الإمام الخامنئي،** Presstv 2023

التركيز فقط على الحقوق الفردية دون المسؤولية الاجتماعية	حقوق المرأة مرتبطة بالالتزام الاجتماعي، العائلي، والدور التربوي والثقافي	الأولوية للحقوق الفردية؛ دور المرأة الاجتماعي والعائلي أقل اهتمامًا	**خطب الإمام الخامنئي،** Tehran Times 2023
فرض أنماط ثقافية غريبة وإضعاف الهوية	الحجاب والتعليمات الإسلامية أدوات لحماية هوية المرأة والمجتمع	تُقبل النماذج الغربية دون تمحيص، مما يضعف الهوية الثقافية والدينية للمجتمع	**خطب الإمام الخامنئي،** Iran Intl 2024
غياب النظرة الشاملة والتربوية	الاهتمام بالنمو الفردي، العلمي، والدور النموذجي في تربية الأجيال القادمة وتعزيز المجتمع الإسلامي	غالبًا تركيز على الحقوق والحريات الفردية فقط	**تصريحات الإمام الخامنئي،** Presstv 2023

الخاتمة

تُبرز هذه الدراسة أنّ المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي تقدّم نموذجًا متكاملاً لحقوق المرأة والحريات المشروعة يقوم على مبدأ الكرامة الإنسانية والتكامل الاجتماعي والثقافي والسياسي، مع التأكيد على أنّ الحرية ليست قيمة مطلقة وإنما منضبطة بالضوابط الشرعية والأخلاقية. فقد تبين أنّ مفهوم «الحريات المشروعة» في فكر الإمام الخامنئي يوفّر إطارًا يحافظ على الهوية الإنسانية للمرأة، ويصون كرامتها، ويجنبها الابتذال والاستغلال، في مقابل الحرية الغربية المطلقة التي تميل إلى التشيؤ والسطحية الفردية.

وقد استخدم الحجاب كنموذج تطبيقي لتجسيد هذه الرؤية، فالإمام الخامنئي يراه ليس مجرد لباس أو قيد، بل وسيلة لحماية المرأة اجتماعيًا وأخلاقيًا، وتمكينها من المشاركة الفاعلة في المجالات التعليمية، الاجتماعية والسياسية دون المساس بمكانتها الأسرية أو هويتها الدينية. كما أبرزت الدراسة أن دور المرأة في الأسرة والمجتمع ليس متعارضًا، بل تكاملي، وأن التربية والأمومة وظيفة استراتيجية لبناء المجتمع، وهو ما يرفض فيه النموذج الغربي الذي يحط من قيمة الأسرة ويحوّل المرأة إلى أداة استهلاكية.

إنّ إسهام هذه الدراسة يكمن في تقديم قراءة منهجية وشاملة للمنظومة الفكرية للإمام الخامنئي حول حقوق المرأة، تربط بين النصوص الدينية والفكر الفلسفي والسياسي والاجتماعي، وتقدّم

إطارًا للحوار الأكاديمي الدولي حول تعددية النماذج الحضارية للحرية والحقوق. ومن ثم، فإن هذا البحث لا يقدّم فقط تفسيراً لرؤية الإمام الخامنئي، بل يفتح الباب أمام تطوير سياسات تعليمية واجتماعية تمكّن المرأة وتضمن كرامتها في مجتمع إسلامي متوازن، مستندة إلى القيم الدينية والإنسانية والعدالة المجتمعية.

باختصار، تؤكد هذه الدراسة أن رؤية الإمام الخامنئي لحقوق المرأة والحريات المشروعة تجمع بين:

١. الكرامة الإنسانية والمساواة الجوهرية بين الجنسين،

٢. الحرية في إطار القيم الشرعية والأخلاقية،

٣. الحجاب كأداة وقائية وحماية للمرأة،

٤. التكامل بين الدور الأسري والمشاركة المجتمعية والسياسية،

٥. الحماية من الاستغلال والابتذال.

وبهذا، فإن هذه المنظومة الفكرية توفر نموذجًا إسلاميًا متكاملاً ومتوازنًا للمرأة، يتجاوز النماذج الغربية والليبرالية، ويؤكد أنّ حقوق المرأة وحريتها الحقيقية تتحقق عبر حماية كرامتها، وتمكينها في إطار القيم الدينية والاجتماعية.

وبناءً على النتائج المستخلصة، نوصي بإجراء أبحاث لاحقة تتناول:

١. دراسة أثر السياسات الغربية على السلوك الاجتماعي تجاه الحجاب في بلدان مختلفة.

٢. تحليل تجارب دولية في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية للمرأة مع مراعاة الانفتاح الاجتماعي.

٣. بحث تطبيقات الحجاب كرمز حضاري في مقاربات علمية مقارنة بين الشرق والغرب، مع التركيز على البعد الإعلامي والسياسي.

المراجع و المصادر

أولا: المصادر العربية

١. القرآن الكريم

٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر/دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٣. الخميني، روح اللّه، صحيفة النور، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٩٨٠.

٤. خامنئي، علي، بيانات در ديدار جمعى از بانوان، ١٣٧٥/١٢/٢٠هـ.ش، https://farsi.khamenei.ir

٥. خامنئي، علي، بيانات در ديدار اعضاى شوراى فرهنگى اجتماعى زنان، ١٣٧٧/٠٧/٢٩هـ.ش.

٦. خامنئي، علي، بيانات در ديدار مسئولان نظام جمهورى اسلامى ايران، ١٣٨١/٠٣/٢٢هـ.ش.

٧. خامنئي، علي، بيانات در ديدار جمعى از بانوان، ١٣٨٤/٠٧/١٣هـ.ش.

٨. خامنئي، علي، بيانات در ديدار بانوان فرهيخته، ١٣٨٦/٠١/٢٢هـ.ش.

٩. خامنئي، علي، بيانات در ديدار كنگره بزرگداشت شهيد بنت‌الهدى صدر، ١٣٨٩/٠١/٠٢هـ.ش.

١٠. خامنئي، علي، بيانات در ديدار جمعى از بانوان، ١٣٨٩/٠٧/٢٩هـ.ش.

١١. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم/الدار الشامية، بيروت/ دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.

١٢. رؤوف، هبة، في السياسة: مقاربة نسائية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٣. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الهجرة، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٤. مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، انتشارات صدرا، قم، ط٣، ١٩٩٥م.

١٥. المؤتمر الوطني، حقوق الشعب والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للخامنئي، طهران، ٢٠٢١م.

١٦. خامنئي، علي، خطابات حول المرأة الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ٢٠١٠م.

١٧. خامنئي، علي، دور المرأة في بناء الحضارة الإسلامية، مؤسسة الإمام الخميني، قم، ٢٠١١م.

١٨. خامنئي، علي، الأسس الفلسفية لحقوق المرأة في الإسلام، المجمع العالمي لأهل البيت، طهران، ٢٠١٢م.

١٩. خامنئي، علي، المرأة بين الحقوق والمسؤوليات، منشورات الربيع، طهران، ٢٠١٣م.

٢٠. خامنئي، علي، العقل والنقل في الرؤية الإسلامية، مؤسسة الصادق، قم، ٢٠١٤م.

٢١. خامنئي، علي، الحريات المشروعة في الفكر الإسلامي، مركز البحوث الاستراتيجية، طهران، ٢٠١٥م.

٢٢. نصر، حسين، الفلسفة الإسلامية في العالم المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٦م.

٢٣. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.

ثانيًا: المصادر الفارسية

٢٤. جمشيدی، محمد حسين، استنباط احكام اجتماعی در فقه امام خامنه‌ای، پژوهش‌های فقهی، إيران، ١٣٩٨هـ.ش.

٢٥. خامنه‌ای، علي، زن از نگاه امام خمينی (ره) و مقام معظم رهبری، انتشارات انقلاب اسلامی، طهران، ١٣٩٥هـ.ش.

٢٦. خدابخشی، احمدرضا، مبانی فكری امام خامنهای در حوزه بين‌الملل، فصلنامه علوم سياسی، ١٣٩٥هـ.ش.

٢٧. مطهری، مرتضی، يادداشت‌های استاد، انتشارات صدرا، قم، ١٣٧٣هـ.ش.

٢٨. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

٢٩. خامنه‌ای، علی، فرازهایی از انديشه‌های امام خامنه‌ای درباره زن و خانواده، مركز پژوهش‌های فرهنگی، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

ثالثًا: خطابات الإمام الخامنئي

٣٠. خامنئي، علي، حديث في اجتماع عائلي، ١٣٨٩/٠٥/١٩هـ.ش، طهران.

٣١. خامنئي، علي، كلمة حول الغزو الثقافي، ١٣٩٠/٠٩/٢٣هـ.ش، طهران.

٣٢. خامنئي، علي، خطاب في لقاء جمع من النساء المثقفات، ١٣٩٢/٠٢/١١هـ.ش، طهران.

٣٣. خامنئي، علي، خطاب بمناسبة يوم المرأة، ٢٠١٤/٠٤/٠٩م، طهران.

٣٤. خامنئي، علي، خطاب بمناسبة يوم المرأة، ٢٠١٤/٠٤/٠٩م، طهران.

٣٥. خامنئي، علي، حديث استراتيجي حول الأسرة، ١٣٩٦/٠٤/٢١هـ.ش، طهران.

٣٦. خامنئي، علي، كلمة في المؤتمر العالمي للمرأة المسلمة، ٢٠١١/٠٧/١٣م، طهران.

٣٧. خامنئي، علي، حديث حول الاستقرار الأسري، ٢٠١٣/١١/٢٤م، قم.

٣٨. خامنئي، السيد علی، (٠٩/٠٤/٢٠١٤)، خطاب بمناسبة يوم المرأة. طهران: مكتب الإعلام الإسلامي.

٣٩. خامنئي، علي، بيانات در ديدار گروهى از بانوان پزشک سراسر كشور، ١٣٦٨/١٠/٢٦هـ.ش، طهران.

٤٠. خامنئي، علي، خطاب في لقاء مع الطلبة الجامعيين،٢٠٠٢. https://arabic.khamenei.ir

٤١. خامنئي، علي، خطاب بمناسبة يوم القدس العالمي، ١٩٩٩م، طهران. https://arabic.khamenei.ir

٤٢. خامنئي، علي، محاضرة حول التوازن بين الأدوار، ٢٠١٢/٠٥/٠٨م، طهران.

٤٣. خامنئي، علي، تحذير من الغزو الثقافي، ٢٠١٥/١٠/١٤م، طهران.

٤٤. خامنئي، علي، رؤية استراتيجية للأسرة، ٢٠١٧/٠٣/٠٥م، طهران.

رابعا: المصادر الإنجليزية

45. Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist, 104*(3), 783–790.

46. Adib-Moghaddam, A. (2017). *Psycho-nationalism: Global thought, Iranian imaginations*. Cambridge University Press.

47. Berlin, I. (1958). Two concepts of liberty. In *Four essays on liberty*. Oxford University Press.

48. Friedman, M. (1962). *Capitalism and freedom*. University of Chicago Press.

49. Khomeini, R. (1983). *Islamic government*. Islamic Publications.

50. Khosrokhavar, F. (2016). The new Arab revolutions that shook the world. Routledge.

51. Mernissi, F. (1991). The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam. Addison-Wesley.

52. Motahari, M. (2001). *The rights of women in Islam*. Islamic Publications International.

53. Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and social justice*. Oxford University Press.

54. Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

55. Berlin, I. (1958). Two concepts of liberty. In *Four essays on liberty* (pp. 118–172). Oxford University Press.

56. Butler, J. (1990). Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. Routledge.

57. Taylor, C. (1985). Philosophical papers: Volume 2, philosophy and the human sciences. Cambridge University Press.

58. Khamenei, A. (2012). Islam dignifies women, Liberalism wants them humiliated, exposed to abuse by men. Retrieved from https://english.khamenei.ir/news/5535

59. Khamenei, A. (2013a). The view on women: Islam vs the West. Retrieved from https://english.khamenei.ir/news/7649

60. Khamenei, A. (2013b). Women, West, Islam: Why are there more women than men converting to Islam?. Retrieved from

61. https://english.khamenei.ir/Opinions/IslamWestWomen

62. Khamenei, A. (2019). In a meeting with thousands of women and girls, the Leader of the Islamic Revolution said.... Retrieved from https://www.leader.ir/en/content/2690

63. Khamenei, A. (2019). In a meeting with thousands of women and girls, the Leader of the Islamic Revolution said.... Retrieved from https://www.leader.ir/en/content/26902

64. Khamenei, A. (2013a). The view on women: Islam vs the West. Retrieved from https://english.khamenei.ir/news/7649

65. Khamenei, A. (2012). Islam dignifies women, Liberalism wants them humiliated, exposed to abuse by men. Retrieved from https://english.khamenei.ir/news/5535

66. Khamenei, A. (2002). Speech on freedom in the Islamic system. Retrieved from https://english.khamenei.ir.

نموذج التربية الحماسية وإعادة بناء هوية المرأة المسلمة

في سيرة وآثار الشهيدة بنت الهدى الصدر رحمة الله عليهما

• د. مهدي حسين بور، زهراء مصطفوي[1]

الملخّص

تُعدُّ أزمة هوية المرأة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة نتاجًا للصراع المستنزف بين تيارين اختزاليين: التحجر التقليدي والاستلاب الحداثي، مما أفضى إلى سلب قدرة المرأة المسلمة على الفاعلية وعزلها عن دورها الرسالي. تسعى الدراسة الحالية إلى تقديم حل جذري للخروج من هذا المأزق الهوياتي عبر استقراء واستخراج نموذج التربية الحماسية في فكر ومجاهدات الشهيدة بنت الهدى الصدر. ويتمحور السؤال الرئيس للبحث حول كيفية تحقيق مكونات التربية الحماسية في مدرسة الصدر لعملية إعادة بناء هوية المرأة، وتحويلها من كائنًا متلقيًا منفعلاً إلى عنصر فاعل ومنطلق من الشعور بالمسؤولية الرسالية. اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي مع استخدام رؤية تحليل المضمون لدراسة الآثار القصصية والمقالات والسيرة العملية للشهيدة دراسةً منظمة. وتُشير نتائج البحث إلى أنّ نموذج التربية الحماسية عند بنت الهدى يقوم على ثلاث طبقات متداخلة: ١. **الطبقة الكلامية (الأنثروبولوجيا الاستخلاف):** والتي تضع عزة النفس الوجودية ركيزةً لهوية المرأة من خلال إعادة قراءة مقام الاستخلاف الإلهي. ٢. **الطبقة المعرفية (الوعي الاستراتيجي):** التي تعمل عبر تعزيز البصيرة النقدية على إيجاد سد منيع أمام الهيمنة الثقافية الغربية. ٣. **الطبقة السوسيولوجية (المقاومة الرسالية):** التي تربط بين الأدوار الأسرية والجهاد الحماسي، محوّلةً الحضور الاجتماعي للمرأة إلى أداة لتغيير موازين القوى الحضارية. تخلص نتائج الدراسة إلى أنّ الشهيدة بنت الهدى، باستثمارها للطاقات الأدبية والإدارة التربوية المواجهة، استطاعت الارتقاء بهوية المرأة من حالة الدفاع إلى حالة التأثير والإلهام، وهو ما تجلى في غايته القصوى عبر أطروحة التضحية الواعية. يقدم هذا النموذج، أبعد من كونه تجربة تاريخية، دستورًا تربويًا معاصرًا لصون هوية وفاعلية المرأة المسلمة في مواجهة الغزو المعرفي وأزمات الهوية في العصر الراهن.

الكلمات المفتاحية: التربية الحماسية، الشهيدة بنت الهدى الصدر، إعادة بناء الهوية، فاعلية المرأة المسلمة، مدرسة الصدر.

---

١. د. مهدي حسين بور، كلية الإذاعة والتلفزيون، قم المقدسة. البريد الإلكتروني:
زهراء مصطفوي، ماجستير في العلوم التربوية، جامعة قم المقدسة. البريد الإلكتروني:
.

المقدّمة

أضحت هوية المرأة في العالم المعاصر واحدةً من أكثر المجالات إثارةً للجدل في نطاق الدراسات الثقافية والسوسيولوجيا السياسية؛ إذ إنه ومع أفول الميتافيزيقا التقليدية وهيمنة الحداثة المادية المطلقة، تعرض تعريف المرأة لعملية استحالة جوهرية. ففي خضم هذا التحول، استُلب دور المرأة بوصفها ذاتًا عارفة وكائنًا رساليًا يبتغي الكمال الوجودي، لتُختزل إلى مجرد موضوع استهلاكي ضمن تروس النظام الرأسمالي. وفي ظل هذا النظام، لم تُعرَّف الحرية بوصفها استقلالاً للإرادة، بل تجلت في صورة انعتاقٍ زائف يهدف إلى الاستهلاك في واجهات العرض الجندرية.

بيد أنّ أزمة الهوية هذه برزت في العالم الإسلامي بتعقيدٍ مضاعف؛ حيث وجدت المرأة المسلمة نفسها محاصرةً بين حدّي مقصلة معرفية: فمن جهة، برز التحجر التقليدي بقراءاته الساكنة المتمحورة حول الرجل، مصورًا الدين حجابًا للانزواء وسلبًا للمسؤوليات الاجتماعية الكبرى. ومن جهة أخرى، طرحت الحداثة الغازية مسار التمدن الوحيد عبر الانقطاع عن الأصالة الوحيانية والاستحالة في النماذج الغربية.

وفي الفراغ الناجم عن هاتين القراءتين العقيمتين، برزت الحاجة الحضارية لـ برادايم ثالث أكثر من أي وقت مضى؛ نموذجٍ يمتلك القدرة على إيجاد رابطة عضوية وديالكتيكية بين الأصالة الوحيانية والفاعلية الحديثة. إنّ هذا البرادايم يتجاوز حدود المواعظ الأخلاقية المجردة، ساعيًا نحو تكوين ذات حماسية؛ إنسانًا لا يبقى خاضعًا ومنفعلاً أمام التقاليد المزيفة، ولا يصيبه الرعب أو الشعور بالدونية أمام بهرج الحداثة العلمانية.

وفي التاريخ الفكري والسياسي للإسلام المعاصر، تمثل مدرسة الشهيدة بنت الهدى الصدر آمنة الصدر التربوية تلك النقطة المفصلية والمنعطف الذهبي الذي تتحد فيه النظرية مع الفعل الحماسي. فهي لم تكن مجرد فقيهة وأديبة وناشطة سياسية، بل أسست بصفتها منظرةً ميدانية لنموذجٍ يمكن قراءته تحت عنوان التربية الحماسية.

إن التربية الحماسية في رؤية بنت الهدى الصدر هي سيرورةٌ تُعاد من خلالها صياغة هوية المرأة المسلمة استنادًا إلى ثلاث ركائز بنيوية:

أولاً: الوعي أو الإدراك الاستراتيجي[1]، والذي يعني الفهم العميق للمكانة التاريخية والسياسية للمرأة في الصراع بين الحق والباطل.

---

١. آمنة الصدر، دورنا مع المرأة المسلمة، ص ٤٥.

ثانيًا: العزة أو الصلابة الهوياتية[1]، وهي الركيزة التي تمنع ذوبان شخصية المرأة في الثقافة الأجنبية.

ثالثًا: المسؤولية الحضارية [2]، التي تدفع بالمرأة من دائرة الفردانية الضيقة إلى رحاب صناعة الأمة وبناء الحضارة.

تكمن أهمية دراسة سيرتها وآثارها في كونها لم تكتفِ بنقد النماذج المنافسة فحسب، بل قدمت عقيدة عملياتية لإعادة بناء هوية المرأة، وذلك من خلال الإدارة الممنهجة لـ مدارس الزهراء٣، وإبداع الأدب القصصي ذي الوظيفة الإحيائية، والنشاط البطولي في مواجهة نظام البعث السفاك. لقد أثبتت عمليًا أن المرأة يمكنها التصدر في قلب التحولات السياسية، والتحطيم الهيكلي للأنماط الاجتماعية السائدة، الفاعلية الحماسية دون الخروج من الحصن الحصين لعفافها وهويتها الرسالية.

يسعى البحث الحالي إلى تبيين حقيقة كيف استطاعت الشهيدة بنت الهدى، مستلهمةً من الأسس الكلامية لمدرسة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر ـ ولا سيما نظرية استخلاف الإنسان التي ترى الإنسان خليفة اللّه في الأرض وصاحب إرادة تحررية ـ أن تضع وصفةً شافية لأزمة هوية المرأة المسلمة. إنّ المسألة المركزية في هذا التحقيق تكمن في التشريح الدقيق لهذا النظام التربوي وتتبع تجلياته في نتاجها الأدبي وسيرتها العملية. تنبع ضرورة هذا المشروع من حاجة الجيل المعاصر من النساء المسلمات، وسط الحرب الناعمة وضجيج الوسائل الإعلامية المعادية للقيم، إلى نموذجٍ جامع الأطراف، يُعاد فيه تعريف الإيمان لا بوصفه أداةً للتخدير، بل بوصفه قوةً محركة للتغييرات الاجتماعية الجذريّة والمقاومة في وجه الطواغيت.

لقد أثبتت الشهيدة بنت الهدى بدمائها الزاكية أن للتربية الحماسية غايةً تتجاوز التعليم الكلاسيكي؛ ألا وهي إيصال الإنسان إلى مقامٍ تتصل فيه الكلمة بالدم لصيانة كيان الأمة. ويحاول هذا البحث، عبر الاستناد إلى الوثائق والمصادر الأصيلة، تبيين نموذج المرأة الرسالية بوصفه السبيل الوحيد للخروج من مآزق الهوية المعاصرة، ورسم الآفاق الجديدة لهذه المدرسة التربوية للمخاطب النخبوي اليوم. إنّ هدفنا في الواقع هو العبور من مجرد التقرير التاريخي وصولاً إلى نموذج صانع للحضارة بإمكانه خلق خطاب مضاد وقوي في مواجهة التيارات النسوية العلمانية والتيارات السلفية المتحجرة على المستوى العالمي.

---

١. محمد رضا النعماني، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، ص ٨٢.

٢. معصومه صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية في فكر وسيرة الشهيدة بنت الهدى الصدر، ص ٨١.

تبيين المسألة والإطار المنهجي

أضحت هوية المرأة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولا سيما في الجغرافيا الفكرية للشرق الأوسط، ساحةً لصراع برادايمي بين نموذجين متنافسين بيد أنهما قاصران، إذ يفضي كلاهما في نهاية المطاف إلى حالة من انفعال المرأة وسلبيتها. يتمثل النموذج الأول في نتاج التحجر والجمود الفكري؛ وهو تيار يتبنى قراءات إخبارية وقشرية للنصوص الدينية، مما حصر المرأة في هامش التحوّلات التاريخية، وحبسها داخل أسوار التقاليد القبلية بعد سلبها عنصري الوعي والفاعلية. لقد عاق هذا النموذج المرأة عمليًا عن أداء دورها الرسالي، محوّلاً الدين إلى عامل من عوامل الركود والجمود. وفي المقابل، يبرز النموذج الثاني بوصفه نتاجًا لـ الغزو الثقافي وهيمنة الليبرالية، حيث ضحّى بالهوية الأصيلة للمرأة في مسلخ الاستهلاكية والتسليع تحت شعارات براقة كالحرية والمساواة[1]. ولم يؤدِّ هذا الشرخ الهوياتي إلى تفاقم أزمة المعنى فحسب، بل أدى إلى ظهور جيل من النساء اللواتي، رغم امتلاكهن للمعارف الصورية والشهادات الجامعية، يعانين من انفعالٍ بنيويٍّ وعجزٍ عن الفعل في المنعطفات التاريخية والسياسية الحاسمة.

وفي ظل هذا السياق المتأزم، تبدو إعادة قراءة السيرة والمنظومة الفكرية للشهيدة بنت الهدى الصدر ضرورةً حضارية ملحّة. وتتمثل المسألة الجوهرية في كيفية تمكّن الشهيدة بنت الهدى، في ظل أجواء الاختناق والترهيب التي فرضها نظام البعث، وفي ذروة نفوذ الأفكار الإلحادية والماركسية والشيوعية التي خيَّمت على الجامعات العراقية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، من صياغة نموذج لـ التربية الحماسية لم يفضِ إلى اليقظة السياسية فحسب، بل أعاد بناء ركائز هوية المرأة المسلمة من الداخل؟[2] لقد توصّلت الشهيدة، بعبقرية استلهمت من مدرسة أخيها الإمام الشهيد الصدر، إلى إدراك استراتيجي مفاده أن أي تغيير هيكلي أو اجتماعي في جسد الأمة لن يتحقق ما لم يسبقه تغيير أنفُسي في كيان المرأة بوصفها المربيّ الأول للمجتمع. وبناءً على ذلك، أرست دعائم أنشطتها على محور استنهاض الوعي الاستراتيجي لتعيد المرأة من موقعها الهامشي إلى متن الصراع الحضاري.

إنّ التحدي الأساسي الذي يسعى هذا البحث للإجابة عنه هو استخراج وصياغة مؤلفات هذا النظام التربوي الحديث بدقة؛ إذ لا تمثل سيرة الشهيدة بنت الهدى مجرد تقرير تاريخي عن شجاعة امرأة في وجه الطاغوت، بل تنطوي على منطق منهجي منسجم في فضاء التبليغ وإحياء الدين في

---

١. ماجدة المؤمن، الشهيدة بنت الهدى الواقع والآمال، ص ٣.

٢. أزهار جبر هادي، بنت الهدى نشأتها ورؤاها الإصلاحية والسياسية، ص ٤.

العصر الحديث[1]. لقد أوجد هذا المنطق المنهجي رابطًا عضويًا وحيًّا بين الاجتهاد الفقهي والفن الأدبي والمجاهدة الميدانية. فقد وظّفت بنت الهدى بذكاء متفرد قالب القصة والرواية بوصفه أداة إعلامية قوية لنقل مفاهيم التربية الحماسية التجريدية والمعقدة إلى المستويات التطبيقية والملموسة في الحياة اليومية. وبذلك، حوّلت المرأة المسلمة من عنصر منفعل ومشاهد إلى ذات فاعلة وواعية زلزلت بصلابتها أركان الجلادين حتى داخل زنازين النظام الاستبدادي[2].

وعليه، يهدف هذا البحث عبر تقصّي الوثائق التاريخية والمقالات والنصوص الأدبية التي خلّفتها، إلى تبيان كيف يمكن للـ التربية الحماسية أن تعمل بوصفها تكنولوجيا تربوية ناعمة. حيث تمتلك هذه التكنولوجيا القدرة على صيانة هوية المرأة المسلمة المعاصرة أمام الأمواج العاتية للاستحالة الثقافية، وإعدادها لتحمل المسؤوليات الكبرى في مسار إرساء قواعد الحضارة الإسلامية الحديثة ومواجهة النماذج المفروضة من الشرق والغرب[3].

الأهمية والضرورة

إن استقراء المنظومة التربوية للشهيدة بنت الهدى الصدر يتجاوز حدود الدراسات التاريخية التقليدية أو التكريم المعهود للشخصيات الدينية البارزة؛ بل هو سعيٌ دؤوب لاستكشاف برمجية هوياتية في عصرٍ تعصف به أزمات المعنى. ويمكن صياغة ضرورة هذا البحث ضمن ثلاث طبقات بنيوية: معرفية، واجتماعية، واستراتيجية، تُبين كل واحدة منها الوجاهة العلمية لهذا التحقيق في سبيل الخروج من المآزق المعاصرة.

أولاً: الضرورة المعرفية؛ الفراغ التنظيري في حقل دراسات المرأة

شهدت العقود الأخيرة نتاجًا معرفيًا في حقل دراسات المرأة تأرجح بوضوح بين قطبين: النسوية العلمانية برؤيتها الفردانية، والرؤى التقليدية الوصفية بمنزعها الهامشي. وتكمن أهمية هذا البحث في محاولته استنباط نظرية بديلة من صلب مدرسة الصدر؛ إذ تبرز الحاجة ملحةً لتبيان أنّ الإسلام لا يقف موقف الممانعة من الحضور الاجتماعي للمرأة فحسب، بل إنه ـ ومن خلال تقديم برادايم الاستخلاف ـ يُعرّف المرأة بوصفها ذاتًا رسالية في متن التاريخ، تتفوق إرادتها على إرادات القوى المادية[4].

---

١. معصومه صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية مع نظرة إلى سيرة الشهيدة بنت الهدى الصدر، ص ٧٨.
٢. فاضل النوري، الشهيدة بنت الهدى؛ أساليب الدعوة وسر الانتصار، ص ٩.
٣. أحمدي بيغش، واكاوي شيوه‌هاى روشنگرانه بانو مجتهده امين وشهيده بنت‌الهدى صدر، ص ٢٢٣.
٤. آمنة الصدر، لقاءات من مدرستنا، ص ١٢.

إنّ عدم التبيين الدقيق لمؤلفات التربية الحماسية سيجعل الخطاب الإسلامي في حالة انفعال أمام الهجمات النظرية للمدارس المنافسة؛ ومن هنا تأتي الضرورة المعرفية لهذا التحقيق في توليد أدبيات علمية تهدف إلى إعادة بناء هوية المرأة وفق الأصالة الوحيانية والمقتضيات الزمكانية، لإثبات أنّ الدين هو المحرك الأساس للفاعلية الواعية وليس عائقًا دونها.

ثانيًا: الضرورة الاجتماعية؛ أزمة الهوية لدى الجيل الصاعد

نحن نعيش في عصرٍ تستهدف فيه أزمة المعنى وتشتّتُ الهوية الطبقات العميقة لمجتمع النساء المسلمات. وتنبع ضرورة هذا البحث من كون الجيل الجديد من المسلمات قد أصيب بنوع من الشعور بالإفراغ الحضاري والاغتراب، وذلك في خضم الحرب الناعمة والتمثيلات الإعلامية الغربية الاختزالية.

تكتسب ريادة بنت الهدى الصدر أهمية حيوية لكونها استطاعت تحويل عزة النفس الدينية إلى قوة فاعلة؛ وهي قوة لا تنبع من باب المناكفة للحداثة، بل من باب الاستغناء المعرفي. إنّ تبيين هذا النموذج يعد ضرورة قصوى اليوم لنكشف كيف يمكن إيجاد سنخية مستدامة وحيوية بين التحصيل العلمي العالي، والفن الأدبي، والحضور الفاعل في الميادين السياسية الحساسة، مع الحفاظ في الوقت ذاته على الحرم القدسي للمرأة. إنّ هذا البحث هو، في جوهره، استجابة علمية للحاجة الاجتماعية لنساءٍ يبحثن عن سبيلٍ لـ الوجود دون الذوبان في ثقافة الآخر[1].

ثالثًا: الضرورة الاستراتيجية؛ نموذج المقاومة في الحرب الإدراكية

على الأفق الحضاري، تبرز أهمية هذا البحث وضرورته في استخلاص نموذج عملياتي لمواجهة الحرب الإدراكية. فقد أثبتت الشهيدة بنت الهدى، بوصفها استراتيجية تربوية، أنّ التعليم والتربية يمكن أن يعمل كـ تكنولوجيا للقوة الناعمة.

تقتضي الضرورة أن نُحلل كيف تمكنت الشهيدة ـ بأقل الإمكانات وفي قلب أكثر سنوات القمع البعثي سوادًا ـ من تربية شبكة من النساء الواعيات والمنسجمات والمجاهدات اللواتي وضعن حجر الأساس لتحولات كبرى في العراق والعالم الإسلامي[2]. إنّ إعادة قراءة هذه التجربة تُعد ضرورة استراتيجية لصناع السياسات الثقافية والمديرين التربويين، ليدركوا كيفية الاستفادة من طاقة

---

١. محمد رضا النعماني، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، ص ١٠٤.
٢. معصومه صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية...، ص ٩٢.

التربية الحماسية في تحصين الهوية الوطنية والدينية ضد الاختراق الثقافي، وتجهيز المرأة المسلمة بوصفها الخندق الأول للمقاومة الحضارية.

وختامًا، فإن الأهمية القصوى لهذا البحث تكمن في إثبات أنّ الشهيدة بنت الهدى الصدر لم تكن استثناءً تاريخيًا منقطع النظير، بل كانت قاعدةً تربوية تخرجت في مدرسة الإمام الشهيد الصدر. إن ضرورة تبيين هذه القاعدة هي في واقع الأمر ضرورة العودة إلى الجذور التي يمكنها أن تُبقي أغصان الحضارة الإسلامية الحديثة خضراء ومقاومة في عصر التعقيدات الرقمية والاستحالة الهوياتية. يحاول هذا المقال، عبر تجاوزه لمرحلة الوصف، الوصول إلى التشخيص الاستراتيجي وتقديم نموذجٍ تكون فيه المرأة المسلمة ـ توازيًا مع الحفاظ على أصالتها ـ حاملةً للواء التغيير والإصلاح الاجتماعي.

منهجية البحث: استراتيجية تحليل المضمون ومنطق استنتاج نموذج التربية الحماسية

يُصنف البحث الحالي من حيث الهدف ضمن البحوث الأساسية-التطبيقية؛ إذ إنه يسعى من جهة إلى توسيع آفاق المعرفة في حقل التربية والتعليم الإسلامي جانب أساسي، ومن جهة أخرى يبتغي تقديم نموذج عملياتي لمعالجة أزمة هوية المرأة المعاصرة جانب تطبيقي. أما من حيث الطبيعة والمنهج، فتعد هذه الدراسة بحثًا وصفيًا-تحليليًا يتبنى المقاربة النوعية. ونظرًا لتعقيدات حقل الهوية وضرورة الكشف عن الطبقات المضمرة في سيرة شخصية فكرية فذة، فقد تم اعتماد استراتيجية تحليل المضمون لاستخراج الأنماط السلوكية والفكرية للشهيدة بنت الهدى الصدر وفق رؤية ظاهراتية.

١. عملية جمع البيانات: اعتبار المصادر والاستناد إلى النصوص التأسيسية

ترتكز عملية جمع البيانات في هذا البحث على منهج الدراسة المكتبية والوثائقية. وحيث إنّ القيمة العلمية لهذا التحقيق رهينة بالرجوع إلى المصادر الأصيلة والأولية؛ فقد اشتمل مجتمع البحث من المصادر على فئتين رئيستين:

المصادر المكتوبة للشهيدة: وتضم المجموعة الكاملة لقصصها القصيرة ذات البعد التوعوي، والمقالات المنشورة في مجلة الأضواء آمنة الصدر، دورنا مع المرأة المسلمة، والخطابات المسجلة في المنعطفات التاريخية الحساسة.

مصادر السيرة والوثائق التاريخية: وتتضمن تقارير شهود العيان والوثائق التاريخية التي دونها

رفاق دربها نحو: محمد رضا النعماني، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، فضلاً عن الوثائق الإدارية والتربوية المتعلقة بمدارس الزهراء في النجف وبغداد.

وفي هذا المسار، تم استخدام العينة الهادفة؛ بمعنى انتخاب تلك النصوص والوقائع التاريخية الأكثر قرابةً معرفية بمفاهيم الهوية، والخلافة الإلهية، والفاعلية الحماسية، بوصفها وحدات للتحليل، وذلك لضمان العمق النوعي للبحث.

٢. مراحل تحليل البيانات: من استخراج الرموز إلى تكوين النموذج الهيكلي

إنّ عملية تحليل البيانات في هذا البحث ليست مساراً خطيًا، بل هي سيرورة جدلية ديالكتيكية ترتاد الفضاء ما بين النظرية والتطبيق، وقد أُنجزت عبر ثلاث خطوات استراتيجية:

الخطوة الأولى؛ الترميز المفتوح واستخراج الثيمات: في هذه المرحلة، خضعت كافة النصوص وتقارير السيرة لقراءة فاحصة، حيث استُخرجت المفاهيم المفتاحية المرتبطة بهوية المرأة والنظام التربوي، من قبيل الوعي الاستراتيجي، والاستغناء الهوياتي، والاستخلاف، والإيثار الواعي، والمقاومة الثقافية بوصفها رموزاً أولية. وقد انصب الجهد في هذا المستوى على ترجمة لغة الشهيدة بنت الهدى إلى مفاهيم علمية رصينة، بعيدًا عن أي أحكام مسبقة للباحث.

الخطوة الثانية؛ الترميز المحوري وتنظيم المقولات: تم في هذه المرحلة رصد الروابط الدلالية بين الرموز المستخرجة، حيث صُنفت الرموز المبعثرة ضمن مضامين فرعية ثم مضامين رئيسة. كما جرى استقراء النسبة المعنوية بين الأفكار التجريدية والكلامية للإمام الشهيد الصدر ولا سيما نظرية استخلاف الإنسان، وبين الفاعلية العينية والتربوية للشهيدة بنت الهدى؛ وذلك لإثبات الانسجام الداخلي لمدرسة الصدر في شؤون المرأة.

الخطوة الثالثة؛ التفسير والنمذجة: في الخطوة الختامية، وباستخدام المنهج الاستنتاجي، تم رسم النموذج النهائي لـ إعادة بناء هوية المرأة المسلمة. وفي هذا المستوى، ارتقت النتائج من طبقة الوصف التاريخي والبيوغرافي إلى طبقة التبيين الهيكلي. وكان الهدف المنشود هو صياغة التربية الحماسية بوصفها نظامًا منسجمًا قادرًا على العمل كـ خطاب مضاد في مواجهة النماذج العلمانية والتحجرية، بما يلبي الاحتياجات الحرجة للعصر الراهن.

إنّ هذا الإطار المنهجي يضمن أنّ نتائج البحث لم تأتِ وليدة تحليلات ذوقية، بل هي نتاج سيرورة علمية منظمة قابلة للفحص والتحقق والاستناد إلى النصوص الأصيلة.

٣. الإطار النظري؛ إعادة بناء الهوية في نموذج التربية الحماسية

إنّ استقراء سيرة الشهيدة بنت الهدى الصدر وفاعليتها دون إدراك البنى التحتية النظرية لمدرستها التربوية سيظل تحليلاً منقوصًا وواصفًا فحسب. فالتربية الحماسية في منظومتها الفكرية ليست مجرد تقنية سلوكية بسيطة أو مجموعة من المواعظ الأخلاقية، بل هي ديسيپلين انضباط حضاري ونظام تشغيل هوياتي. ويرتكز هذا النموذج على ثلاث نظريات كبرى: الأنثروبولوجيا الاستخلافية (المبدأ)، والأبستمولوجيا القائمة على الوعي (الأرضية)، وسوسيولوجيا المقاومة (الغاية).

٣. ١. الأنثروبولوجيا الاستخلافية؛ ربط الإرادة الإنسانية بالرسالة الوجودية

نقطة الانطلاق في هندسة الشهيدة بنت الهدى الفكرية هي نظرية استخلاف الإنسان؛ وهي أصالة معرفية تضرب بجذورها في المنظومة الكلامية والقرآنية للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر. ففي هذا البرادايم، ليس الإنسان ذاتًا منسية في جبر التاريخ الأعمى، ولا مجرد ظاهرة بيولوجية محصورة في الاحتياجات المادية، بل هو كائنٌ يُعدّ حاملاً للإرادة الإلهية المطلقة في الأرض[١].

وقد استطاعت الشهيدة بنت الهدى، بعبقرية اجتهادية، إخراج هذا الأصل الكلامي من دائرة المباحث التجريدية في الحوزة والجامعة، لتعمل على توطينه في فضاء الهوية النسوية. وتتجلى ابتكاراتها الاستراتيجية هنا في تجريد مقام الخلافة الإلهية من الجندرية؛ إذ انتقدت صراحةً القراءات التقليدية المتحجرة التي كانت ترى المرأة كائنًا هامشيًا وتابعًا وعاجزًا عن القيادة العقلانية، محتجةً بأن المخاطب بمقام الخلافة هو الإنسان، وأنّ هذا المقام يحمل ماهيةً متعالية على الجنس. لذا، فإن المرأة المسلمة في مدرسة بنت الهدى تُعرف بـ مسؤوليتها الوجودية تجاه التاريخ والخالق، قبل أن تُعرف بأدوارها التبعية أو الجندرية.

ومن منظور التربية الحماسية، فإنّ الجذر الأساس لأزمة المرأة المعاصرة لا يكمن في نقص الحريات المدنية، بل في أزمة الاغتراب. إذ كانت الشهيدة تعتقد أن الهوية الأصيلة للمرأة محاصرة وممسوخة بين طبقتين من الذات المزيفة:

الذات التقليدية: وهي الهوية المنبثقة عن العادات غير الدينية والرواسب الثقافية التي تتلفع بعباءة المذهب لتكبِّل فاعلية المرأة وتحولها إلى كائنٍ وجلٍ فاقدٍ للإرادة.

الذات المتغربة: وهي الهوية المنبثقة عن الحضارة المادية التي اختزلت المرأة، تحت شعار الحرية، إلى موضوع للاستهلاك في النظام الرأسمالي، وأفرغتها من أبعادها القدسية[٢].

---

١. محمد باقر الصدر، المستند في شرح العروة الوثقى، ص ٨٢.

٢. فاضل النوري، الشهيدة بنت الهدى؛ أساليب الدعوة وسر الانتصار، ص ١١.

إن التربية الحماسية هي سيرورة العودة من هاتين الذاتين المزيفتين إلى الذات الاستخلافية؛ وهي عودة تعني استعادة الإرادة التي لا تنحني أمام أي طاغوت، سواء كان استبدادًا سياسيًا بعثيًا أو هيمنة ثقافية غربية. وفي هذه الطبقة، تستلهم الحماسةُ روحَها من واقعة عاشوراء، لا بوصفها مرثيةً أو نوستالجيا تاريخية، بل بوصفها معادلة تربوية حية؛ تتقلد فيها المرأة تأسيًا بالصديقة زينب الكبرى عليها السلام دور معمار هوية المقاومة والحفاظ على كيان الحق، متجاوزةً دور المتفرج التاريخي. فالمرأة التي بلغت النضج الاستخلافي تدرك أنّ صمتها أمام الباطل ليس وقارًا، بل هو خيانة لأمانة الخلافة الإلهية.

٣. ٢. الأبستمولوجيا القائمة على الوعي؛ الإدراك الذكي لحماية الثغور الثقافية

الركن الثاني في هندسة هوية المرأة الرسالية هو مفهوم الوعي الاستراتيجي. ففي أبستمولوجيا الشهيدة بنت الهدى، لا يعني الوعي أبدًا التراكم الحيادي للمعلومات أو حفظ القوانين العلمية، بل هو إدراكٌ موقعي ورسالي لخارطة الحضارة الكبرى، وأداةٌ لفهم نسبة الذات إلى تيار الحق والباطل في كل لحظة تاريخية.

للوعي في فكر الشهيدة وظيفة دفاعية-هجومية؛ فقد كانت تؤمن بأنّ العدو يحتل الجغرافيا الذهنية للنساء قبل احتلال الأرض، لذا حللت الوعي في ثلاثة مستويات مترابطة:

الوعي التوحيدي: وجذره العبودية المطلقة للّه، مما يفضي بالضرورة إلى نفي أي سلطة لغير اللّه مقارعة الطاغوت. فالمرأة الواعية توحيديًا لا ترى قوةً تضاهي الإرادة الإلهية، مما يجعلها عصيةً على الانكسار النفسي أمام التهديدات المادية.

الوعي الزماني وتيارية الفكر: أكدت الشهيدة على ضرورة المعرفة الدقيقة لـ روح العصر، وتمييز التيارات الفكرية المعارضة سواء الماركسية أو الليبرالية الغربية كي لا تقع المرأة في فخ الاستحالة تحت شعارات خادعة[1].

الوعي الإعلامي والتكتيكي: ويشمل إدراك أساليب الحرب الناعمة وآليات تغيير الذائقة الثقافية التي تمارسها الأنظمة الاستبدادية والاستعمار، وهو ما جسدته ببراعة في قصصها.

من منظور التربية الحماسية، فإن المرأة فاقدة الوعي ـ وإن كانت متدينة عباديًا ـ تتحول في المنعطفات التاريخية إلى عنصرٍ حيادي أو منفعل أو حتى مخرب دون قصد؛ لافتقارها لقدرة

---

١. ماجدة المؤمن، الشهيدة بنت الهدى الواقع والآمال، ص ٤.

التحليل. لذا، سعت بنت الهدى الصدر، عبر ربط المعرفة بـ عزة النفس الدينية، إلى علاج الشعور بالدونية المعرفية أمام الغرب، حيث رأت أن الهزيمة الذهنية هي أصل التخلف. وبناءً عليه، سعت من خلال إدارة مدارس الزهراء عليها السلام وكتابة القصص الهادفة مثل امرأتان وضربة أو صراع مع الحياة إلى بناء امرأة عصية على الاختراق فكريًا[1].

٣. ٣. سوسيولوجيا المقاومة؛ إعادة قراءة دور المرأة في فكر مدرسة الصدر

في هذه المرحلة، تغادر التربية الحماسية فضاء الإصلاح الفردي لتهاجر نحو ساحت الفاعلية الاجتماعية والحضارية. وتتأسس سوسيولوجيا المقاومة عند الشهيدة بنت الهدى على مبدأ استراتيجي مفاده أنّ المرأة هي النواة الصلبة لمقاومة الأمة ضد التفسخ الثقافي والسياسي، معرفةً هوية المرأة برابطة عضوية مع مفهوم الأمة.

وقد قدمت الشهيدة، بنقدها الجذري للواقع، نموذج المرأة الرسالية كخطاب مضاد للنموذجين السائدين في عصرها:

نقد نموذج الانفعال التحجّر: حيث الدين مدعاة للعزلة واللامبالاة تجاه مصير المجتمع، وهو صمتٌ يمهّد الطريق للاستبداد.

نقد نموذج الاستحالة التغريب: الذي يذبح الأصالة الوحيانية للمرأة بشعارات التحديث، ليجعلها برغيًا في آلة الهيمنة الغربية[2].

نموذج الشهيدة هو الطريق الثالث أو الفاعلية المتمحورة حول المقاومة؛ حيث المرأة هي القلب النابض للمجتمع، والمسؤولة عن إعادة إنتاج القوة الناعمة وصيانة الحدود العقائدية. التربية الحماسية هنا هي توليفة بين العاطفة النسوية والصلابة الجهادية. وخلافًا للقراءات النسوية التي ترى الأسرة قيدًا، رأت بنت الهدى في الأسرة ثكنة لتربية المجاهدين وخندق المقاومة الأول[3].

وتتجلى ذروة هذه السوسيولوجيا في مفهوم الفاعلية الحدّية؛ أي الحضور الشجاع في اللحظات التي يخيم فيها صمت الرعب على المجتمع، كما فعلت بصرختها في صحن الإمام علي ١٧ احتجاجًا على اعتقال أخيها، محولةً هويتها الفردية إلى رمز لليقظة الجماعية.

---

١. علي رضا النعماني، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، ص ٦٧.
٢. أزهار جبر هادي، بنت الهدى نشأتها ورؤاها الإصلاحية والسياسية، ص ٨.
٣. معصومه صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية، ص ٨٢.

٣. ٤. المزيج النهائي؛ انسجام ساحات الهوية الشاملة في التربية الحماسية

كخلاصة للمباني النظرية، يمكن التأكيد على أنّ التربية الحماسية عند الشهيدة بنت الهدى هي نظام تشغيل هوياتي استطاع إيجاد سنتز توليفة ديناميكي بين الساحات المتضادة ظاهريًا:

في الساحة الفردية والأنفسية: تصل المرأة، بالاتكاء على الوعي، إلى اليقين والاستقلال المعرفي والتحرر من التقليد الأعمى.

في الساحة الأسرية والتربوية: تستثمر قوة العاطفة والعقلانية الرحمانية لبناء الإنسان، فتصبح الأسرة الخلية الأساس للمقاومة.

في الساحة الاجتماعية والحضارية: بروح الحماسة والمسؤولية، تناهض الطواغيت وتتحول من مربية منزلية إلى فاعلة حدّية تفتح بلسان المنطق والدم مسارات اليقظة.

هذه الهوية الشاملة هي الرد الاستراتيجي على أزمات المرأة في القرن الحادي والعشرين. وعلى الباحثين إدراك أنّ ابتكار الشهيدة يكمن في ارتقائها بالمرأة من كائن تحت التربية إلى مُربّية لصناع الحضارة. وختامًا، لم تكن شهادة آمنة الصدر مجرد نهاية تراجيدية، بل كانت توقيعًا بالدم على فاعلية هذا النموذج، ومثبتةً أن التربية الحماسية تبني إنسانًا يتوحد فيه الكلمة والدم في أعلى مستوياتهما[١].

٣. ٥. النموذج المفاهيمي للبحث؛ ترسيم البنية الهوياتية في نظام التربية الحماسية

لا يمثل هذا النموذج مجرد ترسيم شماتيك أو مخطط عابر، بل هو بنية هوياتية وعقيدة نمائية تتبع مسار استعلاء المرأة المسلمة وتكاملها بناءً على مدرسة الشهيدة بنت الهدى الصدر. إن هذا النموذج المفاهيمي ينقل الهوية من حالة الجمود والنمطية إلى صيرورة ديناميكية صانعة للحضارة، ويمكن تحليله عبر ثلاثة مستويات متآزرة:

١. المستوى البنيوي: الطبقة الكلامية عزة النفس بتمحور الاستخلاف

تستهدف هذه الطبقة، بوصفها هدفًا جوهريًا، إعادة بناء أسس معرفة الذات لدى المرأة. فالشهيدة الصدر، وبناءً على نظرية الاستخلاف الإلهي، تُخرج المرأة من تعريفها كتابعٍ في ظل الرجل أو خاضعٍ للأعراف الاجتماعية المفروضة، لتعيد تقديمها بوصفها أمينةً على الإرادة الإلهية في الأرض[٢]. إيجاد عزة النفس الوجودية. فالمرأة التي تدرك ذاتها خليفةً للّه، لا تقع في فخ الاستلاب

---

١. أحمدي بيغش، واكاوي شيوه‌هاى روشنگرانه، ص ٢٣٠.

٢. محمد باقر الصدر، الخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص ٨٢.

الحضاري أو النظرة التسليعية التي تروج لها المنظومات المادية؛ إذ تستقي صلابتها الهوياتية من عين الوحي، مما يجعل بناءها النفسي عصيًا على الاختراق أمام أمواج الاستحالة.

٢. المستوى الهيكلي: الطبقة المعرفية الوعي أو الإدراك الاستراتيجي

في هذه الطبقة، تُعرّف هوية المرأة بالنسبة إلى الآخر، المجتمع والعالم. تسعى الشهيدة الصدر، من خلال هندسة نتاجها القصصي وإدارتها التربوية، إلى خلق بصيرة نقدية؛ فهي تُجهّز المرأة بأدوات التحليل التي تمكّنها من تشخيص الطبقات الخفية للهيمنة الثقافية. تحويل المرأة من مستهلك منفعل إلى محلل فاعل. في هذه المرحلة، تتحول هوية المرأة إلى حصن فكري؛ إذ يتيح لها الوعي الاستراتيجي التمييز الدقيق بين التحديث النافع والتغريب المدمّر، مما يحول دون تآكل الحدود الثقافية في بنية الأسرة والمجتمع[١].

٣. المستوى الغائي: الطبقة الفعلية المسؤولية الحضارية والحماسة

تمثل هذه الطبقة فضاء التجلي والظهور للهوية في ميدان العمل البركسيس. فالهوية التي أُعيد بناؤها في المستويين السابقين تتحول في هذه المرحلة إلى حركة تبدأ من إصلاح النواة المركزية الأسرة، وصولاً إلى الحضور في النضالات السياسية الكبرى والهياكل الحضارية وصياغة الذات الحماسية. وتتجلى ذروة هذه الطبقة في قيمة التضحية الواعية (الشهادة)؛ ففي هذا المستوى، تساهم المرأة المسلمة بإيثارها في تغيير موازين القوى لصالح جبهة الحق[٢]. هنا تتحول الهوية الفردية إلى رأسمال رمزي لإيقاظ الأمة بأسرها.

خلاصة النموذج المفاهيمي: يُظهر هذا النموذج أن التربية الحماسية في رؤية الشهيدة الصدر تتجاوز حدود التعليم البسيط لتكون دستورًا جامعًا للولادة الجديدة للمرأة المسلمة. تبدأ هذه السيرورة من تقويم الجذور الاعتقادية (العزّة)، وتمر عبر قناة الوعي السياسي والاجتماعي (الوعي)، لتفضي في النهاية إلى خلق ملحمة حضارية (المسؤولية). إن هذا النموذج يغيّر وضعية هوية المرأة من حالة الدفاع والارتباك إلى حالة الهجوم وصناعة الحضارة، مما يجعلها قادرة على الحفاظ على فاعليتها الأصيلة في مواجهة أعقد الحروب الإدراكية المعاصرة.

٤. المظاهر العملية للتربية الحماسية في سيرة وآثار الشهيدة بنت الهدى الصدر

في هذا القسم، ننتقل من فضاء المرتكزات النظرية إلى استقراء التجليات العينية لهذه الأطروحة في

---

١. علي رضا النعماني، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، ص ٨٢.

٢. معصومه صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية...، ص ٨١.

مقام البركسيس الممارسة الواعية. إذ ترسم السيرة العملية للشهيدة بنت الهدى الصدر صورةً دقيقة للصيرورة التي يخرج فيها الفعل التربوي من حصار الفعل الأخلاقي الفردي والتجريدي، ليعاد تعريفه بوصفه استراتيجية سياسية-حضارية. لقد أثبتت الشهيدة أن التربية ليست مقدمةً للحماسة، بل هي عينُ الحماسة وجوهرُها.

٤. ١. الاستراتيجيات التعليمية في المؤسسات المدنية؛ دور مدارس الزهراء عليها السلام في تنشئة الشخصية الحماسية

لم تكن مدارس الزهراء عليها السلام في النجف الأشرف والكاظمية، تحت الإشراف والإدارة التدبيرية للشهيدة بنت الهدى، مجرد محاضن لمحو الأمّية الكلاسيكية؛ بل كانت هذه المؤسسات بمثابة مختبرات عملية للتربية الحماسية وحصونٍ لإعادة إنتاج الهوية الإسلامية. ففي حقبة خضع فيها النظام التعليمي الرسمي في العراق لهيمنة تامة من أيديولوجية البعث التي رامت المسخ الهوياتي وتجفيف المنابع الدينية وتحويل الطلبة إلى بيادق في تروس الحزب، نجحت بنت الهدى في قيادة نظام تعليمي موازٍ وخطابٍ منافس.

٤. ١. ١. نظام التربية الجهادية والإدارة في زمن القمع

اعتمدت الشهيدة بنت الهدى في إدارتها لهذه المدارس استراتيجية التعليم الخفي. فقد تمكنت بذكائها الاستراتيجي من الالتزام بالمعايير التعليمية الرسمية لتلافي حساسية النظام وتجنب الملاحقة، بينما كانت تضخ مضامين الوعي الإسلامي الغنية في صلب الأنشطة غير الرسمية والتربوية. لقد آمنت بأنّ المدرسة هي الخندق الأول لصيانة عزة النفس الدينية للفتيات أمام أمواج الإلحاد[١].

ومن خلال إقامة الندوات اللاصفية، والروابط الأدبية، والمسابقات العلمية العقائدية، كانت بنت الهدى تصقل عقول الطالبات لتكون لديهن قدرة على التحليل النقدي في مواجهة الشبهات الماركسية الجذابة والإيحاءات القومية للنظام. لقد خرجت الطالبة لا بوصفها وعاءً لتكديس المعلومات، بل بوصفها مجاهدة فكرية قادرة على التمييز بين الحضارة المادية والحضارة الوحيانية.

٤. ١. ٢. أساليب إعداد الكوادر والشبكات النسوية الرسالية

تُعدّ نقطة التحول في سيرتها العملية هي التركيز على العنصر الإنساني المتمثل في المربي بوصفه المحرك الأساس للتغيير الاجتماعي. إذ اعتقدت بنت الهدى بعمق أن المربي الذي يفتقر إلى الروح الحماسية والصلابة الهوياتية لا يمكنه أبدًا تنشئة جيلٍ حماسي. ومن هنا، عقدت جلسات

---

١. ماجدة آل مرتضى المؤمن، الشهيدة بنت الهدى الواقع والآمال، ص ٣.

تخصصية وحلقات لصناعة الكوادر استهدفت معلمات مدارس الزهراء والناشطات الثقافيات[1].

تجاوزت في هذه الجلسات مستويات التدريس الكلاسيكي للمعارف إلى تبيين الرسالة السياسية للمرأة في عصر الغيبة، وكيفية النفاذ إلى قلوب الجيل الصاعد. وبذلك تحولت هؤلاء المربيات إلى نواة تبليغية صلبة نقلت التربية الحماسية من المحيط المدرسي الضيق إلى أعماق البيوت والأحياء والمحافل الأسرية. وقد اكتسبت هذه الشبكة الإنسانية ترابطًا عضويًا ونفوذًا اجتماعيًا عميقًا لدرجة أنّ الروح السارية في هذا البناء لم تخمد حتى بعد إجراءات النظام القمعية بتأميم المدارس عام ١٩٧٢، بل استمرت عبر الأنشطة السرية والمنزلية لتثمر بذور اليقظة بين نساء العراق.

٤. ٢. الحماسة الأدبية؛ تحليل النتاج القصصي بوصفه تكنولوجيا لإعادة بناء الهوية

بفهمٍ عبقري لآليات القوة الناعمة، اتخذت الشهيدة بنت الهدى الصدر الأدب القصصي وسيلةً استراتيجية لنقل برادايم التربية الحماسية، وليس مجرد وسيلة للترفيه. فأعمالها الخالدة مثل امرأتان ورجل، لقاء في المستشفى، والفضيلة تنتصر، ليست مجرد قصص أخلاقية تنتهي بالمواعظ؛ بل هي محاكاة درامية دقيقة للصراع بين الهوية الوحيانية الأصيلة والهوية المادية المستحيلة في عالمنا المعاصر.

٤. ٢. ١. نقد النظرة الأداتية وجماليات اليقظة في الأدب الملتزم

بناءً على تحليلات الدكتورة ماجدة حمود، يعد أدب بنت الهدى مصداقًا بارزًا لـ الأدب الملتزم، حيث تضطلع الكلمة بمهمة تغيير الواقع. قدّمت في قصصها تيبولوجيا نمذجة جديدة للمرأة تختلف جوهريًا عن النماذج التقليدية والغربية. فالبطلات في أعمالها لسن بالضرورة شخصيات هامشية، بل هن طبيبات وطالبة ومعلمات يتسمن بالذكاء والكفاءة، ويخترن المجاهدة العزيزة على الرفاه الذليل بوعي تام[2]. إنّ هذا التجسيد الفني هو التجلي العيني لـ الوعي وعزة النفس؛ إذ توحي للقارئ بأن الحماسة لا تكمن في إطلاق الرصاص فحسب، بل في القدرة على قول لا للأنماط المفروضة من الحضارة المادية والحفاظ على استقلال الروح.

٤. ٢. ٢. الفن بوصفه وسيلة إعلامية بديلة في زمن الاختناق

في ظل حصار النظام البعثي لجميع المنابر الفكرية وعسكرة الفضاء العام، تداولت النساء المسلمات قصص بنت الهدى بوصفها كتيبات إرشادية للحياة الحماسية. لقد عملت على تبسيط المفاهيم الفلسفية والكلامية المعقدة للإمام الشهيد الصدر مثل نظرية الاستخلاف وتزاحم الإرادات، وصبّها

---

١. علي رضا النعماني، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، ص ٨٥.
٢. ماجدة حمود، بنت الهدى في منظور النقد الأدبي، ص ٧.

في قالب شخصيات ملموسة ومواقف قصصية بسيطة لتمكين القواعد النسوية من إدراك نسبتهن إلى المفاهيم العليا كـ الإمام والأمة[1]. هذا المنهج ارتقى بالأدب من فنٍّ ترفيهي إلى تكنولوجيا تربوية وظيفتها الأساسية تعبئة الإرادات واستقطاب الطاقات لجبهة الحق.

٤. ٣. الفاعلية السياسية والقيادة الميدانية؛ من التبيين إلى الاستشهاد

لم تتجلَّ ذروة التربية الحماسية في سطور الكتب فحسب، بل تبلورت في الفاعلية السياسية المباشرة، وفي نهاية المطاف، في شهادتها الحمراء. وهذا القسم يمثل الإجابة النهائية عن سؤال: كيف يتحول الوعي والعزة في لحظة الأزمة إلى شجاعة زينبية تُغير موازين القوى؟

٤. ٣. ١. خطاب الحرم؛ تهاوي هيبة الخوف

إنّ خطابها التاريخي والعاصف في حرم الإمام علي عليه السلام عقب اعتقال الإمام الشهيد الصدر، لم يكن مجرد احتجاج سياسي ضد حاكم مستبد؛ بل كان فعلاً تربويًا بمقياسٍ عام. فمن خلال حضورها الشجاع وصرختها ضد الظلم، طبقت عمليًا نموذج المرأة الرسالية الذي رسمته لسنوات في دروسها وقصصها[2]. أثبتت هذه الواقعة أن التربية الحماسية توصل الفرد إلى استقلال في الإرادة يجعله لا يضحي بمسؤوليته التاريخية من أجل السلامة الشخصية حتى أمام أعتى الأجهزة الأمنية. لقد حطمت بصنيعها هذا هيبة الخوف في قلب المجتمع.

٤. ٣. ٢. نموذج الشهادة؛ الشهادة النهائية على أحقية النظام التربوي

تمثل الشهادة المظلومة والبطولية لبنت الهدى الصدر مع أخيها نقطة الكمال والتوقيع الدموي على نظامها التربوي. ففي منطق التربية الحماسية، ليس الموت نهايةً للمسار، بل هو جزء من صيرورة اليقظة الحضارية. لقد اختارت طريق الشهادة بوعي تام بمصيرها المحتوم، لتعلم النساء المسلمات عبر التاريخ أنّ صيانة الهوية والمبدأ لها ثمنٌ قد لَا يُدفع إلا بأغلى ما يملكه الإنسان: دمه[3]. لقد حوّل استشهادها نظرية المرأة بوصفها ذاتًا رسالية من نص مكتوب إلى حقيقة تاريخية غير قابلة للتدمير تلهم أجيال المجاهدين المتعاقبة.

٤. ٤. إعادة قراءة تطبيقية؛ كاربست التربية الحماسية في عصر الرقمنة والحرب الإدراكية

تقتضي الضرورة في هذا القسم، وبنظرة استشرافية، إعادة قراءة نموذج التربية الحماسية للشهيدة بنت الهدى في مواجهة التحديات الناشئة في القرن الحادي والعشرين. فإذا كان تحدي عصر

---

١. معصومه صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية...، ص ٨٥.
٢. فاضل النوري، الشهيدة بنت الهدى؛ أساليب الدعوة وسر الانتصار، ص ٨.
٣. خديجة أحمدي بيغش، واكاوي شيوههاي روشنگرانه...، ص ٢٣٠.

الشهيدة هو مواجهة الإيدلوجيات الكلاسيكية الماركسية والليبرالية الوضعية في الفضاء الفيزيائي، فإن تحدي اليوم هو الاستحالة الهوياتية في الطبقات المعقدة للفضاء الافتراضي والحرب الناعمة الإدراكية التي تستهدف إرادة المرأة المسلمة وإدراكها مباشرة.

٤. ٤. ١. من مدارس الزهراء إلى البيئة الرقمية؛ استراتيجية التبليغ الذكي

أثبت نموذج الإدارة التربوية للشهيدة في مدارس الزهراء أنّ التربية الحماسية لكي تستمر، يجب أن تكون مؤسساتية وشبكية. واليوم، تكمن رسالة النخبة من النساء المسلمات في إعادة إنتاج ذلك الوعي الاستراتيجي في البيئة الرقمية.

التحليل الاستراتيجي: بناءً على مؤلف الاعتزاز بالهوية، لا ينبغي للمرأة المسلمة المعاصرة أن تكون مجرد مستهلك منفعل ومتأثر في الفضاء الافتراضي؛ بل يجب أن تعمل بصفتها صانعة محتوى حماسي وناشطة فاعلة. إنّ استخدام الشهيدة الرائد للفن القصصي في العقود الماضية يمثل تمهيدًا لضرورة استخدام القوالب الإعلامية المستحدثة مثل البودكاست، والسرد الرقمي، والفنون المتعددة الوسائط لتبيين المعارف الأصيلة. هذا هو التبليغ الذكي الذي تُصان فيه هوية المرأة المسلمة لا بالانزواء والهروب من التكنولوجيا، بل في متن المعركة الإعلامية وعبر تطويع أدوات العدو[١].

٤. ٤. ٢. مواجهة أزمة المعنى وإعادة بناء الدور المؤثر للمرأة المسلمة في عالم اليوم

في العصر الراهن، حيث تسعى الحضارة المادية إلى إعادة تسليع المرأة في قوالب حديثة وما بعد حديثة، تبرز نظرية الأنثروبولوجيا الاستخلافية لبنت الهدى بوصفها الترياق الوحيد لأزمة المعنى. فالمرأة اليوم، بعودتها إلى الذات الاستخلافية، تتحرر من التنميط وفق المعايير الجمالية والاستهلاكية للرأسمالية، وتستطيع إيجاد توازن مستدام بين التخصص العلمي والالتزام الرسالي.

الشرح والتفسير: يعلمنا نموذج التربية الحماسية أنّ الفاعلية الاجتماعية للمرأة لا ينبغي أن تكون على حساب تقويض كيان الأسرة؛ بل يجب إعادة تعريف الأسرة بوصفها غرفة عمليات الحرب الناعمة ضد الاستحالة الثقافية. في هذا النموذج، لا تقف المرأة في تضاد مع الأسرة، بل بصفتها القائدة الروحية لهذا الكيان، تضطلع بمهمة نقل العزة والوعي إلى الأجيال القادمة.

هذا «السنتز» التوليفة بين الأدوار العاطفية الأسرية والمسؤوليات الحضارية الكبرى، هو بالضبط ذلك الفراغ الهائل الذي أدى في المجتمعات الحديثة إلى انهيار شخصية المرأة وأزمة الهوية. ومن منظور مدرسة الصدر، فإن المرأة المسلمة في العصر الرقمي هي حارسة حدود الهوية التي تذود

---

١. ينظر: معصومة صابري، تبيين رسالة المرأة الحوزوية...، ص ٧٩.

بسلاح الوعي عن حياض المعنى[1].

الخاتمة والمقترحات التطبيقية:

استهدف البحث الحالي كشف النقاب عن مؤلفات التربية الحماسية في فكر الشهيدة بنت الهدى الصدر وسيرتها، بغية ترسيم مسارٍ جلي للخروج من مآزق الهوية التي تواجه المرأة المسلمة المعاصرة. وتُظهر نتائج هذه الدراسة بجلاء أنّ نموذجها التربوي يتجاوز كونه مجرد رد فعل تاكتيكي تجاه الاستبداد السياسي في عصرها، ليرتقي إلى مصاف دستور حضاري شامل قابل لإعادة الإنتاج في مختلف الحقب التاريخية. ويمكن صياغة النتائج النهائية لهذا التحقيق ضمن ثلاثة محاور كبرى:

١. الانتقال من الفعل الأخلاقي إلى الفاعلية الحضارية

أبانَ تحليل المرتكزات الكلامية أن هوية المرأة في مدرسة الصدر تقوم على أسس الأنثروبولوجيا الاستخلافية. وتتجلى أهمية هذا المكتشف عند مقارنته بالنماذج السائدة في الدراسات ما بعد الاستعمارية كنموذج سياسة التقوى عند صبا محمود؛ فبينما تحصر تلك النماذج فاعلية المرأة في خانة الالتزام بالفضائل الأخلاقية والصيانة الصبورة للتقاليد، ينطوي نموذج بنت الهدى الصدر على محرك حماسي ذي نزعة هجومية. ففي هذا البرادايم، يتغير موقع المرأة من ذاتٍ ورعة منفعلة إلى ذاتٍ رسالية تضطلع بمهمة جوهرية لا تقف عند حدود التقوى الفردية، بل تمتد لتشمل دكّ صروح الظلم والمشاركة الفاعلة في إرساء نظم حضاري جديد.

٢. تضافر الوعي والفن في إعادة بناء الهوية:

كشفت نتائج تحليل الآثار الأدبية أنّ الشهيدة الصدر، وبفهمٍ ريادي لآليات القوة الناعمة، تمكنت من تحويل مفاهيم عزة النفس الدينية التجريدية إلى أنماط سلوكية ملموسة ودرامية. إذ مارست نقدًا ذكيًا لنموذج المرأة الأداة، وأعادت بناء هوية يشكل فيها الوعي الاستراتيجي سدًا منيعًا أمام أمواج الاستلاب الثقافي. لقد أثبت هذا النموذج إمكانية صياغة هويةٍ تكون ذات حضور فاعل وموجِّه في قلب تحولات العصر، دون الانزلاق في فخ التحجر الانزوائي أو التحديث المتغرب، مع التمسك الصارم بالجذور الوحيانية.

٣. الشهادة بوصفها ذروة التربية الحماسية وبرهان الصدق

أثبتت السيرة العملية للشهيدة أن الغاية القصوى للتربية الحماسية هي بلوغ مقامٍ تتقدم فيه المبادئ التوحيدية على الاعتبارات الغريزية والفردية. إنّ فاعليتها الحدّية التي تجلت في خطابها التاريخي

---

١. فاضل النوري، الشهيدة بنت الهدى؛ أساليب الدعوة وسر الانتصار، ص ٩.

بالحرم العلوي، ومن ثم تضحيتها الواعية إلى جانب الإمام الشهيد الصدر، كانت بمثابة التوقيع النهائي على صدق نظريةٍ ترى في المرأة قلب المقاومة النابض للأمة لا ضلعها الضعيف. فالشهادة في هذه المدرسة ليست مأزقًا أو نهاية، بل هي أسمى صور الفاعلية لتخليد المبدأ.

المقترحات التطبيقية والاستراتيجية:

استنادًا إلى ما خلص إليه البحث من نتائج، نتقدم بالمقترحات الآتية لتفعيلها على مختلف المستويات:

على الصعيد التربوي والتعليمي: تبرز الضرورة لإعداد وثيقة تحوّل للتربية الحماسية للفتيات استلهامًا من التجربة الإدارية لمدارس الزهراء عليها السلام. يجب أن تركز هذه الوثيقة على تعزيز عزة النفس الوطنية والبصيرة السياسية، وتحويل المدرسة من بيئة تعليمية صرفة إلى كادرٍ لصناعة القيادات الحضارية.

على الصعيد الإعلامي والفني: نظرًا لعبقرية الشهيدة في توظيف الأدب القصصي، يُقترح إعادة إنتاج نماذج فاعليتها عبر القوالب الإعلامية الحديثة، مثل السرد الرقمي، والبودكاست القائم على السيناريو، والألعاب التعليمية وذلك لتعزيز الخطاب المضاد لـ المرأة الرسالية في الفضاء الافتراضي.

على الصعيد البحثي والدولي: نقترح إجراء دراسات مقارنة موسعة بين نموذج المرأة الرسالية في مدرسة الصدر والتيارات النسوية الحديثة في العالمين الإسلامي والغربي، وذلك لاستنباط خطاب شيعي بديل في المحافل الدولية. ومن شأن ذلك أن يسهم في عولمة نموذج بنت الهدى الصدر بوصفه حلاً لأزمة هوية المرأة على نطاقٍ عالمي.

المصادر والمراجع

١. أحمدي بيغش، خديجة، واكاوي شيوه‌هاى روشنگرانه بانو مجتهده أمين وشهيده بنت‌الهدى صدر، جامعة تربيت مدرس، طهران، ١٣٩٦ ش.

٢. حمود، ماجدة، «المرأة في أدب بنت الهدى»، مجلة دراسات إسلامية، دمشق، ١٩٩٨م.

٣. صابري، معصومة، تبيين رسالت زن حوزوى در انديشه وسيرة شهيده بنت‌الهدى صدر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، ١٣٩٩ ش.

٤. الصدر، آمنة (بنت الهدى)، دور المرأة في المسيرة الإسلامية، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢١ ق / ٢٠٠٠ م.

٥. الصدر، آمنة (بنت الهدى)، المجموعة القصصية الكاملة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ ق.

٦. الصدر، محمد باقر، الخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، بغداد، ٢٠٠٩ م.

٧. الصدر، محمد باقر، المدرسة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠١ ق.

٨. المؤمن، ماجدة آل مرتضى، الشهيدة بنت الهدى: الواقع والآمال، النجف الأشرف، ١٤٢٢ق.

٩. النعماني، محمد رضا، الشهيدة بنت الهدى: سيرتها ومسيرتها، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٢١ ق / ٢٠٠٠ م.

١٠. النوري، فاضل، الشهيدة بنت الهدى؛ أساليب الدعوة وسر الانتصار، دار القارئ، بيروت، ١٤٢٠ ق.

١١. هادي، أزهار جبر، بنت الهدى: نشأتها ورؤاها الإصلاحية والسياسية، مؤتمر الشهيدة بنت الهدى الدولي، بغداد، ٢٠١١م.

المرأة الصالحة ودورها الاجتماعي والاقتصادي في محاربة الآفات الاجتماعية: الجهل أنموذجًا

أ. د. حيدر عبد الحسين زوين[1]

الملخّص

تحتل المرأة الصالحة مكانة اجتماعية كبيرة في جميع مجتمعات الدول المتقدمة وبخاصة في دول العالم المتحضّر، من خلال مسؤولياتها الكبيرة والعظيمة. وبناء على أهمية دورها هدف البحث إلى التعريف بشخصية المرأة الصالحة في المجتمع الإسلامي، وإظهار معالمها وصفاتها وماهيتها. كذلك ركّز على إظهار الدور الاجتماعي للمرأة الصالحة، ثم بيان الدور الاقتصادي لها. كما أكّد على بيان أهمية دورها في المجتمع من خلال محاربة الآفات الاجتماعية البارزة فيه والتركيز عليها لاسيما في محاربة الجهل والتخلّف. وخلص إلى أنّ المرأة الصالحة هي عنصر أساس في المجتمع فلا يمكن الاستغناء عنها وتهميشها، فتهميش المرأة الصالحة هو تهميش وإقصاء للمبادئ الإنسانية. فهي نصف المجتمع وصاحبة التغيير، ويكون المجتمع مجتمعا ناقصا غير مكتمل الهوية الإنسانية دون المرأة الصالحة الفعّالة. وقد اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف المرأة الصالحة وماهيتها، ثم بيان أدوارها مع تحليل لذلك، وبيان آثاره على المجتمع في محاربة الجهل والتخلّف.

الكلمات المفتاحية: المرأة. الصالحة. دور. الاجتماعي. الاقتصادي. محاربة. الجهل.

المقدّمة

تحتلّ المرأة الصالحة مكانة اجتماعية كبيرة في جميع مجتمعات الدول المتقدمة، وبخاصّة في دول العالم المتحضّر، من خلال مسؤولياتها الكبيرة والخطيرة والحسّاسة والمتمثلة بالحرص والإشراف على تنوير وبناء عقول الأجيال وتنمية مهاراتهم وتنشيط فطنتهم، وبنيتهم التكوينية المجتمعية حتى يتسلقوا سلّم الأفضلية، والتقدم والنجاح لتحقيق التطور والازدهار الحضاري

١. أ.د. حيدر عبد الحسين زوين، جامعة الكوفة – كلية الآداب. . Email:

والبناء الفكري على جميع الأصعدة وفي جميع الميادين. لكن يبقى موضوع المرأة الصالحة في المجتمعات المشرقيّة محل دراسة وتشريع القوانين التي تساعد المرأة الصالحة في أن تأخذ دورها بشكل جدي، وعلى الرغم من أنّ إسلامنا المحمدي أزال النظرة الدونية للمرأة ومنح لها مزيدا من الحقوق.

يقول أحد الفلاسفة: «إن تقدم الشعوب والمجتمعات يقاس بتقدم المرأة الصالحة»، فمن دون المرأة الصالحة لا يمكن أن يكون هناك مجتمع متقدم ولا مستقبل مشرق ومزدهر لأبنائنا وأجيلانا، وفعلا وعلى مر الأزمنة نجحت المرأة الصالحة في بناء كثير من المجتمعات المتطورة، وحققت نجاحات كبيرة وقفزات هائلة وباهرة في محاربة الجهل والتخلف الذي أصاب مجتمعاتها، ولا يمكن أن يكمل هذا النجاح إلا من خلال رفع مستوى وعي المرأة الصالحة ورفع مستوى الإدراك الثقافي العلمي لها حتى نستطيع القضاء على الجهل والتخلف ونلحق بركب الأمم المتقدمة.

ولكن مع الأسف قامت بعض المجتمعات الشرقية بتهميش الدور القيادي والريادي للمرأة، وعملت على عزلتها وتغييب دورها وتحجيم مشاركتها الفعالة وتواجدها وتقييد حركتها في المجتمع، وهذا الأمر سببه الأعراف والتقاليد الموروثة والمفروضة أو إملاءات مجتمعية. وبإزاء هذه الحالة وجدنا التخلف والجهل قد سيطر وبشكل كبير على تلك الشعوب والمجتمعات، وتحكم بمصيرها وبمصير أبنائها مما جعلها تسجل تراجعًا واضحًا في كل نواحي الحياة وكل ما يتعلق بما هو حديث ومتطور. أنّ تعليم المرأة الصالحة وتطوير إمكانياتها ومهاراتها يساعد في تطوير التعليم التربوي والتقني والعلمي، والأمر بدوره يساعد بشكل كبير في محاربة الجهل والتخلف.

لذا يجب الخروج من هذا المأزق المهلك ومن هذه العقبة الكأداء، ومراجعة أنفسنا والوقوف ولو لبرهة من الزمن على بعض العادات الخاطئة والقرارات المغلوطة التي تكبل المرأة الصالحة وتحجم من دورها. لذا يجب إذابة جبل الجليد الذي يجثو منذ عصور فوق مكانتها وبراعتها وإفساح المجال لها للخروج من شرنقتها وإطلاق طاقتها الإبداعية وإبراز مكانتها العملية في أداء واجباتها ووظائفها المهنية وإثبات وجودها على جميع الأصعدة وكافة الميادين، ومن خلال إقامة الدورات التدريبية لها وإجراء حملات التثقيف والتعليم وفسح المجال لها من خلال المشاركات المختلفة. ولأهمية دور المرأة الصالحة دار بحثنا حول مبحثين هما:

١. المبحث الأول: الدور الاجتماعي للمرأة الصالحة في المجتمع.

٢. المبحث الثاني: دور المرأة الصالحة في مكافحة الجهل والتخلف.

المبحث الأول: الدور الاجتماعي للمرأة في المجتمع

لقد أدّت العادات والتقاليد البالية والإرث الاجتماعي والقبلي الموروث دورًا مهمًا في تقزيم المرأة الصالحة وتحجيمها في مجتمعنا الشرقي، وذلك باستعمال مختلف سبل التقزيم والتمييز، وتمّت محاربتها فكريًا بكافة أسلحة: (الذل، والحرمان، والتهميش)، حتى وصل الأمر إلى مستويات تتنافى مع مبدأ العدالة الاجتماعية وتقشعر له الأبدان وتنحبس له النفوس. وذلك من خلال إرغامها قسرًا على العزوف عن التعليم وإجبارها على ترك المدارس والتسرب من الجامعات، ومنعها عن كل وسائل نهل العلم والمعرفة وارتواء مصادر المعلومات المفيدة، وحرمانها من كل الوسائل المتاحة والبديلة للنهوض بشخصيتها وبذاتها شخصيًا، كالاطلاع على وسائل الإعلام المتاحة وشبكة التواصل الاجتماعي، لغرض تثقيف نفسها وتأهيل مقوماتها: (الثقافية، والاجتماعية والاقتصادية)، ومطالعتها في البحث عما يجول ويدور حولها في دول العالم من معرفة وما وصلت إليه عجلة التطور البشرية. وبإزاء هذه الحالة المريرة أصبحت المرأة الصالحة تعاني من التهميش، والحظر المعرفي والمعلوماتي فظلّت عائمة في برك الجهل ومستنقعات التخلف، التي تجعل من أفراد مجتمعنا الذكوري يلقون عليها اللائمة إزاء ما وصلت إليه وينتقصون من فكرها وعقلها، الذي بسببه صارت أسيرة تصرفاتهم البشعة والظالمة بحقها، التي أوصلتها إلى هذه الرزيّة التي خلقت لها دنو فكري غير مبرر، حتى أنّهم كانوا قبل الإسلام ينظرون إلى المرأة الصالحة على أنها بخسة، وحرموها حتى من الإرث[1].

كذلك حرموها حتى من حق اختيارها وتوجهها المهني ومنعها من ممارسة هوايتها المفضّلة، وسلبوا منها آمالها وطموحاتها ووأدوا أحلامها بطرق مقززة يشيب لها الرضيع، وأجبروها على ترك الوظيفة أو الدراسة نزولاً لرغبتهم ورغبة من تأتمر بآرائهم السقيمة، وتدخّلوا حتى في زوجها واختياره الذي فرض عليها بالرغم عنها، ولم يلتفتوا جيدا لعواقب تلك الممارسات والأفعال والسلوكيات، ولم يحسبوا أي حساب، ولم يخططوا لمستقبل أجيالهم وكيفية تعليمهم وحسن تهذيبهم وأهمية تربيتهم بصورة جيدة، وأنّ المرأة الصالحة المختارة بحسب أهوائهم وعلى وفق مقاييسهم الوضيعة إذ لم تمتلك ما تستطيع تحقيقه لهم بأي حال من الأحوال؛ لأنّهم نظروا إلى أنّ المرأة الصالحة هي عبارة عن وعاء لإنجاب الأطفال حصرًا، وأنها وسيلة لإشباع غرائزهم الجنسيّة، فيفضلون إنّ تبقى أسيرة البيت ومجرد إنسانة مهمتها الطبخ، وغسل وتنظيف الفراش على مستوى: (علمها، وفطنتها، وذكائها). هذه النظرة الدونيّة أثرت بشكل سلبي وبصورة مباشرة في المجتمع وأفراده، وجعلت المرأة الصالحة التي هي نصف المجتمع تدفع تكاليف تلك الأفعال

---

١. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٤، ص١٥٦.

والأفكار السمجة والمشينة التي كانت نتائجها باهظة الثمن، وقد أدت تلك النظرة المزرية للمرأة الصالحة إلى حيازتها ووضعها في مرتبة متدنية جدا في سلم التقدم البشري وتسلسله، ومنها دورها في المجتمع، والأنشطة المختلفة. وعلى الرغم من المحن والمصائب التي تعرضت لها المرأة الصالحة؛ فقد كانت المرأة الصالحة تسعى لتحقيق العدالة منذ القدم باعتبار أنّ الحصول عليها هو الحصول عليها هي غاية السعادة البشرية[1].

لا يخف على لبيب أننا حين نجري مقارنة بين حال المرأة الصالحة في القرون الماضية وحالها الحالي، في القرن الحادي والعشرين، سنجد أن تقدّمًا كبيرا ملحوظًا حصل في وضع المرأة الصالحة في المجتمعات الشرقية، يتمثل في زيادة سعة دورها في المجتمع ازديادًا واضحا، وبروز مشاركاتها المتنوعة التربويّة والاجتماعيّة وحتى السياسية، وارتفاع كبير في نسبة النساء الواعيات والمتعلمات. كذلك إسهام المرأة الصالحة في عملية الإبداع الثقافي بشكل جيد إذ لم يسبق له مثيل، وتمت إسهاماتها في المشاركة في مواقع صنع القرار بشكل واضح وعلى المستويين (الفكري، والثقافي)، مع وجود تراجع كبير في نسبة الأميّة الأبجدية بين النساء، وتزايدًا في المشاركة في المؤسسات الحكومية وسلك القضاء وغيرها، هذه الظاهرة الصحيّة الجيدة جعلت المرأة الصالحة أن تؤدي دورا كبيراً في بناء المجتمع. لقد خاضت النساء الصالحات في القرون الماضية نضالاً عنيدًا من أجل تحقيق حقوقهن، وأثبتن كفاءة عالية ومتميزة في ميادين كثيرة، ما جعل المرأة الصالحة تحصد نتيجة ما زرعت النساء الرياديات الصالحات في المجتمع وفي مجالات عديدة مثل: (الصحافة والكتابة، والتعليم، والطب، والسياسة، والفكر والفن وغيرها)، وقد استطاعت أن تشق طريقها بنفسها، حتى وصلت إلى مراتب الذروة الأولى في بعض الأحيان، وانطلقت قدرتها الهائلة من القمقم الصدئ، وتصل إلى النور الأسمى من فيض قلبها المترع بالرحمات والعزائم والنعم[2].

إنّ دور المرأة الصالحة وإسهاماتها المجتمعية أمر في غاية الأهمية، فهي تؤدي دورًا مهمًا وأساسيا في بناء وتطور المجتمعات، من خلال دورها الفاعل في نشر الثقافة واتّساع التربية والتعليم على الرغم من التقاليد التي كانت تكبل المرأة الصالحة وتهمش دورها وتجعلها أسيرة داخل أسوار البيت، إلا أن عددًا من النساء تمكنَّ من تأدية دور مهم والوقوف إلى جانب الرجال، في التغيير والتعبير وبناء الواقع الاجتماعي، فبرزت القياديات، والكاتبات، والسياسيات، والباحثات الاجتماعيات اللاتي قمن بدور ريادي، وفتحن الأبواب المعرفيّة أمام من يمتلك الموهبة في كل أنواع الفنون والآداب، ولم يتوقف تأثيرهن عند حدود إقليمية بل وصلت مكانتهن وتأثيرهن

١. شريف حتاتة، العوملة والمرأة وتقسيم العمل الدولي، ص٢٣٨.
٢. مركز دراسات الوحدة العربية، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، ص٢٩٠.

وإنتاجهن إلى شتى بقاع العالم، وبرز منهن مبدعات في مختلف الفنون، ما جعل مشاركة المرأة الصالحة في الإنتاج الإبداعي الثقافي، ركنًا أساسيًا في هذا الإبداع وامتلكن باعًا طويلاً في بعض ألوان الأدب والثقافة وهذه ظاهرة إيجابية عالمية تعبر الحدود مما أسهم بشكل كبير وجدي في بناء المجتمعات وتطورها، وتمكنت من أداء دورها الخلاق في بناء بلادها[1].

كما أنّ اتّساع مشاركة المرأة الصالحة في مؤسسات الدولة أمر في غاية الأهمية، إذ أنّ تواجد المرأة الصالحة في المؤسسات جاء كجزء من طبيعتها ويأتي في الأساس من باب الحرص على إسهام المرأة الصالحة في الواقع المؤسساتي. وقد أصبح اليوم إنجاز المرأة الصالحة جزءًا من حركة المجتمع، وقد أصبح اليوم وجود المرأة الصالحة في موقع اتخاذ القرار في المؤسسات الرسمية مثل الوزارات والبرلمانات والمجالس البلدية أمر في غاية الأهمية ويفرض نفسه. لقد كانت المرأة الصالحة في كل بقاع العالم ولا تزال محبة وصانعة للسلام، وتحاول أن تنشر مبادئ السلم والسلام في جميع أجزاء المعمورة، ولكن مع الأسف لم يأت من ينصف هذا الكائن الجميل ويجعله في المقدمة، وإنما غيب دورها وهمشت صورتها وأصبح دورها ثانويًا في كافة المجالات.

لقد كانت المرأة الصالحة التي هي: (الأم، والزوجة، والأخت، والحبيبة، وصانعة أجيال، ومربية رجال، ومحققة أماني، وصانعة انتصارات، وقد ربت أجيالاً من الأبطال أسهموا ببناء الأوطان والشعوب، هذا الأمر قد أعطى دورًا كبيرًا للمرأة في إسهام المرأة الصالحة في بناء المجتمع، ولها حق التعبير واعتناق الآراء من دون إكراه، وقدرة على التعبير عن حقها بوسائل مختلفة من دون تهديد خارجي[2].

لقد كانت المرأة الصالحة وبخاصة المرأة الصالحة في العراق هي المجاهدة والمناضلة والمقاتلة، وهي الأم والأخت، وصاحبة الأهازيج الثورية التحريضية ضد الطغاة والمحتلين، ابتداءً من الاستكبار البريطاني وحتى اليوم، فقد حملت السيف والمكوار في أيام ثورة العشرين الخالدة وحملت السلاح للدفاع عن كرامة الشعوب والأوطان، وفي العراق أسهمت المرأة الصالحة بشكل واضح وكبير في دحر أعداء الإسلام والسلام وأعداء المحبّة من الظلاميين داعش ومن لف لفهم. كما كانت المرأة الصالحة هي الفلّاحة التي حرثت أرض الفراتين العظيم دمًا قبل الماء وزرعتها وردًا؛ فأثمرت خيرًا: إنَّها راعية المحبة وراعية الأغنام وهي راعية البيوت، وهي الفارسة البطلة مالكة المنجل والحديقة والبستان والحقل، وحاملة القلم والدفتر لتنير العقول والمهج، وهي المربية

---

١. روزا شايدولينا، المرأة العربية والعصر، ص٧٧.

٢. عبد الأمير شمخي الشلاه، حقوق الإنسان في الميزان، ص٣٧.

والشاعرة والطبيبة والمهندسة والرائدة في مجال الأعمال، إنّها عشتار العراق ونهره الثالث وهي الخالدة على مر العصور[١].

إنّ هذه الأدوار المهمة للمرأة الصالحة ساعدتها على بناء أجيال ومجتمعات متقدمة ربما يصعب على الرجال أن يحققوا ذلك، كما أنّ حصول المرأة الصالحة على المساواة دفعها إلى الأمام بوتائر مختلفة، وساعدها أن توصل صوتها إلى المحافل الدولية والعالميّة.

المبحث الثاني: دور المرأة الصالحة في مكافحة الجهل والتخلف

الجهل هو من أكثر العلل التي تعيق الإنسان عن رحلته في طلب العلم والمعرفة، وهو بأبسط مقوماته قائم على الأميّة المقنعة والتمسك بالعادات القديمة البالية والانسياق وراء أفكار ورؤى غير سويّة، مما ينتج عنه وقوع كثير من المشاكل والأضرار المتنوعة. لذلك يجب التصدي للجهل والأميّة والتخلف، وكذلك الأفكار الخاطئة بما يضمن استقرار، وصلاح المجتمع، وتطوره، وتقدمه وبناءه. وتنشر آفة الجهل في المجتمع؛ نتيجة لأسباب يطول الحديث عنها، منها:

١. الابتعاد عن التعليم وانعدام الرغبة في طلب العلم والمعرفة.

٢. التسليم وراء معتقدات غير صحيحة تسوق الإنسان نحو الهاوية، وتهدد استقرار الإنسان واستقرار بناء المجتمع.

ينشأ الجهل نتيجة لغياب العقل، كما أنّه يفقد الإنسان قدرة التصرف واتخاذ القرارات بحريّة، ويؤدي إلى هيمنة الإحباط والسلبية في مفاصل الحياة، كما ويؤثر في تقدم واستقرار المجتمع، ويخلق بيئة متطرفة وعنصرية ربما تقوم على الاضطهاد والعنصرية وإلغاء الآخر وبث روح الحقد والكراهية.

وإنّ انتشار الجهل يعيق تقدم المجتمع ويعرقل مسيرة التنمية الوطنية ويتسبب في انتشار التعصب والعنف في المجتمع، وضرر الجاهل أشد وأنكى في المجتمع من غيره.

قال سهل بن هارون: «وجدت مودة الجاهل، وعداوة العاقل، أسوة في الخطر، ووجدت الأنس بالجاهل، والوحشة من العاقل، سببين في العيب، ووجدت غش العاقل أقل ضررا من نصيحة الجاهل، ووجدت ظن العاقل أوقع بالصواب من يقين الجاهل، ووجدت العاقل أحفظ لما لم يستكتم من الجاهل لما استكتم»[٢]، ومضرة الجاهل ليست بذات الحد، والمحدود أقل ضررًا ما هو غير محدود[٣].

---

١. خانم زهدي، صفحات من تاريخ الحركة النسوية العراقية، ص١٢.
٢. شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٣ ص٣٥٥.
٣. أبو الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، ص١٦٩.

لكلّ أمة من الأمم جُهَّالها ومتخلفوها ونسبتهم بالنسبة أهل العلم في أي مجتمع من المجتمعات الشرقية عالية نوعا ما، ومهما كان تصنيف هذا المجتمع وترتيبه، لذلك تحرص الدول المتقدمة إلى تقليل هذه النسبة بأي شكل من الأشكال، وانتشال أجيالها الواعدة من هذا المستنقع الآسن المميت، فتعد لأبنائها المدارس، والمعاهد ودور العلم ومكاتب مكافحة الأمية، وغيرها وحسنًا تفعل، والأمة المتخلفة والجاهلة لا يحسب لها حساب بين الأمم، بل يتم تصنيفها تصنيفًا أخيراً بين الأمم، وان الجاهل هالك لا محالة؛ لأنه لا يضع الأمور في غير مواضعها، وكثيراً ما صدر منه سوء تصرف والحماقة المفرطة، وينتج عنها التهور وسرعة الغضب والضعف والوهن والانفعال السريع وسوء التصرف والسلوك المشين؛ لأنّ الجاهل لا يعرف إدارة الأمور بالرويّة والتأني والصبر والحكمة، وإنما يسعى إلى الحلول بحماقته التي لا مبرر لها ولكن سرعان ما يقع في الخطأ والتردي والسقوط بسبب غياب العلم والمعرفة، قال تعالى:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1]، وقال رسول اللّه ﷺ:

«من يرد الله به خيرًا يفقه في الدين»[2]،وقال العالم الجليل أبوذر الغفاري رضي الله عنه إذ أدرك ذلك بحسه النبوي فقال: «العالم والمتعلم شريكان في الخير وسائر الناس لا خير فيهم، كن عالمًا أو متعلمًا أو مستمعًا ولا تكن الرابع فتهلك»[3]، أي المقصود به الجاهل.

إنّ أخطر أنواع الجهل يتمثل في فقدان تعلم القراءة والكتابة ويعد هذا النوع من الجهل الأكثر انتشارًا، فضلاً عن الجهل الناتج عن انغلاق العقول والاندفاع وراء أفكار ومعتقدات بالية وخاطئة، من دون النظر إلى مدى صحة الأفكار الأخرى من عدمها. وهذا النوع من الجهل هو أخطر أنواع الجهل فهو يؤدي إلى حدوث كثير من الكوارث الكبيرة ويتسبب في سيطرة وانتشار الأفكار الإرهابية الهدّامة والعنصرية التي تهدم استقرار وأمن المجتمع وتعيق من مسيرته.

وهذا النوع من الجهل يحارب القيم النيّرة والمعارف البناءة والمبادئ المتنورة المتعارف عليه من أصول الدين وفي أصول المعارف منها ارتكاب المخالفات المنوعة التي تضر بالبيئة والمرافق العامة وتؤدي إلى انتشار الفساد والسرقة وإلغاء الآخر وغيرها، مما ينتج عنه كثير من الكوارث والأزمات إذ يخلق الجهل بيئة موبوءة غير صالحة للعمل والإنتاج مما يعرقل سير التنمية ويهدد

---

١. سورة الزمر، الآية ٩.

٢. ضياء الدين أبو عبد اللّه محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت ٦٤٣هـ): علي بن محمد بن حبيب الماوردي أبو الحسن، ١١٧.

٣. محمد البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص١٥٠.

استقرار المجتمع ويتسبب في انتشار الأمراض والكوارث المجتمعية التي يصُعب معالجتها كالقتل والاضطهاد الفكري والجسدي والعقلي، والجمود والتحجر والخرافة. وقد دعا القران الكريم إلى تحرير العقل من الخرافة والجمود ودعا إلى طلب العلم والمعرفة.

وبهذه الدعوة انطلق العقل الإنساني وتشكّل العقل السليم، فحقق الإنسان في ظل هذه الدعوة حريته كما حققت الفتوحات العلمية في مجال الطبيعة والمجتمع والإبداع الثقافي[1].

ومن هنا يبرز دور المرأة الصالحة القيادي في محاربة الجهل بكل أنواعه من خلال حملات التثقيف البناءة التي تقوم بها المرأة الصالحة من خلال بيان أهمية المعرفة والعلم ودورهما في بناء وتقدم المجتمعات.

علينا أن ننحني إجلالاً وإكرامًا للمرأة لما قدمته من إنجازات كبيرة في خدمة المجتمع، ومحاربة الجهل والتخلف في العقود الأخيرة في سائر بلدان العالم الثالث وكذلك ننحني إجلالاً على إصرار المرأة الصالحة على النضال في محاربة الانكسارات المعمدة التي طالتها، ووقفت أمامها تلك المرأة الصالحة بصمود وعز وبالحرمات والدموع بالدم واغتصاب أبسط حقوقها. كما يجب أن ننحني إكراما وإجلالا للنساء اللائي قدمن حياتهن السخية على مذابح الحرية، والوقوف بوجه الجهل، والتخلف ومحاربة الأفكار المتطرفة من أمثال داعش (الدولة الإجرامية)، التي ترفع شعار الدين ظلما، وعلينا أن نستذكر بإجلال واحترام مئات الآلاف من النساء العراقيات من الأخوات والزوجات والقريبات من عربيات وآشوريات وكاثوليك، وصابئيات ، وكرديات وغيرهن، وهن يعشن في أشتات التهجير القصري الذي فرض عليهن من قبل حركة داعش الإجراميّة وهنّ يسطرن أروع الأمثلة في الصمود والصبر دفاعًا عن تراب العراق الأبي، وفي الدفاع عن الحقيقة؛ إذ لا فرق بين الرجل والمرأة الصالحة[2].

ولكي يكون كفاح المرأة الصالحة مباركًا وناجحًا في محاربة الجهل والتخلف يجب أن يقترن على وفق مواصفات مهمة من أهمّها:

١. أن يقترن محاربة الجهل والتخلف بالإيمان باللّه ورسله، خصوصا وأنّ الإسلام قد رفع مكانة المرأة الصالحة وأكرمها وجعلها من شقائق الرجال، وقرّة عيونهم، وثمرة الفؤاد وهي المعززة المكرمة ولا يرض الإسلام أن تمتد يد السوء على المرأة الصالحة إطلاقا ولا ألسنة الأذى، قال ﷻ بحقهن: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ

---

١. مؤسسة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مفاهيم حضارية، ص٢٢.
٢. مرتضى مطهري، التربية والتعليم في الإسلام، ص١٣.

﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وقال الرسول ﷺ بحقهن: «لا يكون لأحد ثلاث بنات، أو ثلاث أخوات، أو بنتان، أو أختان، فيتقي الله فيهن، ويحسن إليهن إلا دخل الجنة»[2].

وقد راعى الإسلام الإمكانية الجسدية والظروف الشخصية وتكاليفهما العائلية، وألصق من الحياة بالمرأة الصالحة حنانها المشهور[3]. وروي عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «خير نساءكم الطّيبة الريح، الطّيبة الطبيخ، التي إذا أنفقت، أنفقت بمعروف وإن أمسكت، أمسكت بمعروف، فتلك عامل من عمال الله لا يخيب ولا يندم»[4].

فحنان المرأة الصالحة وقلبها الرقيق يدعوها لمحاربة الجهل والتخلف المقرون بالإيمان حتى يتحقق توفيقه وتسديده من اللّه.

٢. لكي تتمكن المرأة الصالحة من محاربة الجهل والتخلف يجب أن تأخذ المرأة الصالحة حقّها في التمثيل في مقاعد الدولة، وفي المناصب الحكومية والوزارات المختلفة والدوائر الحكومية والرسمية وفي مختلف منظمات المهنية، فقد أخذت المرأة الصالحة في صدر الإسلام على عاتقها مراقبة التجار وأهل السوق من الرجال والنساء. وتعد الشفاء بنت عبداللّه بن عبد شمس[5] أول امرأة تقلّدت منصب وزير في الأمّة الإسلاميّة، وخصوصًا أنّ مظاهر التبعية والغبن والقهر التي تعرضت لها المرأة الصالحة، في الحقب الماضية شديدة جدًا مما عرقل عملها في محاربة الجهل والتخلف.

٣. كي تأخذ المرأة الصالحة الدور الأمثل في محاربة الجهل والتخلف يجب أن نسعى إلى دعم الجهود المبذولة لمكافحة الأميّة المنتشرة نوعا ما في صفوف النساء، عبر تنشيط فتح دورات حكومية ومدارس لمكافحة الأميّة حتى يكون للمرأة المتعلمة شأن كبير في محاربة الجهل والتخلف.

٤. العمل على إنشاء وتطوير دور المنظمات المهنية والتجمعات والرابطات النسوية المهنيّة

---

١. سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

٢. جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج٥ ص٢٧٩.

٣. عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، ص٢٩.

٤. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥ ص٣٢٤.

٥. الشفاء بنت عبد اللّه بن شمس بن خلف القرشية العدوية، وقيل: اسمها ليلى. أسلمت قبل الهجرة، وكانت من عقلاء النساء وفضيلتهن، وكان أحد الخلفاء المسلمين في عصور الإسلام يقدمها في الرأي، ويفضلها، وربما ولّاها شيئا من أمر السوق، وأقطعها رسول اللّه ﷺ دارًا بالمدينة، توفيت نحو عام: ٢٠هـ.

والإسلاميّة، لكي تقدم وتساعد المرأة الصالحة في أن تؤدي دورًا رائدًا، وتقدم كل أشكال الدعم للمرأة الصالحة؛ لكي نساعدها في تطوير دورها الثقافي والاجتماعي في المجتمع، وتشيع روح المساواة والرؤية السويّة للمرأة والرجل، وضمان تقدم المرأة الصالحة وتطورها في التكوين الثقافي الإنساني والذي بدوره يسهم في محاربة الجهل والتخلف.

٥. نشر مبادئ حقوق الإنسان التي تتدفق علينا من القرآن الكريم.

٦. نشر مبادئ حقوق الإنسان التي تتدفق علينا من سنّة الرسول الأعظم ﷺ وأقواله وأفعاله وكذلك أحاديث المعصومين وسيرهم وبخاصةً تلك المتعلقة بحقوق المرأة الصالحة الاجتماعية.

٧. ينبغي الحذر من بعض الاتفاقيات التي قد تحدث شرخا عميقا بين الرجل والمرأة الصالحة وتحدث الفتن والاضطرابات بين أبناء المجتمع ولاسيما تلك الوافدة منها من الدول الغربية مثل: (اتفاقية مناهضة التمييز الأنثوي، واتفاقية حقوق الطفل، والأمومة.)

٨. نشر مبادئ حقوق الإنسان في: (الجامعات، والمدارس، والمعاهد، والكليات) كافة، بما يخلق وعيًا مشتركًا بالحقوق المتساوية بين المرأة الصالحة والرجل، وأنّ اهتمام المجتمع بالأسرة وبالمرأة الصالحة لا يقف عند الحكم الفقهي، وإنما يتعداه إلى الترغيب والتهذيب، وأنّ المرأة الصالحة هي نصف المجتمع وأم الجميع[1] يقول الإمام الصادق عليه السلام بحقها:«اتقوا الله في الضعيفين: اليتامى والنساء»[2].

٩. فضلاً عن ذلك يتطلب هذا الأمر إلقاء الدروس والمحاضرات التثقيفية حول حقوق المرأة الصالحة في مؤسسات الدولة الحكومية، وكافة المرافق الحكوميّة وغير الحكوميّة لتعزيز دور المرأة الصالحة في مكافحة الجهل والتخلف.

١٠. ضرورة دعم جهود المرأة الصالحة في المشاركة في النشاط الاجتماعي والتربوي الرياضي والفني وفي مختلف فروع وفنون الإبداع؛ لأنّ هذا الأمر يعطي دور مهمًا للمرأة في محاربة الجهل والتخلف.

١١. لكي تسهم المرأة الصالحة في محاربة الجهل والتخلف والانحطاط الذي يحيط بالمجتمع، يتحتم على السلطة التشريعية سن القوانين التي تفرض العقوبات الرادعة على الأطراف المعتدية عليها من غير وجه حق وتحرم الاعتداء على المرأة الصالحة؛ تشريعًا ومعاقبة. وتحريم أي نوع

---

١. مجموعة باحثين، الإمام الصادق حاضرة علمية وجامعة فكرية، ص٣٤٦.
٢. محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج٦ ص٣٨٩.

من أنواع القتل بحق المرأة الصالحة، وإنزال أشد العقوبات القانونية بفاعليّة ومنع أي اعتداء وترهيب لأطفالها وعائلتها، ومعاقبة من يمارس القيود المكبلة والمجحفة والظالمة بحقها، التي تتجاوز النصوص القرآنية والسنة النبوية وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، التي تجعل المرأة الصالحة في سجن إضافي للسجون الاجتماعية والنفسية والذهنية التي تعيشها[1] إذ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «خير نسائكم الخمس، فقيل: وما الخمس؟ قال عليه السلام: الهيّنة، الليّنة، المواتية، التي إذا غضب زوجها لم تكتحل بغمض حتّى يرضى، والتي إذا غاب زوجها حفظته في غيبته، فتلك عاملة من عمّال الله لا تخيب»[2]، ومن ذلك أيضًا قال إبراهيم الكرخي: قلت للصادق عليه السلام: إنّ صاحبتي هلكت، وكانت لي موافقة، وقد هممت أن أتزوّج، فقال عليه السلام: «انظر أين تضع نفسك، ومن تشركه في مالك، وتطلعه على دينك وسرّك وأمانتك، فإن كنت لا بدّ فاعلًا فبكرًا، تنسب إلى الخير وإلى حسن الخلق، هنّ ثلاث: فامرأة ولود ودود، تعين زوجها على دهره لدنياه ولآخرته، ولا تعين الدهر عليه، وامرأة عقيم لا ذات جمال ولا خلق، ولا تعين زوجها على خير، وامرأة صخّابة ولّاجة همّازة، تستقلّ الكثير ولا تقبل اليسير»[3].

١٢. إنّ سن قوانين حقوق المرأة الصالحة يدفع بعملية محاربة الجهل والتخلف إلى الأمام؛ لأنّ المرأة الصالحة أم العالم ووجدان البشرية، وإن أم العالم هذه ليست تحت أقدامها الجنة فقط وإنما تحت أقدامها العالم[4].

١٣. تفعيل دور وسائل الإعلام المختلفة في دعم المرأة الصالحة وإظهار دورها المميز في مكافحة الجهل والتخلف، والسماح للمرأة بطرح مشاريها الراهنة والمستقبلية، وتعبئة المرأة الصالحة حول أهداف نضالها من خلال وسائل الإعلان المتنوعة؛ لأنّ المرأة الصالحة هي مدرسة الأجيال وهي التي تمثل نصف المجتمع وتربي النصف الآخر وكفى بذلك تعبيرا عن أهمية دور المرأة الصالحة في نشوء المجتمع الصالح[5]. قال الصادق عليه السلام: «إنّما المرأة قلادة، فانظر ما تتقلّد، وليس لامرأة خطر، لا لصالحتهنّ ولا لطالحتهنّ، فأمّا صالحتهنّ فليس خطرها الذهب والفضّة، هي خير من الذهب والفضّة، وأمّا طالحتهنّ فليس خطرها التراب، التراب خير منها»[6].

---

١. نوال عبد العزيز العيد، حقوق المرأة في ضوء السنّة النبوية، ص ١٧.
٢. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٠ج، ص٢٣١.
٣. المصدر نفسه، ج١٠٠، ص ٢٣٢.
٤. عبد الكبير المدغري، حقوق المرأة في الإسلام بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، ص١٤٧.
٥. جهاد الأسدي، المرأة الصالحة في الإسلام، ص٣٤.
٦. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٠، ص٢٣٣.

١٤. لكي تتم المرأة الصالحة دورها الرسالي في مكافحة الجهل والتخلف، يجب تفعيل مكافحة البطالة المنتشرة بشكل واضح بين النساء، وضمان حقهن في التعليم العام والمهني، وفي العمل في جميع المجالات من دون استثناء لغرض حصولهن على أجر كاف مساوٍ لأجر الرجل في العمل المماثل، وتوفير مستلزمات عمل المرأة الصالحة على وفق حاجة المرأة الصالحة وهذا أمر لا محالة يسهم في مكافحة الجهل والأمية.

١٥. لكي يفعل دور المرأة الصالحة في محاربة الجهل والتخلف، يجب ضمان حقوق المرأة الصالحة دستوريًا في العمل بجميع المراكز والمناصب الحكومية ابتداءً، بغض النظر عن الدين والقومية أو الفكر أو المذهب وتشجيع إسهام المرأة الصالحة في النشر النسوي والعمل الإعلامي والمؤتمرات، لغرض رفع مستوى التبادل العلمي والمعرفي والخبرة والمشاركة في مختلف النشاطات الإبداعية ومنح فرصة مناسبة لنشر نتاجاتهن الفكرية والإبداعية المختلفة، بما في ذلك الانتخابات، ولكي تمارس المرأة الصالحة حقها في الانتخابات لابد من ضمانات عامة وضمانات خاصة تكفل ممارسة هذا الحق ممارسة قانونية على أساس إنّ الانتخابات حق متكامل لا يمكن ممارسته من دون تلك الضمانات[١].

إنّ المرأة الصالحة تعد ملح الحياة وهي في الوقت نفسه الحس والفكر والنهر الذي لا ينضب الذي يصب في جداول الحياة فيزيدها رونقًا وبهاءً وجمالاً، ومن دونها لا يكون للمجتمع قيمته ويفقد خواصه ومعناه، ومزاياه وهي حجر الزاوية في بناء المجتمعات إذ تعد عاملاً مهمًا من عوامل تقدمه، وأنّها قادرة بفكرها الخلّاق على بناء المجتمع المتحضر في عقول البراعم التي تحت أياديها الكريمة، وبجهودها المباركة نعيد ونبني تنمية صحيحة بدءًا من البيت ثم المدرسة وانتهاءً إلى المجتمع الذي سيزهر ويلمع بشعاع نورها، وبشعاع الجيل المتحضر الذي تربيه. فالمرأة الصالحة وأجيالها الصاعدة هي الأشجار المثمرة التي ننهل منها ولها جذور في أعماق المجتمع، غرضه تشكيل جيل واعٍ يبني مستقبلاً براقًا متمثلاً بالأبناء الذي أنجبتهم المرأة الصالحة، ممن يحملون فكرًا مشعًا براقًا لنبذ: (الإرهاب، والتطرف، والعنصرية)، والتعامل مع الآخر على أساس أنّ: «الناس صنفان إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»، ومن وسط المعاناة والكوارث المجتمعية يبرز دور المرأة الصالحة في عمليه البناء ومكافحة الأميّة والجهل، لأنها تمتلك قدرات خلّاقة لخلق جيل متنور وترسيخ المفاهيم مجتمعية[٢]، ولكي تعد جيلاً ومجتمعًا مثاليًا يقتدى به فقد ضمن لها الإسلام في مطوياته وجنباته تشريعات تكفل حقوق كل من أفراد المجتمع صغيرا كان

١. محمد ثامر، حقوق الإنسان الأسرية والسياسية، ص٣٥.
٢. العتبة العلوية المقدسة، المرأة في الإسلام، ص٧.

أم كبيرا عبدا كان أم سيدا رجلا كان أم امرأة؛ فالمرأة الصالحة كما قيل نصف المجتمع[1]، فالمرأة الصالحة التي تهز المهد بيد تستطيع أن تهز العالم بأسره باليد الأخرى؛ لكن هل يمكنها أن تحارب الجهل والتخلف: الجواب على ذلك بنعم.

نتائج البحث وتوصياته

١. إنّ الإسلام المحمدي هو أول الأديان التي أعطت للمرأة الصالحة حقوقها المشروعة.

٢. المرأة الصالحة عنصر أساس في المجتمع إذ لا يمكن الاستغناء عنها وتهميشها فتهميش المرأة الصالحة هو تهميش وإقصاء للمبادئ الإنسانية.

٣. المرأة الصالحة تعد نصف المجتمع وصاحبة التغيير وأي تغيير أو بناء من دون المرأة الصالحة يكون ناقصًا وغير مكتملا في جميع أنحاء الحياة.

٤. تؤدي المرأة الصالحة دورًا أساسيًا في محاربة الجهل والتخلف.

٥. نطالب بسن قوانين تمكن المرأة الصالحة من أن تؤدي دورًا كبيراً في عملية البناء والتقدم والتطور الحضاري.

٦. على الجهات التشريعيّة المتمثّلة بمجلس النواب سن القوانين التي تكون فيها نسبة تمثيل المرأة فيها تقدر ب ٣٠٪ من نسبة المؤسسات والوزارات وغيرها.

٧. إصدار قوانين رادعة ضد أي شخص أو جهة تعتدي على المرأة الصالحة وتحاول الإساءة لها.

٨. المرأة الصالحة وكما قال رسول الإنسانية محمد ﷺ «المرأة جمانة لا قهرمانة».

٩. توجيه وسائل الإعلام المختلفة برفع مكانة المرأة الصالحة سواءً في الإعداد أم في الحضور أم في المواقف الأخرى.

---

١. محمد أحمد إسماعيل المقدم، عودة الحجاب، ج٢، ص٥٦٦.

المصادر والمراجع:

١. الأسدي، الشيخ جهاد: المرأة في الإسلام، منشورات، وإصدار: العتبة الكاظمية المقدسة -قسم الثقافة والإعلام، بغداد - العراق،٢٠١٣ م.

٢. البصري، خليفة بن خياط، طبقات خليفة بن خياط، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٩٣م.

٣. ثامر، محمد، حقوق الإنسان الأسرية والسياسية، مطبعة الكتاب العربي، بغداد - العراق، ٢٠١٢م.

٤. الجزري، ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة الثقافية للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٦. حتاتة، شريف، العولمة والمرأة وتقسيم العمل الدولي، مكتبة مدبولي الثقافية للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة - مصر، ١٩٩٩م.

٧. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة - مصر، ٢٠٠٦م.

٨. زهدي، خانم، صفحات من تاريخ الحركة النسوية العراقية، دار الرواد المزدهرة للطباعة والتوزيع والنشر، بغداد - العراق، ٢٠٠٧م.

٩. الزهري، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٠. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الدر المنثور، دار الفكر العربي للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، دون سنة نشر.

١١. شايدولينا، روزا، المرأة العربية والعصر، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٠م.

١٢. الشلاه، عبد الأمير شمخي، حقوق الإنسان في الميزان، دار الرواد المزدهرة للنشر والتوزيع والطباعة، بغداد - العراق، ٢٠١٣م.

١٣. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

١٤. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٥. العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

١٦. العتبة العلوية المقدسة، المرأة في الإسلام، قسم الشؤون الدينية - شعبة التبليغ الديني، النجف الأشرف - العراق، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

١٧. العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٨. العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار المعرفة للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٩. العقاد، عباس محمود، المرأة في القرآن، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

٢٠. العيد، نوال عبد العزيز، حقوق المرأة في ضوء السنّة النبوية، دار الحضارة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٢١. القرطبي، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

٢٢. كحالة، عمر رضا، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، دار العلم للملايين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي في الأصول والفروع، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٢٤. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدين والدنيا، دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ٢٠١٣م.

٢٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

٢٦.مجموعة باحثين، الإمام الصادق حاضرة علمية وجامعة فكرية، دار الضياء للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الأشرف - العراق، ٢٠١٧م.

٢٧.المدغري، عبد الكبير، حقوق المرأة في الإسلام بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، مؤسسة آل البيت الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٩٩م.

٢٨.مركز دراسات الوحدة العربية، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ١٩٨٣م.

٢٩.مطهري، مرتضى، التربية والتعليم في الإسلام، رابطة أهل البيت الإسلامية العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، كربلاء المقدسة - العراق، ٢٠٠٠م.

٣٠.المعاونية الثقافية، حقوق المرأة ومسؤوليتها في النظام الإسلامي، دار المودة للنشر والتوزيع والطباعة، طهران - إيران، ٢٠٠٦م.

٣١.المقدسي، ضياء الدين أبو عبد اللّه، فضائل الأعمال، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢٠هـ.

٣٢.المقدم، محمد أحمد إسماعيل، عودة الحجاب، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٣.مؤسسة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مفاهيم حضارية، بغداد - العراق، ٢٠٠٩م.

٣٤.النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

حكم تولّي المرأة لمنصب القضاء

• د.نادين يحفوفي[1]

الملخّص

يعتبر القضاء من المناصب الحسّاسة والمهمة التي اهتمت فيها الشريعة الإسلامية اهتماما بالغًا، فاشترطت شروطًا للقاضي يجب أن تتوفّر فيه ويعتبر شرط الذكورة من الشروط التي وقعت محلاً للبحث، وبالتالي مع اشتراطه فإن ذلك يمنع من تصدّي المرأة لهذا المنصب. والرأي المشهور عند الإمامية، هو عدم جواز تصدّيها للمنصب واعتمد أصحابه على عدّة أدّلة من الكتاب والسنّة والإجماع؛ إلا أنّ كلّ دليل على حدا لم يستحكم في دلالته على المطلوب بل يعتبر مؤيدا لذلك، وبالتالي نتج رأي آخر وهو القائل بجواز تصدّيها لمنصب القضاء لعدم ثبوت ما يمنع ذلك ولو على المستوى النظري. ووصل البحث إلى أنّ الرأي الراجح هو عدم جواز تصديها وأنّ منصب القضاء مختصّ بالرجل لأنّ الأدلة التأييدية بمجموعها والروايات الخاصة المؤيدة بانصراف إطلاقات الأدّلة وروح الشريعة وشهرة الاشتراط بين الفقهاء شكلّت دليلاً على عدم جواز ذلك للمرأة. وإنّما هذا المنع هو رحمة بها وليس انتقاصا من مقامها.

الكلمات المفتاحية: منصب القضاء. الرجل. المرأة. جواز. منع.

المقدّمة

أعطى الإسلام المرأة والرجل حقوقهما على أكمل وجه، وفرض على كلّ واحد منهما واجبات تتناسب مع تكوينه وقدراته وقابلياته، واهتم بالمرأة اهتمامًا شديدًا مراعيًا قدراتها وحاجاتها الفيزيولوجية والتكوينية والعاطفية. وفي الآونة الأخيرة، كثُر الكلام حول المرأة وحقوقها، فتعددت

---

١. دكتوراه فقه مقارن، وأستاذة في جامعة المصطفى العالمية ﷺ.

orcid code: 0000-0002- 5641-8890
email:

القضايا المطروحة عنها، لاسيّما بسبب تلك النظريات الحديثة الغربية التي دعت إلى نوع من المساواة بين الرجل والمرأة، فكثُرت المسائل المتعلّقة بالمرأة وحقوقها، ومن تلك المسائل مسألة حقّ المرأة في التصدّي لمنصب القضاء وأهليتها لذلك.

بيان الموضوع:

يرتبط موضوع البحث بمبحث القضاء عند الأصوليين والفقهاء إرتباطًا وثيقًا، فإنّ منصب القضاء من المسلّمات والضروريات في الإسلام، وللمتصدّي للقضاء شروط متعدّدة. ومن تلك الشروط شرط الذكورة حيث أنّه موضع وفاق عند علماء الطائفة فذهبوا إلى عدم جواز تصدّي المرأة للقضاء، إلا أنّه في المقابل يوجد رأي آخر لم يشترط هذا الشرط وبالتالي يجوّز لها التصدّي. والذي يهمنا في المقام هو معرفة مدى شرعية تصدي المرأة لمنصب القضاء عبر البحث عن الأدلة المعتمدة وعرضها ونقدها والوصول إلى نتيجة لمعرفة جواز ذلك من عدمه.

أسئلة البحث:

السؤال الأصلي الذي تصدّت المقالة للإجابة عنه: هل يجوز تصدّي المرأة للقضاء؟ أمّا الأسئلة الفرعية فهي:

١. ما هو القضاء؟

٢. ما هي شرائط القاضي؟

٣. ما هي الأدلة على عدم جواز تصدي المرأة للقضاء؟

٤. ما هي الأدلة على جواز تصديها؟

المنهج المعتمد:

وبما أنّ البحث يتطلب استعراض آراء الفقهاء في مجال شروط القضاء، وحيثُ إنّنا مارسنا التحليل فكان المنهج المتّبع هو المنهج الوصفي- التحليلي.

فرضية البحث:

بيان الأدّلة المجوّزة والأدّلة المانعة لتصدي المرأة لمنصب القضاء.

هدف البحث:

هو خطوة لمعرفة رأي الشرع حول إمكانية تصدي المرأة للقضاء فقهيًا.

أوّلاً: مشروعية القضاء:

إنّ إحدى المسلّمات التاريخية والضروريات التي لا خلاف فيها هي أنّ منصب القضاء من خصوصيات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام، ويدل على ذلك أيضًا بعض الآيات المباركة مثل قوله تعالى: ﴿إنّا أنزلنا إليكَ الكتابَ بالحقِ لتحكُمَ بينَ الناسِ بِما أراكَ اللهُ ولا تكُن للخائنينَ خصيما﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿فلا وربّكَ لا يؤمنونَ حتى يحكّموكَ فيما شَجَر بينهُم ثمّ لا يجدوا في أنفسهِم حرجا مما قضيتَ ويُسلّموا تسليما﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[3].

أمّا في عصر الغيبة، فإنّ القضاء ثابت لمن له أهلية الفتوى بجزئيات القوانين الشرعية، ومن اجتمعت فيه الشرائط التي تؤهله للحكم بين الناس بالعدل، ومن أهمّ الأدلة التي استدل بها الفقهاء هي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام في النهي عن الترافع إلى قضاة الجور وسلاطينهم وإنّما كما قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنيّ قد جعلته عليكم حاكما»[4].

ثانيًا: تعريف القضاء

هو ولاية الحكم شرعًا لمن له أهليّة الفتوى بجزئيّات القوانين الشرعيّة، على أشخاص معيّنة من البريّة، بإثبات الحقوق واستيفائها للمستحقّ. وله مبدأ وغاية وخاصيات. أما مبدؤه فهو الرئاسة العامّة في أمور الدين والدنيا، بينما غايته قطع المنازعة. أمّا خاصياته فهي أنّ الحكم فيه لا ينتقض بالاجتهاد،

---

١. النساء: ١٠٥.

٢. النساء: ٦٥.

٣. النساء: ٥٩.

٤. محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٢٧، ص١٣٧.

وصيرورته أصلا ينفذه غيره من القضاة وإن خالف اجتهاده، ما لم يخالف دليلاً قطعيّا. وله ولاية على كلّ مولّى عليه مع فقد وليّه. ويلزم به حكم البيّنة من شهدت عليه والشهود. فأمّا من شهدت عليه فبإلزامه الحقّ. وأما الشهود فبتغريمهم إيّاه لو رجعوا عن الشهادة بعده. وهو من متمّمات نظام النوع الإنساني. واستُدل له بالكتاب والسنّة والإجماع. قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾[3]. والأخبار فيه كثيرة، وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله ومن بعده من الخلفاء بنصب القضاة أمر مشهور[4].

ثالثًا: شرائط القاضي:

ذكر الفقهاء شرائط سبعة للقاضي وهي البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة. وذكر صاحب الجواهر أنّ هذه الشروط السبعة لا خلاف في شيء منها، قال رحمه الله: «ويشترط في القاضي الذي يراد نصبه منهم عليهم السلام البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة بلا خلاف أجده في شيء منها»[5].

بل هي موضع وفاق عند العلماء كما ورد في المسالك[6]. نعم قد ذهب بعض العلماء كصاحب الرياض إلى جعلها ستة حيث عبر بشرط آخر وهو التكليف وأرادوا به شرطي البلوغ وكمال العقل[7]. وإن عدنا إلى الشرائط المذكورة عند الفقهاء، فبناء عليها لا ينعقد القضاء لصبيّ ولا مراهق، ولا لكافر، لأنه ليس أهلا للأمانة، وكذلك الفاسق.

ويدخل في ضمن العدالة اشتراط الأمانة، والمحافظة على فعل الواجبات. ولا ينعقد القضاء لولد الزنا مع تحقّق حاله، كما لا تصحّ إمامته ولا شهادته في الأشياء الجليلة. وكذا لا ينعقد لغير

---

١. ص: ٢٦.
٢. النساء: ١٠٥.
٣. المائدة: ٤٩.
٤. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج١٣، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.
٥. محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٤٠، ص١٢.
٦. راجع الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج١٣، ص ٣٢٦.
٧. راجع علي الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، ج١٥، ص٨.

العالم الفقيه المجتهد في الأحكام الشرعية، ولا بدّ أن يكون عالما بجميع ما وليه -يعني كونه مجتهد مطلق-، ويدخل فيه أن يكون ضابطا، فلو غلب عليه النسيان لم يجز نصبه. وكذلك لا ينعقد للمرأة[1].

رابعًا: جواز تصدّي المرأة لمنصب القضاء:

يوجد في المسألة قولان، قول ذهب إلى منع المرأة من التصدّي لمنصب القضاء وهو القول المشهور، وقول آخر ذهب إلى جواز ذلك.

١. القول الأول: عدم جواز تصدّي المرأة لمنصب القضاء

ذهب أصحاب هذا القول إلى منع المرأة من التصدّي لمنصب القضاء، وهو القول المشهور عند علماء وفقهاء الإمامية، وذلك لعدم أهليّتها لهذا المنصب لأنه لا يليق بحالها. ويجد المتتبع لكلام الفقهاء أنّ شرط الذكورة من الشرائط المتفّق عليها في القاضي، حيث قال الشيخ الطوسي ﷺ: «لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام»[2]. وقال المحقّق الحلي ﷺ في الشرائع: «ويشترط فيه البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة ـ إلى أن قال: ولا ينعقد القضاء للمرأة وإن استكملت الشرائط»[3].ومثله قال العلاّمة ﷺ في القواعد: «في صفات القاضي: ويشترط فيه البلوغ والعقل والذكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم. فلا ينعقد قضاء الصبي ـ إلى قوله: ولا المرأة»[4]. واستدل العلماء للمنع بأدّلة عدّة من الكتاب والسنّة وكذلك الإجماع.

أوّلاً: الدليل الأوّل: الكتاب:

استدّل العلماء بعدم الجواز بآيات عديدة أهمها آيتين:

١. الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿الرجالُ قوّامونَ على النساءِ بما فضّلَ اللهُ بعضهُم على بعضٍ وبما أنفقوا من أموالهم﴾[5].

أ. دلالة الآية:

ذهب قسم من العلماء إلى أنّ الآية دلّت على قوّاميّة الرجال على النساء، وأنّ لازمها سلطنة الرجال

---

١. راجع الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج١٣، ص ٣٢٦ - ٣٢٩.
٢. محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف، ج٦، ص٢١٣.
٣. جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج٤، ص٨٦٠.
٤. حسن بن يوسف الحلي، قواعد الأحكام، ج٣، ص٤٢١.
٥. النساء: ٣٤.

وحكومتهم عليهنّ، فلو كانت المرأة تصلح للقضاء فتصير القوّاميّة لهنّ على الرجال[1]. ومرجع هذا القول إلى تفسير قوامية الرجل، فذهب العديد من المفسرين إلى تفسيرها بسيطرة وسلطنة وحكومة الرجل على المرأة. قال العلامة الطبرسي في مجمع البيان: رجل قيّم، وقيام، وقوام: وهذا البناء للمبالغة والتكثير؛ أي أنّ الرجال قيمون على النساء، مسيطرون عليهن، مسلطون عليهن في التدبير، والتأديب، والرياضة، والتعليم[2].

وقال ابن كثير: يقول تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء﴾[3] أي الرجل قيم على المرأة أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت «بما فضل اللّه بعضهم على بعض» أي لأنّ الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة[4].

وقال الرازي: «أَيْ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَدَبِهِنَّ وَالْأَخْذِ فَوْقَ أَيْدِيهِنَّ، فَكَأَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَهُ أَمِيرًا عَلَيْهَا وَنَافِذَ الْحُكْمِ فِي حَقِّهَا، واعلم أن فضل الرجل عَلَى النِّسَاءِ حَاصِلٌ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ، بَعْضُهَا صِفَاتٌ حَقِيقِيَّةٌ، وَبَعْضُهَا أَحْكَامٌ شَرْعِيَّةٌ، أَمَّا الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ فَاعْلَمْ أَنَّ الْفَضَائِلَ الْحَقِيقِيَّةَ يَرْجِعُ حَاصِلُهَا إِلَى أَمْرَيْنِ: إِلَى الْعِلْمِ، وَإِلَى الْقُدْرَةِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ عُقُولَ الرِّجَالِ وَعُلُومَهُمْ أَكْثَرُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ قُدْرَتَهُمْ عَلَى الْأَعْمَالِ الشَّاقَّةِ أَكْمَلُ، فَلِهَذَيْنِ السَّبَبَيْنِ حَصَلَتِ الْفَضِيلَةُ لِلرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْعَقْلِ وَالْحَزْمِ وَالْقُوَّةِ، وَالْكِتَابَةِ فِي الْغَالِبِ وَالْفُرُوسِيَّةِ وَالرَّمْيِ»[5].

وقال الفيض الكاشاني: «الرجال قوامون على النساء يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية بما فضل اللّه بعضهم على بعض بسبب تفضيله الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدبير ومزيد القوة في الأعمال والطاعات وبما أنفقوا من أموالهم في نكاحهن كالمهر والنفقة»[6].

ب. ملاك القيمومة:

ذهب بعض المفسرّين إلى التفصيل في الآية وأنها دالة على أحكام لها ملاكين أحدهما موهبي

---

١. محمد رضا الكلبايكاني، كتاب القضاء، ج١، ص٤٤.
٢. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٧٨-٧٩.
٣. النساء: ٣٤.
٤. إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٥٠٣.
٥. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٠، ص٧٠-٧١.
٦. محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج١، ص٤٤٨.

والآخر اكتسابي. أما الموهبي فتدل عليه عبارة ﴿... بمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..﴾[1]. وهذا الملاك قائم على تعليلين: أحدهما تكويني، والآخر تشريعي اقتصادي. أما الملاك الثاني فهو اكتسابي ودلّت عليه عبارة ﴿بما أنفقوا..﴾[2].

١. الملاك الأول: الموهبي.

والمراد بالموهبي أنّ اللّه تعالى وهبه للرجل دون المرأة. وينقسم بدوره إلى قسمين هما عبارة عن تفضيلين:

أ. التفضيل الأول: التفضيل التكويني

﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[3]، والمقصود من البعض الأوّل هو الرجال ومن الثاني هو النساء، والتنوين في «بعض» عوض عن الضمير. وإنّما عبّر بهذا دون أن يصرّح لأجل إفادة أنّ الطائفتين داخلتين تحت نوع أو جنس واحد، مشاركتين في الإنسانية والبشرية ولكن فُضِّلَ بعض أفراده على البعض الآخر منه، وبذلك استطاعت الآية أن تحفظ شأن المرأة ومقامها وتفيد أنّ تفضيل الرجال عليها لا يوجب دخولهما تحت طبيعتين أو جنسين متغايرين بل هما مع الوحدة في النوع والجنس يختلفان في العوارض والخصوصيات، وهذا النوع من التعبير شائع في القرآن الكريم. قال سبحانه: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُم مِن ذَكَرٍ أَو أُنثَى بَعْضُكُم مِن بَعض﴾[4][5]. وليس هذا التفضيل في التكوين بمعنى أنّ اللّه تعالى خصّ الذكور من الجنسين بالتفضيل في كل شيء من المؤهّلات الإنسانية، فغير خفي أن إناطة مثل هذه الوظيفة و المكانة إلى الرجل لا تدل على أفضلية شخصية الرّجل من الناحية البشرية، و لا يبرر تميزه في العالم الآخر (أي يوم القيامة) لأنّ التميز و الأفضلية في عالم الآخرة يدور مدار التقوى فقط، كما أنّ شخصية المعاونة الإنسانية قد تترجح في بعض الجهات المختلفة على شخصية الرئيس، ولكن الرئيس يتفوق على معاونه في الإدارة التي أنيطت إليه، فيكون أليق من المعاون في هذا المجال[6].

والتفضيل التكويني معناه أنّ اللّه تعالى فضل الرجل على المرأة من حيث التكوين، فيختلفان

---

١. النساء:٣٤.
٢. فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج٦، ص١٤٢.
٣. النساء: ٣٤.
٤. آل عمران: ١٩٥.
٥. راجع: جعفر السبحاني، نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، ج١، ص٥٢.
٦. راجع: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج٣، ص٢١٦.

في الخصائص والعوارض، وهذا التفضيل يرجع إلى أمرين وهما: العقل والإدراك، والقدرة والاستطاعة؛ إذ لاشكّ أنّ عقول الرجال أكثر، كما أنّ قدرتهم على الأعمال الشاقّة أوفر، وليس هذا شيء ينكر ولو وجدنا هناك لفيفًا من النساء يفضلن على لفيف من الرجال في العقل والتدبّر أو وقفنا على نساء لهنّ المقدرة والاستطاعة البالغة على أعمال شاقّة فلا يكون ذلك ملاكًا لتفضيل النساء على الرجال، فإنّ الملاك في القضاء هو الغلبة الساحقة والغالب على الرجال في مجال العقل والتدبير هو الزيادة على النساء فيهما، ولأجل ذلك فيهم من العقلاء ما ليس فيهنّ، كما أنّ مقدرتهم على الأعمال الشاقّة أكثر، وبالجملة: الملاك المتوسطات من النساء والمتوسطون من الرجال [1].

قال العلامة الطبرسي في شرح ذيل الآية: «أي قيمون على النساء، مسلطون عليهن في التدبير، والتأديب، والرياضة، والتعليم، (**بما فضل الله بعضهم على بعض**): هذا بيان سبب تولية الرجال عليهن: أي إنما ولاهم اللّه أمرهن، لما لهم من زيادة الفضل عليهن، بالعلم، والعقل، وحسن الرأي، والعزم»[2]. وذكر الرازي بأن فضل الرجال عَلَى النِّسَاءِ حَاصِلٌ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ، منها صفات وفَضَائِلَ حَقِيقِيَّةٍ يَرْجِعُ حَاصِلُهَا إِلَى أَمْرَيْنِ: إِلَى الْعِلْمِ، وَإِلَى الْقُدْرَةِ، فعقول الرِّجَالِ وَعُلُومَهُمْ أَكْثَرُ، وقدرتهم عَلَى الْأَعْمَالِ الشَّاقَّةِ أَكْمَلُ[3].

ب. التفضيل الثاني: التفضيل التشريعي.

وأمّا بالنسبة للتفضيل في التشريع، فنجد تفوقًا للرجال على النساء في الكثير من الأحكام التشريعية التي فضل فيها الرجل على المرأة ومنها:

أ. أنّه (تعالى) وضع عنهنّ الصلاة والصوم في أيام خاصة لحصول الضعف عليهنّ في ميدان العمل.

ب. أنّه (تعالى) جعل شهادة امرأتين بمثابة شهادة رجل واحد وقال: ﴿**فَرَجُلٌ وامرأتان**﴾[4].

ج. أنّه (تعالى) خاطب الرجال بالنفر والخروج، وقال: ﴿**انفِرُوا خِفافًا وثِقالًا وجاهِدُوا بأموالِكُم وأنفُسِكُم فِي سبيلِ اللهِ**﴾[5]. وخاطب النساء بقوله: ﴿**وَقَرْنَ في بُيُوتِكُنّ**﴾[6].

---

١. راجع: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج٣، ص٥٢.
٢. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٧٩.
٣. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٠، ص٧٠.
٤. البقرة: ٢٨٢.
٥. التوبة: ٤١.
٦. الأحزاب: ٣٣.

د. أنّه (تعالى) جعل الطلاق بيد الزوج والعدّة بيد النساء.

هـ. أنّه (تعالى) جعل ميراث الذكر مثل حظّ الأُنثيين[١].

٢. الملاك الثاني: الاكتسابي

والمراد بالاكتسابي أنّ الرجل يكتسبه في حياته اليومية، وأشارت إليه الآية عبر ﴿بما أنفقوا﴾، ويختصّ بالحياة الأسرية. قال العلامة الطبرسي: «﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾[٢] عليهن من المهر والنفقة، كل ذلك بيان علة تقويمهم عليهن، وتوليتهم أمرهن»[٣]. وذكر الرازي بأنّ السبب الثاني لحصول هذه الفضيلة هو قوله تعالى: ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾[٤] يعني الرجل أفضل من المرأة لأنّه يعطيها المهر وينفق عليها[٥].

٣. حدود القيمومة:

ذهب أصحاب الرأي القائل بأن لازم القيمومة سلطنة الرجال وحكومتهم عليهنّ، إلى تعميم دائرتها وأنّها تعم جميع النساء وليست مختصّة بالزوجة، فإنّ العلة في ذلك هو التفضيل[٦] المذكور سابقًا.

التفضيل المذكور سابقا أي أنّ الرجال لهم على النساء قِيَامُ الولاء والسياسة.

وورد في تفسير الميزان أنّ العلة في الآية عامة حيث قال العلامة الطباطبائي ﷺ: «وعموم هذه العلة يعطي أن الحكم المبني عليها أعني قوله: ﴿الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ﴾[٧] غير مقصور على الأزواج بأن يختص القوامية بالرجل على زوجته بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعا فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلا اللتين يتوقف عليهما حياة المجتمع، إنّما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء، وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء. وعلى هذا فقوله: ﴿الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى

---

١. جعفر السبحاني، نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، ج١، ص٥٣.
٢. النساء: ٣٤.
٣. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٧٩.
٤. النساء: ٣٤.
٥. راجع: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٠، ص٨٨.
٦. راجع: فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج٦، ص١٤٢.
٧. النساء: ٣٤.

النِّساءِ[1] ذو إطلاق تام[2]. ويقول آية اللّه ناصر مكارم الشيرازي في شرحه للآية بأنّ العائلة وحدة اجتماعية صغيرة، وهي كالاجتماع الكبير لا بدّ لها من قائد وقائم بأمورها، لأنّ القيادة والقوامة الجماعية التي يشترك فيها الرجل والمرأة معا، لا معنى لها ولا مفهوم، فلا بدّ أن يستقل الرجل أو المرأة بالقوامة، ويكون «رئيسا» للعائلة، بينما يكون الآخر بمثابة «المعاون» له الذي يعمل تحت إشراف الرئيس. والقرآن يصرّح بأنّ مقام القوامة والقيادة للعائلة لا بدّ أن يعطي للرجل[3]. وبالتالي يثبت أن للرجل ولاية على المرأة.

المناقشة:

الآية أجنبية عن المقام، ولا دلالة لها على مطلق قوامية الرجل على المرأة، لورودها في الزوج والزوجة، فغاية ما تثبته هو وجوب النفقة على الزوجة[4]، ووجود بعض الخصوصيات التي لا تتوفر في المرأة، فباجتماع هذين الأمرين معا، تكون مسؤولية الأسرة على عاتق الرجل. وقد ذكر شيخ الطائفة ﵀ أنّ الآية من أدّلة وجوب إنفاق الرجل على المرأة ولم يذكر السلطة والسيطرة، وفسّر لفظ القوام بأنّه المتكفّل بأمر غيره من نفقة وكسوة وغير ذلك[5]. وتختص هذه القيمومة بالحياة الزوجية فقط، فيكون للرجال حق القيمومة على النساء في مساحة محدودة من الحياة الزوجية، وليس في كل هذه المساحة بالضرورة.

ومن العلماء القدماء الذين تبّنوا هذا الرأي الشيخ الطوسي ﵀ وكذلك ابن البرّاج[6]. وإلى هذا الرأي ذهب العديد من المعاصرين، حيث قال الشيخ محمد جواد مغنية: «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النساء المراد بالرجال هنا خصوص الأزواج لا كلّ الرجال، وبالنساء خصوص الزوجات لا جميع النساء، أما قوامون فالمراد قائمون بشئونهن وعليهن أيضا، ولكن لا قيام الراعي على الرعية والرئيس على المرؤوس كلا، فقد حدد الفقهاء هذه السلطة بثلاثة أشياء: أن يطلقها متى شاء، وأن تطيعه

---

١. النساء: ٣٤.
٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣٤٣.
٣. راجع: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج٣، ص٢١٨.
٤. علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي، ج١، ص١٣٧.
٥. راجع: محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ج٦، ص٢.
٦. راجع: محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ج٦، ص٢.

في الفراش، وألا تخرج من بيته إلاّ بإذنه، ولهنّ في عدا ذلك، مثل الذي عليهن»[1]. وأيضًا الشيخ السبحاني بعد ذكره لملاك القيمومة أكد أنّ الآية مختصّة بالشؤون العائلية حيث قال: «إنّ ملاك القيمومة ـ بعد الإمعان في الآية ـ يتلخّص في مجموع أمرين: بما فضل اللّه الرجال على النساء في مجال الإدارة والتدبير، والقدرة والاستطاعة الجسمية، وبما يقومون من عمل الإنفاق على النساء. فالملاك مجموع الأمرين فلأجلهما للرجال قيمومة على النساء. وعلى ذلك تتحدد القيمومة بالحياة الاجتماعية للعائلة»[2].

وكذلك ذهب الشيخ منتظري إلى اختصاص الآية بالزوجة دون عمومها لسائر النساء حيث قال: «في التمسّك بالآية للمقام إشكال. إذ شأن النزول وكذا السياق شاهدان على كون المراد قيمومة الرجال بالنسبة إلى أزواجهم؛ إذ لا يمكن الالتزام بأن كلّ رجل بمقتضى عقله الذاتي، وبمقتضى إنفاقه على خصوص زوجه له قيمومة على جميع النساء حتى الأجنبيات. ولو سلم الشك أيضا فصرف الاحتمال يكفي في عدم صحة الاستدلال»[3].

٢. الآية الثانية:

﴿ولَهنّ مثلُ الذي عليهِنّ بالمعروفِ وللرجالِ عليهنّ درجةٌ﴾[4].

واستدّلوا بها على حظر الولاية على المرأة من دون تبيين وجه الاستدلال[5]، ولعلّه من باب أنّه تعالى جعل على كلّ منهما واجبات، وجعل لكلّ منهما حقوقًا، وميّز اللّه الرجال على النساء بدرجة، وهذه الدرجة هي حق القيمومة داخل الأسرة وخارجها.

المناقشة:

هذه الآية أجنبية عن المقام، إنّ الآية دلّت على جواز إرجاع المطلّقة بالطلاق الرجعي، ودلّت أيضا على أنّ للمرأة حقوقا على الرجل كما هي للرجل أيضا عليها مع تفاوت يسير في حقوقه[6]. بالإضافة على أن لفظ «درجة» فيه مجمل، وحقّ الطلاق هو القدر المتيقن، لذا تعميمها على سائر

---

١. محمد جواد مغنية، التفسير المبين، ج١، ص١٠٥.
٢. جعفر السبحاني، نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، ج١، ص٥٦.
٣. حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج١، ص٣٥٠.
٤. البقرة:٢٢٨.
٥. محمد رضا الكلبايكاني، القضاء، ج١، ص٤١.
٦. راجع: محسن الموسوي الجرجاني، المرأة والقضاء في الإسلام، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٣، ص١٣٨.

المواقع الاجتماعية يحتاج إلى إثبات، ومع عدم وجود دليل واضح لا يمكن إثبات اختصاص الرجل بالولاية دون النساء[1].

ثانيًا: الدليل الثاني: الروايات

ذهب بعض علماء هذا القول إلى التمسّك بجملة من الروايات التي ادّعي تخصيصها القضاء بالرجل بحيث تكون مفيدةً لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات التي تشمل الرجل والمرأة، ومنها:

١. الرواية الأولى:

حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال: قال أبو عبد اللّه الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضًا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئًا من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضيًا، فتحاكموا إليه»[2]. وتقريب الاستدلال بالرواية أنها واردة مورد القضاء، فتدلّ على عدم إمكان كون المرأة قاضية[3]. المناقشة: ما أفاده السيّد الخوئي قدس سره وغيره من العلماء من أنّ عنوان الرجل الذي أخذ في لسان الرواية إنّما جاء على ما هو الغالب آنذاك في القضاء؛ إذ الرواية جاءت لبيان القاضي الشرعي مقابل قضاة الجور الذين كانوا آنذاك، وأغلبهم من الرجال، وهذا معناه أن عنوان الرجل ليس عنوانًا تعبدياً بل غالبيًا، وفي مثله لا يكون احترازيًا لنفي غيره كما هو معروف. قال رحمه الله: «منصب الإفتاء لو لم يكن أهم من منصب القضاء، فلا أقل من مساواتهما إلّا أنّ الاستدلال بهذه المعتبرة لا يخلو من المناقشة؛ لأنّ التّعبير بكلمة رجل منكم ليس للاحتراز وإخراج النساء والصّبيان، بل من جهة المقابلة مع رجال الجور المنهي عن الرجوع إليهم، على أنّ القيد وارد مورد الغالب فلا يستفاد منها الحصر لو سلّم جواز التعدّي من موردها إلى مورد الفتوى ومن ذلك تظهر المناقشة في المقبولة لو توهم اعتبار عنوان الرجولية فيها»[4]. وقال قدس سره في التنقيح: «فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبّد وحصر القضاء بالرجال، فلا دلالة للحسنة على أنّ الرجولية معتبرة في باب القضاء فضلاً عن الدلالة عليها في الإفتاء، لو سلمنا أن القضاء والفتوى من

---

١. امحمد مهدي الآصفي، المرأة والولاية السياسية، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٦، ص٤٨.
٢. محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٢٧، ص١٣-١٤.
٣. أبو القاسم الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص٨٥.
٤. أبو القاسم الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص٨٥.

باب واحد. على أنّه لم يقم أي دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كلّ منها ما اعتبر في الآخر بوجه»[1].

٢. الرواية الثانية:

مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكمًا، فإني قد جعلته عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخفّ بحكم اللّه وعليه ردّ»[2].

المناقشة:

أ. إنّ جملة «من كان منكم» تدل على الإطلاق؛ إذ هذا التعبير يشمل الذكر والأنثى ولا اختصاص له بالرجال، إذًا لم يقم دليل على أنّ الرجولية معتبرة في المقلَّد، بل مقتضى الإطلاقات والسيرة العقلائية عدم الفرق بين الإناث والرجال[3]. ب - الرواية ضعيفة السند بابن حنظلة كما أفاد آية اللّه السيّد الخوئي دام ظله[4].

٣. الدليل الثالث: الإجماع:

من أدلّة العلماء على اشتراط الذكورة في القاضي مطلقًا هو الإجماع.

قال المولى النراقي دام ظله في المستند: «والذكورة بالإجماع كما في المسالك ونهج الحقّ والمدارك وغيرها». وذكر الشيخ صاحب الجواهر في شروط القاضي البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة. ثم وضّح ذلك بأن قال «بلا خلاف أجده في شيء منها، بل في المسالك: هذه الشرائط عندنا موضع وفاق» إلى أن قال: «وأما الذكورة فلما سمعت من الإجماع»[5]. إلا أنّه حسب استقراء كتب علماء المذهب وأقوالهم لا يوجد إجماع حول اشتراط الذكورة بل هناك اتفاق وعدم الخلاف في ذلك حسب ما ورد في كتبهم. والظاهر أنّ تلك الإجماعات المدّعاة ليست من الإجماع المصطلح الذي يعتبر حجة أصوليا بل لعله من الإجماع المدركي القائم على اتّفاقهم

---

١. أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج١، ص١٨.
٢. محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٢٧، ص١٣٧.
٣. راجع: أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج١، ص١٨٨.
٤. راجع: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج١٤، ص٣١-٣٤.
٥. محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٤، ص١٢-١٤.

على المدارك الروائية في المقام[1]. فأغلب علماء الطائفة لم يقولوا بالإجماع ومنهم شيخ الطائفة فلم يدّع الإجماع لأنّه حسب ظاهر كلامه في كتابيه الخلاف والمبسوط[2] أنّ الإجماع لم يثبت في شرط الذكورة.

٢. القول الثاني: جواز تصدي المرأة لمنصب القضاء

أولاً: الدليل الأول: عمومية الأدلة وشمولها للمرأة.

فإنّ الأدلة الواردة في الكتاب الدالة على مشروعية القضاء عامة ومطلقة ولم تقيّد أو تخصّص بشرط الذكورة. مثل قوله تعالى: ﴿إنّا أنزلنا إليكَ الكتابَ بالحقِ لتحكُمَ بينَ الناسِ بِما أراكَ اللهُ ولا تكُن للخائنينَ خصيما﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[4]. فإنّها جميعها لم تقيّد بشرط الذكورة.

ثانيًا: الدليل الثاني: عدم ثبوت الأدلة الخاصّة التي استدل بها على المنع على اختصاصها بالرجل دون المرأة.

إنّ الأدلة الخاصة التي استدل بها أصحاب القول الأول لم تثبت اختصاص منصب القضاء بالرجل كآية القوامية وغيرها من الآيات، أو الروايات التي استدل بها من قبيل مقبولة عمر بن حنظلة وحسنة أبي خديجة المتقدم ذكرهما، وكذلك الإجماع.

فتكون النتيجة على هذا القول عدم ثبوت اختصاص منصب القضاء بالرجل وجواز تصدي المرأة لذلك.

٣. الرأي الراجح

بعد استقراء أدلّة الرأيين، يجد المتتبّع أنّ الرأي الأول وهو عدم جواز تصدي المرأة لمنصب الإفتاء هو الرأي الراجح والرأي الآخر هو المرجوح. والسبب في ذلك أنّ أدلّة الرأي الأول رغم المآخذ عليها إلا أنها تعتبر أقوى دلالة من أدلّة الرأي الثاني، فلو نظرنا إلى أدلة الرأي الأول بالتفصيل نجد

---

١. محمد محمدي الكيلاني، شرطية الذكورة في منصب القضاء، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٠، ص١٢٢.
٢. محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف، ج٦، ص٢١٣؛ وراجع: المبسوط في فقه الإمامية، ج٨، ص٩٩-١٠١.
٣. النساء: ١٠٥.
٤. النساء: ٥٩.

أن كل واحد منها لا يصلح بحد ذاته للاحتجاج بل يمكن اعتباره مؤيدا لعدم تصديها وشرطية الذكورة إلا أنه من حيث النظرة الإجمالية لمجموع الأدلة التي منعت لاسيما عندما تجتمع الأدلة التأييدية فقد تصلح من حيث المجموع للاحتجاج[1]؛ فإنّ الآيات القرآنية مع ما تقدم من روايات وشهرة عند فقهاء المذهب، بالإضافة إلى عدم تصريح أي فقيه من الإمامية منذ الغيبة الكبرى لمولانا صاحب العصر والزمان عجل اللّه فرجه إلى يومنا هذا بجواز تصديها وتوليها لمنصب القضاء، فكل هذه الأدلة بمجموعها تدل على روح الشريعة بعدم جواز تصدي المرأة وإنّما لعل ذلك رحمة ورأفة بها من تحمّل مسؤولية عظيمة فيها الكثير من المتاعب والمصاعب فجنبتها الشريعة الحنيفة عن ذلك تقديرا لها.

الخاتمة

بعد خوض البحث حول جواز تصدي المرأة لمنصب القضاء توصلنا إلى النتائج التالية:

اوّلاً: الرأي المشهور عند علماء الإمامية عدم جواز تصديها لمنصب القضاء واستدلوا لذلك بالكتاب والسنة والإجماع مع العلم أنّ الأدلة التي ذكروها قابلة للمناقشة.

ثانيًا: لم يصل أي من أدلة أصحاب الرأي الأول وهو القول بالمنع إلى استحكامه واستقلاله في دلالته على المنع.

ثالثًا: دليل الرأي المجوّز لتصدي المرأة للقضاء عمومية الأدلة الواردة في القضاء وشمولها للرجل والمرأة.

رابعًا: الرأي الأول وهو عدم جواز تصدي المرأة لمنصب القضاء هو الرأي الراجح والرأي الآخر هو المرجوح. والسبب في ذلك أنّ أدّلة الرأي الأول رغم المآخذ عليها إلا أنّها تعتبر بمجموعها أقوى دلالة من أدّلة الرأي الثاني، فالعمدة فيه هو مجموع الأدلّة التأييدية والروايات الخاصة المؤيدة بانصراف إطلاقات الأدّلة وروح الشريعة وشهرة الاشتراط بين الفقهاء، فلا يجوز للمرأة التصدّي القضاء وسائر الولايات.

والحمدلله ربّ العالمين

---

١. محمد مهدي الآصفي، المرأة والولاية السياسية، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٦، ص٥٩.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن كثير، إسماعيل، تفسير القران العظيم، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، لا.ط.، ١٤١٢هـ.ق.- ١٩٩٢ م.

٣. الآصفي، محمد مهدي، المرأة والولاية السياسية، فقه أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة -إيران، العدد ٣٦
١٤٢٥، هـ.ق.- ٢٠٠٥ م.

٤. الحر العاملي، الشيخ محمد بن حسن، تَفْصيل وسائلِ الشيعَة إلى تَحْصيلِ مسائل الشَّريعَة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدّسة - إيران، ط١، ١٤٠٩ هـ.ق.

٥. الحلي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، نشر استقلال، طهران - إيران، ط٢، ١٤٠٩ هـ. ق.

٦. الحلي، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قُم المقدّسة- إيران، ط١، ١٤١٩ هـ.ق.

٧. الخوئي، السيد أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مطبعة توحيد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره، قُم المقدّسة- إيران، لا.ط.،١٤١٨هـ.ق.

٨. الخوئي، السيّد أبو القاسم، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، المطبعة العلمية، قُم المقدّسة- إيران، ط٢، ١٤١٣هـ.ق.

٩. الخوئي، السيّد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم المقدّسة- إيران، لا.ط.، ١٣٧٢هـ.ق.

١٠. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط٣، ١٤٢٠ هـ. ق.

١١. السبحاني، جعفر، نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة – إيران، ط١، ١٤١٨هـ.ق.

١٢. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قُم المقدّسة- إيران، ط١، ١٤١٣ هـ. ق.

١٣. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم المقدسة – إيران، ط١، ١٣٧٩ هـ. ش.

١٤. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدّلائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم- إيران، ط١، ١٤١٨ هـ. ق.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، لا.ط.، ١٤١٧هـ.ق.

١٦. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٥ هـ. ق.

١٧. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق السيد احمد الحسيني، انتشارات مرتضوي، قم المقدسة – إيران، ط١، لا.س.

١٨. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قُم المقدسة- إيران، لا ط.، ١٤٠٧هـ. ق.

١٩. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران – إيران، ط٣، ١٣٨٧ هـ. ق.

٢٠. الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، مؤسسة الهادي، قم المقدسة – إيران، ط٢، ١٤١٦هـ.ق.

٢١. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، دار الكتاب، قُم المقدّسة- إيران، ط٣، ١٤٠٤هـ.ق.

٢٢. الكلبايكاني، محمد رضا، كتاب القضاء، دار القرآن الكريم، قُم المقدّسة- إيران، لا.ط، ١٤١٤هـ.ق.

٢٣. الكيلاني، محمد محمدي، شرطية الذكورة في منصب القضاء، فقه أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة – إيران، العدد١٠، ١٤١٩هـ.ق. ١٩٩٨ م.

٢٤. مغنية، محمد جواد، التفسير المبين، دار الكتاب الإسلامي، قُم المقدّسة- إيران، لا ط.، ١٤٢٥ هـ. ق.

٢٥. المنتظري، حسين، دراسات في ولاية الفقيه، نشر تفكر، قم المقدسة – إيران، ط٢، ١٤١٥هـ. ق.

٢٦. الموسوي الجرجاني، محسن، المرأة والقضاء في الإسلام، فقه أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة - إيران، العدد٢٣، ١٤٢٢ هـ.ق. ٢٠٠١م.

٢٧. النجفي الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط٧، ١٤٣٢ هـ. ق.

قراءة في كتاب
المرأة في مرآة الجلال والجمال
لآية الله العلّامة عبد الله جوادي آملي حفظه الله

• د. أماني جواد [1]

ملخص

في زمن يُنظر فيه إلى المرأة نظرةً ماديةً ليبراليةً، وتُفرّغ فيه من بُعدها الروحي والإلهي، لا يُهتم فيه بالهوية الحقيقية للمرأة، وتحت شعارات الدفاع عن حقوقها وُجِّهت أقسى وأعمق الضربات إلى هويتها، نقف بين يدي العلامة آية اللّه جوادي آملي حفظه الله، هذا الفيلسوف الإلهيّ الذي يتناول جميع القضايا من منظورٍ توحيديّ عميق، يدمج فيه بين القرآن والبرهان والعرفان، ليقدّم رؤى كاملة وشاملة للوجود والإنسان.

ومن أهم ما ألّفه العلامة آية اللّه جوادي آملي في قضية المرأة كتابه «زن در آينه جلال وجمال»، الذي عُني بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ خليل عصامي، وتولّى تحقيقه وتدقيقه الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني، في ٤٥٢ صفحة، تحت عنوان «المرأة في مرآة الجلال والجمال»، ليكون في متناول القارئ العربي، فيتعرّف من خلاله إلى المرأة باعتبارها آيةً من آيات الجمال الإلهي، وتجلّيًا من تجلّيات الكمال في الوجود.

ولا يقتصر هذا الكتاب على تقديم رؤية اجتماعية أو حقوقية للمرأة فحسب، بل يفتح العلّامة أفقًا عميقًا توحيديًا يوضح كيف ينظر اللّه ﷻ إلى المرأة، من خلال الآيات القرآنية، والروايات المأثورة، والمباحث العرفانية والبرهانية. ويمثّل هذا الكتاب خلاصةً لبحوث ألقاها آية اللّه جوادي آملي في جامعة الزهراء في مدينة قمّ المقدسة، على مسامع الأخوات الطالبات اللواتي كن يدرسن في مستوياتٍ عالية في مجالي المعقول والمنقول.

يبدأ الكتاب بمقدمة للكاتب يوضّح من خلالها سبب تسمية الكتاب بـ«زن در آينه جلال وجمال» (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ثم يقسّم مباحثه إلى أربعة فصول، هي:

الفصل الأول: «المرأة في القرآن الكريم»

الفصل الثاني: «المرأة في العرفان»

---

١. دكتوراه فلسفة وكلام إسلامي، كلية فارابي جامعة طهران Email:

الفصل الثالث: «المرأة في البرهان»

الفصل الرابع والأخير: «الإجابة على الشبهات»

مقدمة

تناول العلاّمة جوادي آملي في مقدّمته، الممتدّة على قرابة سبعٍ وأربعين صفحة، الإطار النظريّ الذي بنى البحث عليه. يبدأ العلاّمة بنقطةٍ في غاية الأهميّة، وهي أنّه لا يمكن فهم حقيقة المرأة إلا من خلال النظر إلى نظام التجليّات الإلهيّة في عالم الخلق، ويمهّد من خلال هذا المنطلق المعرفيّ والتوحيديّ إلى المكانة الخاصّة للمرأة في الإسلام.

يقول في بداية مقدّمته إنّ للّه تعالى أسماءً وصفات عين ذاته، تنقسم إلى جماليّة وجلاليّة، ولهما مظاهر مختلفة، وإنّ كمال الوجود الإلهي يتجلّى في وحدة هذين البُعدين، فـ«الجلال الإلهي مخبوءٌ في جماله، وجماله مخبوءٌ في جلاله». إنّ الجمال الإلهي هو مظهر الرحمة واللطف، والجلال الإلهي هو مظهر العظمة والهيبة. فيتّضح للقارئ، من خلال هذا التأسيس، أنّ كل ما يبدو في عالم الخلق من لطفٍ أو شدّة إنّما هو تجلٍ لإسمٍ من أسماء اللّه الجماليّة أو الجلاليّة.

ثم يطرح مصاديق تشريعيّة وتكوينيّة، يمثّل من خلالها أنّ كل جمال يحمل في طياته جلالاً، والعكس صحيح. ومن أبرز النماذج التي ذكرها: أحكام القصاص والجهاد والطلاق، وأمثلة من أقوال الرسول الأكرم ﷺ، حيث يقول إنّ الجنة قد حُفت بالآلام والمصاعب، وإنّ النار حُفت بالشهوات:«حُفت الجنّة بالمكاره، وحُفت النار بالشهوات»[1]، ليؤكّد أنّ الجلال الإلهيّ طريقٌ إلى الجمال الأخرويّ.

ثمّ ينتقل العلاّمة إلى شرح أنّ هذا التلازم بين الجمال والجلال لا يقتصر على التشريع فحسب، بل يمتدّ إلى وجود الإنسان الكامل، فيُبيّن كيفية تجلي الجمال والجلال الإلهيين في الإنسان الكامل، وكيف تجلّى هذا الأمر في شخصيّة الرسول الأكرم ﷺ، حيث مزج بين الجمال والجلال في جميع الشؤون السياسية والعسكرية، والمواقف الثقافيّة. فالإنسان الكامل هو المظهر الأتم والأكمل للأسماء الإلهيّة، يجمع بين الصبر والجهاد، وبين الرحمة والهيبة. كما أنّ القرآن نفسه يجمع بين الجمال والجلال الإلهيّين في أحكامه المختلفة.

---

١. محمد باقر بن محمد المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٧، ص٧٨.

ثمّ يمهد للحديث عن تجلي الجمال الإلهي في المرأة، من خلال طرح نوعين من الجمال: الجمال النفسي، والجمال النسبي. فجميع الكائنات جميلة من جهتين: من جهة نسبتها إلى اللّه تعالى، ومن جهة أنّه تعالى أحسن خلق كل شيء، وهذا هو الجمال الذي يعبرّ عنه العلاّمة بالنفسيّ. أمّا الجمال النسبيّ، فهو جمال الكائنات عند المقارنة بين بعضها البعض.

يشير العلامة إلى أنّ الفهم السطحي لبعض من روايات أهل البيت عليهم السلام أدى إلى إثارة شبهات عديدة، تصور من خلالها بعضهم أنّ للرجل أفضيلة على المرأة في الإسلام. ويؤكد أنّ النظر إلى النصّ الديني بمعزلٍ عن الهدف الإلهيّ في الخلق والتشريع يُعد منهجًا خطيراً في الفهم الديني. ويوضّح العلاّمة في هذا القسم من البحث، وفي مواضع أخرى من الكتاب، أنّ عددًا من الروايات قد أُسيء فهمها نتيجة التعامل معها تعاملاً تجزيئيًا أو ظاهريًا، في حين لا بدّ من قراءتها ضمن المنظومة الكلّية للدين.

ومن هنا، يقدم شرحًا دقيقًا للروايات التي تتحدث عن «نقص عقول النساء» أو عن كون «عقول النساء في جمالهن وجمال الرجال في عقولهم»[1]، موضحًا أنّ هذه الروايات لا تنطوي على مدح أو ذم، بل تعبر عن اختلاف في أساليب التجلي الإنساني للعقل. فالمرأة تبرز عقلها في رقة العاطفة، وحسن القول، ونبل السلوك، وفي نمط الحوار، بينما يظهر الرجل حكمته في الجلال والعزيمة. ويعيد العلامة تعريف العقل وفق الرؤية الإسلامية، رابطًا إياه بمبدأ العبودية والعلم ومعرفة اللّه، لا بمجرد القدرة الذهنية المجردة.

كما يتناول الكتاب المكانة الخاصة للمرأة في ضوء عددٍ من الآيات القرآنية، موضحًا أنّ تحقيق المودّة والرأفة في المجتمع ينطلق من الأسرة. فالمرأة هي اللبنة الأولى في دائرة الرحمة الإلهية؛ وبروح الأمّ تتكوّن علاقات الحنان والإيثار. وتناط به مهمة بناء الروابط الرحميّة، في المقابل الرجل مسؤول عن الأعمال التنفذية وتأمين نفقات العائلة ونظائر ذلك. ومن هذا المنطلق، يركز القرآن الكريم على جهود المرأة -الأم- بشكل مكرر في الآيات التي تأمر ببر الوالدين، مؤكدًا أنّها هي التي تتعب مع الأبناء منذ الحمل وخلال فترة الرضاعة وتبعًا لذلك في تربية الأبناء. فالمرأة هي اللبنة الأساسية في تشكيل دائرة الرحمة الإنسانية.

ثم يفتح العلامة بحثًا دقيقًا في مبدأ خلق المرأة والرجل، مستشهدًا بالآية الكريمة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا

---

١. محمد بن علي ابن بابويه، الأمالي (النص)، ص٢٢٨.

﴿رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [1].

ليخلص إلى أنّ كلا الرجل والمرأة مخلوقان من ذات وجوهر واحد، وأنّ المبدأ القابلي للخلق الإنساني واحد، ولا امتياز للرجل على المرأة في أصل الخلقة. كما يرفض الروايات غير الموثوقة التي تزعم أنّ المرأة خُلقت من ضلع آدم، موضّحًا أنّ هذا القول يخالف ظاهر القرآن.

ثم ينقض العلامة النظرة الخاطئة المتعلقة ببنيان العائلة وسر خلق المرأة، موضحًا أنّ السر الأصيل في خلق المرأة وسر انجذاب كل من الرجل والمرأة إلى الآخر، ليس الدافع الغريزي أو الشهواني المشترك مع عالم الحيوان، بل تحقيق السكينة والطمأنينة والاستقرار النفسي الذي يتكون من خلال حضور المرأة داخل الأسرة. فمنشأ حبّ الرجل للمرأة هو سكونه في ظل الأنس بها، عبر المودة والرحمة التي جعلها اللّه تعالى بينهما. فالميل الإنساني بين الرجل والمرأة ميل أُنسي، لا شهواني محض.

وأما قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [2]، فلا يقرّر سلطة ذكورية مطلقة، بل يشير إلى دور الرجل في الإدارة والنفقة والدفاع، في مقابل دور المرأة في إظهار الجمال والعاطفة وبناء السكينة داخل الأسرة.

وفي خاتمة المقدمة، يوضح المؤلف أنّ رسالة المرأة هي إظهار الجلال الإلهي في مظهر الرقة والعاطفة، بينما تتمثل مهمة الرجل في إظهار الجمال في ثوب العقل والحكمة. ومن هنا جاءت تسمية الكتاب «المرأة في مرآة الجلال والجمال»؛ إذ إنّ الجلال والجمال مفهومان متكاملان لا متقابلان. ويقول في خلاصة رأيه:

«إنّ نظرة الإسلام إلى المرأة واضحة، فهو يرى ضرورة تنظيم حقوقها، وإنّ لحيثيتها صبغة إلهية، فهي من حقّ اللّه لا حقّ الناس، فلا يجوز لأحد هتك حرمتها، والجميع مكلّفون بحماية مكانتها، وهذا من الواضحات في الأحكام الدينية. فلو تجاوز عليها أحد وهتك عرضها وجب عليه الحدّ ولا شيء يسقط الحدّ عنه»[3].

ويختم بقوله: «الآن وقد اتّضح جلال المرأة وعظمة خلقها، وتبين جمالها الممزوج بالرأفة

---

١. سورة النساء، الآية ١.
٢. سورة النساء، الآية ٣٤.
٣. عبد اللّه جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص٤٤.

والمحبّة في ظلّ جلال نبوغها، تتبين رسالتها المتمثّلة في إظهار الجلال الإلهي في حلّة الجمال الخلاب للرأفة والعاطفة»[1].

الفصل الأول: المرأة في القرآن

يفتتح العلامة هذا الفصل ببيان بعض المبادئ التصورية التي يبني عليها بحثه، ومن بينها مباحث ترتبط بالتفسير الموضوعي، وتقديمه على التفسير الترتيبي. ويعتبر العلامة القرآن الكريم المصدر الأول لفهم حقيقة المرأة.

ويوضح أنّ منهجه في دراسة المرأة في القرآن الكريم يقوم على التفسير الموضوعي، من خلال جمع جميع الآيات المرتبطة بموضوع المرأة، ثم تصنيفها وترتيبها. وبعد ذلك تُجمع الروايات التفسيرية المرتبطة بهذه الآيات، ليتم في المرحلة التالية ترتيب الروايات وفق المنهج الموضوعي نفسه، ثم استنباط النتائج من مجموع الآيات والروايات.

ويؤكّد العلاّمة جوادي آملي أنّ هذا المنهج هو طريق أهل البيت عليهم السلام في فهم الدين، وأنّ ما يُشاهد من اضطراب في فهم القضايا الحساسة، كموضوع المرأة، وحريتها، وعقلها، ومشاكلاتها، إنّما هو نتيجة الإعراض عن هذا الترتيب المستقى من مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

حقيقة الإنسان: أصالة الروح وعرضيّة البدن

يتناول العلاّمة في هذا القسم من البحث مفهوم الإنسان من منظور القرآن الكريم، مشيراً إلى أنّ القرآن لا يطرح مسألة الرجل والمرأة من زاوية الذكورة والأنوثة فحسب، بل يدعو إلى النظر إليهما من حيث الصورة الإنسانيّة. فالمعيار القرآنيّ في تعريف الإنسان لا يقوم على الجنس، بل على الحقيقة الإنسانيّة المشتركة.

ويؤكّد أنّ الروح هي التي تشكل جوهر الإنسان، لا الجسد؛ إذ إنّ الروح هي التي تمنح الإنسان إنسانيّته، وتُعد العنصر الأساس في تحديد هويته. ويستنتج العلاّمة أنّ حقيقة كلّ شخص تتمثل في روحه، أمّا الجسد فليس سوى أداةٍ لهذه الروح، وهذه الأداة قد تكون مذكّرة أو مؤنّثة، من دون أن يؤثّر ذلك في قيمة الإنسان أو إنسانيّته. ومن هنا، يدعو إلى تقييم الأفراد على أساس روحهم ومكانتهم الإنسانيّة، لا على أساس الفروق الجسديّة أو الجنسيّة.

---

١. المصدر نفسه، ص٤٦.

ويؤكّد أنّه لا يوجد أيّ تفاوت أو أفضليّة بين الرجل والمرأة من جهة الجوهر والحقيقة الإنسانيّة. فجميع القيم ومضادّات القيم هي محمولات للروح، أو كما يعبّر القرآن: النفس، أو الفؤاد، أو القلب، أو الصدر. وبما أنّ هذه الصفات لا تُنسب إلى البدن، فلا مجال لطرح الذكورة أو الأنوثة في هذا المستوى. وكذلك في القيم الأخلاقيّة العائدة إلى العقل العمليّ، كالإرادة، والإخلاص، والإيمان، والتهذيب، والصبر، والتوكّل، وغيرها، لا يوجد ما هو مذكّر أو مؤنّث، ولا ما يختصّ بأحد الجنسين دون الآخر. فإذا كان الصبر لا جنس له، فلا يختلف الرجل والمرأة في مقام الصابر. كما أنّ الأمراض الروحيّة والرذائل الأخلاقيّة تُنسب إلى القلب، وهو لا يوصف بذكورةٍ أو أنوثة.

وبما أنّ الروح غير مذكّرة ولا مؤنّثة، فإنّ التفاوت بين الرجل والمرأة في هذا المستوى منتفٍ بانتفاء الموضوع، لا بانتفاء المحمول. ولا يبقى بينهما اختلافٌ إلا في مستوى الأعمال التنفيذية أو الأدوار العملية، لا في الحقيقة والجوهر. ويؤكّد القرآن الكريم هذه الرؤية حين يعتبر أنّ حقيقة الإنسان هي روحه، وينسب هذه الروح، التي هي الأصل، إلى اللّه تعالى، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1].

وتختلف هذه النظرة القرآنية جذريًا عن النظرة الإلحادية التي تقسم الإنسان إلى نوعين وتعتبر حقيقة الإنسان هي البدن الذي صنع على صورتين مختلفتين.

لغة القرآن لغة ثقافة الخطاب والحوار

يرى العلّامة أنّ لغة القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته هي لغة الحوار والخطاب، وأنّ جوهر الخطاب القرآني موجه إلى روح الإنسان وحقيقته، لا إلى بدنه، ولذلك لا يتصف بالذكورة أو الأنوثة. ويؤكّد أنّ استخدام صيغة المذكر في الآيات القرآنيّة لا يدلّ على تفاضل الرجل على المرأة، بل يرجع إلى ما يسمّيه «لغة الحوار»، وهي لغة تخاطب الناس والجمهور من دون تفريق بين الرجل والمرأة.

ويقدم العلامة عدة شواهد قرآنية على ذلك، منها قوله تعالى:

﴿إِنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾[2] وقوله ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾[3] حيث يظهر في هذه الآيات ألفاظًا مذكرة مثل «عامل» و«منكم» وضمير «هو»، ثم تتبع بعبارة «من ذكر أو أنثى» لتأكيد شمول الجنسين، وأنّ استعمال الصيغة المذكرة جاء انسجامًا مع أسلوب الخطاب السائد.

---

١. سورة الإسراء، الآية ٨٥.
٢. سورة آل عمران، الآية ١٩٥.
٣. سورة النحل، الآية ٩٧.

كما يستخدم القرآن الكريم ألفاظًا عامة مثل «امرئ» و «نفس» و «إنسان» للدلالة على المسؤولية الفردية عن العمل، مما يثبت أنّ مناط التكليف هو الكيان الإنساني وليس جنسه.

ومن الشواهد أيضًا قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ [1] وقوله ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [2]، حيث استخدم جمع المذكّر في مقام المدح والذم، لا لعدم وجود قانتاتٍ أو خاطئات، بل جريًا على ثقافة الخطاب والحوار، لا على أساس تفضيلٍ جنسي أو حصرٍ دلالي، وهي صيغ لا تختص بالرجل وحده.

ويخلص العلّامة إلى أنّ الذكورة والأنوثة من صفات البدن، أمّا الروح فهي حقيقة الإنسان، ولا تجنيس فيها. وبناءً على ذلك، ينبغي فهم الخطاب القرآنيّ في ضوء لغة الحوار التي تعتمد صيغة المذكر للدلالة على الشمول، فتنتفي بذلك أيّ حجة تزعم تفضيل الذكور على الإناث في الخطابات القرآنيّة، سواء في المقامات المعنويّة أو القيميّة، اعتمادًا على ظاهر بعض الألفاظ.

شواهد قرآنية: الإنسان والملائكة

يستدل العلامة على أنّ القرآن ينفي التجنيس عن الملائكة، وأنّ الإعتقاد بأنهم إناثًا هو توهم وثنيّ مرفوض. ويطرح أمثلة قرآنية تثبت وجود قواسم مشتركة بين الإنسان والملائكة في بلوغ بعض من الكمالات العلمية والعملية تثبت أن روح الإنسان مجردة عن التجنس.

وتضع الآية ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ [3] شهادة أولي العلم إلى جانب شهادة الملائكة، وبما أنّ الملائكة لا جنس لهم، يتبين أنّ المراد من أولي العلم ليس الرجال العلماء فقط؛ إذ إنّ العالم هو الروح، والروح لا توصف بذكورةٍ ولا أنوثة.

كما يستدل بآية أخرى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [4] لإثبات أنّ الكرامة والتفاضل إنّما يكونان في الإنسانية وحقيقة الإنسان، ومن خلال سلوك طريق الملائكة لا من خلال خصوصيات الجنسيّة البدنية.

شواهد قرآنية: خلافة الإنسان مقام لا يختص بالذكور

إنّ التكريم الإلهي للإنسان، سواء في سجود الملائكة له أو في منحه مقام الخلافة، مرتبط ارتباطًا

---

١. سورة التحريم، الآية ١٢.
٢. سورة يوسف، الآية ٢٩.
٣. سورة آل عمران، الآية ١٨.
٤. سورة التحريم، الآية ٤.

وثيقًا بالروح العالمة، وهي حقيقة مشتركة بين الرجل والمرأة على حد سواء. فروح الإنسان هي محل الكمال، وهي وعاء العلم ومصدر القرب من اللّه تعالى. ومن هنا، فإنّ كل إنسان -رجل أو إمرأة- مؤهل لأنّ يكون خليفة للّه تعالى من خلال تحقق العلم والعبودية والمعرفة وهذا هو ملاك التفاضل الذي ذكره اللّه تعالى في القرآن الكريم.

اهتمام القرآن بشخصية المرأة

اهتم القرآن الكريم بشخصية المرأة وحرمتها ومكانتها في سياق مشروع إلهي يهدف لإعادة الاعتبار للإنسانية في مواجهة الانحراف الجاهلي الذي أصابها. وقد أكد القرآن الكريم على حرمة المرأة، ومنحها سهمًا مهمًا في الشؤون الإنسانية، معلنًا المساواة في جوهرها الإنساني مع الرجل. كما تناول القضايا المرتبطة بالمرأة على أساس معيار قيمي لا جنسي.

ويقدم القرآن نماذج علمية وعملية من خلال قصص تشير إلى التوازن بين القوة الجاذبة، والقوة الدافعة، وقوة التفكر، ليبين أنّ التفاضل الحقيقي يقوم على مقدار الكمال الذي يكتسبه الإنسان في هذه القوى الثلاث.

ومن بين النماذج التي عرضها القرآن، قضية تعليم الأسماء (المقامات العلمية) التي تلقاها آدم عليه السلام، والتي تتعلق بـالعترة الطاهرة التي تسطع منها فاطمة الزهراء عليها السلام بوصفها أبرز مصداق للأسماء الإلهية، ونموذجًا أعلى بين النساء.

وفي مقام العفاف وقوة الشهوة، يشير العلامة إلى الآيات التي تتحدث عن قصة النبي يوسف عليه السلام وقصة السيدة مريم عليها السلام، مبينًا أن عفاف وحياء السيدة مريم عليها السلام كان ألطف وأعلى من مقام النبي يوسف عليه السلام وهو يدل على علو مقامها وعفتها التي تجاوزت مستوى التعلق برؤية البرهان كما في قصة النبي يوسف عليه السلام.

كما يتطرق إلى دور المرأة في تثبيت الدين والدفاع عنه؛ فقد أسهمت ثلاث نساء في حفظ رسالة نبي اللّه موسى عليه السلام والدفاع عنها، وهنّ: أمه، وأخته، وآسية، وبهنّ حفظت الرسالة من الإبادة.

ومن أهم ما عرض في هذا القسم أنّ المرأة في القرآن أسوة لجميع الناس، لا للنساء فقط. فالمرأة الصالحة، كآسية، ومريم بنت عمران، تمثل نموذج إنساني شامل وليس فقط مثال نسوي. وفي المقابل المرأة غير الصالحة تقدم أيضا بوصفها أسوة سلبية للرجال والنساء المفسيدين كامرأتي النبي نوح ولوط عليهما السلام.

ويختم هذا الفصل مشيرًا لعظمة المرأة:

«يتضح من هذا التقييم أنّ عظمة المرأة كانت موجودة في قاموس الوحي قبل نزول القرآن أيضًا، ولا تختص بالقرآن، بل إنها طرحت في الإنجيل والتوراة وصحف إبراهيم أيضًا، فالتكلم مع الملائكة وتلقي بشارتهم، وطرح الكلام عليهم، وسماع كلامهم، كل هذه هي حالات كانت المرأة مساهمة كالرجل في جميع ميادينها. وإذا كان أبو نبي تكلم مع الملائكة، فإن أم النبي تحادثت معهم أيضًا. لذا نرى أنه تعالى عندما يذكر النساء في القرآن، يعد أم مريم أو نفس مريم جزءًا من آل عمران ويجعلها في زمرة الأصفياء»[1].

الفصل الثاني: المرأة في العرفان

يخصص العلامة هذا الفصل للبحث عن أهم المواضيع التي تطرح في العرفان، وهي خلافة الإنسان. ويعتبر الإنسان وفق الرؤية العرفانية أية الحق الكبرى التي تتجلى فيها جميع الأسماء والصفات الإلهية. ويؤكد مجددًا أنّ الخلافة الإلهية إنّما هي لروح الإنسان وحقيقته وليس لبدن الإنسان، وعليه تتحقق الخلافة في كلا من الرجل والمرأة.

ويجيب العلامة عن اعتراض يطرح في هذا السياق، مفاده: إذا كان هذا المقام مشتركًا بين الرجل والمرأة، فلماذا بلغ الكثير من الرجال هذا المقام بينما لم ينقل من النساء إلا أربع؟ فيجيب عن ذلك بعدة وجوه:

أولاً: أنّ هناك كثيرًا من النساء اللواتي لم تسجل فضائلهن في التاريخ.

ثانيًا: ذكر هذه النساء الأربع لا يدل على الحصر.

ثالثًا: إذا كان لدى المجتمع نضج أكثر فإنّه يسعى لوضع إمكانات الرقي والسعادة تحت تصرف كلا الصنفين، وإذا كان المجتمع متأخرًا، فيجب عدم كتابة هذا التحجر الفكري للمجتمع على الدين؛ لأنّ الدين فتح الطريق لكلا الصنفين، ولم يشترط الذكورة لأي كمال، يُمنع بالأنوثة، إذ إنّ الاشتراط بالذكورة والأنوثة إنّما يتعلق بالأعمال التنفيذية فقط.

ويؤكد العلامة على خلو المعاد من الذكورة والأنوثة لأن المعيار فيه هو عمل الإنسان وروحه، لا صفاته البدنية.

---

١. عبد اللّه جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص١٧٣.

ارتباط البدن والروح

يُثار أحيانًا إشكال مفاده أنّ القدرات الفكرية للرجل أعلى من قدرات المرأة، استنادًا إلى أنّ حجم دماغ الرجل أكبر من دماغ المرأة. وقد ناقش العلامة هذا الإشكال بعمق، مبيّنا أنّه ينطوي على خلط بين البعد المادي للإنسان وبين حقيقته الروحية.

فالقدرة الإنسانية لا تنحصر في البدن؛ لأنّ الروح هي التي تملك زمام السيطرة على الجسد وتمنحه طاقته، كما أنّ العقل والبدن ليسا سوى أدواتٍ في يد الروح التي تمثل جوهر الإنسان. ثم يوضح العلامة أنّ الكمال الإنساني ذو وجوه متعددة؛ فكما أنّ هناك طريقٌ للعقل والتأمل، هناك طريقٌ آخر للمحبّة والعاطفة، ولكل من الرجل والمرأة نصيبه من هذه المسارات.

فالمرأة تمتلك أسلوبًا خاص في الفهم والتلقي، مبني على المحبة والقلب، بينما يميل الرجل إلى التحليل العقلي. ويبيّن أنّ المرأة بطبيعتها تمتاز برقة القلب ولطافة الميل الوجدانيّ، ما يجعلها أقدر على سلوك طريق القلب والانجذاب إلى الحقّ، وهو طريقٌ عظيم لا يقلّ شأنا عن طريق الفكر والتأمل، بل قد يسبقه في الوصول إلى اللّه. ويؤكد العلامة أنّه حتى مع اختلاف تركيب الرجل والمرأة من حيث البنية الجسدية، والجهاز العصبي، أو نمط التفكير، فإنّ هذا لا يعني تفاضلاً جوهريًا في الكمال الإنسانيّ. ويقول في هذا السياق:

«فمن المحتمل أن يكون عموم الرجال أوسع تفكيراً من عموم النساء، لكن لا يمكن لأحد أن يثبت أنّ الرجال أقدر من النساء على طيّ طريق القلب والموعظة والعاطفة والانجذاب الإلهي. فلكلّ طريقه الذي يناسب تكوينه الروحيّ»[1].

فإنّ طريق الذكر، والمحبّة، والموعظة، إن لم يكن أقوى من طريق الفكر والتأمل، فليس أضعف منه على أيّ حال. أما القول بأنّ الرجل أقوى تفكيراً وتنفيذًا، فهو لا يبرّر تفضيله في مقام الخلافة الإلهية أو في القرب من اللّه؛ لأنّ الشؤون التنفيذية لا تقود إلى الجنة. فالمعيار القرآنيّ الحاكم في التفاضل بين الرجل والمرأة هو التقوى، لا القوّة ولا الكفاءة العملية.

ويربط العلامة هذا التحليل بمقام العاطفة الوجدانية عند المرأة، فيشير إلى أنّ أقوى أسلحة المؤمن في الجهاد الأكبر ضدّ النفس هو البكاء والتضرع، وهما وسيلتان تمتلكها المرأة بطبيعتها

---

١. المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

بدرجة أعلى؛ لما تتميز به من رقّة القلب، والرحمة، والبكاء، والتضرّع، وهي وسائل فعّالة لتهذيب النفس والتقرب من اللّه ﷻ.

ولهذا يختم العلامة بالتنبيه إلى «أنّ على النساء أن يدركن عظمة هذه النعمة، لأنّ اللّه جلّ شأنه زوّدهنّ بهذه القوى الروحية أكثر من الرجال، غير أنّ الواجب يقتضي استعمالها في مواضعها المناسبة»[1].

المرأة في كلمات العرفاء

بعد أن يشير العلامة إلى السير والسلوك في العرفان ومقام السالكين ينتقل لذكر ما قاله بعض من العرفاء في حق المرأة:

يقول القيصري في شرح الفص المحمدي من فصوص محيي الدين:«إعلم أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل وباعتبار التعين يتميز كل منهما عن الآخر» [2]، والمقصود من التميز هو في مقام التنفيذ.

ويقول ابن عربي معلقًا على مقام السالكين: «إنّ هذه المقامات ليست مخصوصة بالرجال، فقد تكون للنساء أيضًا، لكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال»[3]، و«في حالة أن يكون جثماني المرأة والرجل قد تهيئا للصلاة والدفن في القبر وأراد الإمام الصلاة عليهما صلاة واحدة فهل يجعل جثمان المرأة قريب من القبلة ومقدمًا ويجعل جثمان الرجل إلى جهته؟ أم بالعكس يجعل جثمان الرجل قريبًا من القبلة ويضع جثمان المرأة قريبًا منه؟ هنا رأي ابن عربي هو أنه بالنظر لأنّ المرأة هي محل تكوين الطفل وهي أقرب من الرجل إلى المكون الحقيقي أي اللّه تعالى، لذا الأجدر هو أن تقدم المرأة على الرجل وتكون أقرب إلى القبلة» [4].

وينهي العلامة هذا الفصل مشيراً إلى بعض من النماذج من المقامات العرفانية للمرأة مثل:

١. رابعة الشامية.

٢. رابعة البصرية العدوية.

٣. رابعة بنت اسماعيل.

---

١. المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

٢. محمد داوود القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، ص١١٥٨.

٣. المصدر نفسه، ص١١٢١.

٤. ابن عربي محي الدين، الفتوحات، ص٨٩.

الفصل الثالث: المرأة في البرهان

بعد أن بحث العلاّمة في الفصل الأول من الكتاب عن مكانة المرأة من وجهة نظر القرآن الكريم، وبين الخصوصيّات التي يطرحها القرآن في قضية المرأة، وأنّه لا تفاضل ولا تمايز بين المرأة والرجل في حقيقتهما؛ لأنّ الحقيقة هي الروح، والروح لا أنوثة فيها ولا ذكورة، وأنّ معيار التفاضل بين الرجل والمرأة هو الورع والتقوى والقرب من اللّه تعالى؛ انتقل في الفصل الثاني إلى تناول مكانة المرأة من وجهة نظر العرفان، وقرّر أنّها شريكة للرجل في إمكان الوصول إلى مقام خليفة اللّه، وأنّ للمرأة خصوصيّة السلوك القلبي وما يتّصل به من رقة القلب والدمعة، وهو من أسرع الطرائق إلى اللّه ﷻ.

ثم يبدأ العلاّمة الفصل الثالث لإثبات عدم التفاوت بين المرأة والرجل وفقًا للبرهان العقلي. النقطة الأولى الأساس التي يذكرها العلاّمة: نعم، قد لا تنال المرأة القمّة التي بلغها رجلٌ كرسولِ اللّه، لكن هذا لا يدل على أفضليّة الرجل مطلقا؛ إذ إنّ كثيرًا من الرجال بل من الأنبياء والمرسلين والأولياء لم يبلغوا ذلك المقام أيضًا. فعدم بلوغ القمّة ليس ناشئًا عن كون الإنسان امرأة أو رجل، وإنّما يرجع لندرة ذلك المقام وكونه نصيب قلة من الكاملين.

وأمّا دليل عدم التفاضل في أصل الحقيقة، فهو أنّ الذكورة والأنوثة ليستا فصلا مُقوما للإنسان؛ بل هما من المُصنفات، بينما الفصل المقوم هو النفس الناطقة.

ولذا، حين يُقسم المناطقة الفصول إلى قريب وأقربَ وبعيد وأبعد، لا يذكرون الذكورة والأنوثة. وعليه، فإنّه متى ما تمت ذاتُ الإنسان وبلغت نصابها الوجودي، يُطرح بعد ذلك موضوع الذكورة والأنوثة، بوصفه أمرًا لاحقًا.

وفي قسم آخر من البحث، يذكر العلامة أنّ الذكورة والأنوثة لا أثر لهما في فعليّة الإنسان؛ لأنّهما تعودان إلى المادّة لا إلى الصورة، والصورة هي التي تحقّق الإنسانيّة. وبناءً على ذلك، فهما لا تختصّان بالإنسان، بل توجدان في الحيوان والنبات أيضًا.

ولو كانت الأنوثة والذكورة داخلتين في الصورة وجزءا من فعليّة الإنسان لما وُجدتا في كائنات أدنى منه. وعليه وكما مرّ في الفصول السابقة الروح هي التي تتمّم حقيقة الإنسان.

ويؤكد العلاّمة أنّه لا فرق بين المرأة والرجل من حيث العلل والعوامل الخارجيّة وأنّ محل البحث الحقيقي هو إمكان التفاوت من حيث العلل والعوامل الداخليّة، وهذا أمر لا يمكن اثباته على نحو مطلق.

فمدار البحث هو الروح لا الجسم ولا العوامل الخارجيّة؛ وهنا يتبيّن خطأ من أقام الشواهد

على التساوي المادّي بين المرأة والرجل، كما يتبين خطأ من أراد حصر المسائل في إطار الاختلاف المادّي أيضًا.

التفاوت العقليّ بين المرأة والرجل

يطرح بعضُهم أحيانا رجحان الجانب العقلي عند الرجل على المرأة، ويستشهدون بتجارب ماضية أو حاضرة. وهنا يشرح العلامة اصطلاح العقل في الروايات؛ فالعقل مشتركٌ لفظيّ: يُراد به في بعض النصوص معنى، وفي نصوصٍ أخرى معنى مختلف. فإذا قيل: العقل معيار الكمال الإنسانيّ، وفي مقدمة أخرى: أعقل الناس أقربهم إلى اللّه، ثمّ قيل: بما أنّ الرجل أعقل من المرأة فهو أقرب إلى اللّه فهذا مغالطة؛ إذ العقل في المقدّمة الأولى غير العقل في الثانية. العقل الذي يقرّب إلى اللّه هو ما عُبِدَ به الرحمن واكتسبت به الجنان؛ أي العقل العابد الذي يسيطر على الغرائز ويوازنها.

أمّا العقل الذي قد يتفوّق فيه الرجل على المرأة فهو في المعارف التنفيذيّة وإدارة الشؤون؛ وهذا لا يدل على القرب، بل القرب لمن يملك العقل العابد. وعليه، لا يستطيع أحدٌ أن يدعي أنّ هذا العقل أقوى في الرجل من المرأة؛ لا برهان عليه ولا تجربة. بل قد تكون المرأة في طريق القلب والموعظة مساويةً للرجل أو أقوى.

ويؤكد العلاّمة على مسألةً مهمة: إنّ القرآن الكريم قد يصف بعض ذوي القوّة العلميّة بالسفه إذا كانوا ضعفاء عمليا؛ فالمعيار ليس قّمة الفهم وحدها، بل اجتماع العلم والعمل. فالعقل قرآنيا ما يُدرك به الحقّ ويُعمل به.

وبالنظر في القصص القرآنيّة، نرى نماذج للعقل القرآني تجلت في شخصياتٍ نسائيّة، مثل ملكة سبأ التي تلقت كتاب سليمان، فميّزت الحق وأسلمت للّه، وكانت أعقل من كثير من الحكام والرجال.

النبوغ الفكري والسياسي للمرأة

ينتقل العلاّمة إلى النبوغ الفكري والسياسي للمرأة، ويقرر أنّ النبوغ ليس سبقًا زمانيا، وإنّما سبق رتبيّ في الفهم والعمل؛ ولهذا عظّم القرآن السابقين. وميزة السابقين أنّهم أدركوا حقّانيّة الإسلام قبل غيرهم. ومن أبرز النماذج النسائيّة: السيّدة خديجة عليها السلام، وسميّة رضي الله عنها؛ فسبق خديجة لم يكن زمانيا، بل رتبيًا، إذ كثير من الرجال تردّدوا في تشخيص الحقّ، أمّا هي فعرفت الحق وآزرته. وكذلك سميّة التي تميزت بالنضج الفكري والثقافي، ثم تحملت العذاب صبراً حتى الشهادة.

وأما لزوم حضور المرأة في الساحة السياسيّة فيشير العلامة إلى أنّ المرأة قادرة بل مطالبة

بمراجعة الطغاة وإحقاق الحقوق المهضومة، وأن تعتبر الدفاع عن حقوق الآخرين معروفًا، وحصر الدفاع في حقوق الأفراد بمعزل عن حقوق المجتمع منكرًا.

ومن النماذج، دخول سودة بنت عمّارة الهمدانيّة على معاوية وإنكارها عليه. كما يذكر نماذج أخر مثل، عمة النبيّ الأكرم ﷺ، وبنت الحارث بن عبد المطّلب في مواجهتها للحكومة الأمويّة، وأمّ حكيم وانتقامها من بسر بن أرطاة، وأمّ الخير التي خطبت بصفين، وغيرهنّ ممّن كان لهنّ دور سياسي مؤثر.

ومن جهة الأدب والشعر، يذكر العلامة أنه كما بلغ بعض الرجال منزلة رفيعة في سوق عكاظ، بلغت بعض النساء كذلك هذا المقام، ونظمن القصائد الطوال وعرضنها؛ ويذكر نماذج كـالخنساء.

ويختم العلاّمة الفصل الثالث بخلاصة: لو نظرنا في أي مجال عسكريا أو سياسيا، أو في كتب العرفان والحديث لوجدنا نساء نموذجيات كثيرات؛ غير أنّ اسم المرأة لأنه غالبا وراء حجاب لا يبقى له ذكر في المجتمع. والمفترض أن تكون هي في الحجاب واسمُها في الكتاب، ليظهر قدرها.

وبناءً على الشواهد القرآنيّة والعقلية والقلبيّة في الفصول الثلاثة، يمكن الجزم بأنّ الذكورة والأنوثة لا دخل لهما البتّة في التفاضل والتمايز بين المرأة والرجل، وأنّ الحديث عن حقوق المرأة وتكاملها وتساويها مع الرجل في المسائل الأخلاقيّة والتربويّة إنّما هو لتكوين أرضية النضج، فإذا كان للرجل سعيٌ وجهد، فللمرأة سعيٌ وجهد كذلك.

ويُنهي العلامة قائلا: لو أنّ قصص النساء في التاريخ وثقت كما وثقت قصص الرجال لكان الواقع على غير ما هو عليه اليوم.

الفصل الرابع: الإجابة على الشبهات

بعد أن تبيّن أنّ الإسلام لم يشترط في أي كمال من الكمالات المعنوية شرط الذكورة أو الأنوثة، فلا التذكير شرط للكمال، ولا التأنيث حاجب عن بلوغ الكمال، وطريق الكمال مفتوح أمام كلٍ من الرجل والمرأة، وكلٌ يطوي هذا الطريق حسب القدرة والاستعداد.

وكل ما يُعتبر جوهرًا في الكمال فلا فارق فيه بين المرأة والرجل، وكل ما هو سبب في التفاوت بينهما لا دور له في الكمال، وإذا حصل أحد الفريقين على نصيب من التوفيق أقل من الآخر، فالنقص نابع من سوء اختيار نفس ذلك الفريق، لا أنّ الدين الإسلامي لم يفتح الأبواب المشرعة أمامه.

شبهة نقصان إيمان المرأة

يحذر العلامة من أخذ الرواية التي تشير إلى أنّ إيمان المرأة ناقص من دون النظر إلى سياقها التاريخي. فالحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول فيه: «معاشر الناس، إنّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحضوض، ونواقص العقول»[1]، هو حديث يجب أن يُفهم في سياقه التاريخي لكي يتضح ما قصده أمير المؤمنين عليه السلام.

في الجواب يقول العلّامة إنّ بعض العوامل التاريخية قد تقتضي مدحًا أو ذمًا لحادثة أو مكان أو شخصية أو ظرف في ذلك الزمان المعين، ولا يعني هذا أنّ أصل طبيعة ذلك الشيء تستحق المدح أو الذم.

وإذا تضمّن نهج البلاغة ذما للمرأة، فيبدو أنّ بعض هذا الذمّ ناتج عما جرى في معركة الجمل، مثل ما ورد من ذم للبصرة والكوفة، مع أنّهما قدمتا للإسلام الكثير من الثوار. فيُفهم أن هذا الذمّ مرتبط بعوامل خاصة وزمان خاص.

يوضح العلّامة بشكل كامل المقصود من الحديث الذي ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام وفقًا لما جرى في حرب الجمل، وكون عائشة هي التي أثارت هذه الحرب وهيّجت الناس ليتبعوها، فاتبعها كثير من الرجال. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «كنتم جند المرأة وأتباع البهيمة»[2] أي الجمل الذي ركبت عليه عائشة.

ذم المرأة

أما بالنسبة لما ورد في ذمّ عبادة المرأة وعبادة الدنيا في قوله عليه السلام: «المرأة عقرب حلوة اللبسة»[3]، فليس هذا ذمّا للمرأة، بل تحذير من أن يخدع الرجل بالمرأة.

وقد ورد نظير هذه الرواية بالنسبة للدنيا، إذ قال: إنّ الدنيا مثل الحيّة لين ملمسها وسمّها في داخلها[4]، فعندما يقال إنّ المرأة عقرب حلوة اللبسة، فالمعنى أنّ النظر إلى الأجنبية حلو، إلا أنّ هذا الحلوّ باطنه عقرب، لا أنّ المرأة عقرب.

ويقول العلّامة إنّ هذه المسائل لو تم بيانها لتبيّن أنّ المرأة لم تُذمّ باعتبارها امرأة، وإنما لكل من هذه الأحاديث والروايات توضيح وشرح مفصّل، إما وفقا للتوضيحات الأدبية واللغوية، أو أنّها

---

١. محمد بن حسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٤٤.
٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٣ في ذم البصرة وأهلها.
٣. نهج البلاغة، ص ٤٧٩، طبعة صبحي الصالح.
٤. نهج البلاغة، ص ٤٨٩، طبعة صبحي الصالح.

تتعلق بشخص معين أو مكان معين أو زمان معين أو عوامل خاصة.

تقدم المرأة في أشرفية التكليف

يؤكّد العلامة جوادي آملي على تقدم المرأة في التشرف بالتكليف، وذلك أنّ اللّه ﷻ يتلقاها قبل أن ينهاهز ست سنواتٍ من تكليف الرجل. فما أن تتجاوز المرأة سن التاسعة من عمرها وتدخل العاشرة حتى يستقبلها اللّه ويكلمها ويوجب عليها الصيام ويسمع مناجاتها، في الوقت الذي لا يزال فيه الرجل منشغلا باللعب باعتباره يافعا، بينما المرأة منشغلة بالدعاء والابتهال والصلاة.

المرأة والتكاليف الإلهية

أما بالنسبة لسبب عدم فرض بعض التكاليف على المرأة، كالمشاركة في صلاة الجمعة والجماعة وتشييع الجنائز وأمثال ذلك، فلا بدّ من توضيح هذه الروايات بشكل صحيح. إنّ هذا «الحرمان» هو في حد الرخصة لا في حد العزيمة، أي إنّ اللّه ﷻ لا يلزم المرأة بالذهاب إلى صلاة الجماعة أو الجمعة أو تشييع الجنائز، ولكن ليس بمعنى عدم جواز مشاركتها. فقد وردت أحكام أخرى في صلاة الجمعة، منها أنه في حال تعيّنت ووجبت، فعلى المكلف أن يسافر مسافة فرسخين للحضور فيها.

وكذلك بالنسبة للجماعة، فإنّ صلاة الجماعة في الإسلام على قدر كبير من الأهمية بحيث يشترط الإسلام على جيران المسجد شهودها. فرفع اللّه ﷻ هذا الوجوب عن المرأة نظرًا لخصوصياتها ودورها في المنزل، لا بمعنى الحرمة أو الامتناع.

قيومية الرجل

أما بالنسبة لمسألة قيوميّة الرجل على المرأة، فإنّ هذا البحث يطرح عند الحديث عن المرأة بعنوانها زوجة في مقابل الزوج، لا بعنوان امرأة في مقابل رجل. فالمرأة والرجل، باعتبارهما صنفين، ليس بينهما أي تفاضلٍ أو تمايز.

أما في إطار الزوجية، فتأتي حالة القيوميّة للرجل، وهي على الرغم من لزوم وجودها داخل الأسرة، إلا أنها لا تعدّ دليلاً على الكمال أو القرب من اللّه، ولا فخرًا معنويًا، بل هي عمل تنفيذي يصبح فيه الأب مسؤولا عن الأمور التنفيذية داخل الأسرة، وذلك لتنظيم المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسعي وبذل الجهد في كسب المال.

حقوق المرأة الإجتماعية والحقوقية في القرآن

يتطرق العلامة في هذا القسم من البحث لأهمية حقوق المرأة الحقوقية والاجتماعية في القرآن،

فإنّ القرآن يذكر حقوق المرأة التي يتعلق بعضها بالإرث، وبعضها بالنكاح، وبعضها بتعدد الأزواج، وبعضها بالمهر وما شابه ذلك. ويلفت القرآن أنظار الناس إلى حسن المعاشرة و«معاشرة النساء بالمعروف»، وهذه المعاشرة لا تختصّ بالشؤون العائلية فقط، ففي بعض الأحيان يكون التعصب الجاهلي دافعًا لتلقين الرجل أنّ المرأة غير كفوءة لتكون لها مشاركة فعالة في المجتمع.

ينبه العلامة قائلاً: وقدّموا لهنّ حق المشاركة في المجتمع في ميادين السياسة، والصحة، والثقافة، والتعليم، على أن يكون ذلك في ظل الحجاب وسائر الضوابط الشرعية.

فالمرأة في الإسلام تُستحضر إلى ساحة المجتمع بصفتها مظهرًا للعاطفة، والرقة، والرحمة، والوفاء، لا أداةً لإشباع الغرائز كما هو حال النظرة الغربية. فالعالم الغربي سلب المرأة حجابها، ليدخلها إلى السوق كأداة للتسويق والإغراء، وحينها لم تعد قادرة على أداء دورها الإنسانيّ الصحيح.

أما الإسلام فيؤكّد على دخول المرأة إلى المجتمع ضمن الضوابط الشرعية، وفي مقدمتها الحجاب، لتقدّم درس العفة، لا لتُشيع الشهوة والغريزة، كما يسعى إلى ذلك العالم الاستكباري.

وعلى هذا الأساس، يشير العلامة كذلك إلى أنّ بعض الأعمال التنفيذية مخصوصةٌ بالمرأة، ولا يجوز للرجل المشاركة فيها إلا عند الضرورة، كما أنّ هناك أعمالاً تنفيذية مختصّة بالرجل، ولا يجوز للمرأة أن تشارك فيها. غير أنّ هذا كله لا يدلّ على الأفضلية أو التفاضل، إنما هو تنظيمٌ وظيفي لإدارة شؤون الحياة.

وفي ختام هذا الفصل، يبيّن العلامة أنّ كثيراً من التهم الموجّهة إلى الإسلام، بدعوى أنه حرم المرأة من حقوقها لا أساس لها من الصحّة. وحتى لو وُجدت آيات أو روايات يُفهم منها ذلك من ظاهر العبارات، فلا بدّ من قراءتها في سياقها، وملاحظة شأن نزولها، وفهمها وفق دلالاتها اللغويّة الصحيحة.

وعليه، يسعى العلاّمة في هذا الفصل الأخير إلى إثبات المقام الرفيع الذي يقدّمه الإسلام للمرأة، ويصونها بوصفها ريحانة وتجليا للجمال الإلهي، تحقق السكينة في البيت والمجتمع. كما ينزّه الإسلام المرأة عن الصورة التي يروّجها الغرب، والتي تسلب منها جوهرها الإلهيّ. فيجيب عن كثير من الشبهات المتعلّقة بدية المرأة والرجل، وإرث المرأة والرجل، ودور المرأة في التعليم، والهداية، والجهاد، والهجرة، وسائر الأعمال التنفيذية والعبادية.

ويختم الكتاب بالحديث عن حجاب المرأة، بوصفه زينةً تصون كرامتها، ووسيلةً تحفظ كمالها الإنسانيّ، لا حبسًا لها ولا عائقًا أمام تطوّرها وتقدّمها.

النسويَّة الراديكاليَّة: انتكاسة فطرة واعتداء على مكارم الأخلاق.

Radical Feminism: A Regression from Nature and An Assault on Moral Virtues[1.]

Abstract

Radical feminism is an extreme, revolutionary feminist movement that claims to revolt against the oppression of women by men under the "patriarchal system," which subjugates them and reduces them to mere physical objects for exploitation and domination. According to this radical feminist ideology, men are both responsible for the exploitation of women and the beneficiaries of this situation. This extremist movement then called for a declaration of hostility between the sexes, a declaration of war against men, and saw the difference between men and women as a cultural and ideological difference and not a biological fact. This movement also called for the destruction of the family as the institution in which women are oppressed and subjugated and rejected motherhood and childbirth. It also called for homosexuality and deviance, complete feminist independence from men, and women's freedom over their bodies, which permitted abortion and sexual practices outside of marriage. Influenced by post-modernism philosophy, she called for the relativity of values, making individual desire the standard of behavior, which makes it a call capable of creating a state of chaos in values and obliterating the features of pure instinct in human souls. The pioneers of this movement also called for the rejection of revealed religions and the invention of a new religion in which women are deified and homosexuality becomes its most important ritual. This made it a movement that does not aim to liberate women or seek any rights for them, but rather an extremist tendency that represents a regression from sound human nature and an assault on moral values.

Keywords: Radical feminism, Gender, Family, Common sense, Moral virtues.

1. Dr. Ghedan El-Sayed Ali: Professor of Philosophy, Faculty of Arts, Beni Suef University – Egypt. Email:

المرأة بين الاحتشام الإسلامي والتسليع الإعلاني في الثقافة الغربية.

Women between Islamic modesty and advertising commodification in Western culture[1].

Abstract

This study aimed to analyze the image of women between the Islamic model of modesty and the phenomenon of advertising commodification in Western culture, considering them as two models that differ in principle and purpose. The study started from the premise that modesty in Islam is not merely an external appearance but rather an integrated value system that elevates the dignity of women and limits their reduction to the body or appearance. In contrast, advertising commodification, as a product of the development of the Western media and consumer industries, transforms the woman's body into an attractive tool that is commercially exploited in the contexts of advertising and marketing. The study adopts the descriptive-analytical method to trace the intellectual roots of both models, in addition to the comparative method to observe the fundamental differences between them in terms of reference, practice, and effects. It also benefits from the analysis of selected examples، From contemporary Western advertising content, with the aim of revealing the mechanisms by which the image of women is invested in visual discourse, the results showed that Islamic modesty helps to establish an image that respects women's humanity and grants them a social presence based on competence and role, while advertising commodification, in many cases, leads to the perpetuation of patterns of visual objectification and psychological pressure associated with standards of beauty and seduction.

Keywords: Women, Islamic modesty, Arab culture, Image of women, Media discourse, Objectification, Social identity.

1. Dr. Ibtissam Sabri Youness, University of Wasit, College of Arts, Department of Sociology.

الخلفيات الفكرية والفلسفية الغربية في دراسة قضايا المرأة.

Western intellectual and philosophical backgrounds in the study of women's issues[1].

Abstract.

Understanding the foundations of epistemology significantly enhances an individual's ability to distinguish between various forms of knowledge and their origins. Furthermore, it provides the intellectual depth necessary to grasp the reality of numerous concepts and theories that evolve into social phenomena through targeted promotion—processes that aim not only to influence but to actively construct human perception and consciousness.

The linguistic overlap (verbal homonymy) found in many terms does not inherently imply a shared semantic meaning. Consequently, epistemology serves as the fundamental point of departure for all fields of knowledge, given its critical role in shaping intellectual structures and its capacity to diagnose the radical differences inherent in the nature of contemporary discourses.

Perhaps one of the most prominent areas where the importance of epistemological inquiry is manifest is the "woman question." This subject has remained a focal point of concern throughout history, owing to the pivotal role and status of women within both the family and the broader social fabric.

This study—in its first volume—elucidates the significance of epistemology and its instrumentality in analysing feminist movements. It explores the fundamental differences in conceptual and semantic frameworks between the West and the East, specifically the Islamic East. This analysis accounts for the evolution of the feminist perspective in the West, the catalysts that led to its emergence, and the various factors that facilitated its dissemination and promotion.

Keywords: backgrounds, intellectual, philosophical, western, issues, women.

1. Eman Chamsdine Author and researcher in religious and political thought, holding a master's degree in political sociology.Email:

جدلية المساواة والعدالة نقد أسس المساواة المطلقة في ضوء التمايز البيولوجي ومقاصد الفطرة عند المرأة

The debate on equality and justice: A critique of the foundations of absolute equality in light of biological differences and the innate nature of women[1].

Abstract

The dichotomy of "Equality" and "Justice" represents the core problematic in contemporary feminist discourse. Modern and post-modern currents have sought to entrench the concept of "Absolute Mathematical Equality" as the sole standard for doing justice to women, thereby overlooking the formative facts and innate differences between the sexes. This research aims to deconstruct the philosophical and cognitive pillars upon which claims of total identicalness rest, employing a critical analytical methodology that combines Islamic legal (Shar'i) rooting with material scientific evidence. The study proceeds from the hypothesis that imposing "Mechanical Equality" amidst established formative and psychological differentiation between men and women constitutes a form of "masked injustice." It forces women into a normative male model, alienating them from their authentic nature (Fitrah). In its argumentation, the research relies on data from neuroscience and biology, which demonstrate the deep-rootedness of creational differences, thereby refuting imported theories claiming that femininity and masculinity are merely "social constructs" unrelated to nature. Conversely, the research presents the Islamic model based on the principles of "Justice" and "Functional Complementarity" as a strategic alternative. It highlights how Islamic legislation respects the physiological and psychological specificity of women in the distribution of rights and duties. The study concludes that restoring the concept of Justice, rather than formal Equality, is the only path to ending the state of "psychological alienation" for contemporary women and rehabilitating the family institution as an incubator for tranquility and affection, rather than an arena for competition and peer conflict.

Keywords:Justice, Fitrah (Innate Nature), Biological Differentiation, Functional Complementarity, Critique of Feminism, Female Identity, Formal Equality, Family Security.

---

1. Mohammed Ajil Attia, Assistant teacher at College of Education for Human Sciences, University of Karbala, Iraq, Holy Karbala. Email:

«النسوية قتلت صغارنا»: إيفا هيرمان تكشف جنايات النسوية على المرأة والأسرة في الغرب

"Feminism Killed Our Children": Eva Herman Exposes the Crimes of Feminism against Women and the Family in the West[1]

Abstract

This study examines the discourse of Eva Herman, the German anti-feminist writer, whose work has emerged as a counter-feminist revolution challenging the dominant trajectory of Western feminism. Herman argues that feminism has committed what she terms a "civilizational crime," which she describes as the "killing of motherhood," by depriving women from their natural disposition and alienating them from their feminine identity and authentic social roles. According to Herman, feminism has constructed a hazardous cultural framework that has cumulatively contributed to the rejection or postponement of marriage, the erosion of women's desire for motherhood, and a profound decline in fertility rates—an outcome she encapsulates in her provocative assertion that "feminism has killed our children." through the systematic displacement of women from their natural roles, particularly motherhood, which she regards as a fundamental biological and civilizational function essential to the preservation of the human species through reproduction. This paper explores, through Herman's perspective, the repercussions of feminist ideology on women, the family, and society at large, focusing on her oppositional thesis as has been demonstrated in her influential book The Eva Principle. It further analyzes the major ideological contradictions and what Herman identifies as false conceptual assumptions underlying contemporary feminist thought, including the marginalization of motherhood, the redefinition of the family, and the impact of feminist policies on social structures. Methodologically, the study adopts a critical discourse analysis approach, drawing on a close reading of The Eva Principle, in which Herman offers a systematic and rigorous critique of contemporary Western feminist philosophies—particularly liberal and radical feminism—and how they view women and the family. The

1. Amani Nouri Saeed, PhD student in Rehabilitation Medicine, Department of Speech-Language Pathology, Tehran University of Medical Sciences. Lecturer at the University of Basra, College of Arts.

analysis is guided by the following research questions: What transformations has feminist thoughts introduced into the concepts of femininity, motherhood, and the family? How have these transformations affected the family and society? And what are the broader implications of these changes for civilizational structures and collective identity? The study concludes that Herman's critique of Western feminist ideology constitutes a call to reassert the concept of the "traditional family" by establishing a more balanced framework that safeguards women's original roles while reaffirming the centrality of the family and its social function in the context of the far-reaching consequences of Western modernity.

KeyWords: Iva Herman, Feminism, Feminist, the Western Family, the Western Society.

«النفس الواحدة»،

مدخل مفاهيمي لمكانة المرأة في منظور القرآن الكريم.

"The Single Soul": A Conceptual Introduction to the Status of Women in the Qur'an.[1]

Abstract

This article aims to establish the foundational concepts of women in the Quranic perspective, in contrast to the secular concepts upon which contemporary feminist trends are based. These trends have transformed "woman" into a "gender" issue, removing her from the social sphere of the family and community membership, and placing her as an independent issue in opposition to the rest of society. The article's methodology relies on the Holy Quran as the primary source for constructing foundational concepts that address the challenges of feminism in contemporary reality. We primarily focus on building an overarching concept: the concept of "the single soul," which underpins the Quranic view of the entire human creation. Related to this concept are other related concepts, which we will explore, specifically the concepts of "the womb" and "marriage". The article is divided into three sections: Section One: Background on the aims of the feminist movement in the West and some of its outcomes. Section Two: Basic premises of the Quranic perspective on women. Section Three: Some concepts of women in the Quran and their social and civilizational roles.

Keywords: Single soul, Womb, Marriage, Offspring, Civilization, Family.

1. Dr. Hassan Abdullah Hassan, Assistant Professor of Foundations of Education, Damietta University, Arab Republic of Egypt. email:

حقوق المرأة والحريات المشروعة في المنظومة الفكرية للإمام الخامنئي ﷾،
(الحجاب أنموذجًا).

Women's rights and legitimate freedoms in the intellectual system of Imam Khamenei (May Allah protect him). (The hijab as a model).[1]

Abstract

This study aims to explore the place of women's rights and legitimate freedoms in the intellectual framework of Imam Khamenei, focusing on the issue of hijab as a case study. It seeks to clarify his vision in contrast to Western liberal and feminist discourses, highlighting the distinction between "freedom" and "legitimate freedom" in this context. This research employs a descriptive-analytical approach. Data were collected through a library study and qualitative content analysis of Imam Khamenei's speeches, statements, and writings over an extended period. The findings reveal that, from Imam Khamenei's perspective, hijab is not defined as a restriction, but rather as a "protective" factor and a key to women's active and secure presence in various social, political, and cultural spheres. Legitimate freedom, in this framework, signifies liberation from "objectification" within the capitalist system and the attainment of true human dignity and identity. This article systematically extracts and analyzes the vision of the Leader of the Islamic Republic of Iran on women's rights and hijab, a topic that has not been adequately addressed in international journals. This study offers a new framework for Islamic dialogue on women's rights through a methodology that integrates Islamic, gender, and political studies.

Keywords: Women's rights, legitimate freedoms, hijab, Muslim women, Islamic feminism, gender studies, resistance discourse.

---

1. D. Sayyed Zuhair al-Masilini, A faculty member at Al-Mustafa International University and director of the Department of Philosophy and Islamic Theology, Gorgan branch. email:).

نموذج التربية الحماسية وإعادة بناء هوية المرأة المسلمة في سيرة وآثار الشهيدة بنت الهدى الصدر رحمها الله عليهما.

A Model of Enthusiastic Education and Reconstruction of the Muslim Woman's Identity in the Life and Works of the Martyr Bint al-Huda al-Sadr (may God have mercy on her)[1].

Abstract.

The identity crisis of women in contemporary Islamic societies is a product of the debilitating conflict between two reductionist currents: traditional rigidity and modern alienation. This has ultimately led to the erosion of Muslim women's agency and their isolation from their missionary role. This study seeks to offer a radical solution to overcome this identity impasse by examining and extracting the model of zealous education in the thought and struggles of the martyr Bint al-Huda al-Sadr. The central research question revolves around how the components of zealous education in al-Sadr's school of thought contribute to the reconstruction of women's identity, transforming them from passive recipients into active agents driven by a sense of missionary responsibility. The research employs a descriptive-analytical approach, utilizing content analysis to systematically examine the narratives, articles, and biography of the martyr. The research findings indicate that Bint al-Huda's model of zealous education rests on three overlapping layers: 1. The verbal layer (successionist anthropology): which establishes existential self-respect as a cornerstone of women's identity through a reinterpretation of the divine role of stewardship. 2. The cognitive layer (strategic awareness): which, through fostering critical insight, creates a formidable barrier against Western cultural hegemony. 3. The sociological layer (missionary resistance): which links familial roles with zealous jihad, transforming women's social presence into a tool for shifting the balance of civilizational power. The

1. Dr. Mehdi Husseinpour, Faculty of Radio and Television, Qom. Email:

Zahra Mostafawi, Master of Science in Education, Qom University. Email:

study concludes that the martyr Bint al-Huda, by harnessing literary energies and confrontational educational management, was able to elevate women's identity from a state of defense to one of influence and inspiration, culminating in the ultimate goal of conscious sacrifice. This model, beyond being a historical experience, offers a contemporary educational framework for preserving the identity and effectiveness of Muslim women in the face of intellectual invasion and the identity crises of the present era.

Keywords: Enthusiastic education, Martyr Bint al-Huda al-Sadr, Rebuilding identity, Effectiveness of Muslim women, Al-Sadr School.

المرأة الصالحة ودورها الاجتماعي والاقتصادي في محاربة الآفات الاجتماعية: الجهل أنموذجاً

The virtuous woman and her social and economic role in combating social ills: ignorance as a model[1]

Abstract

The virtuous woman occupies a prominent social position in all societies of developed nations, particularly in the civilized world, due to her significant and vital responsibilities. Based on the importance of her role, this research aims to define the character of the virtuous woman in Islamic society, highlighting her attributes, qualities, and essence. It also focuses on demonstrating the social role of the virtuous woman and then her economic role. Furthermore, it emphasizes the importance of her role in society through combating prominent social ills, especially ignorance and backwardness. The study concluded that virtuous women are an essential element of society, indispensable and ineligible. Marginalizing virtuous women is tantamount to marginalizing and excluding human principles. They constitute half of society and are agents of change; without active, virtuous women, society is incomplete and lacks a true human identity. The research employed a descriptive-analytical approach, describing the virtuous woman and her essence, then outlining her roles, analyzing these roles, and demonstrating their impact on society in combating ignorance and backwardness.

Keywords: Women, Virtuous, Role, Social, Economic, Combating, Ignorance

1. Dr. Haider Abdul Hussein Zwain, professor at University of Kufa - College of Arts. Email: _____

حكم توليّ المرأة لمنصب القضاء

Ruling on Women Assuming Judicial Positions[1]

Abstract

The judiciary is considered a sensitive and important position to which Islamic law has given great attention. It stipulates conditions that must be met by a judge, and the condition of being male is one of the conditions that has been the subject of debate. Consequently, this condition is seen as preventing women from assuming this position. The prevailing opinion among the Imamiyyah is that women are not permitted to hold this position, and its proponents rely on several pieces of evidence from the Quran, Sunnah, and consensus. However, each piece of evidence individually is not conclusive in its implication of the desired conclusion, but rather supports it. Therefore, another opinion emerged, which holds that women are permitted to hold the position of judge, since there is no established prohibition, even theoretically. The research concluded that the more correct opinion is that women are not permitted to hold this position, and that the position of judge is exclusive to men. This is because the supporting evidence, along with specific narrations that support the general application of the evidence, the spirit of Islamic law, and the widespread acceptance of this condition among jurists, constitutes evidence against women holding this position. This prohibition is, however, a mercy for women and not a diminution of their status.

Keywords: Judicial, position, man, woman, permission, prohibition.

1. Dr. Nadine Yahfoufi, professor at Al-Mustafa University (peace be upon him and his family). Email: _____



RAHIN

A peer-reviewed intellectual journal devoted to feminist studies and their critical evaluation, as well as to articulating the status and role of women in authentic Muhammadan Islam through a rigorous scholarly and critical engagement with Western thought and society.

Published by the Sidad Islamic Center for Strategic Studies.
Issue No. 1 — Spring 1447 AH / 2026 CE.
Rahinmagazine@gmail.com

مجلة رهين
العدد الأوّل
دورية الصدور: فصلية - السنة الأولى - 1447هـ - ربيع 2026م

Rahin Journal
Quarterly Journal (فصلية)

First Year
1447, Spring 2026

مجلة رهين..

المرأة نصف المجتمع، ومربية الأجيال، فكلّ نجاح ورقيّ هو رهين بدورها السامي لذا كانت مجلة رهين. وهي مجلة علمية - فكرية محكّمة، تصدر عن مركز سَداد الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّ. تُعنى بشؤون المرأة في أبعادها الإنسانية والاجتماعية والثقافية والشرعية، وتركّز على إبراز حقوقها وواجباتها ودورها الريادي في بناء الأسرة والمجتمع وفق رؤية إسلامية أصيلة. تسعى المجلة إلى معالجة قضايا المرأة معالجةً موضوعية متوازنة، وتتصدّى للفكر النسوي المعاصر وما يحمله من إشكالات وأطروحات مخالفة للثوابت الدينية والقيم الأخلاقية، وذلك عبر الدراسات المحكمة، والبحوث النقدية، والحوار العلمي الرصين، بما يسهم في صياغة خطاب يحفظ كرامة المرأة ويعزز مكانتها الحقيقية في الحياة، طبقاً للإسلام المحمديّ الأصيل.

مركز سَداد الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
Saddad Islamic Center for Strategic Studies