

ملف العدد

- **المباني المعرفيّة النسويّة**
  د. المنصف حامدي
- **النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة من هدى شعراوي إلى نوال السعداوي**
  د. غيضان السيّد علي
- **الأُنوثة بين المعنى الفطري والتشكيل الثقافي: مقاربةٌ نقديةٌ معاصرة**
  مروة حاوي عاتي
- **التكريم الإسلامي وخطاب التحرّر الغربي للمرأة: رؤيةٌ نقديةٌ تحليلية**
  رنا عبد الله عبد الكاظم
- **من "تحريرِ المرأة" إلى "إعادةِ إنتاجها": دراسة نقدية في المسار النسويّ الحديث**
  ليث ناظم صادق

الفضاء الثالث

- **المرأةُ بين الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيلة: دراسة في صراع المرجعيات**
  د. سارة صالح هادي
- **دورُ المرأة الحضاري في عصر الظهور: قراءةٌ في المنهج التربوي والرسالي**
  حسن رحيم كاظم

تراث ومعاصرة

- **حقوقُ المرأة بين الخُصوصيّة الإسلاميّة والمواثيق الدّوليّة (سيداو أنموذجاً): رؤيةٌ تفسيريّةٌ معاصرةٌ**
  محمد عاجل عطيه
- **المرأةُ بين نموذجين: مقارنةٌ حضاريةٌ بين الرؤية الإسلاميّة والغربية**
  هدى ماجد حمودي
- **الخلفيات الفكريّة والفلسفيّة في دراسة قضايا المرأة**
  إيمان شمس الدين
- **قراءةٌ في كتاب "المرأةُ في تفسير الأمثل" لآية الله الشيخ سعيد داوودي**
  د. أماني جواد

بسم الله الرحمن الرحيم

العدد
٢



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 الثاني - 1448 هـ صيف 2026م

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



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

تصدر عن مركز سداد الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

العدد الثاني - ١٤٤٨ هـ صيف 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
الشيخ مصطفى جعفر بيشه فرد	جامعة المصطفى ص -إيران

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: المرأة وسؤال المرجعية: من إنتاج المعرفة إلى بناء الهوية
رئيسة التحرير: د. نادين يحفوفي
7

المباني المعرفية النسوية
د. المنصف حامدي
11

النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة من هدى شعراوي إلى نوال السعداوي
د. غيضان السيّد علي
45

الأنوثة بين المعنى الفطري والتشكيل الثقافي: مقاربة نقدية معاصرة
مروة حاوي عاتي
73

التكريم الإسلامي وخطاب التحرر الغربي للمرأة: رؤية نقدية تحليلية
رنا عبد الله عبد الكاظم
95

من «تحرير المرأة» إلى «إعادة إنتاجها»: دراسة نقدية
ليث ناظم صادق
119

حقوقُ المرأةِ بينَ الخُصوصيّةِ الإسلاميّةِ والمواثيقِ الدّوليّةِ (سيداو أنموذجاً): رؤيةٌ تفسيريّةٌ معاصرةٌ
محمد عاجل عطيه
141

المرأة بين نموذجين: مقارنة حضارية بين الرؤية الإسلامية والغربية
هدى ماجد حمودي
165

الخلفيات الفكرية والفلسفية في دراسة قضايا المرأة
إيمان شمس الدين
187

المرأة بين الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيلة: دراسة في صراع المرجعيات
د. سارة صالح هادي
213

دور المرأة الحضاري في عصر الظهور قراءة في المنهج التربوي والرسالي
حسن رحيم كاظم
237

قراءة في كتاب «المرأة في تفسير الأمثل» لآية اللّه الشيخ سعيد داوودي
د. أماني جواد
261

الملخصات بالإنجليزية
283

المرأة وسؤال المرجعية: من إنتاج المعرفة إلى بناء الهوية

• رئيسة التحرير د. نادين يحفوفي

ليست قضايا المرأة مسائل جزئية تقع على هامش الجدل الفكري والاجتماعي المعاصر؛ فهي تتصّل اتّصالاً مباشرًا بالتصوّر الذي يحمله الإنسان عن ذاته، وبمعاني الفطرة والحرية والعدالة والكرامة والأسرة ووظيفة المجتمع. ومن هنا، فإنّ الاختلاف في معالجة هذه القضايا لا يبدأ غالبًا من الأحكام والنتائج، بل من المرجعيات المعرفية والفلسفية التي تحدّد معنى الإنسان، ومصدر القيمة، وحدود الطبيعة، والعلاقة بين الجسد والهوية، وبين الحقّ والمسؤولية.

وتزداد الحاجة إلى استحضار هذا المستوى التأسيسيّ في زمن تتسارع فيه عمليات إعادة تعريف المرأة، وتتحوّل فيه المفاهيم من أدوات للفهم إلى ساحات للصراع الثقافي. فكلمات مثل «التحرّر» و«المساواة» و«الأنوثة» و«الجندر» و«الهوية» لا تُستعمل دائمًا بمعانٍ واحدة، ولا تنفصل دلالاتها عن السياقات الفكرية والتاريخية التي نشأت فيها. ولذلك لا يكفي أن نسأل: ما الحقوق التي ينبغي أن تتمتّع بها المرأة؟ بل يتقدّم على ذلك سؤال أكثر عمقًا: من أيّ تصوّر للإنسان والمعرفة والقيمة ننطلق عند تعريف هذه الحقوق وتحديد غاياتها؟

في هذا السياق يأتي العدد الثاني من مجلة «رَهين»، الصادرة عن مركز سَداد الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، امتدادًا لمشروع معرفي يُعنى بقضايا المرأة والأسرة والهوية، ويعمل على دراسة الخطابات النسوية ومساءلة مبانيها ومآلاتها، انطلاقًا من المرجعية الإسلامية ومن مقتضيات البحث العلمي الرصين. ولا يتأسس هذا المشروع على الانفعال تجاه الأسئلة المعاصرة، ولا على إنكار المظالم الواقعية التي عانت منها المرأة في بيئات مختلفة، كما لا يقوم على التلقي غير النقديّ للنماذج الوافدة؛ بل يسعى إلى بناء موقف معرفي يميّز بين المطالب الحقوقية العادلة وبين الأُطر الأيديولوجية التي قد تُحمَّل بها، ويفحص المفاهيم في أصولها وتحولاتها وآثارها في الإنسان والأسرة والمجتمع.

ينطلق المحور العلمي من مساءلة البنية المعرفية للنِسوية نفسها: هل تمثّل تيارًا فكريًا، أم أيديولوجيا، أم حركة اجتماعية وسياسية متعدّدة الاتجاهات؟ وهل يمكن الحديث عن «معرفة نِسوية» لها تصوّر خاص لفاعل المعرفة ومصادرها ومعاييرها، في مقابل ما تصفه بعض الاتّجاهات النِسوية بهيمنة المعرفة

الذكورية؟ وتكشف هذه الأسئلة أنّ النقاش في النِسوية لا يقتصر على جملة من المطالب الاجتماعية، بل يمتد إلى مفهوم المعرفة وادعاء الحياد وطبيعة العلاقة بين ذات الباحث والموضوع الذي يدرسه.

ومن مستوى المباني النظرية ينتقل العدد إلى اختبار تجلياتها التاريخية، من خلال تتبّع مسار النِسوية الليبرالية المصرية من هدى شعراوي إلى نوال السعداوي، وما شهده هذا المسار من انتقال بين الإصلاح الاجتماعي والنقد الجذري للبنى الثقافية والدينية. وتسمح هذه القراءة بفحص أثر السياق الاستعماري والمرجعيات الغربية في تشكيل الخطاب النسوي العربي، والكشف عن عناصر الاستمرار والقطيعة بين مراحله، بدل التعامل معه بوصفه ظاهرة واحدة ثابتة.

ويواصل المحور العلمي بحثه في طبيعة الأنوثة وحدود تشكلها بين المعطى الفطري والتكوين الثقافي. فاختزال الأنوثة في العامل البيولوجي وحده يعجز عن تفسير تنوع التجارب الإنسانية وتأثير التاريخ والتربية والمؤسسات الاجتماعية، كما أنّ ردّها إلى البناء الثقافي الخالص يتجاهل ما للجسد والتكوين الفطري من حضور في تشكيل الهوية. ومِن ثمّ تبرز الحاجة إلى مقاربة تكاملية تتجاوز الثنائية المغلقة بين الحتمية البيولوجية والحتمية الثقافية، وتستوعب تفاعل الأبعاد الجسدية والنفسية والاجتماعية والقيمية.

وفي السياق نفسه، تُقارن دراسات العدد بين مبدأ التكريم في المنظومة الإسلامية وبعض صيغ خطاب التحرر الغربي، وتفحص المسافة بين الوعود النظرية والمآلات الاجتماعية. فليس كلّ انتقال من القيود التقليدية تحرّرًا مكتملاً بالضرورة؛ إذْ قد تُرفع عن المرأة صورة من صور التهميش، ثمّ يعاد إنتاجها داخل أنماط استهلاكية وإعلامية ورقمية تجعل الجسد والصورة والقدرة على الاستهلاك معايير جديدة للقيمة والاعتراف. وبذلك يغدو السؤال النقدي منصبًّا على نوع الحرية المقترحة، وصورة الإنسان التي تنتهي إليها، ومدى قدرتها على صون كرامة المرأة وتوازنها النفسي والاجتماعي.

أمّا محور «التراث والمعاصرة» فينقل النقاش إلى العلاقة بين المرجعية الإسلامية والمنظومات الحقوقية الحديثة. وتأتي اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة «سيداو» أنموذجًا للكشف عن التوتّر بين عالمية الخطاب الحقوقي وخصوصية المرجعيات الثقافية والدينية. ويبحث العدد عن إمكان تجاوز ثنائية الرَفض المطلق والقبول غير المشروط، عبر التمييز بين المبادئ الإنسانية المشتركة والأسس الفلسفية المختلف فيها، وبين الثوابت العقدية والتشريعية والمجالات القابلة للاجتهاد والمراجعة.

ويتعمّق هذا المحور في المقارنة الحضارية بين الرؤيتين الإسلامية والغربية للمرأة، وفي قراءة التحوّل الذي أحدثه الإسلام في واقعها وشخصيتها ومكانتها الحقوقية. غير أنّ استعادة المرجعية الإسلامية لا تكتمل بمجرد استحضار النصوص؛ بل تقتضي التمييز بين الوحي وتطبيقاته التاريخية، وبين الحكم الديني والعرف الاجتماعي، مع فحص دوْر الاجتهاد الفقهي في رسم صورة المرأة وتحديد حقوقها ووظائفها. فالتراث، وفق هذه الرؤية، ليس كتلة مغلقة معصومة من المراجعة، كما أنّ المعاصرة ليست مرجعية نهائية

تُعرض عليها القيم من دون نقد؛ وإنّما تتولّد المعرفة الرشيدة من قراءة النصّ والتاريخ والواقع ضمن منهج يراعي الثوابت ويفتح مجال الاجتهاد المسؤول.

ويقدّم «محور الفضاء الثالث» محاولة للخروج من الاستقطابات الحادّة، لا عبر تسوية توفيقية تفقد المرجعية ووضوحها، بل ببناء مساحة تحليلية تُعيد تركيب الأسئلة. فمن جهة، يناقش العدد الصراع بين الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيّلة، محذرًا من الفصل التامّ بين الجسد والهوية، ومن الاختزال المقابل للمرأة في بعدها البيولوجي وحده. ومن جهة أخرى، ينقل البحث من سؤال حماية الهوية إلى سؤال الفاعلية الحضارية، من خلال دراسة الدور التربوي والرسالي للمرأة في عصر الظهور، بوصفها شريكًا في صناعة الإنسان، وصيانة الوعي، وممارسة جهاد التبيين، والإسهام في التمهيد لمجتمع العدل.

وتأتي قراءة كتاب «المرأة في تفسير الأمثل» لآية الله الشيخ سعيد داوودي لتصل الأسئلة المعاصرة بأحد مسارات الدرس التفسيري، وتكشف عن حضور قضايا المرأة في فهم النصّ القرآني واستنباط رؤيته للإنسان والأسرة والمجتمع. ولا يمثّل باب القراءات ملحقًا تعريفيًا بالعدد، بل مساحة نقدية لمراجعة الإنتاج العلمي، واختبار مناهجه، وإدخاله في دائرة الحوار والتراكم المعرفي.

لا يدّعي هذا العدد تقديم إجابات نهائية مغلقة، بقدر ما يسعى إلى رسم خريطة للمسألة تكشف طبقاتها المعرفية والتاريخية والحقوقية والحضارية. وتتنوّع اجتهادات الباحثين ومقارباتهم، لكن يجمعها إدراك أنّ المرأة لا ينبغي أن تبقى رهينة اختزالين متقابلين: اختزال يذيب شخصيتها وفاعليتها باسم العادات، وآخر يعيد إنتاجها بوصفها جسدًا أو صورة أو هوية قابلة لإعادة التشكيل بلا ضابط باسم التحرر.

إنّ التكريم الإسلامي للمرأة ليس شعارًا دفاعيًا، بل مشروع بحث واجتهاد وإصلاح؛ يبدأ من تثبيت كرامتها الإنسانية، ورفع الظلم عنها، وصيانة فطرتها، والاعتراف بفاعليتها، وتحقيق التكامل العادل داخل الأسرة والمجتمع. ومن هذا المنطلق، تضع مجلة «رَهين» عددها الثاني بين أيدي القرّاء والباحثين، إسهامًا في تأسيس حوار علمي هادئ، يتعامل مع الأسئلة المعاصرة بوعي وثقة، ويجعل من النقد سبيلاً إلى البناء، ومن الأصالة منطلقًا للإبداع، ومن المعرفة مسؤولية في خدمة الإنسان والحقيقة.

المباني المعرفية النسوية

• د. المنصف حامدي [1]

المخلص

يحاول هذا المقال الإجابة عن جملة من الأسئلة ذات العلاقة بالنسوية؛ أولى هذه الأسئلة؛ يمكن تنزيله في إطار ماهية النسوية؛ هذا الإطار الذي يجمع طيفًا من الأسئلة التي تسعى إلى تسليط الضوء على جانب من جوانب النسوية في حدّ ذاتها في محاولة لرفع ما التبس من سوء فهم أو رفع موانع الفهم الدقيق لظاهرة النسوية؛ وعليه، فإنّ أوّل مسألة يتناولها هذا المقال هو هل النسوية تيّار فكري مثل الليبرالية والاشتراكية؟ أم هل هي إيديولوجيا فكرية؟ ثم تتوالى الأسئلة ضمن الإطار الأول فتحاول الإجابة عن سؤال النسوية هل هي حركة اجتماعية أم سياسية أم فكرية بحتة؟ تفتح الإجابة عن السؤال الأخير، المجال إلى ولوج الإطار الثاني الذي يشمل ملامح نظرية المعرفة النسوية، فانطلاقًا من فرضية كون هذا التيار يمتلك موقفًا خاصًّا من إشكالية المعرفة لا تلتقي مع نظرية المعرفة السائدة؛ إذ يرى أتباع النسوية أنّ نظرية المعرفة السائدة ذكورية لا تستجيب إلى تطلّعات المرأة إلى تبوّؤ المكانة اللائقة بها في المجتمع. ولتحقيق هذا الهدف النبيل، ينبغي الارتكاز على نظرية للمعرفة تستجيب إلى هذه التطلّعات وتكون منتجة ولا تعيق نيل أهداف المرأة التي تصبو إليها.

وبناء على ذلك، ينطلق التأسيس إلى صورة أفضل للمرأة انطلاقًا من تجاوز المعرفة السائدة بما هي معرفة ذكورية تمثّل أهمّ موانع تحقّق أهداف النسوية. بناء على ذلك، إذا كانت مقتضيات الدفاع عن المرأة هدفًا أسمى للحركة النسوية، فإنّ تحقيق هذا الهدف يقتضي أولًا وقبل كلّ شيء رفع الموانع التي يمكن أن تحول دون تحقيق الأهداف.

وعليه، ترى النسوية أنّ تجاوز الموانع المعرفية المتمثّلة في نظرية المعرفة السائدة يمثّل حجر الأساس لنيل هذه الأهداف ثم تاليًا ينبغي تأسيس معرفة نسوية تتجاوز الموانع المعرفية التي تسبّبها المعرفة الذكورية السائدة. لعلّ أهمّ سؤال تطرحه نظرية المعرفة النسوية هو من هو فاعل المعرفة؟ هل هو ذكر فيحيلنا إلى المعرفة السائدة، أم امرأة فيحيلنا إلى معرفة نسوية؟ يسعى هذا المقال إلى استكشاف مباني هذه المعرفة النسوية.

الكلمات المفتاحية: النسوية، الجندر، نظرية المعرفة، المباني المعرفي.

---

١ . أستاذ بالجامعة التونسية ، اختصاص فلسفة ولغة فارسية.البريد الإلكتروني:

مقدّمة

يمكن اعتبار الحركة النسوية حالة انفعالية وردّ فعل للمرأة الغربية الحديثة تجاه الثقافة الموروثة من عصر التقاليد الأوروبية. فلهذه الحركة جذور تمتدّ، من جهة، إلى مفاهيم عصر التنوير الحديثة في مجالات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، بما في ذلك نزعة الأنسنة (Humanism)، والعلمانية، والمساواة، وحقوق الإنسان، والحريات الاجتماعية التي نالت اعترافًا رسميًا مع انتصار الثورة الفرنسية وتدوين «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في هذا البلد. ومن جهة أخرى، فهي مدينة لموجة التحوّل الاجتماعي والسياسي، والمحورية الحقوقية، والمناخ المنفتح الذي تلا الثورة الفرنسية. وأخيرًا، تأثّرت النسوية بموجة التصنيع في الغرب وتشكّل طبقة اجتماعية تُعرف بالرأسماليين وأرباب العمل.

بناءً على ذلك، فإنّ دراسة وتحليل الفكر النسوي ومسار تحوّلاته التاريخية دون الالتفات إلى تحديد وضع المرأة في الغرب التقليدي وإلى الأسس الفكرية للغرب الحديث وإلى الفكر السياسي-الاجتماعي الحديث في الغرب إلى جانب تحوّلات النظام الرأسمالي، لن تكون دقيقة أو صائبة. لذا، فإنّ أي بحث يكتفي بمجرّد «التحليل الداخلي للنسوية» (أي الاقتصار على دراسة التاريخ التكويني للحركة والنزعات النسوية) مع إغفال العوامل الخارجية والخلفيات الممهّدة لها، سيكون بحثًا ناقصًا ومضلّلاً.

اشتقاق مصطلح النسوية

تُطلق «النسوية» أحيانًا على الحركات المنظّمة لإحقاق حقوق النساء، وتُشير أحيانًا أخرى إلى النظرية التي تؤمن بالمساواة بين الرجل والمرأة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحقوقية. تُستخدم كلمة «النسوية» Feminism ، لتعبّر عن معنى واحد. وهي مشتقّة من جذر «Feminine» الذي يعادل «Féminin» في الفرنسية والمأخوذ بدوره من كلمة «Feminin» اللاتينية التي تعني امرأة أو جنس الإناث والتي اشتُقت أصلاً من الجذر اللاتيني «Femina».

تاريخ المصطلح

على ما يبدو، استُخدم مصطلح «النسوي» (Feminist) لأوّل مرّة عام ١٨٧١ في نصّ طبّي باللغة الفرنسية لوصف حالة من التوقّف في نمو الأعضاء والخصائص الجنسية لمرضى من الرجال، الذين كان يُعتقد أنّ أجسادهم تكتسب سمات أنثوية. وبعد عام واحد، استخدم كاتب فرنسي مناهض

للنسوية هذا المصطلح للإشارة إلى النساء اللاتي يتصرّفن بطريقة ذكورية. ورغم أنّ معنى «النسوية» (Feminism) في الثقافة الطبية كان يشير إلى اكتساب الرجال لسمات أنثوية، إلاّ أنّه استُخدم في الاصطلاح السياسي في البداية لتوضيح اكتساب النساء لسمات ذكورية. لم يكن استخدام هذا المصطلح للإشارة إلى التنظيمات النسائية شائعًا حتى ستّينيات وسبعينيات القرن الماضي الميلادي، وكان تطبيقه محدّدًا ومرتبطًا بقضايا ومجموعات خاصّة. وفقط في الآونة الأخيرة، أصبح استخدام هذا المصطلح شائعًا وشاملاً لجميع المجموعات المرتبطة بقضية حقوق المرأة[١].

ربما يمكن من خلال النظر في المسار التاريخي للنسوية درك وجه الاختلاف في تفسير هذا المصطلح إلى حدّ ما. فالنسوية كانت في البداية حركة اجتماعية لنساء فرنسا ودول غربية أخرى ضد عدم المساواة الحقوقية والاقتصادية والسياسية، واحتجاجًا على عدم التوازن في الإصلاحات الحديثة. إنّ الإصلاحات القانونية في عقد ١٨٩٠ اعترفت بحقّ الاقتراع العام للرجال، وهذا الأمر بحدّ ذاته جعل التمييز بين الرجل والمرأة يتّضح أكثر من ذي قبل. من هذا المنطلق، كان الاهتمام بالإصلاحات الحقوقية والسياسية هو النقطة الأبرز في الموجة الأولى للنسوية، وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبارها حركة للدفاع عن حقوق النساء. بدأت الموجة الثانية من النسوية في الستينيات من القرن العشرين بطرح أفكار أيديولوجية لتحليل أسباب دونية النساء ورسم ملامح التطلّعات النسوية. وفي السبعينيات، انتقلت إلى طرح المباحث النسوية في العلوم الإنسانية، بينما ركّزت في الثمانينيات رؤيتها على نظرية المعرفة النسوية ونقد الفلسفة العامّة إلى جانب نقد نظرية المعرفة السائدة وإنتاج العلم. وبناءً على ذلك، تشكّلت الموجة الثانية استنادًا إلى تنظيرات علمية محدّدة؛ لذا يمكن القول إنّ أولئك الذين ساووا بين «الحركة الاجتماعية للنساء» و«النسوية»، لم يولوا اهتمامًا كبيراً بالجوانب الأيديولوجية للموجة الثانية. في الكتابات العربية، يُعبّر عن «حركة النساء» بـ «تحرير المرأة»، وعن النسوية الأيديولوجية بـ «النسوية»[٢].

ويسعى هذا المقال إلى بحث هذه الرؤية المعرفية للنسوية التي سادت في ثمانينات القرن الماضي.

تاريخ النسوية

يُتّهم النسويون بأنّهم صادروا التاريخ لصالحهم؛ ذلك أنّهم سعوا إلى اعتبار كافّة نضالات النساء والكتابات التي انتقدت دونية المرأة جزءًا من تاريخ النضال النسوي. في حين أنّ العديد من هذه

١. فريدمن جين، فمينيسم، ص٦.
٢. عزت رؤوف، المرأة والعمل السياسي، ص٥٠.

التحرّكات كانت مجرّد مطالبات جزئية وفردية، أو صادرة عن مجموعة من النساء، ولا يمكن اعتبارها دليلاً على الرغبة في المساواة التامّة بين الجنسين في كافّة المجالات. على الرغم من أنّه يمكن التأكيد جازمين بأنّ الكثير من النساء اللاتي ناضلن من أجل حق الملكية وحق الاقتراع، لم تكن لديهن صورة كاملة عن المساواة ولم يفكّرن فيها.

وعلى أي حال، يرجع البعض بداية الموجة الأولى من النسوية، والتي عُرفت بـ «حركة حق الاقتراع»، إلى عام ١٧٩٢ (تاريخ نشر مقال للكاتبة الإنجليزية ماري ولستونكرافت[١] بعنوان «دفاعًا عن حقوق المرأة» (A Vindication of the Rights of Woman).

في إنجلترا، صدر أول بيان في الدفاع عن حقوق النساء عام ١٨٢٥. وفي فرنسا، نُشر «إعلان حقوق وواجبات النساء» الذي طالب بفتح أبواب الوظائف العامّة أمام النساء، عبر «مجلة النساء» (١٨٣٨ - ١٨٤٨). وفي عقد ١٨٤٠، بدأت حركة حقوق المرأة في الولايات المتّحدة بـ «مؤتمر سينيكا فولز» (١٨٤٨)، وتمثّلت مخرجاته في «إعلان المشاعر»، الذي أكّد على المظلومية التاريخية للنساء، وطالب بالحرية والمساواة في المجالات الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية والسياسية، وهو ما انعكس في «إعلان استقلال أمريكا». وتعتبر هذه التجمّعات بداية التنظيم المستقلّ للنساء بناءً على مصالحهن الخاصة. وفي أعقاب ذلك، أسّست «إليزابيث كادي ستانتون»[٢]، الجمعية الوطنية لحقّ المرأة في الاقتراع. كما شهدت بريطانيا أيضًا منذ عقد ١٨٤٠ ظهور حركات المطالبة بحق المرأة في التصويت. وعلى أيّ حال، فإنّ توسّع حركة النساء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جعل الكثيرين يؤرّخون لبداية الموجة الأولى بمنتصف القرن التاسع عشر[٣]. في منتصف عقد ١٨٨٠، منحت بعض الولايات الأمريكية حقّ التصويت للنساء، لكنّ إنجلترا كانت أوّل دولة غربية

---

١. ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) (١٧٥٩-١٧٩٧)، كاتبة بريطانية من القرن الثامن عشر، فيلسوفة، ومناصرة لحقوق المرأة. خلال حياتها المهنية القصيرة، كتبت ماري روايات، واطروحات، وقصص رحالة، كما أنّها كتبت عن تاريخ الثورة الفرنسية، وعن قواعد السلوك، وأدب الأطفال. اشتهرت وولستونكرافت بدفاعها عن حقوق المرأة، فقد كانت تقول إنّ النساء لسن أقلّ شأنا من الرجال، ولكنّهن يبدون كذلك فقط لأنّهن يفتقِرن إلى التعليم. كما اقترحت وجوب مُعامَلة كلاً من الرجل والمرأة على أنّهما مخلوقان رشيدان، يصنعان نظاما اجتماعيا يقوم على العقل.

٢. إليزابيث كادي ستانتون (Elizabeth Cady Stanton) (١٨١٥-١٩٠٢) شخصية أمريكية بارزة كانت وراء تمكين المرأة في الولايات المتّحدة وفي جميع أنحاء العالم. وكانت مؤسّسة الجمعية الوطنية للمطالبة بحق المرأة في الاقتراع، التي كسبت للنساء الأميركيات حق التصويت في عام ١٩٢٠. يعود لها الفضل في قيادة أوّل مؤتمر لحقوق المرأة في الولايات المتّحدة، وهو مؤتمر سينيكا فولز وقد طالب المؤتمر من بين عدة أمور أخرى بمنح المرأة حق التصويت.

٣. حميراء مشير زاده، از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم، ص٥١.

تمنح هذا الحق رسميًا في عام ١٩١٨، وتلتها الولايات المتّحدة في عام ١٩٢٠.

تُعتبر الأعوام ما بين ١٩٢٠ و١٩٦٠ سنوات «الفترة الفاصلة» (الركود) في الحركة النسوية. فالحصول على حقّ التصويت في الدول المرجعية التي تشكّلت وقيّدت فيها الحركات النسوية، إلى جانب وقوع الحرب العالمية الثانية، كان من جملة أسباب ركود هذه الحركات. وبالطبع، فإنّ هذا الركود لم يكن يعني انطفاء جذوة مطالبات النساء بحق التصويت، والتعليم، ومظاهر المساواة في الدول الأوروبية والآسيوية؛ إذ نُيل حقّ الاقتراع للنساء في العديد من الدول الأوروبية والآسيوية، كما تحقّق كشف الحجاب في بعض الدول الإسلامية والعديد من الإصلاحات المرحلية في تلك الفترة الزمنية ذاتها.

شهد عقد الستينيات من القرن الميلادي بداية نهضة جديدة عُرفت بـ «الموجة النسوية الثانية». كان عقد الستينيات من القرن العشرين يمثّل ذروة الحركات الاجتماعية العنيفة وتبلور نظريات فلسفية جديدة، حيث تركت كلّ واحدة منها بطريقتها أثرًا في تشكّل نظريات نسوية جديدة، ولا سيما النظريات المتأثّرة بالتيارات اليسارية والحركات النسائية الثورية، خاصّة في الأعوام ما بين ١٩٦٨ و١٩٧٣. ومع ذلك، لا ينبغي في هذا السياق الغفلة عن الدور البالغ الأهمية لنظام الرأسمالية؛ فقد ترك تنظيم الرأسمالية المتطوّر، عبر إحداث تغييرات في هيكلية التوظيف، واحتياجات سوق العمل، والنظام التعليمي، آثارًا جسيمة على المكانة الاجتماعية والاقتصادية للنساء. ويقول «تشيف»: «إنّ الروح الليبرالية في عقد الستّينيات والنجاحات الجلية لحركات الحقوق المدنية، كانت تشجّع جميع الأقلّيات والفئات الساخطة الأخرى على التنظيم وطرح مطالبها... وبدون وجود مثل هذه الظروف، لم يكن للنسوية أن تجد تلك القوة التي اكتسبتها»[١].

إنّ ما يميّز الموجة الثانية عن الموجة الأولى هو التأكيد على النقد الثقافي والنظريات الثقافية. وفي هذا الصدد، خضعت كافّة الجوانب المعرفية والرمزية للنقد، بما في ذلك اللغة، والتصوّرات والمعارف العامّة، والفلسفة، والفنّ، والعلم، والسلوكيات الاجتماعية، وحتى نوع اللباس؛ واعتُبرت جميع هذه المجالات ساحة للنضال النسوي. طُرحت الموجة الثانية من النسوية كـ «نظرية»، وبمتابعة من النسويين منذ أوائل عقد السبعينيات، شقّت «دراسات المرأة» طريقها إلى المناهج الدراسية في الجامعات والكلّيات، وطُرحت كفرع أكاديمي لحركة تحرير النساء. سعى أنصار الموجة الثانية إلى تحليل وضع المرأة وأسباب دونيتها ووضعها المثالي المنشود وكذلك

١. المصدر السابق، ص٥٠٠.

استراتيجياتهم في قالب نظريات عامّة وعالمية. ورغم وجود تباينات فيما بينهم، فقد استطاعت أهمّ الاتّجاهات النسوية في الموجة الثانية الراديكالية والليبرالية التوصّل إلى حدٍّ أدنى ومشترك من البرامج النضالية. فمن جهة، قُبلت العديد من استراتيجيات الليبراليين كبرامج مرحلية من قِبل الراديكاليين، ومن جهة أخرى، ومع النفوذ التدريجي للخطاب الراديكالي، أُدرجت بعض مطالبهم- بما في ذلك التأكيد على منع التمييز الشامل وحق المرأة في جسدها ومكافحة العنف ضد المرأة- ضمن أجندة عمل الليبراليين؛ حيث كانت «المساواة» هي الخطاب السائد في الموجة الثانية.

منذ منتصف عقد ١٩٧٠ وحتى ١٩٩٠، تشكّلت الأرضية لظهور الموجة النسوية الثالثة، والتي كانت مدينة أكثر من أيّ شيء آخر لتحوّلات النظام الرأسمالي، وطرح وجهات نظر «ما بعد الحداثة» (Post-Modernisme)، وردود الفعل الناجمة عن التطرّف والنزعة الأحادية في الموجة الثانية؛ لدرجة أنّ الكثيرين من أنصار اتّجاهات الموجة الثانية يُعدّون اليوم من منتقديها.

تُميّز عدّة سمات مهمّة الموجة الثالثة عن الثانية، وأهمّها هو التأكيد على «الاختلاف»؛ لدرجة أنّ البعض اعتبر محاولة الاستجابة لمعضلة الاختلاف هي السمة الرئيسية للموجة الثالثة. طُرحت مسألة الاختلاف سواء من قِبل مجموعات متنوّعة من النساء—بما في ذلك ذوات البشرة غير البيضاء والنساء اللاتينيات (اللواتي انتقدن الموجة الثانية لتجاهلها المشكلات الخاصّة بمختلف فئات النساء والتركيز الخاص على قضايا النساء البيض من الطبقة المتوسّطة) —أو من قِبل «ما بعد البنيويين» (Post-Structuralists) الذين يرفضون:

١. تقديم صورة جوهرية، ثابتة، وموحّدة لـ «المرأة».

٢. التفسيرات الشمولية والمنسلخة عن السياقات الزمانية والمكانية حول الأبوية.

٣. الاستراتيجيات العامّة والعالمية.

ومن وجهة نظرهم، فإنّ أيّ إجراء لتقديم نظرية نسوية واحدة محكوم عليه بالفشل، فالنظريات يجب أن تتعدّد بتعدّد الجماعات والأصناف، بل وبعدد كلّ فرد كمشروع مستقلّ.

وعلى الرغم من أنّ الموجة الثالثة تواجه الحركة النسوية بأزمة على مستوى الممارسة والعمل، إلاّ أنّها تُعدّ خطوة إلى الأمام على مستوى النظرية. كما يمثّل التحرّك نحو النتاجات النظرية ونقد مختلف فروع العلوم سمة أخرى من سمات الموجة الثالثة.

النسوية على الساحة الدولية

في أواخر القرن التاسع عشر، تحوّلت النسوية إلى حركة دولية. حيث عُقد أول مجمع دولي للنساء في عام ١٨٨٨ بمشاركة ٦٦ امرأة أمريكية وثماني نساء أوروبيات في واشنطن. وفي العام التالي، استضافت ثاني مجموعة دولية خمسة آلاف امرأة. إنّ تشكيل المؤتمرات الدولية كان بإمكانه المساعدة في تعزيز الدوافع ونمو الهوية النسوية، فضلاً عن كونه يمهّد الطريق لوحدة المسار في الأداء والشعارات. وفي أوائل القرن العشرين، كانت الاتّحادات النسائية الدولية تنقل وجهات نظرها إلى عصبة الأمم ومنظمة العمل الدولية.

إنّ تأسيس منظمة الأمم المتّحدة في عام ١٩٤٥ هيّأ الأرضية لاعتبار أهمّ شعار نسوي، أي «المساواة»، معيارًا عالميًا لتقييم حقوق الإنسان على المستوى الدولي.

وقد تمّت المصادقة على ميثاق الأمم المتّحدة في عام ١٩٤٥، وهو أوّل وثيقة دولية ملزمة تعتبر تحقيق المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، والحريات الأساسية بغض النظر عن الجنس، من أهداف منظّمة الأمم المتّحدة. كما تنصّ المادّة الأولى من ميثاق اليونسكو، الذي اعتُمد في العام نفسه، على أنّ الهدف من تأسيس اليونسكو هو تأمين السلم والأمن من خلال تعزيز التعاون بين الأمم عبر التعليم والعلم والثقافة، من أجل الاحترام العالمي للعدالة وسيادة القانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين.

بعد ذلك، وفي عام ١٩٤٨، اعتمدت الجمعية العامّة للأمم المتّحدة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» المكوّن من مقدّمة و٣٠ مادّة، والذي جرى التأكيد فيه على تساوي الحقوق ورعاية الحريّات الأساسية بغض النظر عن الجنس.

وعلى الرغم من أن الإعلان المذكور يُعدّ من أهمّ قرارات الجمعية العامّة، إلاّ أنّه من الناحية القانونية يفتقر إلى الالتزام الإلزامي للدول، ويُعتبر مجرّد وثيقة سياسية تسعى لإيجاد حدّ أدنى مشترك. علاوة على ذلك، فإنّ عمومية الكثير من موادّه يمكن أن تبرّر تأويلات مختلفة من قبل الدول.

حتى عقد الستّينات، لم تكن قضية مساواة وحرية النساء موضوعًا لمعاهدات دولية مستقلّة. وفي عام ١٩٦٣، طلبت الجمعية العامّة من «لجنة وضع المرأة» والمجلس الاقتصادي والاجتماعي وضع مسودّة إعلان بشأن القضاء على التمييز ضد المرأة في جدول أعمالهم. وقد اعتمدت الجمعية العامّة هذا الإعلان بالإجماع في عام ١٩٦٧. والإعلان المذكور، بالإضافة إلى مطالبته الدول بإلغاء

القوانين والأعراف والتقاليد التمييزية ضد النساء، دعاهم إلى إقرار حماية قانونية كافية لإرساء المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، والمصادقة على معاهدة دولية للقضاء على التمييز ضد النساء.

صادف عام ١٩٦٥ الذكرى العشرين لتأسيس منظّمة الأمم المتحدة، وسُمّي بـ «العام الدولي لحقوق الإنسان»، وقرّرت الجمعية العامّة في قرار لها عقد مؤتمر في مجال حقوق الإنسان. في عام ١٩٧٥، طلبت الجمعية العامّة من «لجنة وضع المرأة» استكمال وتقديم مسودّة «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة»، والتي كانت مدرجة في برنامج عمل اللجنة منذ عام ١٩٧٠. وفي العام نفسه، وبصفته «العام الدولي للمرأة» ويوم ٨ مارس/آذار يومًا دوليًا للمرأة، كما اعتُمدت الأعوام من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٥ «عقدًا للأمم المتّحدة للمرأة»، ووُضعت خطة عمل بعنوان «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» مع تحديد آليات فعّالة لتنفيذها. وأخيرًا، وفي ١٨ ديسمبر/كانون الأوّل ١٩٧٩، تمّ التصديق على «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (CEDAW)، والتي تتألّف من مقدّمة و٣٠ مادّة. تُعدّ هذه المعاهدة أهمّ وثيقة دولية فيما يتعلّق بالنساء؛ إذ تحظر كافّة أشكال التمييز والاستثناءات والتفرقة في المجالات القانونية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وتؤكّد بصرامة على محوها. وما يمنح هذه المعاهدة أهمّية استثنائية-علاوة على شمولها لكافّة المجالات-هو اتّساع نطاقها ليشمل المؤسّسات الحكومية وغير الحكومية، وكافّة الهيئات الخاصّة والعامّة؛ حيث تُلزم الدول بتعديل جميع الأعراف والثقافات بهدف ضمان المساواة. وعقب التصديق على المعاهدة المذكورة، عُقدت مؤتمرات عالمية للمرأة في كوبنهاغن (١٩٨٠)، نيروبي (١٩٨٥)، بكين (١٩٩٥)، ونيويورك (٢٠٠٠). يكتسب مؤتمر نيروبي أهميته بسبب التصديق على وثيقة بعنوان «استراتيجيات استشرافية للنهوض بالمرأة حتى عام ٢٠٠٠»، بينما يبرز مؤتمر بكين بسبب التصديق على وثيقة «منهاج العمل» التي تهدف إلى تحديد آليات عملية لتنفيذ أهداف وثيقة نيروبي، وتعبئة النساء في صنع القرار على مختلف المستويات[١].

من ناحية أخرى، ومنذ عقد السبعينيات، أُدرجت تدريجيًا المباحث المتعلّقة بالمشاركة الشاملة للنساء في عمليات التنمية الوطنية ضمن أجندة المنظّمات الدولية. وبحلول عام ١٩٨٠، خصّصت العديد من الدول والمنظمات الدولية فصولاً مستقلّة لقضايا النساء في برامج التنمية الخاصّة بها. ومنذ عام ١٩٨١، أُنشئت وزارات وإدارات متخّصصة لدراسة هذا الأمر، وتسارع

١. أحمد رضا توحيدي، عملكرد سازمان ملل در قلمرو حقوق زنان، ج٢، ص٥٢٨.

وتيرة نشر الكتب والمقالات المتعلّقة بدور المرأة ومكانتها في التنمية. إنّ الاهتمام الخاص للأمم المتّحدة والمؤسّسات الدولية بالنساء في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الميلادي، كان متأثرًا بتيارات الموجة الثانية للنسوية وتحوّلات النظام الرأسمالي. ويمكن ملاحظة تأثيرات النسوية الليبرالية ورؤية النظام الرأسمالي في الوثائق الدولية، ولا سيما في «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة».

منذ عقد الثمانينيات، سعى تيّار «الرأسمالية الحديثة» (Neocapitalism)، عبر إصلاح أساليبه وفي إطار مشروع «العولمة» (Globalisation)، إلى توسيع نطاق المنظّمات غير الحكومية (NGOs) بشكل خاص وضمّه لجدول أعماله. وتكتسب هذه المنظّمات أهمّيتها من قدرتها على متابعة أهداف النظام الرأسمالي بأشكال مختلفة تتناسب مع الفضاء الثقافي والاجتماعي لكلّ مجتمع. وتقوم هذه المنظّمات بعدّة أنشطة رئيسية في آن واحد:

أوّلاً: تعمل هذه المنظّمات، من خلال ترويج المفاهيم التي يتبنّاها النظام الرأسمالي، على تهيئة الأرضية للإصلاحات الاجتماعية. وتُنفّذ هذه الإصلاحات عبر التواصل مع المؤسّسات الحكومية، بما في ذلك البرلمانات والسلطات التنفيذية، لإصلاح القوانين والأساليب وتخصيص الميزانيات للأنشطة المستهدفة، أو عبر ممارسة ضغط اجتماعي على المؤسّسات الحكومية والتمهيد لتقوية الحركات الاجتماعية. وفي غضون ذلك، تسعى المؤسّسات الدولية، عبر طرح شعاراتها وموضوعاتها المفضّلة، إلى صرف أذهان النخب عن الانتباه للعوامل الأساسية لتدنيّ المكانة والنواقص في المجتمعات الحديثة، وتوجيهها نحو قضايا أخرى. ومن نتائج هذا الإجراء أنّ المنظّمات غير الحكومية والمجتمع الأكاديمي في كثير من الدول يقومون بتحليل وتقييم قضايا ومشكلات النساء من منظور تلك المؤسّسات حصرًا.

ثانيًا: في بعض الدول، وبسبب اعتبارات خاصّة مثل وجود المؤسّسات الدينية في الدول الكاثوليكية والإسلامية، والخوف من تداعيات معارضة المؤسّسات الدينية، تتردّد الجهات الحكومية—رغم رغبتها الباطنية—في تنفيذ برامج المنظّمات الدولية. وهنا، تعتبر المنظّمات غير الحكومية هي الوسيط الأنسب لاستخدام الميزانيات المحلّية والدولية لمتابعة البرامج. وعلاوة على ذلك، تعمل هذه المنظّمات كـ «مراقبين موثوقين»، حيث تقدّم تقارير عن وضع النساء في بلدانها إلى المنظمات الدولية، وهو ما يؤدّي دورًا مهمًّا في إدانة تلك الدول من قبل منظمة الأمم المتّحدة[1].

١. عباس منصوران، سازمان هاى غير دولتي، العدد٩، ص١١١-١١٨.

واليوم، تشهد التعاملات الدولية نوعًا من التعاون الهادف بين منظّمة الأمم المتّحدة والدول الغربية الكبرى؛ إذ إنّ إعلان قلق هيئات الأمم المتّحدة بشأن وضع النساء في بلد ما، يدفع الاتّحاد الأوروبي والولايات المتّحدة إلى مراجعة سلوكهم السياسي والاقتصادي تجاه ذلك البلد إلى حين استجابة تلك الدولة لنظر منظّمة الأمم المتّحدة والتنفيذ الكامل لبنود اتّفاقية القضاء على التمييز ضد المرأة، وإجراء إصلاحات في وضع النساء، وبذلك تستمرّ الضغوط عبر هذا الآلية. ونظرًا لأنّ توسّع المنظّمات غير الحكومية ذات التوجّه الغربي في الدول يكتسب أهمية خاصّة، فقد أُدرج في جدول أعمال منظمة الأمم المتّحدة تقديم توصيات للدول لتقديم الدعم المالي والاعتباري لهذه المنظّمات، وتقديم دعم مالي مباشر للمنظّمات غير الحكومية المؤيّدة لبرامج المنظّمة.

إنّ طرح مشروع «العولمة الثقافية» في العقود الأخيرة، جعل فكرة «التوحيد الثقافي» (Homogenization) تبرز أكثر من ذي قبل في سياق أهداف النظام الرأسمالي. واليوم، تتمحور الإصلاحات حول مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، مع التأكيد على إزالة الحواجز الأخلاقية بين الجنسين إلى جانب الإصلاحات السياسية والاقتصادية، وهي المحاور الثلاثة الرئيسية التي يتبنّاها النظام الرأسمالي في عملية العولمة[1].

المساواة والاختلاف

تؤكّد النسويات الليبراليات وكثير من النسويات الأخريات على الجانب الإنساني للمرأة، ويسعين لوصول النساء إلى مكانة متساوية مع الرجال[2]. وفي المقابل، تؤكّد بعض النسويات على تحرّر النساء ككائنات مختلفة عن الرجال[3]. يرى البعض أنّ منشأ اختلاف وجهة نظر بعض النسويات هو اختلاف جوهري، بينما يعتبره البعض الآخر ناشئًا عن التجارب المشتركة للنساء بسبب موقعهن

---

١. اميد حاتمي، مشاركت امريكايي خاورميانه اى، (مجلة حوزة، العدد ٨٢، ص ٣)؛ محمد علي تسخيرى، جهانى شمولى وجهانى سازى، (كتاب العولمة والدين، يناير ٢٠٠٢م)؛ وأذيني، محسن، نشانه هاى خط نفوذ، (جريدة رسالت، ١٩٩٦/١/٢٣م).

٢. تعدّ ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) أشهر من يمثّل هذا التيّار؛ حيث ذكرت في كتابها «دفاعًا عن حقوق المرأة» (١٧٩٢)، بأنّ المرأة ليست أقل شأنًا من الرجل، لكنّها تبدو كذلك بسبب افتقارها للتعليم.

٣. تعدّ نانسي تشودورو (Nancy Chodorow) أحد أشهر من يتبنى هذا الرأي. وُلدت في ٢٠ يناير ١٩٤٤ في مدينة نيويورك من مارفين تشودرو وليا (توريتز) تشودرو. عالمة اجتماع وأستاذة جامعية أمريكية. تعرف نفسها على أنها عالمة اجتماع تحليلية إنسانية ونفسية، ومحللة نفسية نسوية. تأثرت خلال مسيرتها المهنية بمحللين نفسيين أمثال سيغموند فرويد وكارين هورني، بالإضافة إلى المنظرين النسويين بياتريس وايتنج وفيليب سلاتر.

الخاص. وتؤكّد كلا المجموعتين على أهمية الأمومة باعتبارها أهمّ مجال للاختلاف، وإن اختلفوا في كون الأمومة لها دلالة بيولوجية أو أنّها مجرّد دور اجتماعي. وعلى أيّ حال، فإنّ الاعتقاد بالاختلاف أدّى إلى استنتاج مفاده أنّ احتياجات النساء الخاصة والمتفاوته تقتضي أن يدعمهنّ الرجال لا أن ينافسوهم، وأنّ النساء يجب ألاّ يدخلن في منافسة للحصول على المواقع الذكورية إلاّ في الحالات التي لا يعرّض فيها ذلك مكانتهنّ الخاصّة للخطر. وتعتبر بعض النسويات أنّ «الاختلاف» هو عامل رفعة وقيمة للنساء، ويرجعن ذلك إلى قرب النساء أكثر من الطبيعة، أو لامتيازهن بخصائص مثل النزعة السلمية والتصالحية، وكونهنّ ذوات طبيعة أكثر تمدّنًا وأخلاقًا من الرجال.

إنّ هذا المعنى للاختلاف يغاير ما يُرى لدى النسويات «ما بعد الحداثة» و«ما بعد البنيوية». فأساسًا، فكرة وجود هوية ثابتة تسمّى «امرأة» تجمع كافّة المصاديق هي فكرة منتفية من وجهة نظرهم. وما قيل عن النسويات المؤيّدات للاختلاف بالمعنى الأوّل، يستلزم قبول نوع من الوحدة الأنثوية التي تمنحهن هوية متميّزة عن الرجال[1].

أمّا النسويات «المناديات بالمساواة»[2]، فمن خلال التقليل من شأن الاختلافات الطبيعية بين الرجل والمرأة ونفي تأثيراتها في المجال العام، يطالبن بإزالة كافّة الفوارق والعوامل التي تخلق التمييز والمعايير الأخلاقية المزدوجة. وبناءً عليه، يرى هذا التيّار ضرورة الاعتراف بالنساء كأنداد مساوين تمامًا للرجال حتى يمتلكن القدرة على المنافسة معهم. إنّ التمييز في المعاملة الخاصّة للنساء، مثل حق النفقة، قد تشكّل عائقًا أمام تقدّم النساء في مجالات التجارة والصناعة.

وفي غضون ذلك، لفتت بعض النسويات «المناديات بالمساواة» الانتباه إلى نقطة جوهرية، وهي أنّ التأكيد على المساواة الحقوقية دون مراعاة الخلفيات الثقافية والاجتماعية سيؤدّي إلى استمرار عدم المساواة؛ وهو ما يمكن التعبير عنه بـ «المساواة في ظل عدم المساواة»[3]. يمثّل هذا الرأي نقطة التحول الكبرى في تاريخ الفكر النسوي، حيث انتقل من «المساواة القانونية الصرفة»

---

١. جين فريدمن، النسوية، ص ٣٦ و١٣٨؛ حميرا مشيرزاده، من الحركة إلى النظرية الاجتماعية، ص ١٥٦-١٦٧؛ مكتب أمور النساء برئاسة الجمهورية ومنظمة اليونيسف، دور النساء في التنمية، ص ٢٢-٣٢؛ ومغي هام، فرهنگ نظريه هاى فمنيستى، ص ١٤١.

٢. تعدّ ويندي ويليامز (Wendy Williams) أشهر المناديات بهذا الرأي.

٣. تعدّ ساندرا فريدمان (Sandra Fredman) أحد أهمّ الكاديميات اللواتي وضعن إطارًا قانونيًا وفلسفيًا لـ «المساواة الموضوعية».

إلى «النسوية النقدية» و«النسوية التقاطعية» (Intersectional Feminism). وبناءً على هذه الرؤية، فإنّ الإصلاحات القانونية المتعلّقة بتوظيف النساء وإدارتهن السياسية لن تكون مفيدة لهن إلاّ إذا سمحت الثقافات والتقاليد السائدة بممارسة الأنشطة الاجتماعية على قدم المساواة مع الرجال. لذا، فإنّ الإصلاحات الثقافية والاجتماعية تُعدّ شرطًا مسبقًا لتحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة.

يبدو أنّ «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (CEDAW) تتبنّى المساواة في تقاطع مع مبدأ الإنصاف؛ إذ تسعى، على مستوى القوانين ألاّ يكون هناك أيّ تمييز بين الجنسين في الحقوق الأساسية مثل التصويت والتعليم. لكن، في المقابل، تؤكّد هذه الاتّفاقية على ضرورة التمييز الإيجابي Affirmative Action وهو تطبيق لمبدأ الإنصاف لا المساواة؛ حيث تُخصّص حصص خاصّة للنساء في البرلمانات أو المناصب لتعويض التهميش التاريخي قصد تحقيق التوازن (نحو من العدالة). يدعونا هذا التداخل في المبادئ إلى عرض مقارنة مختصرة لمبدأي المساواة والإنصاف قصد التوصّل إلى التفريق بين «المساواة في النتيجة» وبين «المساواة في الانطلاق» التي تسجّل حضورها في مختلف المطالبات التي تنادي بها النسويات.

المساواة والإنصاف

من حيث المفهوم، يراد بالمساواة Equality ضرورة تقديم الموارد والفرص نفسها للجنسين بشكل متساو بغضّ النظر عن احتياجات كلّ فرد. في المقابل، يراد بالإنصاف Equity تقديم الموارد بناء على الاحتياجات المحدّدة وصولاً إلى تحقيق نتيجة أقرب إلى العدالة. بناء على ذلك، نرى أنّ مبدأ المساواة يركّز على الإنصاف في بداية المسار (القول بالمساواة في المسار) عبر إعطاء الجميع الشيء نفسه في البداية. بينما يركّز مبدأ الإنصاف على النتيجة عبر ضمان وصول الجميع إلى الهدف ذاته (المساواة في النتيجة). يقوم مبدأ المساواة في الحقوق على فرضية أنّ الجميع يبدؤون من النقطة نفسها ولديهم القدرات ذاتها. في حين أنّ مبدأ الإنصاف في الحقوق يقوم على فرضية الاعتراف بأنّ لكلّ فرد ظروفًا وعوائق مختلفة بيولوجية أو اجتماعية يقتضي الإنصاف ردم الهوة والاختلاف بضرورة التمييز الإيجابي أملاً في التوصّل إلى نصيب من العدالة. وإذا أردنا أن نوضّح ذلك بمثال؛ يمكن الإشارة- في مثال المساواة- إلى منح الرجل والمرأة ساعات عمل متساوية دون مراعاة إجازة الوضع، وضمن مثال الإنصاف، نذكر مسألة منح المرأة إجازة أمومة مدفوعة لتعويض الفارق البيولوجي والاجتماعي.

النسوية الإسلامية

تطوّر مصطلح «النسوية الإسلامية» أوائل التسعينيات من القرن المنصرم، بشكل رئيس من قبل النساء الإيرانيات العلمانيات والناشطات النسويات، اللواتي منذ الثمانينيات، أعدن تفسير القضايا النسوية ضمن النموذج الإسلامي الإصلاحي، لا سيما مع مجلّة «زنان» (Zanan) أي النساء، والتي أسّستها الصحفية «شهلا شركت» سنة ١٩٩٢، وتعتبر من رائدات حقوق المرأة في طهران. وسريعًا ما تصادمت مع مبادئ الثورة الإسلامية الإيرانية بسبب نزعتها المتطرّفة في الفصل الجندري.

في العقود الأخيرة، شقّ مصطلح «النسوية الإسلامية» طريقه إلى الأدبيات النسوية. وبطبيعة الحال، فإنّ طرح المباحث النسوية في العالم الإسلامي تمّ منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إثر نفوذ الثقافة الحديثة في الدول الإسلامية. ويُعدّ كتاب «تحرير المرأة» للكاتب المصري قاسم أمين أوّل أثر مكتوب ومهم ومؤثّر في هذا الصدد.

ونظرًا إلى وجود التباس في مصطلح «النسوية الإسلامية» إلى حدّ المفارقة paradox من جهة وإلى تشعّب مباحثه التي لا تتوافق مع هذا المرور الموجز من جهة ثانية وهو ما يقتضي تأليف مقال خاصّ به.

النسوية بوصفها أيديولوجيا

بدأت النسوية من النقد، ثم اصطبغت بصبغة المدارس الفلسفية والاجتماعية المختلفة، بما في ذلك الماركسية، والاشتراكية، والوجودية، والليبرالية. ومن هذا المنطلق، واجهت النسوية إشكالاً مفاده أنّها قبل أن تكون نظرية متماسكة في تحليل وضعية المرأة، وجذرية الأسباب، وتحديد الأهداف وتقديم الحلول، كانت عبارة عن احتجاج على الوضع السائد والمتحيّز للرجل. بناءً عليه، لا يمكن إدراجها ضمن المدارس والنظريات العلمية.

بالطبع يبدو أنّ هذا الإشكال غير وارد؛ إذ إنّ الكثير من النظريات والمدارس بدأت من النقد. وأساسًا، يُعدّ النقد في مسار تكامل الأفكار نقطة البداية والمقدّمة لتشكّل وانسجام الرؤى. لذلك، يجب تحليل النسوية في ظروفها الراهنة لمعرفة ما إذا كانت تتمتّع بخصائص الأيديولوجيا والمدرسة الفكرية أم لا؟ بعبارة أخرى، ربما يمكن وبنوع من التسامح اعتبار «الموجة الأولى» للنسوية -التي كانت في الظاهر مجرّد حركة اجتماعية للدفاع عن الحقوق المتساوية وحق المرأة في التصويت- فاقدة لخصائص المدرسة الفكرية. لكنّ الدخول في «الموجة الثانية» بطرح فلسفة النسوية، ومن ثم

طرح «نظرية المعرفة النسوية»، يبدّد مثل هذا التوهّم. وعلى الرغم من الاعتقاد بأنّ النسوية نظرية تفتقر للانسجام الداخلي والقدرة على تفسير الظواهر، فمن البديهي أنّ عدم كفاءة نظرية ما، هو شيء، والإصرار على عدم وجود مدرسة فكرية هو شيء آخر.

لقد طرح البعض المسألة من زاوية أخرى؛ حيث يعتقد الكثير من النسويين أنّ النسوية هي مجرّد حركة اجتماعية وليست أيديولوجيا[1]. حقًا، لماذا يتهرّب النسويون من اعتبار النسوية أيديولوجيا؟ الأيديولوجيا بمعناها الشائع في الغرب -والذي استُخدم بكثرة أيضًا في مدرسة ماركس- تأتي بمعنى «الوعي الزائف» أو «الضمير الكاذب». وبهذا المعنى، فإنّ الشخص يدّعي الوعي، لكنّه وعي غير واعٍ تُظهر الواقع بشكل مقلوب. فالأيديولوجيا هي إطار يحاول الشخص من خلاله تحليل كلّ الحقائق الموضوعية ضمن ذلك النطاق الضيق. ومن منظور أيديولوجي، فإنّ الأيديولوجيا هي مجموعة من الأحكام، والتقييمات، والأحكام المسبقة التي لا تقبل الإثبات أو الإبطال من الناحية التجريبية. إنّ الأيديولوجيات تساعدنا على إزالة التعارض بين الذهن والواقع من خلال «تحليل الغفلة»[2].

وفقًا لهذا التعريف، فإنّ اعتبار النسوية «أيديولوجية» يحمل في طيّاته نوعًا من التحقير والطعن، وهو ما لا يرضى به النسويون. ومع ذلك، يمكن بوضوح رصد توجّهات أيديولوجية بالمعنى المذكور في كلامهم وأفكارهم؛ فقد سعى النسويون غالبًا، من خلال خلق نظريات ثقافية واجتماعية حول "تاريخية" الاختلافات ومظلومية النساء التاريخية، إلى تحليل كافّة الاختلافات السلوكية، والذهنية، والروحية، وحتى الاجتماعية، ضمن إطار مفهومي «السلطة الأبوية» و«السيادة الذكورية»، واتّخاذ مواقف أيديولوجية تحت غطاء محاربة الأيديولوجيا.

أمّا إذا اعتبرنا الأيديولوجيا عبارة عن مدرسة منظّمة ذات ركائز محدّدة، تُعلّم القيم والأهداف، وتحدّد موقف الإنسان تجاه الأحداث والتساؤلات، وتعمل كدليل للعمل، وتحدّد المواقف السياسية والاجتماعية والأخلاقية، فعندئذٍ لا ينبغي التردّد أيضًا في اعتبار النسوية رؤية أيديولوجية. فالتساؤلات الأساسية التي تتصدّى «الموجة الثانية» للنسوية للإجابة عنها، والمتعلّقة بتحديد المدينة الفاضلة للنساء، وتحليل دونيتهن، وبيان معادلة الوصول إلى الوضع المنشود، هي تساؤلات أيديولوجية. تسعى النسوية من خلال طرح رؤية شاملة إلى تفسير كافّة التحوّلات الاجتماعية

---

١. نيرة توحيدي، فمينيسم إسلامي، تحدٍ ديمقراطي أم دورة ثيوقراطية؟، مجلّة (كنكاش)، العدد ١٣، خريف ١٣٧٦هـ ش/١٩٩٦.

٢. عبد الكريم سروش، فربه تر از ايدئولوژى، ص٧٩.

والتاريخية للنساء ضمن جهازها الفكري الخاص[1]. ورغم وجود اختلافات طفيفة أو كبيرة بين النسويين، إلاّ أنّهم حاولوا تقديم صورة عن القيم السلوكية في المنزل والمجتمع، وتصحيح وتنظيم الرؤى بناءً على تلك التوجّهات.

يعود إصرار النسويات المسلمات على نفي الصفة الأيديولوجية عن النسوية أحيانًا إلى رغبتهن في تبرئة أنفسهن من تهمة الانحراف عن «النسوية الإسلامية» إلى «الأيديولوجيا النسوية»، ولإظهار أنّ النسوية هي مجرّد حراك تاريخي واجتماعي يتمتّع بالمرونة الكافية التي تمكّنه من التكيّف مع أيّة مدرسة فكرية، بما في ذلك الإسلام[2].

النسوية رؤية واحدة أم رؤى متعدّدة؟

إنّ الاختلافات القائمة بين الرؤى النسوية في الموجة الثانية في بيان الأهداف، وتحليل الوضع الراهن، وتقديم الاستراتيجيات من جهة، وتأثّر أفكار الموجة الثالثة بالرؤى ما بعد الحداثية من جهة أخرى، دفع ببعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنّ استخدام المفرد بصيغة «النسوية» هو أمر غير دقيق للإشارة إلى كافّة أطيافها، وأنّه يجب استخدام صيغة الجمع «النسويات»[3]. وهذا يعني أنّ التيّارات النسوية لا تتمتّع بحدّ جامع فيما بينها. قد تكون هذه النقطة سارّة للنسويات الداخل-دينيات؛ لأنّه في ضوئها يمكنهنّ تقديم «النسوية الإسلامية» كماهية متميّزة عن سائر أنواع النسوية، بحيث لا ينبغي التعامل معها بنفس معايير النسوية الغربية. ومع ذلك، يمكن العثور على نقاط اشتراك جوهرية بين النسويين. فالنسوية نشأت في سياق الثقافة الغربية الحديثة واستقت منها فرضياتها المسبقة. إنّ الاعتقاد بـ «نزعة الأنسنة» (Humanism) و«العلمانية» (Secularism) هو النقطة المشتركة بين كافّة الرؤى النسوية؛ لدرجة أنّ بعض النسويات الإسلاميات اللواتي يعلنّ التزامهن بالتعاليم الوحيانية في مجال العلاقات الاجتماعية، يلجأن في مقام الممارسة إلى «انتقاء» الآراء الفقهية؛ وهو انتقاء يقلّص المسافة بينهن وبين حدود المساواة إلى أدنى مستوياتها. ومن ناحية أخرى، فإنّ كافّة التيّارات النسوية تقريبًا تعتبر اللا مساواة الحقوقية والاقتصادية والسياسية للمرأة والرجل أمرًا غير طبيعي ينشأ بسبب التعنّت والظلم في حقّهنّ.

---

١. جورج ريتزر، نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، المصدر السابق، ص ٤١٧.

٢. نيرة توحيدي، فمينيسم إسلامى: چالش دموكراتيک يا چرخشى تئوكراتيک؟، مجلة (كنكاش)، العدد ١٣، خريف ١٣٧٦ش، ص ١٠١.

٣. روبرت إيكليشال، وآخرون، مقدمه اى بر ايديولوژى هاى سياسى مقدمة في الأيديولوجيات السياسية، ص ٣٤٦.

المباني المعرفية للنسوية

نظرية المعرفة النسوية

تعتمد النسوية، على أسس معرفية وابستمولوجية خاصّة. وقد ارتكز أنصار هذه الحركة على مبادئ معرفية محدّدة، وبناءً عليها اتّخذوا وجهات نظر خاصّة تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية والعلوم التجريبية. ومن هذا المنطلق، تكتسب دراسة «نظرية المعرفة النسوية» أهمية جوهرية لفهم آراء أنصار النسوية، وتُعدّ النظرة إلى أسسهم المعرفية مدخلاً جيدًا للتعرّف على توجهاتهم الفلسفية والاجتماعية.

تُعدّ نظرية المعرفة فرعًا من فروع الفلسفة التي عكفت منذ القدم على دراسة طبيعة المعرفة، وأنواعها، ومصادرها، وما إلى ذلك. وقد ناقش علماء المعرفة ماهية المعرفة وشروطها، وطرحوا آراءً متنوّعة في هذا الصدد. لقد كانت مثل هذه المباحث مطروحة منذ نشأة نظرية المعرفة، ولا يزال علماء المعرفة المعاصرون يتجادلون حولها. إنّ هذا التيّار، في الحقيقة، يمثّل تمرّدًا على نظرية المعرفة الرسمية؛ لذا يجب فهمه في سياق نقد ورفض نظرية المعرفة الرسمية. وبعبارة أخرى، فإنّ أنصار النسوية في صراع مع نظرية المعرفة الرسمية، وآراؤهم لا تُفهم ولا تُقيم إلاّ بالمقارنة معها.

تتمثّل نقطة انطلاق نظرية المعرفة النسوية في إعادة طرح تساؤل «المعرفة» مع تغيير طفيف؛ إذ يعتقد أنصار النسوية قبل كلّ شيء أنّه بدلاً من طرح السؤال عن ماهية المعرفة وشروطها، يجب طرح سؤال آخر مضمونه: «أيّة معرفة هي المقصودة؟». ووفقًا لرأيهم، فإنّه بدلاً من التساؤل عن المعرفة ذاتها، يجب التساؤل عن «الذات العارفة» (فاعل المعرفة)، والالتفات إلى هوية الشخص الذي يمتلك المعرفة؛ هل المقصود بنظرية المعرفة هي معرفة الرجال أم معرفة النساء؟ وذلك لأنّ النسويين يعتقدون أنّ «الجندر» (النوع الاجتماعي) يؤثّر في المعرفة، وأنّ الإجابة على سؤال «من الذي يمتلك المعرفة؟» تختلف باختلاف ما إذا كان الفرد رجلاً أو امرأة. من وجهة نظر نسوية، رغم أنّ نظرية المعرفة الرسمية تبدو وكأنّها تهتمّ بالمعرفة ذاتها وليس بالذات العارفة، إلاّ أنّها في الحقيقة تدرس معرفة الرجال.

يؤمن النسويون بالتمايز بين «الجنس» (Sex) و«الجندر» (Gender). فمصطلح «الجنس» يشير إلى الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة، أمّا «الجندر» فيشير إلى الخصائص الشخصية والنفسية التي يحدّدها المجتمع لكلّ منهما. فكلّ مجتمع لديه تصوّر خاصّ عن دور الرجل والمرأة؛ فعلى سبيل المثال، يسود في معظم المجتمعات تصوّر بأنّ الرجال أقوى من النساء، وبالتالي هم الأنسب للأعمال البدنية الشاقّة، بينما تُعتبر بعض المهن مثل التمريض والتعليم أكثر ملاءمة للنساء.

وعلى أيّ حال، فإنّ الرجال والنساء يختلفون من حيث المكانة الاجتماعية، وغالبًا ما يُعتقد أنّ هذه الاختلافات ناتجة عن الفروق البيولوجية بينهما ومرتبطة بجنسهم. على الرغم من أنّ النسويين يقبلون تأثير الاختلافات البيولوجية إلى حدّ ما، إلاّ أنّهم لا يعزون الكثير من الاختلافات الاجتماعية إلى الجنس، ولا يعتبرونها ناتجة عنه بشكل مباشر. وبناءً على ذلك، فإنّ العديد من الصور الذهنية التي يكوّنها المجتمع عن النساء مقارنة بالرجال لا علاقة لها بالاختلافات البيولوجية بينهما.

كما يؤكّد النسويون أيضًا على تأثير «الجندر» في المعرفة، ويعتقدون بناءً على ذلك أنّه يجب تحويل السؤال من المعرفة إلى «فاعل المعرفة»، والالتفات إلى تأثير الجندر والعوامل الاجتماعية والسياسية في دراسة المعرفة. أمّا في نظرية المعرفة الرسمية، فقد تمّ إغفال دور الجندر وتأثير العوامل الاجتماعية والسياسية.

ومن الخصائص الأخرى لنظرية المعرفة الرسمية، والتي تتعارض مع طرح دور الجندر، هي «الفردانية» (Individualism) وفقًا لهذا الرأي، يُعتبر فاعل المعرفة كائنًا مستقلاً ومنفصلاً عن المجتمع والظروف الاجتماعية، ويصل إلى المعرفة بمفرده ومن خلال جهوده الخاصة. في العصر الحديث، يُعدّ «ديكارت» من أبرز الفلاسفة الغربيين الذين طرحوا مثل هذه المعرفة؛ حيث شكّ في وجود كلّ شيء بشكل منهجي، ثم سعى لإيجاد حلّ لهذا الشك.

لم يعر ديكارت اهتمامًا لتأثير العوامل الاجتماعية والسياسية في المعرفة، وكان ينظر إلى فاعل المعرفة في فراغ وبمعزل عن الخلفيات الاجتماعية، ثم يلتفت إلى مسألة ما إذا كان لمثل هذا الشخص أساس موثوق للمعرفة أم لا. لقد كان العديد من فلاسفة الغرب فردانيين بهذا المعنى.

وللفردانيين منهج خاص لدراسة المعرفة؛ فمن وجهة نظرهم، يجب توظيف العقل والذهن بشكل مستقلّ عن الظروف والعوامل الاجتماعية للوصول إلى المعرفة، ثم قياس عملية تشكّل المعرفة وارتباطها بالعالم الخارجي. لكنّ النسويين لا يقبلون باستقلال المعرفة والعقل والذهن البشري عن الظروف الاجتماعية. فهم يعتقدون أنّه بالإضافة إلى الظروف الاجتماعية، فإنّ المشاعر والعواطف الإنسانية تؤثّر أيضًا في العقل والمعرفة. كما يؤكّد بعض علماء المعرفة المعاصرين على تأثير السياق والظروف الاجتماعية في المعرفة وطريقة تحصيلها. حسب رأيهم، تُكتسب الطرق التي يستخدمها الناس، لإعطاء صيغة نهائية لمعتقداتهم، من خلال المجتمع، والظروف الاجتماعية هي التي تعلّمهم أيّ الطرق يجب اتّباعها. وبناءً على ذلك، فإنّ الظروف الاجتماعية تؤثّر في معتقدات الأفراد وتؤدّي دورًا حاسمًا في هذا الصدد.

من بين هؤلاء العلماء المعاصرين، يمكن الإشارة، على سبيل الذكر لا الحصر، إلى هيلين لونجينو[1] Helen Longino التي تقول في هذا الصدد: «المعرفة العلمية لا تكون موضوعية بالمعنى التقليدي إلاّ عندما يتمّ إدخال القيم الاجتماعية في عملية اختيار الأسئلة، وتفسير البيانات، وتقييم النتائج»[2].

نقطة أخرى يؤكّد عليها النسويون هي تأثير التصنيفات والمواقف والعلاقات الاجتماعية في المعرفة. ويُعدّ «الجندر» (النوع الاجتماعي) من أهمّ ركائز التصنيفات الاجتماعية؛ فبما أنّ الرجل والمرأة يختلفان من حيث التصنيف الاجتماعي، فإنّه توجد اختلافات في معرفتهما أيضًا. وبشكل عام، يطرح النسويون دعويين أساسيتين:

١. تؤثّر الظروف الاجتماعية في المعرفة، وهو ادّعاء يتّفق معهم فيه بعض الفلاسفة أيضًا.

٢. يُعدّ الجندر جزءًا من هذه الظروف الاجتماعية، وبالتالي فإنّه يؤثّر في المعرفة.

إنّ أطروحات النسويين قابلة للدراسة من جوانب عدّة، وتُطرح حولها تساؤلات منها:

بالنظر إلى أنّ كلمة «التأثير» لها معانٍ متفاوتة، فما المقصود بتأثير الظروف الاجتماعية في المعرفة؟

هل تؤثّر جميع الظروف الاجتماعية في المعرفة، أم أنّ بعضها فقط هو المؤثّر؟

لماذا يُعتبر الجندر جزءًا من هذه الظروف المؤثّرة في المعرفة؟ وبعبارة أخرى، هل يوجد دليل يثبت وجود تأثير كلّي أو جزئي للجندر في المعرفة؟

من البديهي أنّ الإجابة على كلّ سؤال من هذه الأسئلة ستجعلنا أكثر دراية بوجهات نظر النسويين؛ لذا سنقوم باستعراض كلّ منها باختصار.

أولاً: معنى التأثير والظروف الاجتماعية في المعرفة

تختلف آراء علماء المعرفة حول معنى تأثير الظروف الاجتماعية في المعرفة.

---

١. هيلين إليزابيث لونجينو (Helen Longino) (١٣ يوليو ١٩٤٤) هي فيلسوفة أمريكية علمية جادلت في أهمية القيم والتفاعلات الاجتماعية في البحث العلمي. كتبت عن دور المرأة في العلوم، وهي شخصية محورية في نظرية المعرفة النسوية ونظرية المعرفة الاجتماعية. هي أستاذة الفيلسوف كلارنس إرفنج لويس في الفلسفة في جامعة ستانفورد. وفي عام ٢٠١٦ تم انتخابها كرئيسة للأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. لها جملة من المؤلفات منها: مصير المعرفة the fate of Knowledge ٢٠٠٢ وكذلك دراسة سلوك الانسان Studying Human Behavior.

2. Longino, Helen E. Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry, p 262.

صرّح البعض[1]: إنّ المقصود هو أنّ فاعل المعرفة لا يصل إلى المعرفة بمفرده، بل للوصول إلى معرفة موثوقة، يجب عليه التواصل مع سائر أعضاء المجتمع الذين يعملون في المجال نفسه، ومن خلال هذه الروابط الاجتماعية تولد المعرفة. علاوة على ذلك، يمكن الاستفادة من الظروف الاجتماعية لتقييم المعرفة أيضًا؛ وبناءً على ذلك، يقوم أفراد مختلفون في الأوساط العلمية بنقد فكرة ما، وصولاً في نهاية المطاف إلى معرفة مطمئنة. ومن وجهة نظر آخرين: فإنّ تأثير الظروف والسياقات الاجتماعية يعني أنّ المجتمع يبتكر طرق تحصيل المعرفة ويعلّمها لأعضائه. يتبنّى هذا الرأي أتباع البنائية الاجتماعية Social Constructivism حيث لا تكتفي الجماعة بنقد المعرفة، بل هي من تخلق المعايير واللغة والأدوات التي تجعل المعرفة ممكنة من الأساس. يعتبر توماس لوكمان[2] Luckmann Thomas من القائلين بهذا الرأي. كما طرح البعض الآخر العلاقة العليّة (السببية) بين الظروف الاجتماعية والوصول إلى المعرفة. ويعدّ كارل مانهايم[3] Karl Mannheim أحد أشهر أعلام هذا الرأي حيث يطرح مفهوم «الارتباط بالوجود» (Seinsverbundenheit) ويرى أنّ التفكير الإنساني لا يحدث في فراغ، بل هناك علاقة علّية بين الموقع الاجتماعي للمفكّر وبين نمط معرفته.

كما يعتقد أنّ الظروف الاجتماعية «تحدّد» وجهة النظر التي يرى من خلالها الشخص الحقيقة، وبالتالي تحدّد مضمون معرفته. إلى جانب مانهايم، يمكن أيضًا ذكر دافيد بلور[4] الذي يُعدّ المنظّر الأبرز لهذا الاتّجاه ضمن ما يسمّى «البرنامج القوي» (Strong Programme) في علم اجتماع المعرفة.

---

١. من بين هذا البعض، يمكن الإشارة إلى هلين لونجينو Helen Longino سابقة الذكر.

٢. توماس لوكمان (Thomas Luckmann) (١٩٢٧-٢٠١٦) كان فيلسوف وعالم اجتماع واستاذ جامعة من المانيا. من أعماله البنائية الاجتماعية للواقع. The Social Construction of Reality

٣. كارل مانهايم (Karl Mannheim) – (١٨٩٣-١٩٤٧) عالم اجتماع يهودي، مجري الأصل من مؤسّسي علم الاجتماع الكلاسيكي ويعدّ كذلك مؤسّس علم اجتماع المعرفة كحقل معرفي. ويرى أنّ الهدف الخاص لعلم اجتماع المعرفة هو تحليل العلاقات بين التمثيلات العامّة للواقع وخلفيتها المكوّنة من الظروف التاريخية والاجتماعية. التعارض بعد ذلك بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يأتي من حقيقة أنّ الأولى تميل إلى إضفاء الشرعية على الوضع الراهن في حين أنّ الأخرى هي أكثر ابتكارا ونقدا وتهدف إلى التغيير والتغلب على ما هو قائم.

٤. ديفيد بلور (David Bloor) (مولود عام ١٩٤٢) هو فيلسوف إنجليزي وأستاذ في جامعة إدنبرة. يُعد بلور وجهًا بارزًا في «مدرسة إدنبرة» وضع أربعة مبادئ أساسية لبحث المعرفة، أولها وأهمها هو «العلية» (Causality) ويرى أنّه يجب على عالم الاجتماع أن يبحث في الظروف (الاجتماعية والنفسية والبيولوجية) التي تسبّبت في اعتقاد الناس بفكرة معيّنة. هو لا يفرّق بين المعرفة «الصحيحة» و«الخاطئة» في البحث، بل يرى أنّ كليهما له أسباب اجتماعية علّية أدّت لظهورهما.

إنّ لكلّ تعبير من هذه التعبيرات نتائج متنوّعة يتطلّب فحصها مجالاً واسعًا لا ينسجم مع هذا المقال المختصر. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ أيًا من هذه التعبيرات لا يشير إلى أنّ أفراد المجتمع هم من «يصنعون» محتوى المعرفة، بل إنّ السياق والظروف الاجتماعية تجعل الوصول إلى معرفة متناغمة مع الواقع أمرًا ممكنًا.

ثانيًا: هل تأثير الظروف الاجتماعية أمرًا كليا أم جزئيًا؟

يختلف علماء المعرفة أيضًا حول ما إذا كانت جميع الظروف الاجتماعية تؤثّر في المعرفة أم بعضها فقط. فبينما يرى البعض[١] أنّ جميع الظروف الاجتماعية مؤثّرة في الوصول إلى المعرفة، يؤكّد البعض الآخر على تأثير بعض هذه الظروف فقط. يعتبر روبرت ميرتون[٢] (Robert K. Merton) وكارل بوبر[٣] من ضمن القائلين بهذا الرأي المعتدل. علمًا وأنّه على سبيل المثال، أولئك الذين لا يقبلون بالعلاقة العليّة بين الظروف الاجتماعية وحصول المعرفة، لا يعتبرون جميع الظروف مؤثّرة؛ فمنذ القدم، كانت هناك عوامل متنوّعة تتدخّل في تشكيل معتقدات الفرد ومعارفه، والظروف الاجتماعية لا تشكّل سوى جزء منها. فعلى سبيل المثال، الحالات النفسية للأشخاص تؤثّر في كيفية معرفتهم ومدى موثوقيتها، في حين أنّ هذه الحالات تختلف باختلاف الظروف والخلفيات الاجتماعية.

---

١. نجد دافيد بلور أحد أقطاب «مدرسة إدنبرة» والقائل بما يُعرف بـ «البرنامج القوي» (Strong Program) هو من بين أصحاب هذا الرأي الذي يمثّل ذروة الآراء في علم اجتماع المعرفة وحدّها الأقصى (جميع الظروف الاجتماعية مؤثّرة في المعرفة).

٢. روبرت كينغ ميرتون (Robert King Merton) (أو ماير روبرت شكولنيك، ١٩١٠ –٢٠٠٣) هو عالم اجتماع أمريكي. أمضى معظم حياته المهنية في التدريس في جامعة كولومبيا، إذ وصل إلى رتبة أستاذ جامعي. مُنح عام ١٩٩٤ قلادة العلوم الوطنية لمساهماته في هذا المجال ولتأسيسه علم اجتماع العلوم. يعتبر أبًا مؤسسًا لعلم الاجتماع الحديث، ومساهمًا رئيسيًا في علم الإجرام. يُعتبر مؤسّس «علم اجتماع العلم» الكلاسيكية. هو لا يرى أنّ المجتمع «يخلق» القوانين الفيزيائية، بل يرى أنّ المجتمع يوفّر البنية التحتية والمناخ الذي يسمح للعلم بالازدهار. كما أنّه يركّز على ما يسمّى «بنية العلم الأخلاقية» (Ethos of Science)، وهي مجموعة قيم (مثل التشكك المنهجي، والنزاهة) التي تتبنّاها الجماعات العلمية.

٣. كارل ريموند بوبر (Karl Raimund Popper) (١٩٠٢ في فينا -١٩٩٤ في لندن) فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصّص في فلسفة العلوم. عمل مدرسا في كلية لندن للاقتصاد. يعتبر كارل بوبر أحد أهمّ وأغزر المؤلّفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسّع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولا للديانة المسيحية، إلاّ أنّ بوبر يصف نفسه باللاأدري.

ثالثًا: ما مدى تأثير الجندر في المعرفة؟

على الرغم من أنّ النسويين قد طرحوا حالات يظهر فيها تأثير الجندر في المعرفة، إلاّ أنّهم لا يثبتون ادّعاءً كليًا وشاملاً في هذا الصدد. لقد أشاروا في توضيح رؤيتهم إلى أنّ الذكورة والأنوثة في المجتمع تُعتبران قطبين متقابلين، حيث يتعرّض الفتيان لضغوط ثقافية لترسيخ ذكورتهم ومحو أيّ أثر للأنوثة في ذواتهم. ومن جهة أخرى، ينمّي الفتيان في أنفسهم شعورًا قويًا بالاستقلال، ويرتبط نموّهم المعرفي بتطوّر استقلالهم الشخصي. فهم يجدون أنفسهم عبر فصل ذواتهم عن المحيط وعن الجنس الآخر، معتبرين الواقع أمرًا خارجًا عن ذواتهم.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ المعرفة الذكورية هي معرفة يسودها الاستقلال، ويُظنّ أنّ الجندر لا تأثير له فيها وأنّ الفردانية هي النتيجة الطبيعية لها، في حين أنّ هذا النوع من الاستقلال هو نتاج تربية خاصّة غُرست في جنس الذكور.

بالطبع، فإنّ الطرح المذكور أعلاه قابل للنقد أيضًا؛ فإنّه حتى لو قبلنا بأنّ المجتمع يربيّ الأطفال الذكور ليروا أنفسهم مستقلّين، فإنّ ذلك لا يعدّ دليلاً على أنّهم يرون العالم الخارجي منفصلاً عن ذواتهم، كما لا يثبت تأثير الجندر في المعرفة.

إذ لا يوجد ارتباط منطقي بين هذين الأمرين، أي بين استقلال النساء والرجال واستقلال الواقع عن فاعل المعرفة، ولا يمكن استنتاج أنّ مفهوم استقلال الواقع قد تشكّل بتأثير الجندر.

أهمية «وجهة النظر» في نظرية المعرفة النسوية

هناك بحث آخر يركّز عليه النسويون وهو أهمية «وجهة النظر» (Stand point) في المعرفة. فعندما ننظر إلى الأشياء من زوايا ومنظورات مختلفة، فإنّنا نحصل على صور متفاوتة لها. ويذهب أنصار النسوية إلى أنّ النساء والرجال ينظرون إلى الواقع من زوايا مختلفة؛ لذا فإنّ موقفهم تجاه الواقع يختلف عن بعضهم البعض. يدّعي هؤلاء النسويون أيضًا أنّ وجهة نظر النساء لا تختلف عن وجهة نظر الرجال فحسب، بل إنّ لهذا المنظور ميزة وأفضلية خاصّة على منظور الرجال ومواقفهم. وبناءً عليه، فإنّ نظرية المعرفة القائمة على «وجهة النظر» (نظرية المعرفة النسوية) تتكوّن من عدّة عناصر:

١. المعرفة هي نتاج منظور وزاوية رؤية خاصّة.

٢. منظور النساء يختلف عن منظور الرجال.

٣. يتمتّع منظور النساء من الناحية المعرفية بميزة وتفوّق على منظور الرجال.[١]

لقد طُرح مفهوم «وجهة النظر Stand point» لأوّل مرّة بين الماركسيين. حيث كان ماركس يعتقد أنّ الطبقات الاجتماعية المختلفة تشغل مواقع متباينة، وهذا الأمر يؤدّي إلى أن يكون لكلّ منها وجهات نظر ومنظورات مختلفة تجاه الواقع. وبعبارة أخرى، فإنّ المواقع المختلفة للطبقات تجعل رؤاهم تجاه الواقع تتشكّل وتتفاوت، وبالتالي يختلف فهمهم للواقع. وهذه المنظورات لا تختلف من حيث المحتوى فحسب، بل تختلف من حيث الدقّة أيضًا؛ وبناءً عليه، فإنّ فهم الطبقة العاملة للمجتمع هو أفضل من فهم سائر الطبقات الأخرى. ومن هذا المنطلق، كان ماركس يؤمن بتأثير وجهة النظر والمنظور في المعرفة، وبوجود أفضلية وميزة خاصّة لفهم الواقع من منظور محدّد. إنّ المعرفة في نظر ماركس تولد من خلال الانخراط الفعّال مع الوقائع الاجتماعية والطبيعية. وبتعبير أدقّ، فإنّ فهم العالم الطبيعي أو المجتمع ينشأ من عمل الأفراد أو الجماعات. ويرتبط هذا الأمر بكيفية انخراطهم في عملية الإنتاج. ففي النظام الرأسمالي، يتّخذ تقسيم العمل شكلاً خاصًا حيث يتمّ الفصل بين العمل الذهني والعمل العضلي؛ ففي هذا النظام، يتمتّع الأفراد الذين يمارسون عملاً ذهنيًا بمكانة اقتصادية خاصّة، وهم وحدهم من يُعتبرون منتجي المعرفة. في حين أنّ معرفة العمّال، أي أولئك الذين يقومون بالعمل البدني والفيزيائي، لا مكانة لها في هذا النظام. وفي المقابل، فإنّ فهم العمّال للواقع الاجتماعي هو أدقّ من فهم الآخرين، لأنّ هذا الفهم نابع من أنشطتهم العملية.[٢]

لقد سار بعض النسويين، مثل نانسي هارتسوك[٣] وهيلاري روز[٤]، على خطى ماركس، ووظّفوا

---

1. Alessandra Tanesini, (1999). An Introduction to Feminist Epistemologies. pp.138-139.
2. Ibid.

٣. نانسي هارتسوك Nancy C. M. Hartsock (١٩٤٣-٢٠١٥) كانت أستاذة في العلوم السياسية ودراسات المرأة (التي تُعرف الآن بدراسات الجندر والمرأة والجنسانية) في جامعة واشنطن، وذلك في الفترة من عام ١٩٨٤ حتى عام ٢٠٠٩.

٤. هيلاري روز (Hilary Rose) هي عالمة اجتماع بريطانية بارزة، ولدت عام ١٩٣٥، وتُعدّ من الرائدات في مجال علم اجتماع العلم ونظرية المعرفة النسوية. اشتهرت بنقدها العميق للطريقة التي يُدار بها العلم في المجتمعات الرأسمالية والذكورية. يعتبر مفهوم اليد، العقل، والقلب (Brain, and Hand and Heart)أشهر مفهوم صاغته هيلاري روز، انتقدت فيه العلم الحديث الذي يركّز فقط على «العقل» (التجريد والنظريات) و«اليد» (التجريب التقني)، بينما يهمل «القلب» (العواطف، والمسؤولية الأخلاقية، والرعاية). ترى أنّ النساء، بحكم انخراطهن التاريخي في أعمال الرعاية والتربية، يمتلكن نمطًا معرفيًا متكاملاً يربط العلم بالاحتياجات الإنسانية والعاطفية، وهو ما يفتقده العلم «الذكوري» التقليدي.

النموذج المعرفي نفسه فيما يتعلّق بالنساء بنقل المنطق الماركسي من صراع الطبقات إلى صراع الجندر، فقد أشاروا إلى أنّ تقسيم العمل من الناحية الاجتماعية ليس متساويًا بين النساء والرجال، وأنّ النساء قد وُضعن في هامش الأنشطة الاجتماعية، وهذا الأمر أدّى إلى أن يكون لهنّ منظور متميّز وفريد تجاه الحقائق الاجتماعية. وبالطبع، فقد انتقد النسويون ماركس لعدم اهتمامه بدور الجندر (النوع الاجتماعي) في المعرفة، وتأكيده بدلاً من ذلك على الأدوار الاجتماعية. فمن وجهة نظر ماركس، تقع الطبقة العاملة في هامش النظام الرأسمالي، وبما أنّ استمرار هذا النظام لا يعود بالنفع على هذه الطبقة، فإنّها تكتسب وصولاً إلى معرفة متميّزة تمكّنها من رؤية عيوب النظام. وبالمثل، يرى أنصار النسوية أنّه في نظام تقسيم العمل الحالي، تقع النساء في الهامش، وبما أنّ استمرار هذا النظام لا يحقّق لهنّ مصلحة، فإنّهن ينظرن إلى الواقع من منظور متميّز وخاص.

وقد سلك آخرون[1] طريقًا مختلفًا لإثبات امتياز وأفضلية منظور النساء ورؤيتهنّ؛ حيث تعتقد هذه المجموعة أنّ للنساء مكانة خاصّة في نظام الإنتاج الاجتماعي. فهنّ يقمن بإنتاج سلع ومنتجات حيوية، وأنشطتهن تختلف بنيويًا عن أنشطة الرجال. حتى النساء ربّات البيوت يبذلن وقتًا أطول في العمل مقارنة بالرجال. كما أنّ النساء العاملات، بشكل عام، يمارسن أنشطة مختلفة؛ ونتيجة لذلك، يختلف نمط حياة النساء عن نمط حياة الرجال. بالإضافة إلى ذلك، فإنّهن يمتلكن تجارب مختلفة، واختلاف تجاربهن عن تجارب الرجال يجعلهن يفهمن العالم والحقائق الاجتماعية بشكل مغاير. وهناك صياغات أخرى أيضًا لامتياز «الرؤية النسوية»؛ فعلى سبيل المثال، ذكرت مجموعة ثالثة[2] أنّ

---

١. دوروثي سميث واحدة من صاحبات هذا الرأي. دوروثي سميث (Dorothy E. Smith) (١٩٢٦-٢٠٢٢) عالمة إثنوغرافيا كندية بريطانية المولد حاصلة على وسام كندا، وباحثة في الدراسات النسوية، وعالمة اجتماع، وكاتبة لها اهتمامات بحثية في مجموعة متنوعة من التخصصات، بما في ذلك دراسات المرأة، والنظرية النسوية، وعلم النفس، والدراسات التربوية، وكذلك في بعض المجالات الفرعية لعلم الاجتماع، مثل علم اجتماع المعرفة، والدراسات الأسرية، والمنهجية. أسست سميث التخصصات الفرعية السوسيولوجية لنظرية وجهة النظر النسوية والإثنوغرافيا المؤسّسية.

٢. ممّن تبنّين هذا الرأي، نذكر باتريشيا هيل كولينز: (Patricia Hill Collins) (وُلدت في يوم ١ مايو ١٩٤٨)، أستاذة أكاديمية أمريكية متخصصة في دراسات العرق والطبقية والجندر، وأستاذة جامعية متميزة في علم الاجتماع في جامعة ميريلاند (كوليدج بارك). وهي أيضًا الرئيسة السابقة لقسم الدراسات الأمريكية الأفريقية في جامعة سينسيناتي، ورئيسة سابقة للرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع. كانت كولينز الرئيس المئة للرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع، وهي أول امرأة أمريكية أفريقية تتولى هذا المنصب. يتعلق عمل كولينز في المقام الأول بالقضايا ذات الصلة بالنسوية، والجندر، والتفاوت الاجتماعي داخل المجتمع الأميركي الأفريقي. لفتت كولينز الانتباه إليها على الصعيد القومي لأول مرة بعد كتابها «الفكر النسوي للسود: المعرفة والوعي وسياسات التمكين»، والذي نُشر في عام ١٩٩٠.

تجارب النساء قيّمة من الناحية المعرفية لكونهن يتمتّعن بـ «موقع مزدوج»؛ فهنّ من جهة يحتللن موقعًا هامشيًا، ومن جهة أخرى يتمتّعن بموقع محوري وأساسي. وهذا الموقع المحوري للنساء هو السبب في أنَّ تلك الأعمال التي يقمن بها ضرورية للحفاظ على النظام الأبوي؛ فعلى سبيل المثال، الأعمال التي يؤدّينها في المنزل تجعل الأب يحظى بمكانة واحترام أكبر. ولكن بما أنّ النساء يقعن ضمن نظام العمل الشائع بعيدًا عن محور السلطة، فإنّ موقعهنّ يظلّ هامشيًا. فهنّ يمتلكن دورًا داخليًا وآخر خارجيًا؛ ومن حيث مساعدتهنّ في الحفاظ على النظام الأبوي فهنّ يمتلكن دورًا داخليًا، ومن حيث كونهنّ في الهامش وبعيدات عن محور السلطة فإنهنّ يمتلكن دورًا خارجيًا. إنّ النساء، وبسبب هذا الدور الاجتماعي المزدوج، تعكس تجاربهنّ الوقائع بشكل أدقّ من التجارب الرجولية؛ فللنّساء تجربة مباشرة مع أمور تخفى على الرجال. ولا يستطيع الرجال إدراك دورهم المزدوج واكتشاف كيف يحافظون على النظام الأبوي؛ بينما تجربة النساء تجعلهم ينقلون هذا الأمر بدقة وعمق يخفى على الرجال.

العلم حسب النسوية

يشنّ أتباع النسوية حملة شعواء على العلم البشرية المتحقّق بدعوى كونه نتاجًا للجهد الذكوري الذي أغفل العلم النسوي. يرتكز هذا المدّعى على أهمية الجندر في إنتاج العلم والمعرفة. ففي إطار التحليل الفلسفي للعلم باعتباره ظاهرة بشرية ونموذجًا معرفيًا، طرح أتباع النسوية جملة من التساؤلات من قبيل: هل يمكن للعلم حقًا أن يكون نموذجًا للمعرفة البشرية؟ وبأيّ معنى يُعتبر العلم والمعرفة العلمية ظاهرة بشرية؟ وهل للجندر (النوع الاجتماعي)، مثل الكثير من الظروف الاجتماعية والسياسية، تأثير في العلم؟ ومن خلال معالجة هذه التساؤلات، أسسّوا مدرسة خاصّة في فلسفة العلم وطوّروا أفكارًا كان لها تأثير كبير في مباحث أخرى.

تتمثّل الدعوى الرئيسية للنسويين في هذا الصدد في أنّ العلم الحديث هو في الحقيقة نتاج للعقل الرجولي، ولو قُدّر للعقل النسوي أن يثمر هذا العلم لكان قد اتّخذ مسارًا آخر. فالمعرفة العلمية، كأيّ نوع آخر من المعرفة، ليست مستثناة من هذه القاعدة، فالظروف الاجتماعية والسياسية، وقبل كلّ شيء يمكن للجندر أن تؤدّي دورًا في تحديد هذه المسائل. تعدّ مسألة تحديد «وجه التمايز» بين العلم وما ليس بعلم واحدة من المسائل الفلسفية المتعلّقة بالعلم؛ إذ إنّ أسلوب تحصيل المعرفة في العلم يختلف عنه في المجالات الأخرى. ويرى مناصرو النسوية أنّ الفلاسفة قد صاغوا هذا التمايز بطريقة تُقصي النساء من نطاق الأنشطة العلمية.

العلاقة بين العلم والقيم عند النسوية

مضافًا إلى تأثير الجندر في تحصيل العلم، تعدّ العلاقة بين العلم والقم من أهم المباحث التي طرحها مناصرو النسوية بخصوص العلم. فهم عادة ما يفرّقون بين «العلم السيئ» و«العلم العادي». فالأمثلة التي تُظهر تدخّل الجندر وتفوّق الرجال في النظريات والتصوّرات العلمية هي نماذج لـ «العلم السيئ». وفي الحقيقة، العلم السيئ هو نتاج مناهج علمية غير صحيحة. إلاّ أنّ التمييز بين العلم السيئ والعلم الجيّد (أو العادي) لا ينبغي البحث عنه في كونه «مشحونًا بالقيم» أو «غير مشحون» بها.

وبتعبير آخر، العلم الجيد ليس علمًا خاليًا من القيم، كما أنّ العلم السيئ ليس كذلك؛ بل يرى النسويون أنّ العلم مشحون بالقيم دائمًا، ولا يوجد علم عارٍ من القيم إطلاقًا. وبناءً عليه، فإنّ التمييز بين العلم الجيد والسيئ يقوم على ركيزة أخرى؛ فقبول مبدأ «شحن العلم بالقيم» يؤدّي في النهاية إلى القول بأنّ العلم الجيد هو العلم المشحون بالقيم النسوية، بينما العلم السيئ هو العلم المشحون بالقيم الذكورية (مركزية الرجل) والعنصرية. أمّا فلاسفة العلم التقليديون، فيعتقدون أنّ العلم نشاط مستقلّ عن القيم، أو بتعبير آخر، العلم «محايد» (Value neutral)، تجاه القيم. ومن وجهة نظرهم، فإنّ العلم الجيّد هو العلم المستقلّ عن القيم، وإلاّ فلن يكون العلم مصدرًا مناسبًا للمعرفة. ووفقًا لهذا المنظور، يعدّ العلم نشاطًا تفرضه الظروف الاجتماعية والثقافية والقيم الخاصّة لا تأثير لها فيه. وقد سُمّي هذا المنظور بـ «النزعة الداخلية» (Internalism)؛ لأنّه يرى العلم نشاطًا داخليًا ومتحرّرًا من تأثير القيم. ومن هذا المنطلق، بذل النسويون جهودًا واسعة لتقديم نقد داخلي لهذا التوجّه.

نقد نظرية المعرفة النسوية

تعتبر نظرية المعرفة النسوية (Feminist Epistemology) أحد أكثر فروع الفلسفة إثارة للجدل، فهي لا تكتفي بدراسة الحقوق، بل تذهب إلى «جذور التفكير البشري»، متسائلة: كيف نعرف ما نعرفه؟ وهل طريقتنا في إنتاج المعرفة منحازة ذكوريًا؟ إلى جانب ذلك، يعتقد النسويون أنّ العلم الرسمي ذكوري سيء وأنّ العلم الذي تنتجه النسوية هو وحده الذي يكون ذا قيمة.

هذا، وينبغي أن نشير إلى أنّ توجيه النقد لنظرية المعرفة النسوية لا يأتي فقط من التيّارات المحافظة، بل من داخل الفلسفة والعلم أيضًا. تتركّز الانتقادات حول مخاوف من تقويض «الحقيقة» وتحويل العلم إلى أداة أيديولوجية. نشير هنا إلى أبرز محاور النقد الموجّهة لهذا الفكر:

١. اشكال «النسبوية» (Relativism)

أ. تعدّ إشكالية النسبوية «عقدة» الفلسفة النسوية بامتياز، وهي النقطة التي يهاجمها الخصوم (من فلاسفة الحداثة والتقليديين) وحتى بعض النسويات أنفسهن.

كما أنّها تضع النسوية أمام مأزق منطقي وعملي؛ إذ يظهر جوهر المأزق كما يلي: «إذا كان كلّ شيء نسبيًا، فبأيّ حقّ ندّعي الحقيقة؟»؛ حيث نقول النظرية النسوية، وبالأخصّ «نظريات وجهة النظر»(Stand point Theories): إنّ المعرفة تعتمد على موقعكِ الاجتماعي والجندر؛ إذ أنّ المنطق النسوي يقول: «أنا لا أرى العالم كشخص محايد، أنا أراه كامرأة تعيش في مجتمع أبوي، ولذلك رؤيتي للواقع أكثر دقّة في هذا الجانب من رؤية الرجل الذي يسيطر على النظام.»

في المقابل، يجيب «النسبيون»: «إذن، معرفتكِ هي مجرّد وجهة نظر خاصّة بكِ أو بجنسكِ، تمامًا كما أنّ للرجل وجهة نظر خاصّة به.

وبما أنّ وجهة نظركِ ليست موضوعية أو عالمية، فكيف يمكنكِ فرضها كحقيقة أو كقاعدة أخلاقية على الآخرين؟» من هنا، تبرز الإشكالية التالية: إذا اعترفت النسوية بأنّ كلّ المعارف نسبية (مرتبطة بالموقع)، فإنّها تفقد الأساس العقلاني للمطالبة بالمساواة كحقيقة مطلقة أو كعدالة كونية وستتحوّل مطالب النسوية من «حقوق إنسانية عالمية» إلى «مجرّد مطالب خاصّة بمجموعة اجتماعية».

ب. التحدّي أمام «التغيير السياسي»، تعتبر هذه النقطة عبارة عن الوجه الثاني للنسبية؛ وتعبّر عن الإشكالية التالية والتي هي الإشكالية الأخطر على المستوى العملي: السياسة والتشريع يحتاجان إلى مبادئ عالمية (مثلاً: «المرأة إنسان له حقوق»).

أمّا لو كانت المعرفة نسبية تمامًا، فبأيّ حقّ تنتقد النسوية الممارسات الثقافية (مثل الختان، أو تقييد حرية الحركة) في ثقافات أخرى؟ سيعترض الطرف الآخر ويقول: «هذه هي حقيقتنا النسبية وفقًا لثقافتنا وتاريخنا، وأنتِ تحاولين فرض نسبيتكِ أنتِ علينا».

وبالنتيجة، تجعل النسبية من الصعب جدًّا بناء تحالفات عالمية، لأنّها تحوّل النقاش إلى «نحن وهم»، بينما يغلق كلّ فريق على «حقيقته النسبية» وينغلق عليها.

ج. النسبية ضد الموضوعية أو محاولة الخروج من المأزق: لقد حاولت المفكّرات النسويات

(مثل دونا هاراوي[1] وساندرا هاردينج[2]) الهروب من فخّ النسبية المتطرّفة عبر مفاهيم ذكية من قبيل: المعرفة المتموضعة (Situated Knowledge)؛ إذ تقول دونا هاراوي: لا نريد «نسبية مطلقة» كأن نقول إنّ كلّ شيء مقبولاً ولا نريد «موضوعية زائفة» بأن تدّعي أنّ الإنسان يمكنه رؤية العالم من زاوية الله. بل ينبغي أن نعترف بأنّ معرفتنا «محدودة» و«منحازة» لأنّنا نرى العالم من مكان محدّد، ولكن من خلال تجميع وجهات النظر هذه، يمكننا الاقتراب أكثر من «الحقيقة»[3]. أي أنّ الموضوعية هي مجموع المعارف المتعدّدة وليس ادعاءً فرديًا واحدًا.

د. الموضوعية القوية (Strong Objectivity): تجادل ساندرا هاردينج بأنّ العلم التقليدي «ضعيف» لأنّه لا يعترف بتحيّزاته. أمّا العلم النسوي فهو «أقوى» موضوعيًا لأنّه يعترف بموقعه ويحلّل انحيازاته الخاصّة. فالموضوعية هنا ليست «عدم التحيّز»، بل هي «الشفافية تجاه التحيّز».[4]

ومع ذلك، لماذا يظلّ هذا النقد قويًا؟ إذ رغم محاولات الخروج من المأزق، يظل النقّاد يطرحون سؤالاً محرجًا: «إذا كانت المعرفة تعتمد على الموقع، فهل يمكن للرجل أن يفهم النسوية؟ وإذا كان لا يستطيع، فهل هذا يعني أنّ النسوية لا تخاطب البشرية بل تخاطب النساء فقط؟» إذا أصرّت النسوية على أنّ تجربتها فريدة ولا يمكن فهمها إلاّ من الداخل، فهي تقع في فخّ النسبية (الإغلاق المعرفي). وإذا قالت إنّ الجميع يمكنهم فهمها، فهي تتخلّى عن فكرة أنّ «موقع المرأة يمنحها تميّزًا معرفيًا». بعبارة أخرى، تعدّ إشكالية النسبية سيفًا ذا حديّن؛ يكون حدّه الإيجابي أداة قوية لتفكيك

---

١. دونا هارواي (Donna Haraway) (مواليد ٦ سبتمبر ١٩٤٤)، أستاذة أمريكية في قسم تاريخ الوعي وقسم دراسات المرأة في جامعة كاليفورنيا في سانتا كروز في الولايات المتحدة. وهي عالمة بارزة في مجال الدراسات العلمية والتقنية، وُصفت في أوائل التسعينيات بأنّها «نسوية، تؤيّد فلسفة ما بعد الحداثة». حصلت في عام ٢٠٠٢ على جائزة جون ديزموند برنال وهي أعلى جائزة من جمعية الدراسات الاجتماعية للعلوم عن إسهاماتها في هذا المجال. ألّفت هارواي العديد من الكتب والمقالات التي تجمع بين العلوم والحركة النسائية، مثل (بيان سايبورغ: العلوم والتكنولوجيا والنسوية الاشتراكية في أواخر القرن العشرين ١٩٨٥) و(المعرفة القائمة: الأسئلة العلمية في النسوية ومزايا المنظور الجزئي ١٩٨٨). وهي أيضًا باحثة رائدة في النسوية البيئية المعاصرة المرتبطة بحركات ما بعد الإنسانية والحركات المادية الجديدة. تنتقد أعمالها فكرة مركزية الإنسان، وتؤكد على القوى ذاتية التنظيم للعمليات غير البشرية، وتستكشف العلاقات غير المتوافقة بين تلك العمليات والممارسات الثقافية، وتعيد التفكير في مصادر الأخلاق.

٢. ساندرا هاردينغ (Sandra Harding) هي فيلسوفة أمريكية، ولدت في ٢٩ مارس ١٩٣٥.

3. Haraway, Donna, The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, vol. 14, p.584.

4. Sandra Harding, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, p158.

«الحقائق المطلقة» التي صنعها الرجال لتبرير هيمنتهم. بينما يعدّ حدّه السلبي عبارة عن فخّ يهدّد مصداقية النسوية ذاتها، ويحوّلها من «مشروع للعدالة الإنسانية» إلى «مجموعة من وجهات النظر المتنافسة». فهل أنّنا نحتاج فعلاً إلى «حقيقة مطلقة» لنحقّق العدالة، أم أنّ العدالة ممكنة حتى لو كانت «نسبية» وتعتمد على سياق كلّ مجتمع؟ هذا هو جوهر النقاش اليوم بين النسوية العالمية والنسوية المحلية.

هذه هي «المعركة الكبرى» في فلسفة العلم المعاصرة، وهي النقطة التي يشنّ فيها الفلاسفة «الوضعيون» أو التقليديون هجومًا عنيفًا على النسوية. الإشكالية هنا تكمن في اصطدام مفهومين متناقضين للعلم: «العلم كمرآة للواقع» مقابل «العلم كبناء اجتماعي». هذا هو النقد الأكثر شيوعًا؛ حيث يرى النقّاد أنّ التركيز على «المعرفة القائمة على وجهة النظر (Stand point Theory) يؤدّي إلى ضياع الحقيقة الموضوعية.

فإذا كانت كلّ معرفة مرتبطة بهوية الشخص (جنسه، عرقه، طبقته)، فكيف نميّز بين الحقيقة والوهم؟ هذا، ويخشى العلماء أن يؤدّي هذا إلى «ديمقراطية المعرفة» حيث تصبح تجربة الفرد الشخصية مساوية للحقائق التجريبية المثبتة، ممّا يفتح الباب لإنكار الحقائق العلمية باسم «وجهة النظر الخاصة».

٢. اشكال «الجوهرانية» (Essentialism)

يجادل نقّاد نظرية المعرفة النسوية بأنّها غالبًا ما تقع في فخّ «الجوهرانية»، أي افتراض وجود «طريقة أنثوية» فريدة للمعرفة (مثل الاعتماد على الحدس والعاطفة أو الرعاية) تختلف عن «الطريقة الذكورية» (المنطق والتجريد)؛ حيث يرى المعارضون أنّ هذا التمييز يعيد إنتاج الصور النمطية القديمة التي ادّعت تاريخيًا أنّ المرأة «عاطفية» والرجل «عقلاني»، ممّا يؤدّي في النهاية إلى تهميش المرأة علميًا بدلاً من تمكينها.

كما اتُّهمت النسويات الأوائل بالوقوع في الفخّ نفسه الذي انتقدنه، وهو افتراض وجود «طبيعة أنثوية» موحّدة؛ فحين يقال إنّ النساء يملن إلى «أخلاق الرعاية» أو «التفكير الشبكي»، فإنّ ذلك يفترض أنّ كلّ النساء يفكّرن بالطريقة نفسها.

تفاعلاً مع هذا الاشكال، جادلت «النسوية التقاطعية» (Intersectional Feminism) بأنّ تجربة المرأة البيضاء الغنية تختلف تمامًا عن تجربة المرأة الملوّنة أو الفقيرة، وبالتالي لا يوجد «منظور نسوي» واحد.

٣. اشكال الموضوعية

يفترض العلم التقليدي (وجهة النظر الوضعية) أنّ العلم مستقلّ عن «فاعل المعرفة»؛ إذ أنّ العلم هو عبارة عن منهجية وآلية تُجرّد الباحث من هويته، ومعتقداته، وموقعه الاجتماعي، ليبقى فقط «العقل والملاحظة».

يعتمد هذا الرأي على مبدأ أنّ الحقيقة في العلم موجودة «هناك» في الخارج، والمنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إليها دون تلوّث بالذاتية.

في المقابل، ترى النسويات، مثل ساندرا هاردينج ودونا هاراوي أنّ هذه «الموضوعية التقليدية» هي خديعة أو «خداع للذات»؛ إذ أنّ العالم ليس آلة، بل هو إنسان يعيش في ثقافة وينتمي لطبقة ويحمل تصوّرات جندرية. بناء على ذلك، تؤطّر هذه الخلفية ما يراه الباحث، وتسبغ رأيه بلونها فيفسّر نتائج بحثه على أساسها.

وبالنتيجة، عندما يزعم العالم التقليدي أنّه «موضوعي»، فهو في الحقيقة يعمّم «وجهة نظر المجموعة المهيمنة» (الرجال) على أنّها «الحقيقة الكونية للبشرية».

هنا تبرز الإشكاليات التي يطرحها الخصوم، ويمكن تلخيصها في ثلاث نقاط:

أ. أزمة المعايير: إذا قلنا إنّ العلم «ذاتي» ومرتبط بـ «فاعل المعرفة»، فكيف نحدّد ما هو «صحيح» وما هو «خاطئ»؟ إذا ادّعى باحث أنّ نتائجه صحيحة بناءً على «واقعه الاجتماعي»، وادّعى آخر العكس، فليس لدينا ميزان علمي للمفاضلة بينهما. هذا يؤدّي إلى تسييس العلم وتحويل المختبر إلى ساحة أيديولوجية.

ب. «الخوف من فقدان الثقة»: إذا اقتنع الجمهور بأنّ «العلم مجرّد وجهات نظر تعكس مصالح أصحابها»، فإنّ هذا الأمر يفتح الباب أمام الإنكار العلمي (مثل التشكيك في التغيّر المناخي أو اللقاحات). فإذا كان العلم منحازًا جندريًا، لماذا لا يكون منحازًا سياسيًا أو تجاريًا؟

ج. اختزال العلم في «السلطة»: يرى النقّاد أنّ النسوية تحوّل العلم من «سعي للحقيقة» إلى «صراع على السلطة». فالباحث لم يعد باحثًا عن الحقائق، بل صار ممثّلاً لهوية خاصّة هي عبارة عن ذكر أو أنثى وعن مهمّش أو مهين.

في محاولة لتقديم حلّ لهذا المشكل، ادّعت النسويات أنّهنّ لم يقلن «لا يوجد علم»، بل قلن: «العلم الحالي غير كامل لأنّه لا يرى زوايا معيّنة». لذلك طرحن مفهوم «الموضوعية القوية» (Strong Objectivity): التي تقوم على أنّ «الموضوعية» الحقيقية ليست ادّعاء الحياد (الذي هو

مستحيل أصلاً)، بل هي الاعتراف بـ «موقعنا». وذلك بالاعتماد على الآلية التالية: كلّما كان «فاعل المعرفة» أكثر تنوّعًا (نساء، رجال، أقليات، خلفيات مختلفة)، إلاّ واقتربنا من فهم الواقع بشكل أشمل، لأنّنا نحيّد انحيازاتنا الفردية من خلال الحوار والنقد المتبادل بين «مواقع» مختلفة.

حول إشكالية الموضوعية، نخلص إلى السؤال المركزي التالي: هل تنفي النسوية موضوعية العلم؟

نعم، إذا كانت تقصد «الموضوعية التقليدية» التي تدّعي أنّ العالم ينظر للواقع من «مكان لا مكان فيه» (نظرية «من لا مكان»). لا، إذا كانت تقصد أنّها تسعى لعلم «أكثر موضوعية» من خلال توسيع رقعة الملاحظة لتشمل خبرات المهمّشين، ممّا يقلّل من الانحياز الذكوري الذي كان يُقدّم تاريخيًا على أنّه «علم محايد». لكن ومع ذلك، تظلّ الإشكالية عالقة، وهي: هل يمكن فعلاً للعلوم الصلبة كالرياضيات أو الفيزياء أو الكيمياء أن تتأثّر بفاعل المعرفة فتستبغ بلون «الذاتية»؟ أم أنّ هذا النقد يقتصر فقط على العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ (معظم الفلاسفة يفرّقون بينهما، لكن النسويات يقلن إنّ الانحياز يمتدّ حتى لطريقة طرح الأسئلة في العلوم الصلبة!

فهل أنّ مطالبة الباحثي ن بالإفصاح عن خلفياتهم وهويّتهم قبل تقديم أبحاثهم هو إجراء يعزّز الثقة بالعلم، أم أنّه يجعله يبدو «أقلّ علمية» وأكثر «انحيازًا»؟

٤. تسييس العلم (Politicization of Science)

يرى بعض الفلاسفة، مثل ماريو بونخي[١] أنّ إدخال الأهداف السياسية والاجتماعية في صلب البحث العلمي يفسد نزاهة العلم؛ والدليل على ذلك، أنّ العلم يجب أن يسعى وراء «ما هو كائن» وليس «ما يجب أن يكون». يحيلنا هذا الأمر إلى خطر محدق مفاده أنّه إذا بدأنا في تقييم النظريات العلمية بناءً على مدى دعمها للعدالة الاجتماعية، فقد نرفض حقائق بيولوجية أو فيزيائية صحيحة لمجرّد أنّها لا تتناسب مع الأجندة النسوية، وهو ما يعيدنا لعصور «العلم الأيديولوجي» (مثل حالة ليسينكو[٢] في الاتّحاد السوفيتي).

---

١. ماريو أوجوستو بونخي (Mario Bunge) فيزيائي وفيلسوف وعالم معرفة وإنسانيات أرجنتيني، وُلد في فلوريدا الغربية في الأرجنتين في ٢١ سبتمبر ١٩١٩. وعلاوة على ذلك، هو فيلسوف واقعي، ومادي، ويُدافع عن الواقعية العلمية والفلسفة الدقيقة. يُعرف عنه تعبيره عن موقفه المعارض للعلوم الزائفة بشكل علني وواضح، والتي يأتي من ضمنها التحليل النفسي وعلم دراسة البنية المنطقية لتصرّفات الكائن البشري والطب التجانسي والاقتصاد الجزئي الكلاسيكي الجديد، إضافة إلى انتقاداته لبعض التيارات الفلسفية مثل الوجودية، وخصوصًا مارتين هايدجر وعلم الظواهر وما بعد الحداثة والهرمنيوطيقا والنسوية الفلسفية.

٢. تروفيم دينيسوفيتش ليسينكو (١٨٩٨ - ١٩٧٦) مهندس زراعي وعالم أحياء سوفيتي. كان ليسينكو مؤيّدًا قويًا للوراثة اللّيّنة، ورفض علم الوراثة المندلية لصالح الأفكار العلمية الزائفة التي سميت الليسينكووية.

٥. مفارقة «الميزة المعرفية»

تنتقد هذه النقطة فكرة أنّ «المهمّشين» لديهم رؤية أصدق للواقع؛ فلماذا نفترض أنّ شخصًا ما إذا كان ضحيّة للقمع فإنّ ذلك يجعله أكثر قدرة على فهم فيزياء الجسيمات أو الكيمياء العضوية؟ في المقابل، يرى البعض أنّ المعاناة أو التهميش قد يشوّه الرؤية أحيانًا بدلًا من توضيحها، وأنّ «الموضوعية» تتطلّب تجرّدًا عن الذات لا الانغماس فيها.

٦. إشكالية «التحيّز المعرفي» (Epistemic Bias)

تؤكّد النظرية النسوية أنّ «الذات العارفة» (The Knowing Subject) ليست محايدة أبدًا، بل هي محمّلة بخلفياتها الاجتماعية والجندرية. بناء على ذلك، إذا اعترفنا بأنّ المعرفة منحازة دائمًا لموقعنا في المجتمع، فكيف يمكننا الوصول إلى «الحقيقة الموضوعية»؟

يتّهم الفلاسفة التقليديون النسوية بأنّها «نسبية» (Relativism). فإذا كانت كلّ معرفة تعتمد على موقع الشخص (الموقع الجندري، الطبقي، العرقي)، فهذا يعني تفتيت الحقيقة إلى «حقائق» متناقضة، ممّا يهدّد إمكانية الوصول إلى علم كوني وموحّد.

٧. إشكالية «نظريات وجهة النظر» (Standpoint Theory)

تطرح هذه النظرية أنّ المهمّشين (النساء) لديهم رؤية أكثر وضوحًا للواقع من الأقوياء (الرجال) لأنّهم يضطرّون لفهم عالم الأقوياء وعالمهم الخاص في آن واحد. بناء على ذلك، هل أنّ الامتياز المعرفي للنسوية يعني أنّ المرأة دائمًا «على حقّ» أو أنّ رؤيتها أفضل؟

يرى الكثيرون، حتى من النسويات أنّ هذه النظرية قد تؤدّي إلى «امتياز معرفي زائف». فليس كلّ امرأة تمتلك وعيًا نقديًّا بموقعها، كما أنّ هذه النظرية قد تتجاهل الاختلافات الكبيرة بين النساء أنفسهن (امرأة بيضاء غنية مقابل امرأة فقيرة من الجنوب العالمي).

٨. التحدّي أمام العلم التجريبي

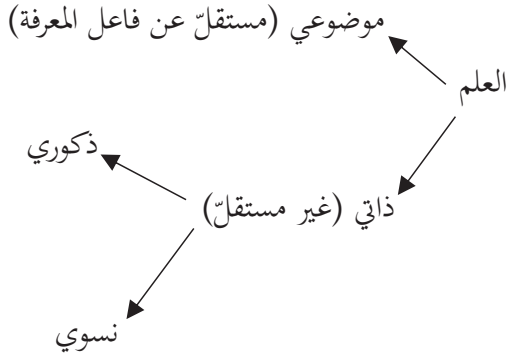
يركّز هذا الانتقاد على محاولة النسويات نقد «المنهج العلمي» التقليدي؛ إذ ترى النسويات، مثل ساندرا هاردينج أنّ العلم «محايد» في الظاهر ولكنّه «ذكوري» في اختيار المواضيع، وطريقة البحث، وتفسير النتائج. في نقدهم لهذا الرأي، يجادل العلماء التقليديون بأنّ المعايير العلمية (التجربة، القابلية للتكرار، المنطق الصوري) هي أدوات عالمية لا جنس لها. فالرياضيات أو الفيزياء لا تعتمد على جندر الباحث، ومحاولة «تسييس» المنهج العلمي قد تؤدّي إلى تراجع في المصداقية العلمية.

٩. إشكالية «الاستبعاد» (Intersectional Critique)

هذا نقد داخلي قوي جاء من نسويات اللون والنسويات في دول الجنوب؛ حيث انتقدت هؤلاء النسوياتُ نظريةَ المعرفة النسوية الغربية بأنّها تُعمّم تجارب «المرأة البيضاء الطبقة المتوسطة» وتجعلها «معرفة نسوية عامّة». ضمن نقد هذا الرأي، يبدو أنّ النظرية النسوية وقعت في فخ «المركزية» نفسه الذي اتّهمت به الفلسفة الذكورية؛ فهي لم تكن تعبّر عن «المرأة» كإنسان، بل عن «المرأة الغربية».

تكمن قوّة وإشكالية نظرية المعرفة النسوية في أنها تطالبنا بالتخلي عن فكرة «العقل المتعالي» الذي لا يرى خلفيته، وتدفعنا نحو «المعرفة المتموضعة» (Situated Knowledge). المعضلة الكبرى التي لم تحسمها هي: كيف نوازن بين الاعتراف بأنّنا كائنات اجتماعية منحازة، وبين التمسك بضرورة وجود حقائق موضوعية علمية نستند إليها؟ وهل إنّ فكرة «المعرفة المنحازة»؛ أي أنّ رؤيتنا للأشياء تتأثّر بكوننا نساء أو رجالاً، فكرة منطقية، أم أنّها تعيق الوصول إلى حقيقة مطلقة ومجرّدة؟

في خاتمة المطاف، ترتكز المعرفة النسوية على أنّ «فاعل المعرفة يؤثّر على المعرفة مضافًا إلى أنّ المعرفة النسوية أفضل من المعرفة الذكورية». وفي الحقيقة، نحن أمام مسلّمتين: الأولى: ضرورة تأثير فاعل المعرفة في العلم. والثانية: المعرفة النسوية أفضل من المعرفة الذكورية. في حين أنّ هاتين المقولتين ليستا مسلّمتين بل تحتاجان أولاً إلى دليل اثبات وثانيًا تحتاج، في قبولها إلى نفي خلافها. بعبارة أخرى، لا يمكن التسليم إنّ العلم دومًا متأثّر بفاعل المعرفة بل يحتاج ذلك إلى دليل اثبات. إلى جانب ذلك، واعتمادًا على الاستقراء المنطقي، يمكن تقسيم العلم إلى علم مستقلّ عن فاعل المعرفة (علم موضوعي) وإلى علم خاضع له (علم ذاتي)؛ والثاني ينقسم إلى ما كان فاعل المعرفة فيه ذكرًا (علم ذكوري عند النسوية) أو انثى (علم نسوي).



وعليه، لا يبدو منطقيًا الإصرار على ضرورة القول بأنّ العلم دومًا ذاتي غير مسقلّ عن فاعل المعرفة اللهمّ إلاّ إذا نفينا من العلم العلوم الصحيحة واقتصرنا على العلوم الإنسانية التي غالبًا ما تخضع إلى فاعل المعرفة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الفارسية:

١. اژيني، محسن، نشانه‌های خط نفوذ، جريدة رسالت، ١٩٩٦/١/٢٣م.

٢. إيكليشال، روبرت، وآخرون، مقدمه‌ای بر ايديولوژی‌های سياسی، نشر مركز، طهران، ١٣٨٥هـ ش/٢٠٠٦م.

٣. تسخيري، محمد علي، جهاني شمولي وجهاني سازي، كتاب العولمة والدين، يناير ٢٠٠٢م.

٤. توحيدي، أحمد رضا، عملكرد سازمان ملل در قلمرو حقوق زنان، مركز دراسات وبحوث حول المرأة، ط١، ١٣٨٠هـ ش/٢٠٠١م.

٥. توحيدي، نيرة، فمينيسم إسلامي: چالش دموكراتيک يا چرخشی تئوكراتيک؟، مجلة كنكاش، الولايات المتحدة، العدد ١٣، ١٣٧٦هـش.

٦. جين، فريدمن، فمينيسم، انتشارات آشتيان، طهران، ط١، ١٣٨١هـ ش/٢٠٠٢م.

٧. حاتمي، أميد، مشاركت امريكايي خاورميانه اي، مجلة حوزة، العدد ٨٢.

٨. رؤوف عزّت، هبة، المرأة والعمل السياسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط١.

٩. ريتزر، جورج، نظريه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، انتشارات علنی، ط٢، ١٣٧٤هـ ش.

١٠. سروش، عبد الكريم، فربه‌تر از ايدئولوژی، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ط٦، ١٣٧٨هـ ش.

١١. مشير زاده، حميراء، از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم، نشر شيرازه، طهران، ط١، ١٣٨٢هـ ش/٢٠٠٣م.

١٢. مغي هام، فرهنگ نظريه‌های فمنيستی، ترجمة نوشين أحمدي خراساني وفيروزه مهاجر.

١٣. منصوران، عباس، سازمان‌های غير دولتي، مجلة جنس دوم، العدد ٩.

المصادر الإنجليزية:

14. Haraway, Donna, The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, Feminist Studies, Vol. 14, 1988.

15. Harding, Sandra, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

16. Longino, Helen E., Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry, Princeton University Press, Princeton, 1990.

17. Tanesini, Alessandra, An Introduction to Feminist Epistemologies, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

المحور العلمي

النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة من هدى شعراوي إلى نوال السعداوي

• د. غيضان السيّد علي[1]

تمهيد

تعدّ النسويَّة الليبراليَّة أشهر أشكال الفكر النسوي، وغالبًا ما تُعرَّف النسويَّة كمرادف لها، وقد سارت في ركاب الاستعمار والثقافة الغربيَّة منذ بدايتها؛ لذلك وجدت منذ تأسيسها دعمًا غير محدود من الغرب في جلّ بلاد الشرق وخاصة مصر بوصفها قلب العالم العربي والإسلامي. وقد انزلقت قدم هذه النسويَّة منذ البداية في خلط المفاهيم؛ وذهبت -في تبعية مقيتة للنسوية الغربيَّة- إلى أن المرأة في المجتمعات الشرقيَّة تعاني من التمييز بينها وبين الرجل، وتعاني من عدم مساواتها به، وأن لها شأنًا ومنزلة أدنى منه؛ وأنّه قد نتج عن هذه النظرة الدونية للمرأة حرمانها من العديد من الإمكانات والفرص والحقوق، وجعلها تعيش في ظروف غير مناسبة مقارنة بالرجال. وقد أرجعت النسويَّة الليبراليَّة هذه المنزلة المتدنية للمرأة إلى تحيز الأديان السماويّة للذكر على حساب الأنثى، وجور العادات والتقاليد، وتخلف أساليب التربية والتنشئة القائمة على التمييز التام بين الذكر والأنثى، فضلا عن ظلم القوانين التي أُسست على هذه الأديان وتلك الأعراف والتقاليد، مما تسبب في حرمان المرأة من كثير من الفرص والحقوق في المجتمع المدني.

ولذلك حرصت النسويَّة الليبراليَّة في التجربة المصريَّة على أن تتمرد على تحيز الأديان، وجور العادات والتقاليد، وظلم القوانين. وهذا ما بدأ يتبلور مع هدى شعراوي (١٨٧٩-١٩٤٧) تلك المرأة التي نشأت في أسرة أرستقراطية وأتقنت اللغات الأجنبية، وشاركت في المؤتمر النسائي الأول بروما، وخلعت الحجاب على الملأ بوصفه رمزًا للرجعية والجمود، ثم أخذت تنادي بتحرير المرأة عن طريق مساواتها بالرجل؛ لأنّها رأت أنهما متساويان في العقل والإنسانية، وأنّ الفروق الموجودة بينهما ما هي إلا فروق أنتجتها الثقافة الذكورية المنحازة للرجل. والغريب حقًا أنَّ خطابها هذا كان موازيًا للخطاب التحرري من الاستعمار، فبدلاً من أن ترفض كل ما هو استعماري

---

١. أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة بني سويف، مصر.

من أفكار وعادات، وقعت في فخ الانبهار بالمستعمر وبأفكاره. ولذلك يمكننا النظر إلى خطاب هدى شعراوي بوصفه الخطاب المؤسس للنسوية الليبراليَّة في مصر، وأن هذا الخطاب كان بمثابة وضع اللبنة الأولى الحقيقية لمرحلة أخرى أكثر راديكالية وهي مرحلة النقد النسوي للبُنى الثقافية والدينيَّة، والذي تمظهر بشكل واضح في خطاب نوال السعداوي (١٩٣١-٢٠٢١) التي رأت أنَّ الأديان الكبرى في العالم كانت وراء قهر المرأة واضطهادها.

ومن ثمَّ، تكمن أهمية هذا البحث في إبراز تطور الفكر النسوي في مصر عبر مرحلتين تاريخيتين، ومحاولة فهم العلاقة بين النسويَّة الليبراليَّة والسياق الاجتماعي والسياسي، وتحليل التحول من الإصلاح التدريجي إلى النقد الجذري، وإلقاء الضوء على إسهامات اثنتين من أهم رموز الفكر النسوي المصري والعربي. كما يعمل على بيان تأثرهما بالفكر الاستعماري الغربي في البدايات كما هو الحال في نموذج (هدى شعراوي)، وبفكر التيارات النسويَّة المتطرفة في العصر الراهن كما هو الحال في نموذج (نوال السعداوي).

وانطلاقًا من هذا، كانت الإشكاليَّة الرئيسة لهذا البحث تدور حول سؤال محوري، هو: كيف تطورت النسويَّة الليبراليَّة في مصر من مرحلة الإصلاح الاجتماعي والسياسي عند هدى شعراوي إلى مرحلة النقد الراديكالي للبنى الثقافية والدينيَّة عند نوال السعداوي؟ وهي الإشكالية التي طرحت مجموعة من الأسئلة التي عمل هذا البحث على الإجابة عليها، لعل أهمها: ما طبيعة النسويَّة الليبراليَّة في السياق المصري؟ هل هناك صلة بين الحركة النسويَّة الليبراليَّة في مصر وبين الاستعمار؟ إلى أي مدى وقعت النسويَّة الليبراليَّة في مصر في تبعية مقيتة للحركات النسويَّة الغربيَّة؟ إلى أي مدى تمثل النسويَّة عند نوال السعداوي امتدادًا لمشروع هدى شعراوي، أم أنها تشكّل قطيعة معرفية ومنهجية معه؟ ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين المشروعين؟ وكيف أثّر السياق التاريخي في تشكيل خطاب كل منهما؟ وما حدود كل تجربة وإسهامها في الفكر النسوي العربي؟

وللإجابة على هذه الأسئلة تم تقسيم البحث إلى، مقدمة: تناولت أهمية البحث ومبرراته، وإشكاليته الرئيسة، وأهم أسئلته، ومحاوره، ومناهجه.

وثلاثة محاور رئيسة: جاء أولها بعنوان: مفهوم النسوية الليبرالية في السياق التاريخي المصري. بينما جاء المحور الثاني تحت عنوان: هدى شعراوي وتأسيس الليبرالية النسوية المدعومة من الاستعمار.

في حين جاء المحور الثالث تحت عنوان: نوال السعداوي والنسويَّة الليبراليَّة النقدية. بينما جاءت الخاتمة لتعرض أهم نتائج البحث.

وقد استخدم الباحث لإنجاز بحثه أربعة مناهج بحثية أساسية، هي: المنهج التحليلي بغية تحليل نصوص هدى شعراوي ونوال السعداوي للوقوف على حقيقة مقاصدهما، وكان استخدام المنهج المقارن أمرًا حتميًا لمقارنة آراء هدى شعراوي بآراء نوال السعداوي للوقوف على مناطق الاتفاق والاختلاف بينهما. كما كان استخدام المنهج النقدي بالضرورة التي لا يمكن تجاهلها؛ حيث كان من الضروري الوقوف نقديًا مع آراء الحركة النسوية الليبرالية التي كانت غالبًا ما تشطح وتخرج عن المعهود والمألوف دينيًا واجتماعيا. كذلك كان المنهج التاريخي من الضروريات البحثية حيث يرصد البحث لتطور النسوية الليبرالية في المجتمع المصري فيما يقرب من مئة عام.

أولاً. مفهوم النسويَّة الليبراليَّة في السياق التاريخي المصري

شهدت مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تحولات عميقة في بنيتها الاجتماعية والسياسية، تزامنت مع بروز حركة إصلاحية شاملة ارتبطت بمشروع النهضة والتحديث. وفي هذه الظروف أخذت النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة في التشكل مبكرًا؛ حيث أخذت تتبلور في البدايات مع حركة «تحرير المرأة» في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع الإمام محمد عبده وبعض من تلاميذه، ولعل أشهرهم القاضي قاسم أمين. وقد ازدهرت هذه الحركة في مصر مع الحراك الثوري عقب ثورة ١٩١٩ ومشاركة المرأة لأول مرة في الثورة على نطاق واسع وملحوظ، ليتأسس على أثر ذلك «الاتحاد النسائي المصري» عام ١٩٢٣م الذي كان اللبنة الأولى التي قامت عليها النسويَّة الليبراليَّة؛ حيث وضع مجموعة من الأهداف على رأس أولوياته، تحت شعار عام، هو المناداة والمطالبة بتحرير المرأة من القيود التي وضعها المجتمع وكبَّلها بها، إذ ندد بوضع المرأة في المجتمع بكونها تأتي دائمًا في المركز الثاني بينما يحتل الرجال المرتبة الأولى في كل شيء، ومن ثم رأت بعض النساء المتحررات أنه يجب على النساء أن يعدن أنفسهن ليواجهن المنافسة الحرة مع الرجل.

وفي قلب هذه التحولات السياسية والاجتماعية، ظهرت الحركة النسويَّة بشكل عام بدعم من حكومة الاحتلال البريطاني، وكاستجابة لواقع التهميش الذي عانت منه المرأة في ذلك الوقت، حيث حُرمت من أبسط حقوقها في التعليم والمشاركة العامة. ومن هنا، بدأت تتشكل ملامح النسويَّة الليبراليَّة في مصر على يد رائدات سعين إلى تحقيق قدر من العدالة والمساواة داخل الإطار الاجتماعي القائم بشكل يتجاوز مجرد «تحرير المرأة» أو المطالبة بحقوقها المشروعة نحو تحقيق المساواة التامة، وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص بين الجنسين، وتكوين مؤسسات وجمعيات واتحادات نسوية للضغط وتغيير الذهنيات لتقبل ذلك على المدى البعيد.

وتُعدّ هدى شعراوي[1] من أوائل من عبرّوا عن هذا الاتجاه، حيث قادت مشروعًا نسويًا سعى إلى تمكين المرأة عبر التعليم، والعمل، والمشاركة الاجتماعية والسياسية، وتحمست لإنجاز ذلك واقعيًا، حتى لو أدى بها إلى الدخول في صدام مباشر مع البنية الثقافية والاجتماعية السائدة. وقد ارتبط خطابها بسياق الحركة الوطنية، مما منح مشروعها بُعدًا اجتماعيًا وقوميًا، وجعل من النسويَّة جزءًا من عملية التحديث الشامل للمجتمع المصري.

وقد كان للظروف الحياتية التي عاشتها هدى شعراوي في طفولتها، ثمَّ في شبابها، الأثر الكبير في إيمانها العميق بتحرير المرأة وضرورة مساواتها بالرجل، إذ لاحظت في وقت مبكر جدًا أنّ المرأة في مجتمعها مسحوقة الإرادة والشخصية، مهضومة الحقوق؛ حيث عانت هي شخصيًا -وهي سليلة أكبر الأسر الارستقراطية في مصر في أواخر القرن التاسع عشر- من التمييز الجنسي؛ حيث وصفت معاناتها بأنها عانت كثيراً من التمييز في المعاملة بينها وبين أخيها الذي يصغرها بخمس سنوات، فتقول :«وقد لاحظت ما كنت أحاول أن أخفيه من آلام نفسية؛ بسبب تفضيل أخي عليَّ سواء من جانب والدتي أو أهل البيت جميعًا».[2]

كما كان حرمان الإناث من مواصلة تعليمهن أكبر الآثار التي أثّرت في نفسية هدى إذ تقول: «صرت أكره أنوثتي؛ لأنها حرمتني متعة التعليم وممارسة الحياة الرياضية التي كنت أحبها، كما كانت تحول بعد ذلك بيني وبين الحرية التي كنت أعشقها».[3] وكيف أُرغمت هي نفسها على الزواج وهي ابنة الثلاثة عشر عامًا من ابن عمتها الذي كان يكبرها بحوالي ست وثلاثين عامًا وله ثلاث

---

١. هي نور الهدى بنت محمد سلطان باشا، ولدت في مدينة المنيا في صعيد مصر، في ٢٣ يونيو ١٨٧٩، ونشأت وترعرعت في مدينة القاهرة وتلقت خلال نشأتها دروسًا منزلية على يد معلمين في اللغة العربيَّة، والتركية، والفرنسية، والخط، والبيانو. إذ كانت سليلة أسرة أرستقراطية أو سليلة بيت الاستعمار كما لقبها البعض؛ حيث إن أبيها كان يرافق جيش الاحتلال في زحفه على العاصمة، وكان يدعو الأمة إلى استقباله وعدم مقاومته، ويهيب بها علانية أن تقدم له كافة المعلومات والمساعدات، وسعى للقضاء على أي معاونة شعبية لثورة عرابي، ودفع من ماله الشخصي لشيوخ العربان والبدو للتجسس على عرابي. وقد سجل التاريخ فوق هذه الصفحة السوداء صفحة أخرى أشد سوادًا حينما تقدم هذا الخائن مع فريق من الكبراء بهدية من الأسلحة الفاخرة إلى قادة جيش الاحتلال شكرًا لهم على انقاذ البلاد، ففرضت حكومة الاحتلال على الخديوي أن يمنح هذا الخائن عشرة آلاف من الجنيهات الذهبية اعترافا من بريطانيا له بالجميل.. ليس هذا فحسب، بل لقد أنعمت عليه إنجلترا بنيشان «سان ميشيل» و«سان جورج» الذي يلقب حامله بلقب سير؟ (انظر: محمد فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩، ص٢٣-٢٤). أمَّا زوجها فهو علي شعراوي الذي كان يكبرها ب ٣٦ عامًا وكان من أبرز رجال حزب الأمة الموالي للاستعمار البريطاني. وتوفيت بالقاهرة في ١٢ ديسمبر ١٩٤٧.

٢. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص٢٤-٢٥.

٣. المصدر السابق، ص٢٩.

بنات في مثل عمرها، فتقول: «وكان سبب عدم رغبتي في الزواج منه هو أنني شببت أراه عميدنا والمشرف على شؤوننا إشراف الأب أو الأخ الأكبر، الذي يجب أن أخشاه وأحترمه، ثم أتذكر أنه أب لثلاث بنات يعشن معه ومع أمهن، وأن ابنته الكبرى كانت تعيرني بأنني سأكون زوجة أبيها. وكانت كلما أرادت إغاظتي نادتني «يا امرأة أبي»، ثم أتذكر أيضًا أنني كلما ذهبت لتحيته، لم أجد منه تلطفًا في الحديث على خلاف معاملته لأخي».[١]

وكيف كان هذا الزوج قاسيًا معها؛ حيث ضرب بكل وعوده لها، التي دُونت في عقد الزواج، عرض الحائط، والتي تمثلت في ألا يكون له زوجة أخرى سابقة أو لاحقة، ورغم ذلك أعاد زوجته الأولى، وأنجب منها وهو متزوج من هدى. وهنا شعرت هدى أنّ النساء مقهورات لا حقوق لهنّ، وأنهنّ عُرضة للتنمر والظلم، ومن ثم رأت ضرورة تحرير المرأة من هذا الظلم، وهذا التحرير لن يكون إلا بالمساواة الكاملة بين الجنسين، وهنا خرجت هدى دون أن تدري من حركة «تحرير المرأة» تلك الحركة المعتدلة إلى حركة أخرى أكثر تطرفًا وهي الليبراليَّة النسويَّة.

إذن نشأت الليبراليَّة النسويَّة في مصر من محاولة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات، وبمشاركة وقيادة بعض من نساء الطبقة العليا اللائي شاركن بفعالية في الثورة المصريَّة عام ١٩١٩؛ إذ قادت هدى شعراوي في ١٦ أذار ١٩١٩ أول مظاهرة نسائية سلميَّة تضم حوالي ما يقارب من ٣٠٠ سيدة من المسلمات والمسيحيات واليهوديات عبرَّن فيها عن رفضهنّ للعنف والقمع اللذين تمارسهما السلطات البريطانية ضد المواطنين المصريين، ومطالبات بالإفراج عن سعد زغلول ورفاقه، وحملن أعلامًا اجتمع فيها الهلال مع الصليب، ملوحات بوحدة الأمة المصريَّة الوطنية، فضلاً عن حملهنّ أعلامًا كُتب عليها باللغتين الإنجليزية والفرنسية: «يحيى المدافعون عن العدالة والحرية»، و«يسقط الظالمون والطغاة ويسقط الاحتلال البريطاني!»[٢].

وهو الأمر الذي استرعى انتباه أحد الكُتَّاب المصريين فقال: «انبرت هدى ورفيقاتها للدفاع عن حقوق الوطن وطرد المحتلين، ولكن بماذا؟ لقد خرجن في مظاهرة ومزقن الحجاب وأحرقنه في ميدان عام، وكان هذا أعظم إسهام منهنّ في الثورة»[٣]. ثم يعود ويتساءل: ولماذا يمزقن الحجاب؟ وهل بتمزيق الحجاب يُطرد المحتل؟![٤]

---

١. المصدر السابق، ص٥٠.

٢. عماد الدين أبو غازي، حكايات الثورة والثوار، ص٨٦.

٣. سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ج١، ص١٠٥.

٤. المصدر نفسه، ج١، ص١٠٥.

على أية حال تشكل مفهوم الليبراليَّة النسويَّة في السياق المصري العربي في أجواء ثورة عام ١٩١٩؛ حيث هبت جموع الشعب المصري في وجه المحتل البريطاني مطالبة بالحرية والاستقلال، وفي هذا المناخ المشبّع بأجواء الحرية والتحرر استطاعت بعض نساء الطبقة العليا التحول والانتقال من المناداة بحقوق المرأة في التعليم، والعمل، واختيار الزوج، وعدم إجبارهن على ما لا يردن، إلى المناداة بإزالة التمييز بين الرجل والمرأة من خلال العمل على إيجاد الفرص المتكافئة للنساء، وحماية حقوقهن عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى، مثل قوانين المساواة في الأجر، والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء، والقوانين الأخرى التي تجعل للنساء حقوقًا متساوية مع الرجال أمام القانون، وهو ما نعني به الانتقال من مجرد حركة «تحرير المرأة» إلى «النسويَّة الليبراليَّة»، الأمر الذي أخذ يتطور بوضوح في السياق المصري على طول القرن العشرين، وهو ما سنلاحظه بوضوح عند نوال السعداوي التي عملت على تبرئة الطبيعة من مسؤولية اصطناع الفوارق بين المرأة والرجل، وذهبت إلى اتهام المجتمع بوصفه المسؤول الأول عن صناعة تلك الفوارق.

ثانيًا. هدى شعراوي وتأسيس النسوية الليبرالية المدعومة من الاستعمار

مثّلت هدى شعراوي بداية التيار النسوي الليبرالي في مصر، وأسهمت في إدخال المرأة إلى المجال العام بعد أن كانت معزولة اجتماعيًا وسياسيًا، فقد انتهزت شعراوي اندلاع ثورة ١٩١٩ وأنشأت (لجنة الوفد المركزية للسيدات) بناءً على اجتماع كبير ضم ألف امرأة، وقد عُقد في الكنيسة المرقصية في ٨ كانون الثاني ١٩٢٠ برئاسة استر فهمي ويصا، وبعد أن ألقت ويصا كلمتها، بحضور صفية زغلول رئيس شرف اللجنة تم اختيار هدى شعراوي رئيسًا للجنة التي ضمت نساء أخريات ينتمي معظمهن إلى الطبقة الارستقراطية من أمثال: ألفت راتب، وشريفة رياض، وريجينا حبيب خياط، وإستر فهمي ويصا، ولويز ماجوريل، وإحسان القوصي، وفكرية حسين. وقد نص قانون لجنة الوفد المركزية على أن جميع أعضاء هذه اللجنة يقسمن على أن يعضدن الرجال في جهادهم من أجل الحرية، والسعي بالاستمرار في المطالبة بالاستقلال التام لمصر، وقد نالت هذه اللجنة تأييدًا عاما من عموم السيدات في القاهرة والأقاليم المصريَّة[١]. ولا يخفى علينا ذلك الدور الغربي الاستعماري في دعم هذا الاتجاه النسوي في مصر؛ والذي كان الاقتصادي المصري الكبير محمد طلعت حرب باشا مؤسس بنك مصر قد حذَّر منه مبكرًا حيث قال: «إنّ رفع الحجاب والاختلاط، كلاهما أمنية تتمناها أوروبا من قديم الزمان لغاية في النفس يدركها كل من وقف على مقاصد أوروبا بالعالم الإسلامي»[٢]. وقد تمثلت البداية الفعلية في الدعوة التي وُجْهت إلى نساء مصر للمشاركة في

١. أمين غانم محمد، رائدات النهضة النسائية في الوطن العربي: هدى شعراوي أنموذجًا (١٨٧٩-١٩٤٧) دراسة تاريخية، ص٢٤٧.

٢. نقلا عن: محمد فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، ص١١.

المؤتمر النسائي الأول الذي سوف ينعقد في روما في الفترة ما بين ١٢-١٩ أيار من عام ١٩٢٣م بمشاركة مندوبات من ست وثلاثين دولة، وقد لبّت هدى شعراوي الدعوة وخرجت معها ثلاث سيدات لأول مرة يمثلن مصر في مؤتمر دولي، وهن كلا من: هدى شعراوي ونبوية موسي وسيزا نبراوي (صديقة شعراوي وأمينة سرها)[١]. في حين أوفدت كل دولة أكثر من عشرين مندوبة.

وهناك ألقت هدى شعراوي محاضرة تحدثت فيها عن تاريخ المرأة المصريَّة، وعن أوضاعها المعيشية، وكيف كانت المرأة في مكانة عالية في العصور القديمة، وكيف أنها انحدرت إلى وضع مزري في القرن التاسع عشر منددة في الوقت نفسه بالاحتلال البريطاني وما سببه من جهل وأمية، مما انعكس بدوره على وضع المرأة. كما عبرت شعراوي عن رأيها بأن حركة التحرر للمرأة هي حركة عالمية بطبيعتها وتاريخها، وأن أي مكسب تحققه المرأة في أي بقعة من بقاع العالم هو مكسب للمرأة في كل مكان[٢]. وتستطرد شعراوي قائلة: «وما كدنا نندمج في المؤتمر، حتى لمسنا عن كثب أثر المرأة الأوروبية في نهضة الغرب»[٣].

وإيغالاً في الدور الغربي في دعم الحركة النسويَّة في مصر تذكر شعراوي في مذكراتها عن مقابلتها لرئيس الحكومة الإيطالية آنذاك، موسوليني، ولقائها به ثلاث مرات أثناء حضورها المؤتمر: الأولى عندما ترأس جلسة الافتتاح، والثانية: عندما أقام حفل شاي للمندوبات في الكابيتول، والثالثة بعد انتهاء المؤتمر. وتعد هدى شعراوي هذه اللقاءات من بين الإنجازات التي حققها المؤتمر![٤] إذ تقول شعراوي: «فقد استقبلنا وصافح أعضاء المؤتمر واحدة واحدة، وعندما جاء دوري، وقُدمت إليه كرئيسة وفد مصر عبر عن جميل عواطفه ومشاعره نحو مصر، وقال إنّه يراقب باهتمام حركات التحرير في مصر، ثم كررت رجائي الخاص بمنح المرأة الإيطالية حقوقها السياسية»[٥].

وقد تأسس «الاتحاد النسائي المصري» على إثر دعوة وُجِهت للوفد المصري المشارك في مؤتمر روما لتأسيس فرع منه يمثل مصر، والذي اعتُمِد بمجرد الدعوة، قبل تكوينه واقعيًا على الأرض، وأصبح اتحادًا ذا صفة دولية وصفة قومية معترفًا به في مصر وفي الخارج[٦]. وهنا تقول شعراوي: «وهنا أخذنا على أنفسنا عهدًا أن نحذو حذو نساء أوروبا في النهوض بنسائنا لنصل

١. أنيس الدغيدي، غرام الكبار في صالون زيادة، ص ٣٩.
٢. جين سعيد المقدسي، لقاءات وروايات: هدى شعراوي والمؤتمر النسائي في روما، ص٣٩٣-٣٩٤.
٣. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص١٦٩.
٤. جين سعيد المقدسي، لقاءات وروايات: هدى شعراوي والمؤتمر النسائي في روما، ص٤٠٤.
٥. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص١٦٩.
٦. المصدر السابق، ص١٦٩.

ببلادنا إلى المكان اللائق بها بين الأمم الراقية مهما كلفنا ذلك، وأن نؤدي بأمانة وإخلاص الخدمات الاجتماعية والإنسانية التي يتطلبها برنامج الاتحاد النسائي الدولي»[١].

أي هكذا وقعت شعراوي منذ الوهلة الأولى في حالة الانبهار بالنسوة الأوروبيات، وسار أقصى أمانيها أن يحذو النساء في مصر حذو النساء في أوروبا، وهو الأمر الذي انعكس بدوره فور عودة الوفد النسائي إلى مصر، فما أن رست الباخرة على شاطئ الإسكندرية حتى اختمر في رأس هؤلاء النسوة أمرٌ جلل، وفي طريق العودة من الإسكندرية إلى القاهرة اقترحت «سيزا نبراوي» على «هدى شعراوي» رفع النقاب والتخلص منه وإظهار الوجه سافرًا فوافقتها شعراوي على الفور[٢]. فكانت شعراوي أول امرأة عربية خرجت مع ابنتها، سافرة[٣]؛ إذ تقول: «كنت، عائدة بصحبة ابنتي، من فرنسا، على الباخرة نفسها التي عاد عليها سعد زغلول، وحين وصلنا إلى الميناء، استأذنت زوج ابنتي، في أن ننزل بين الجموع، سافرتي الوجه، فأذن لنا... لكن المجتمع، والصحف المصريَّة، كان لهما موقف الهزء والسخرية، وكانت الشتائم تنهال على كل امرأة تخرج سافرة. وكنت أتحمل ذلك صابرة متحدية، لكن كثيرًا من السيدات لم يستطعن أن يتحملن ما تحملته، فعدن يختفين وراء النقاب»[٤].

وقد كان لهذا السلوك الرمزي تداعيات عديدة على نساء الطبقة العليا والمتوسطة اللائي نزعن النقاب[٥]. وقد حاولت هدى شعراوي تبرير دعوتها إلى السفور في أكثر من موضع من مذكراتها إذ تقول: «وكان سفورها من الوسائل اللازمة للحصول على حقوقها لا حبًا في السفور كوسيلة للتبرج»[٦].

وهنا رأت النسويَّة الليبراليَّة في مصر أنَّها كسرت أهم حواجز الخوف لدى النساء المصريات، وكأن التخلص من «النقاب» أو «البرقع» كان بمثابة خروج المرأة من سجن «الحرملك» إلى فضاء الحرية الواسع الذي يجعل من المرأة مساوية للرجل في كل شيء. ولذلك ارتأت هذه الحركة ضرورة أن تنشر أفكارها محليًا وإقليمًا، فانضمت هدى شعراوي كعضو شرف في جمعية الاتحاد النسائي الأردني. كما كانت عضوة في الجمعية النسائية في واشنطن. كذلك أصدرت بلسم عبد الملك بمساعدة هدى شعراوي في الأول من كانون الثاني مجلة «المرأة المصريَّة» وهي مجلة

---

١. المصدر السابق، ص١٦٩.
٢. فايز فرج، شخصيات مصرية وأفكار عصرية، ص٧٦.
٣. إملي نصر الله، نساء رائدات من الشرق، ج٢، ص٣٦.
٤. المصدر السابق، ج٢، ص٣٧.
٥. يديدا كالفون ستيلمان، تاريخ الأزياء العربيَّة منذ فجر الإسلام إلى العصر الحديث، ص٨٦-٨٧.
٦. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص١٧٠.

مصرية شعرية يصدر منها عشرة أعداد في السنة بالعربيَّة والفرنسية[1]. وإذا كان من الطبيعي أن تنشر هذه المجلة باللغة العربيَّة فإن الغرابة تزول عندما تنشر بالفرنسية؛ لأنها كانت تجد الدعم الخفي من الرعايا الأجانب الموجودات في مصر، وهو الأمر الواضح بين السطور للقارئ المدقق في مذكرات هدى شعراوي.

وقد تنوعت مطالب الاتحاد النسائي المصري وتعددت بين ثلاثة مجالات رئيسة: سياسية، واجتماعية، ونسوية. ركَّز المجال السياسي على مساندة الحركة الاستقلالية وتعديل الدستور. بينما ركَّز المجال الاجتماعي على الاهتمام بالتعليم وحماية الصناعات الوطنية وتشجيعها، وتعميم المستشفيات، وتحديد مسؤولية الوالدين تجاه أولادهم، وتنظيم أوضاع السجون، ومحاربة البدع والخرافات، وبناء مصحات وحدائق للأطفال، وحماية اليد العاملة، وإنشاء التعاونيات الزراعية. في حين ركَّز الجانب الثالث وهو الخاص بالنسوية وشؤون المرأة على تحقيق مطالب المرأة المصريَّة في التعليم، وممارسة حقها الانتخابي، وتعديل سن الزواج، وإصلاح قوانين الزواج والأسرة، ومنع تعدد الزوجات، وتحديد شروط الطلاق[2].

وقد نجحت هدى شعراوي أثناء رئاستها للاتحاد منذ تأسيسه وحتى وفاتها في سنة ١٩٤٧ في تحقيق معظم هذه المطالب، ثم تابعت رفيقاتها المسيرة من بعدها. فقد كانت حريصة على تأسيس التوجه الليبرالي النسوي؛ إذ خاضت معركة شرسة ضد ما أسمته التقاليد البالية، والعادات القديمة، ومحاربة البدع والخرافات، من أجل هدف ليبرالي خالص وهو فصل الدين عن الدولة، الذي وضح في رفضها القاطع للنقل عن الماضي، والدعوة إلى إعمال العقل تطلعًا للمستقبل، وهو ما يعد في وجهة نظرنا تنفيذًا لإملاءات غربية استعمارية قطعت شعراوي على نفسها عهدًا في الوفاء بها، كما صرحت بذلك في نهاية خطابها في المؤتمر النسائي الدولي في روما عندما قالت: «والآن قبل أن أنسحب، اسمحن لي أيتها السيدات أن أشكركن على إلحاحكن في إظهار الرغبة في إشراك المرأة المصريَّة في عمل الاتحاد العظيم، ولنا الأمل الكبير أن نصل بفضل نصائحكن التي هي لنا الهادي والاحتذاء على مثلكن الذي نجده خير مشجع إلى تحقيق رغباتنا، وبلوغ القصد.

وإننا نضع أنفسنا تحت تصرفكن لخدمة مبادئكن ونشر أفكاركن، أمَّا والاتحاد قوة، فإننا نرجو من صميم الفؤاد أن يتحقق في القريب العاجل، الغرض الذي نسعى إليه»[3]. ولا غرابة في ذلك،

---

١. رامي عطا صديق، الصحافة وخطاب المواطنة، ص ٢٧.

٢. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص٢٢٥-٢٣٢، وانظر أيضا: إملي نصر الله، نساء رائدات من الشرق، ج٢، ص٣٥-٣٦.

٣. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص١٧٤.

حيث إنَّ هدى شعراوي كما يقول أحد الباحثين: «لم تكن تعبأ في دعوتها بالمفهوم الإسلامي للمرأة، أو تصدر عن فهم حقيقي لرسالة البيت والأسرة، ولم تكن تتحرك في هذا الإطار. وإنما كانت تضع أمامها المرأة الغربيَّة كمثل أعلى، ولذلك فقدد شجعت أسباب الزين والأزياء والموضات المستحدثة»[١].

كما كانت شعراوي تلميذة نابغة في مدرسة قاسم أمين (١٨٦٣-١٨٠٩) صاحب الكتابين المشهورين اللذين أثرا في فكر وحياة هدى شعراوي وهما: «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»؛ فكثيرا ما تصفه بـ«المصلح العظيم»، و«الفقيد العظيم»، و«القانوني الحكيم»، و«المصلح الخطير»، و«الأديب القدير»، و«الوطني الغيور»[٢]؛ إذ تحولت أفكار قاسم أمين النظرية على يد هدى شعراوي إلى واقع عملي، وقد اعترفت بذلك في مذكراتها، ووصفت تأثرها بكتب قاسم أمين بأنَّه «تأثير عجيب» جعلها تسعى لتغيير واقع المرأة المصريَّة.

فقد احتفت به كثيراً، في حفل أقيم خصيصًا للاحتفال بمرور عشرين عامًا على ذكراه، وركزت على وجه الخصوص على الاحتفاء بمقولته الشهيرة: «كم أكون سعيدًا في اليوم الذي أرى فيه سيداتنا يزين مجالسنا كما تزين باقات الزهور قاعات الجلوس»[٣].

والتي تعني إباحةً الاختلاط بين الجنسيين، وما يترتب عليه من أمور أخرى تلزم عنه. وهو الأمر الذي دعا إليه من قبل مرقص فهمي المحامي الذي كان معروفًا بموالاته للاستعمار الإنجليزي سنة ١٨٩٤ في كتابه «المرأة في الشرق» والذي قصد من خلاله أهدافًا خمسة، هي: القضاء على الحجاب الإسلامي، وإباحة الاختلاط بين الجنسين، وتقييد الطلاق ووجوب وقوعه أمام القاضي، ومنع التعدد، وإباحة الزواج بين المسلمات والأقباط.

وقد رفض قاسم أمين هذا الاتجاه في أول الأمر رفضًا قاطعًا، ونقد كتاب «الكونت داركور» الذي حمل على نساء المسلمين، وهاجم الحجاب الإسلامي، وقرار المرأة المسلمة في بيتها واقتصار دورها على تربية النشء ورعاية الزوج، وهاجم المثقفين المصريين لسكوتهم على ذلك، فما كان من قاسم أمين إلا أن رد عليه مما أغضب عليه الأميرة نازلي فاضل التي كانت تؤيد أفكار «داركور» وتتشبه بالأوروبيات فتقابل الرجال وتجالسهم في ناديها، فهددت وتوعدت مما جعل قاسم أمين يعتذر ويصلح خطأه وينشر كتابًا يكذّب فيه نفسه بنفسه، ويؤيد فيه الكونت «داركور» ويناصر به

---

١. سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ج١، ص١٠٨.
٢. هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي، ص٢٨٢.
٣. المصدر السابق، ص٢٨٢.

كتاب «المرأة في الشرق»، وهكذا أخرج في سنة ١٨٩٩ مؤلفه المعروف «تحرير المرأة» ودعا فيه إلى ما سبق أن دعا إليه مرقص فهمي بحذافيره، اللهم إلا أنه لم يتعرض لمسألة زواج المسلمات من الأقباط[١].

وكان قاسم أمين أحد رموز الاتجاه الليبرالي المصري، وتعالوا نقرأ معًا ما يقول لنقف على اتجاهه الليبرالي الخالص: «إنّ تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جميعا لمحاربتها؛ لأنَّه ميل يجرنا إلى التدني والتقهقر، ولا يوجد سبب في بقاء هذا الميل في نفوسنا إلا شعورنا بأننا ضعاف عاجزون عن إنشاء حالة خاصة بنا تليق بزمننا» ويقول أيضا: «يجب أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم ونرجع إليه لا لننسخ منه صورة ونحتذي مثال ما كان فيه سواء بسواء، بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل، ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الإسلاميَّة، وأسباب انحطاطها ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفيما يستقبل من الزمان»[٢].

نخلص مما تقدم أن النسويَّة عند هدى شعراوي نسوية ليبرالية، ارتبطت دعوتها بالطبقتين العليا والوسطى، ولم تقترب مطلقًا من الطبقات الفقيرة أو الكادحة، وتأثرت كثيراً بالليبراليَّة الأوروبية؛ إذ كانت الصورة المثالية التي تنشدها شعراوي للمرأة المصريَّة هي نفسها صورة المرأة الأوروبية، وذلك من قبيل انبهار المقهور بالقاهر، والمغلوب بالغالب، والمستعمَر بالمستعمِر.

والمرأة الأوروبية في ذلك الوقت كما يصفها المستغربون في بلادنا: عندها واجبان مقدسان بيتها ووطنها، وبين الواجبين تخص بساعة نفسها فتحضر حفل موسيقي أو تدعو أصحابها لليلة راقصة، ولا تنسى أن تقف أمام المرآة لتزين حالها فتتذكر دائمًا أنها امرأة، هذا هو مثال المرأة الأعلى الذي ينشده المستغربون ويدعون المرأة الشرقيَّة إلى أن تقتبس عنها كل شيء.

كما تأثرت شعراوي بكتابات الليبرالي المصري الكبير قاسم أمين الذي كثيرا ما وُصف بـ«نصير المرأة» أو «محرر المرأة»، والذي دعا إلى تشبه المرأة المصريَّة بالمرأة الأوروبية وهو الأمر الذي استرعى انتباه الزعيم مصطفى كامل فسارع إلى مقاومة هذه الحركة (الخائنة) وحذّر الأمة من مغبتها، قائلاً: «إنيّ لست ممن يرون أن تربية البنات يجب أن تكون على المبادئ الأوروبية، فإن في ذلك خطرا كبيرا على مستقبل الأمة. فنحن مصريون ويجب أن نبقى كذلك، ولكل أمة مدنية خاصة بها. فلا يليق بنا أن نكون قردة مقلدين للأجانب تقليدا أعمى، بل يجب أن نحافظ على الحسن من

١. محمد فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، ص١٥.
٢. رفعت السعيد، الليبراليَّة المصريَّة، ص٢٠٤.

أخلاقنا، ولا نأخذ عن الغرب إلا فضائله، فالحجاب في الشرق عصمة وأي عصمة، فحافظوا عليه في نسائكم وبناتكم وعلموهن التعليم السليم الصحيح، وأن أساس التربية التي بدونه تكون ضعيفة ركيكة غير نافعة، هو تعليم الدين»[1].

وقد ظل مصطفى كامل حربًا عوانًا على هذه الحركة، حتى إذا ما أنشئت جريدة اللواء سنة ١٩٠٠ كانت صفحاتها ميدانًا عظيمًا لكل طاعن على قاسم أمين وأفكاره وعصابته الاستعمارية من الخونة والأذناب[2].

وظهرت بعد ذلك كثيراً من الكتابات التي انتقدت أفكار هدى شعراوي، كان من أهمها انتقاد الشيخ محمد إسماعيل المقدم وغيره من علماء الإسلام الذين اعتبروا أن خلع النقاب والتمرد على الحجاب الشرعي يمثلان انسلاخًا من تعاليم الدين الإسلامي، وتأثرًا مبالغًا فيه بالثقافة الغربية. كما رأت زينب الغزالي أنّ شعراوي تأثرت بالثقافة الغربية مبتعدة عن الأطر والقيم الإسلاميَّة الأصيلة في تناولها لقضايا الأسرة والمرأة.

كما أخذت الكاتبة الصحفية سحر عبد الرحمن على هدى شعراوي اقتصار دفاعها عن حقوق المرأة في الطبقات العليا دون أدنى اهتمام بالقضايا الجذرية للمرأة في الطبقات الكادحة.

ثالثًا. نوال السعداوي والنسويَّة الليبراليَّة النقدية

شاركت نوال السعداوي[3] سالفتها هدى شعراوي في الانتماء إلى النسويَّة الليبراليَّة، والدفاع عن حقوق المرأة، والتأثر بالفكر الغربي؛ فكانت بمثابة امتداد طبيعي لأفكارها، والاختلاف بينهما يكمن في اختلاف العصر وظروفه؛ فالأولى عاشت في بدايات القرن العشرين، والأخرى بلغت أفكارها ذروتها ونالت شهرتها في أواخر القرن وبدايات القرن الواحد والعشرين.

---

١. محمد فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، ص١٦.

٢. المرجع السابق، ص١٧.

٣. نوال السعداوي كاتبة وطبيبة مصرية وناشطة نسوية بارزة، ولدت في ٢٧ أكتوبر ١٩٣١ بقرية كفر طلحة بمحافظة القليوبية، لعائلة مكونة من تسعة أفراد، وكانت الطفلة الثانية بينهم. لأب يعمل بوزارة المعارف، أصرّ على تعليم جميع أبنائه رغم الظروف المعيشية الصعبة. تخرجت السعداوي في كلية طب القصر العيني جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥، حصلت على شهادة الماجستير في الطب النفس من جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٦. أسست عددًا من الجمعيات النسائية لعل أهمها: جمعية تضامن المرأة العربيَّة، جمعية الكاتبات المصريَّة، وجمعية التربية الصحية. حصلت على عدة جوائز وتكريمات دولية، منها: جائزة الشمال والجنوب من مجلس أوروبا عام ٢٠٠٤. جائزة إنانا الدولية من بلجيكا عام ٢٠٠٥. جائزة شؤون ماكبراد للسلام من المكتب الدولي للسلام في سويسرا عام ٢٠١٢. تركت إرثًا معرفيًا غزيرًا تعدى الخمسين عملا ما بين الرواية، والقصة، والمسرحية، والأعمال الفكرية، والسيرة الذاتية. توفيت نوال السعداوي يوم الأحد، ٢١ مارس/آذار ٢٠٢١، عن عمر ناهز التسعين عاما.

الأولى كانت هادئة تحاول أن تؤثر في المجتمع كما تؤثر قطرات المطر المتعاقبة في جلمود الصخر بمرور الأيام، أمَّا الثانية فكانت بمثابة شلال هادر يريد أن يحطم الصخرة من أول دفعة!

مع الأولى ظهرت الحركة النسويَّة كاستجابة لواقع التهميش الذي عانت منه المرأة الشرقية؛ في وقت مبكر انبهرت فيه بنموذج المرأة الغربيَّة كمثل أعلى. أمَّا مع الثانية فظهرت الحركة النسويَّة كمرحلة تفكيك للبُنى المنتجة للتمييز، حسب المنظور الغربي. حيث تخلت السعداوي تمامًا عن المنهج الإصلاحي التدريجي، واتجهت إلى منهج نقدي مشبع برؤى ليبرالية راديكالية، لا يقف عند الرؤية الحيادية المرنة مع الدين أو مع العادات والتقاليد، وإنما يأخذ منهجًا ثوريًا متطرفًا، فدخلت في صدام مجتمعي حاد؛ ومثَّلت كتبها، ورواياتها، وآرائها، وأقوالها رؤية صادمة للمجتمع المصري المعروف بتدينه الفطري المعتدل.

سارت السعداوي على درب النسويَّة الليبراليَّة الغربية في جلّ أعمالها التي دارت حول مزاعم مغلوطة عن حال المرأة في المجتمع المصري؛ إذ ربطت بين تحرير المرأة من جهة وتحرير الوطن من القيود الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، مع تركيزها على شعارات رنانة وثورية تغري الحالمين وتغرر بعواطف المراهقين عن تحقيق العدالة والمساواة من أجل بناء مجتمع أكثر حرية وإنسانية.

وتأثرت كثيراً بأفكار سيمون دي بوفوار في كتابها «الجنس الثاني»، وأنّ المرأة لم تُخلق أنثى، بل المجتمع هو الذي يجعلها كذلك. وأنّ الجسد الأنثوي لم يكن مجرد كيان بيولوجي، بل ساحة تمارس فيه السلطة الذكورية هيمنتها، وهو ما نلمحه بقوة في قول السعداوي: «ليس هناك أي دليل علمي في البيولوجيا أو الفسيولوجيا أو التشريح يثبت أن المرأة أقل من الرجل عقلا أو جسدًا. إنّ الوضع الأدنى للمرأة فُرض عليها من المجتمع لأسباب اقتصادية واجتماعية لصالح الرجل، ومن أجل بقاء واستمرار الأسرة الأبوية التي يملك فيه الأب الزوجة والأطفال كما يملك قطعة الأرض»[1].

وقد كان من أشهر أقوالها الصادمة التي تشي بمذهبها الليبرالي العام، واعتدادها بنفسها حتى الغرور، قولها: «الجريمة الكبرى إنني امرأة حرة في زمن لا يريدون فيه إلا الجواري والعبيد، ولدت بعقل يفكر في زمن يحاولون فيه إلغاء العقل»[2].

ويتضح من العبارة التي تعبر عن مجمل أقوالها، أنها عبارة ثورية تحمل طابع ثوري يناسب عالم المراهقين والمراهقات، ويصلح لأن يتصدر (الترند) في عالم التواصل الاجتماعي على الشبكة

١. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، مؤسسة هنداوي، ص٢٤.
٢. نوال السعداوي، مذكراتي في سجن النساء، ص١٧.

العنكبوتية. لكن حين يتم وضعه تحت الفحص العقلي والمنطقي يتضح أنه ينتمي إلى الخدع البلاغية والمغالطات المنطقية أكثر مما ينتمي إلى أي رؤية إصلاحية.

لقد تأثرت السعداوي في فترة شبابها باشتداد عود الليبراليَّة الأمريكية التي تجاوزت رؤاها النسويَّة مطلب المساواة، واعتمدت على النقد العقلاني ولغة التحرر من القمع السياسي والاجتماعي والجنسي، وعملت على بناء صورة جديدة للمرأة مغايرة للصورة السابقة التي كانت سائدة في ظل النظام البطريركي، الذي رأت أنه جرَّد المرأة من هويتها واعتبرها أقل من الرجل. وكان الكتاب الملهم لها ولكافة المنتمين للحركات النسويَّة الليبراليَّة أو المتطرفة هو كتاب الفيلسوفة الوجودية الفرنسية «سيمون دي بوفوار» المعنون بـ«الجنس الثاني The Second Sex» الذي أعلن أن المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة بفعل المجتمع، في إشارة واضحة إلى الدور الكبير الذي يقوم به المجتمع في صياغة وضع الأنثى، ويعد هذا الكتاب إنجيل كافة الحركات النسويَّة الليبراليَّة والمتطرفة. كما يعد كتاب نوال السعداوي «المرأة والجنس» هو الكتاب العمدة الذي ألّهم معظم الحركات النسويَّة العربيَّة بأفكار جريئة تعدت حدود المألوف والمتعارف عليه.

إذ دأبت فيه على التمرد على عادات المجتمع وتقاليده واعتبرتها قيودًا يجب التمرد عليها، كما تمردت على كافة الثوابت واعتبرتها أصنامًا يجب أن تُحطم! وقد كانت نوال السعداوي غزيرة الإنتاج؛ رغم تخرجها في كلية الطب عام ١٩٥٥ وممارستها لمهنة الطب، إذ تعدى إنتاجها الخمسين عملاً، وقد تنوع إنتاجها المعرفي بين الرواية، والقصة، والمسرحية، والأعمال الفكرية، والسيرة الذاتية.

ناقشت من خلالها بجرأة غير معهودة موضوعات حساسة وخطيرة تدخل في إطار الثالوث المحرم (الدين، الجنس، السياسة)؛ لذلك فهي لم تترك قضية شائكة تمس المرأة العربيَّة إلا وعالجتها ودرستها؛ حيث رفضت رفضًا باتًا الصورة النمطية للمرأة، التي يُروج لها في البلاد العربيَّة والإسلاميَّة من كونها مخلوق ضعيف مستعبد تسيرّه العاطفة لا العقل، مُبيّنة العكس، وهو أن الأنثى هي الأصل، في دعوة منها إلى التمرد وكسر الحواجز لتحقيق المساواة بين الجنسين وإعادة تحديث قضايا الفكر التحرري. فكانت صورةً أخرى أكثر جرأةً، وتأثرًا بالحركات النسوية الغربية، من صورة لليبرالية القديمة التي تبنتها من قبل هدى شعراوي.

فإذا كانت الدعوة القديمة التي دعا إليها مرقص فهمي المحامي المسيحي المتعصب الموالي للاستعمار البريطاني سنة ١٨٩٤ عبر كتابه «المرأة في الشرق» والذي يُعد القذيفة الأولى التي صُوبت لهدم المجتمع المسلم، والذي دعا من خلاله إلى أهداف خمسة هي: القضاء على الحجاب

الإسلامي، وإباحة الاختلاط للمرأة المسلمة بالأجانب عنها، وتقييد الطلاق بضرورة وقوعه أمام القاضي، ومنع الزواج بأكثر من واحدة، وإباحة الزواج بين المسلمات والأقباط[١].

وإذا كانت هذه المطالب قد وجدت لها صدىً قويًا عند هدى شعراوي التي سعت سعيًا حثيثًا لتحقيقها لكن ظروف عصرها لم تمكنها من تحقيق أهدافها بصورة كاملة، فإن هذه المطالب بعينها هي ما أخذته نوال السعداوي على عاتقها، وسخّرت لها قلمها وحياتها، لتحقيقها بصورة تامة؛ إذ تجلت هذه المطالب بوصفها أهدافًا قابلة للتحقيق في عصر أكثر انفتاحًا في مشروع نوال السعداوي النسوي أو من خلال خطابها النسوي الليبرالي، الذي يمكن إيجاز أهم أركانه الرئيسة فيما يلي:

١. القضاء على الحجاب الإسلامي

رأت نوال السعداوي «أنّ قضية تحرير المرأة هي قضية سياسية بالدرجة الأولى لأنها تمس حياة المجتمع كله، وأن تخلف المرأة وتكبيلها يقود إلى تخلف المجتمع كله»[٢]. وقد سعت السياسة -من منظور السعداوي- لتوظيف الدين لأغراض سياسية مستغلة المستوى الثقافي والفكري المتدني عند عموم الشعب وتأجج العاطفة الدينيَّة الفطرية لدى الغالب الأعم من الشعوب العربيَّة، وذهبت إلى أنّ الساسة استغلوا الدين في تحقيق مصالحهم الخاصة، فالسياسي لا يهمه الأهداف الأخلاقية والدينيَّة بقدر ما يهمه كسب تأييد الجموع الغفيرة، تقول: «لقد انتشرت ظاهرة تحجيب النساء في السنين الأخيرة، وهي دليل على ترابط السلطة السياسية مع السلطة الدينيَّة، تدعمهما السلطة التعليمية والإعلامية»[٣]. ومن ثمَّ، تكون الثورة واجبة على الاستغلال السياسي للدين، ولذلك رأت السعداوي أنَّه من الضروري الثورة على التجارة بالدين والوقوف به عند القشور مثل الحجاب والختان. ولم تكتف بالنظر إلى الحجاب على أنه من القشور، بل اعتبرت أن الحجاب عادة جاهلية كان يُفرض على الحرائر بينما يُحرَّم على الإماء والجواري، وأنَّه فكرة نشأت في التاريخ البدائي القديم لأسباب صحية وقائية ثم اكتسب على يد اليهود صفة دينيَّة[٤].

إذن رفضت السعداوي ربط الحجاب بالدين الإسلامي أو النظر إليه بوصفه زيًا إسلاميًا، بل اعتبرته عادة اجتماعية سابقة للإسلام. فهو بالتالي لا يحمل أي قيمة أخلاقية أو دينية، وانتقلت في ذلك من حيز التلميح إلى حيز التصريح؛ إذ تقول: «يدهشني الحجاب الذي ترتديه النساء في بلادنا تحت اسم الدين أو الإسلام، فقد رأيت حجابًا آخر ترتديه النساء الأوروبيات والأمريكيات في عصر

---

١. محمد فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، ص١٤.
٢. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص٢٤.
٣. نوال السعداوي، تؤام السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي، ص٢٠.
٤. زكي علي السيد أبو غضة، الحجاب والختان والعفة بين الأديان والقوانين ودعاة التحرر، ص٤٠.

ما بعد الحداثة ليس مصنوعًا من القماش كالحجاب الديني، وإنما طبقات التجميل والمساحيق والألوان التي تخفي بها المرأة وجهها تحت اسم الجمال»[1].

فكلا الحجابين مرفوض عند السعداوي لأن كلاهما يخفي الوجه الحقيقي للمرأة أو أنوثتها الحقيقية[2]. وبهذا ترى السعداوي أنّ الحجاب بجميع أشكاله سواء أكانت دينية أو ما بعد حداثية ما هو إلا أداة استغلال سياسي تفرضه الحركات الأصولية من أجل استعباد المرأة، فيصبح جسدها ملكًا لرجال السياسة والدين والاقتصاد تحت مسمى ديني، ومن ثم تصبح المرأة سلعة سياسية أو اقتصادية، تُغطى باسم الدين، وجسد يتعرى ليواكب متطلبات السوق الاقتصادية. ولها مثال شهير تجري فيه مقارنة بين الراقصة والمنقبة؛ فالأولى ترى جسدها سلعة جنسية لابد أن تعرضه، والثانية ترى جسدها سلعة وعورة يجب أن تحجبه وتغطيه. وهي بذلك ترد على رجال الدين الذين يقولون إنَّ الحجاب حماية للمرأة من التحرش، ولا بد من تغطية المرأة حتى لا تفتن الرجل ويقع في الشبهات. ثم جاءت بثالثة الأثافي عندما زعمت أن المرأة لم تعرف الحجاب في عهد الرسول محمد ﷺ، مصرّحة أنّ الملابس لا تؤدي أي وظيفة أخلاقية، بل أنّ الملابس لها علاقة بالطقس والمناخ، ثم أنّ الذي يحمي المرأة هو عقلها ووعيها وليس حجابها، حيث دعت إلى رفع الحجاب عن العقل مؤكدة أنّ أخطر حجاب هو حجاب العقل الذي يعكس القيم ويشوه الحقائق[3].

وتستطرد في تأكيد رأيها الغريب: «أصبح الحجاب المادي أو الروحي (أو كلاهما معا) يحجب النساء عن الحياة، والسياسة، والدين، والأخلاق، وغيرها. تغير شكل الحجاب ونوعه حسب تطور المجتمعات، قد يكون حجابًا ماديًا بالكامل يخفي جسد المرأة وعقلها وروحها وشخصيتها، (كما يحدث في بعض البلاد حتى اليوم تحت اسم الدين أو الأخلاق) وقد يكون حجابًا من نوع آخر لا تراه العين، تفرضه التربية في البيوت والمدارس والأحزاب السياسية التي يسيطر عليها الفكر السائد الذي يميز الرجال عن النساء»[4].

وهكذا تتنكر السعداوي لفرضية الحجاب، وتراه عادة وليس عبادة. فقد كان رفع الحجاب شعار جمعيتها «تضامن المرأة العربيَّة»، من أجل تحقيق أسمى أهدافها وهو القضاء على الحجاب الإسلامي تحت زعم أنه حجابًا يحجب الجسد والعقل معًا؛ وهذا ما جعل أصابع الاتهام تشير بقوة إليها ونحو جمعيتها من قِبل العديد من الباحثين الذين ذهبوا إلى أنّ: «كثيراً من هذه التجمعات

---

١. نوال السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص٩٢.
٢. نوال السعداوي، تؤام السلطة والجنس، ص٤٥.
٣. نوال السعداوي، تؤام السلطة والجنس، ص٤٥.
٤. نوال السعداوي، هبة رؤوف عزت، المرأة والدين والأخلاق، ص٢٨.

النسويَّة في مصر انفضح أمرها في غمرة جهادها التحرري! وانكشف أبعاد دورها عندما كشف النقاب عن (إنفاق الدولارات) الذي ينساب في جيوب المستفيدات من زعماء تحرير المرأة على النحو الذي تكشّفت فيه فضيحة نوال السعداوي وتلقيها أموالاً سرية من مؤسسة «فور فونديشن الأمريكية».. وغيرها من المؤسسات الإنجليزية والهولندية»[١]. فلا شك أنّ في الحجاب صلاح الدنيا والآخرة؛ فإن غوت النساء وأغرت الرجال، وساد الاختلاط بلا ضابط من دين حنيف أو خلق قويم، تفشت الفاحشة وانتشر الزنا وعانى المجتمع من الأمراض الخُلقيّة والاجتماعيّة والصحيّة والدينيَّة؛ وقد وعى الغرب ذلك جيدًا؛ لذلك أراد أن يدفع المشرق الإسلامي -عبر أذنابه وأبواقه- للتخلي عن آداب الحجاب بمعناها الواسع تحت مزاعم التمدن والتقدم والتحضر، حتى يدفعه إلى هاوية التخلف فوق ما هو عليه من تخلف، ولذلك كان هدف الاستعمار الغربي هو دفع الشرق للفجور بعد السفور.

٢. نقد الزواج والنظر إلى عقد الزواج بوصفه عقد عبودية وتملك:

استهجنت السعداوي قانون الزواج في البلاد العربيَّة والإسلاميَّة ذاهبة إلى أنّ هذا القانون يكبل المرأة ويحد من حريتها، ويجعلها أشبه ما تكون بالقاصر التي تكون تحت وصاية شخص ما، وهذا الشخص هو بلا شك زوجها، الذي يحرمها من حريتها دفعة واحدة؛ فلا يحق لها الخروج من المنزل للعمل والسفر مثلاً إلا بشروط مخزية تحط من كرامتها وقيمتها أساسًا. مما جعلها ترمي عقد الزواج بكل نقيصة فتقول: «إنّ عَقد الزواج ليس إلا عقد تمليك تفقد فيه المرأة ملكيتها لنفسها وتسلمها للزوج، وفي ظل قوانين الزواج يملك الرجل لا المرأة فحسب، ولكنه يملك أطفالها أيضًا»[٢].

فعقد الزواج – عندها- هو عقد استغلال الرجل للمرأة.[٣] ولذلك تقول موضحة نزعتها الليبراليَّة: «لا شك أنّ الزواج والأسرة أحد المؤسسات الاجتماعية التي يجب أن يشملها التغيير. وسواء تغيرات قوانين الزواج القديمة أم لم تتغير فيجب على الزوجة أن تعرف حقوقها وواجباتها وتعرف أنها مساوية تمامًا لزوجها وتتعامل معه على هذا الأساس»[٤]. ومن ثم لم يكن عقد الزواج عند نوال السعداوي ميثاقًا غليظًا يقوم على المودة، والرحمة، والحب، والسكن. وإنما كان بمثابة عقد تملك أو عقد عبودية يهين المرأة ويذلها بحجة تكوين الأسرة، والتي تكون المرأة هي الحلقة الأضعف

---

١. سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ج١، ص٤٤٤. وانظر أيضًا: جمال سلطان، ثقافة الضرار، ص ٧٢-٧٣.

٢. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص١٣٣.

٣. نوال السعداوي، المرأة والجنس، ص١٨٠.

٤. المصدر السابق، ص١٩٤.

فيها والطرف الوحيد المطالب بالحفاظ عليها، على خلاف الرجل لا يتم إلزامه بشيء! ومن ثم تدعو السعداوي إلى التمرد على هذا الوضع التي تراه مهينًا فتقول مقاومة كل السلطات الذكورية: «وأخي كان أكبر مني، وحين رفع يده عاليًا ليصفعَني رفعتُ يدي أعلى من يده وصفعتُه، ولم يكررها. وحين أراد زوجي الأول أن يلغي وجودي فألغيت وجوده من حياتي، وحين صاح زوجي الثاني: أنا أو كتاباتي، قلت: كتاباتي وانفصلنا، وحين انتفض وزير الصحة غاضبًا قال: الطاعة أو الفصل: قلت: الفصل وفقدت منصبي، وحين قال السادات: الحرية ترفرف والعدالة والرخاء والسلام، قلت أين الحرية؟ والناس في القيود، والرقابة كالسيف على الأفكار والعقول؟ وأين العدالة أو الرخاء والفقراء يزدادون فقرًا، والأغنياء يزدادون ثراء، ويجمعون الملايين؟ وأين السلام وصفقات السلاح تتضاعف والحرب في لبنان تزداد ضراوة؟»[1]. وهنا يتضح لنا نزعة التمرد المصاحبة لنوال السعداوي منذ نشأتها وحتى نضجها ضد كل ما هو ذكوري مما سبَّب عندها خلطًا في المفاهيم، فنظرت إلى عقد الزواج – على سبيل المثال لا الحصر- بوصفه عقدًا يتملك به الرجل المرأة، أو عقدًا يستغل به الرجل المرأة لتحقيق مصالحه وقضاء شهواته، ونسيت تمامًا أنَّه عقد يضمن لها إنسانيتها وكرامتها، وحقوقها المادية والمعنوية، وحقوق أبناءها من هذا الزواج.

ولو أنها تخلت عن عنادها وسألت نفسها سؤالاً واحدًا، لتراجعت عن رأيها، ألا وهو: هل جعلها عقد زواجها الأول أو الثاني مملوكة لأي زوج منهما؟ أم أنها عندما أرادت أن تتخلص منهما فعلت ولم يمنعها أحد؟! أم أن زواجها الأول والثاني كان بغير عقد؟! أو لو أنها قارنت ما يضمنه عقد الزواج للمرأة بما يضمنه العشيق للخليلة في الثقافة الغربيَّة، لانعطفت عائدة إلى رشدها؛ فالعشيقة أو الخليلة التي يتخذها الرجل الغربي لا تملك حقوقًا على عشيقها، بل إنها ليست أكثر من وعاء يفرغ فيه شهوته، وإذا ملّ منها هجرها إلى غيرها دون عابئ بقانون أو بوخز من ضمير. وإذا أنجبت راحت تبحث عن تحاليل طبية تبحث من خلالها لمن تنسب إليه طفلها؛ فتضيع كرامتها، وشرفها، وكرامة أبنائها!

إنّ المعضلة الأساسية التي جعلت السعداوي تنحو هذا المنحى هو اعتبارها أنّ الوظيفة الأساسية للمرأة ليست في بيتها كزوجة وأم ومربية أجيال، بل إنها اعتبرت الوظيفة الأساسية لها هي العمل خارج البيت، ولذلك نجدها تقول: «وفي رأيي أنه إذا تعارض الزواج مع عمل المرأة خارج البيت ونبوغها في الحياة، فالذي يجب أن يتغير ليس هو عمل المرأة أو إرادتها في النبوغ وإنما الزواج هو الذي يجب أن تتغير أسسه ومفاهيمه وقوانينه حيث لا يتعارض مع عمل المرأة ونبوغها»[2].

---

١. نوال السعداوي، مذكراتي في سجن النساء، ص١٧-١٨.

٢. نوال السعداوي، المرأة والجنس، ص٢٠٠.

٣. رفض تعدد الزوجات:

شنت السعداوي هجومًا ضاريًا على مسألة تعدد الزوجات؛ إذ رأت أن التعدد هو جزء من العبودية وفيه انتهاك لكرامة المرأة؛ فالرجل من حقه، وبموجب ما شرعه له الدين، وأباحه له المجتمع أن يتزوج من النساء مثنى وثلاث ورباع، ويبدلهن متى شاء وأنَّى شاء، ومن حقه أيضًا أن يعدد ما شاء من الجواري والإماء، في حين تنتظر المرأة حصتها متى شاء الرجل أو حين يأتي دورها، ومن ثم رأت السعداوي أنه ليس من العدل أن يتمتع الرجل بهذا التعدد بينما تحرم منه هي، إذ إن المرأة في ظل التعدد تعد متزوجة وهي في الحقيقة أشبه بالعزباء.

وقد كان التعدد عند السعداوي نتيجة ظهور الإسلام «في مجتمع أبوي قائم على الملكية الفردية ونظام الطبقات والأسياد والعبيد، فأصبحت السلطة في الإسلام للرجل رأس الأسرة، والحاكم والخليفة والإمام والوالي والقاضي والشاهد كلها مناصب تخص الرجال وحدهم... مما يجعلهم قادرين على تغيير زوجاتهم من حينٍ إلى حين كلما لاحت لهم امرأة أكثر حسنًا وأكثر شبابًا، ومما يجعلهم قادرين على شراء الجواري والإماء في سوق الرقيق»[١].

وترى أنّ في ذلك ظلمًا بيّنًا للمرأة إذا ما تعلق الأمر بجريمة الزنا؛ حيث «إنّ إباحة تعدد الزوجات للرجل في الإسلام، وإباحة تعدد العلاقات الجنسية مع الجواري والإماء مما ملكت اليمين جعَلت الرجال المسلمين في غير حاجة إلى الزنا، وبالذات هؤلاء السادة الذين يَملكون المال أو البعير... فما الذي كان يمكن أن يُجبر الرجل العربي المسلم في ذلك الوقت على الزنا، إذا كان في مقدوره أن يطلق زوجته في أي لحظة ويَتزوَّج غيرها أي عدد من النساء، بل ويجمع معها زوجات أخريات يصل عددهم إلى أربعة، بل ويَجمع معها من الجواري والإماء ما يستطيع أن يَشتري وما تستطيع يمينه أن يمتلك؟»[٢].

لتنتهي السعداوي إلى نتيجة عجيبة جدًا فحواها أنّ قوانين العقاب التي شرعت لجريمة الزنا ما جُعلت إلا لعقاب النساء وحدهن![٣] ولا أدري هل ستزني هذه المرأة وحدها بأي طريقة؟! إذ تقول: «وعلى هذا لم تكن قوانين الزنا إلا من أجل عقاب النساء وحدهنَّ؛ لأنهن بارتكاب الزنا يخرجن عن النظام الأبوي الذي حدد للمرأة زوجًا واحدًا في ظلِّ الأسرة والزواج، أو العنوسة والعذرية الأبدية إذا لم يتزوَّجْها أو يَشترِها رجل»[٤].

---

١. نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربيَّة، ص٤١.
٢. المصدر السابق، ص٤١.
٣. المصدر السابق، ص٤١.
٤. المصدر السابق، ص٤١.

ثم تذهب إلى أبعد من ذلك؛ فالتعدد الذي تراه ظلم للمرأة، وترى فيه امتياز ذكوري رغم ما فيه من ضوابط دينية واجتماعية محددة، تطالب – في تناقض صارخ- بالتعدد للمرأة، فتقول:

«وإذا كان الرجل عقيمًا لا ينجب الأطفال، وضعيفًا صحيًا وعاطلاً بلا مورد رزق، والزوجة هي التي تتولى كل شيء، وترعى زوجها المريض بمثل ما ترعى أباها العجوز، وهي زوجة شابة في ربيع شبابها وتريد أن يكون لها طفل، فأيهما أكثر إنسانية ورحمة أن تطلق زوجها العقيم الضعيف المريض، وتلقي به في الشارع أم ترعاه في بيتها ثم تتزوج رجلاً آخر يمنحها الطفل الذي تريده؟ (ولا أقول الجنس أو اللذة)!»[1]، فالتعدد في عُرفها مرفوض للرجل ومقبول ومباح للمرأة، فأي تناقض هذا، الذي لا يقبله عقل ولا منطق. ومن المرأة المظلومة في الدنيا نتيجة إباحة تعدد الزوجات للرجل وحرمان المرأة منه، إلى المرأة المظلومة في الآخرة نتيجة للتعدد أيضًا! فتقول السعداوي: «أمَّا حقوق النساء والأمهات في الجنة فتحتاج إلى بحثٍ آخَر؛ لأن الرجال الذكور يحظون في الجنة بكل شيء، وإشباع رغباتهم الجنسية حتى الثمالة مع الحوريات العذراوات (اللائي لا يفقدن عذريتهن رغم الممارسات المتكررة)؛ أمَّا الأمهات والزوجات فإن حقوقهن في الجنة لا تزيد شيئًا عن حقوقهن في الحياة الدنيا، وليس لأية واحدة منهن في الجنة إلا زوجها، والسؤال يُبادر إلى الذهن إذا كان زوجها مشغولاً ليل نهار بالحوريات العذراوات، فماذا تفعل هي؟»[2].

ثم تواصل السعداوي شطحاتها الفكرية في واحدة تتجاوز معها كل معقول حينما تحاول أن توظف ذكر الغلمان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾ [الإنسان: ١٩]. توظيفًا يليق بنزعتها التحررية؛ فترى أنّ هؤلاء الغلمان إمَّا أن يكونوا قد خُلقوا للمرأة تحظى بما تشاء من اللذة مثل الرجل عن طريقهم في الجنة، أو أنّ الله قد يكون خلقهم للرجال؛ لأنّ بعض الرجال يُفضِّلون الغلمان على الحوريات العذراوات[3]. وهكذا تصبح الجنة أرض الطيبين أرض الشذوذ واللواط كما تتصورها نوال السعداوي، وغيرها من المخرفين، ولا يستطيع من له أدنى إلمام بالعلوم الشرعية أن ينطق بمثل هذا[4].

وحتى لا يخرج علينا في هذا المسألة من يقول إن الاستمتاع بالولدان المخلدين في الآخرة من الأمور الغيبية، وليس هناك ما ينفي أو يثبت ما ادعته السعداوي، فإني أقول له، كما قال أحد الباحثين المدققين، في هذه المسألة:

---

١. نوال السعداوي، هبة رؤوف عزت، المرأة والدين والأخلاق، ص٢١٣.

٢. نوال السعداوي، عن المرأة والدين والأخلاق، ص٣٧.

٣. انظر: نوال السعداوي، المصدر السابق، ص٣٧.

٤. سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ج١، ص٤٥٣.

«نعم، إنَّ الولدان المخلدين من الأمور الغيبيَّة، ولكن الله تعالى بيَّن لنا في قرآنه وظيفتهم، بيانًا واضحًا وهي خدمة أهل الجنة، كما بيَّن لنا وظيفة الحور العين، وليس في قرآنه أيّة إشارة، ولو من أقصى بُعد تشير إلى أن الولدان المخلدين للاستمتاع الجنسي الشاذ... إنَّ المعايير الأخلاقية أيّها العلماء الأفاضل مقاييس ثابتة- فما حسّنَّه الله في الدنيا سيحسّنه في الآخرة، وما قبَّحَه الله في الدنيا واعتبره من الفواحش والخبائث سيقبِّحه هناك في الآخرة، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يوجده في دار النعيم دار الكرامة، دار الطُّهر التام والعفة الكاملة»[1]. ولا أدري لماذا اختزلت السعداوي المتعة الأخروية كلها في التعدد سواء للرجال أو النساء؟ ومن أخبرها بما في الجنة من امتيازات ذكورية تحرم المرأة منها؟ ومن أخبرها بأن التعامل مع المرأة في الجنة بهذا المستوى من عدم الانصاف؟ أليس في الجنة من متع للجميع ذكورًا وإناثًا ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة:١٧].

أو ما جاء في الحديث المتفق عليه، واللفظ للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾»[2]؛ أي أن الله تعالى ادّخر في الجنة من النعيم، والخيرات، واللذات ما لم يطّلع عليه أحد من الخلق بطريق من الطرق، فذكر الرؤية والسمع؛ لأنه يدرك بهما أكثر المحسوسات، والإدراك بالذوق، والشم، واللمس أقل من ذلك، ثم زاد على ذلك أنه لم يجعل لأحد طريقًا إلا توهّمها بفكر وخطران على قلب، فقد جّلت وعظمت عن أن يدركها فكر وخاطر، ولا غاية فوق هذا في إخفائها، والإخبار عن عظم شأنها على طريق الإجمال دون التفصيل.

٤. نقض قوامة الرجل على المرأة:

تعني القوامة أنّ الرجل قيِّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت، فالرجال قوامون على النساء، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [السجدة:١٧].

لكن السعداوي ترى في القوامة ظُلمًا للمرأة، وتتساءل لماذا لا تكون للمرأة القوامة على الرجل،

---

١. جمال مصطفى عبد الحميد، الصاعقة الأزهرية لإبادة الخواطر الشيطانية رد على كتاب خواطر مسلم في المسألة الجنسية للصحفي محمد جلال كشك، ص٢٣.

٢. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٨، ص٩٢.

طالما كانت قوامة الرجل مشروطة بشروط، أهمها شرط الإنفاق؟ إذ ترى أن هذا الشرط قد تلاشى إلى حد كبير في الآونة الأخيرة؛ وأنّ من أهم التغيرات الاقتصادية التي حدثت في البيئة المصريَّة مؤخرًا هي أنّ أعدادًا متزايدةً من النساء المصريات أصبحن يمارسن العمل خارج البيت، وينلن أجورًا عن هذا العمل أكسبَتْهن بعض الحقوق الاجتماعية الجديدة، ومنها رفض سيطرة الزوج، والتمرد على قانون الطاعة[1]. وهنا تقرر السعداوي أنّ هذه المادة الاقتصادية للمرأة هي أساس حريتها. وأنّ المرأة العاجزة اقتصاديًا التي تحتاج إلى نفقة زوجها لا تملك حق تطليقها أو خلعه، ولا بد أن تعيش معه رغم بُغضها له، تُرضي شهوته على حساب كرامتها؛ مثل العبد أو البغيِّ التي تُقدِّم جسدها للرجل مقابل المال أو الإنفاق![2] إذن، فما دامت المرأة قادرة على الإنفاق على نفسها وعلى أسرتها كالرجل، وأحيانًا أكثر منه. فإنّ لا طاعة مُلزمة عليها للزوج، وهكذا يضعف قانون الطاعة الذي ارتكز على الإنفاق الذي كان واجب الرجل وسبب قوامته. ومن ثم تقرر السعداوي أن شرط القوامة هو القدرة الاقتصادية أو الاستقلال الاقتصادي، ويسري هذا المبدأ على الأفراد الرجال والنساء بمثل ما يسري على الدول والجماعات. وتتجسد أزمة المرأة العربيَّة- من منظور السعداوي- في عجزها الاقتصادي واعتمادها على الرجل في الإنفاق بمثل ما تتجسد أزمة الأمم العربيَّة في عجزها الاقتصادي واعتمادها على القوى الخارجية في ظل النظام العالمي الجديد أو الاستعمار الجديد[3]. أي أنها يوم أن تعتمد على نفسها اقتصاديًا فعليها الاستقلال التام عنه. وقد نست السعداوي وهي الطبيبة العالمة بالطبيعة النفسية للأنثى، تلك الطبيعة العاطفية التي إذا تنكرت لها الأنثى وجدت في نفسها مقاومة داخلية تنبع من أعماق أعماقها. فمن طبيعة الأنثى سرعة التأثر العاطفي، وسرعة التأثر بالإيحاء، وسرعة الاستجابة للدوافع... وغير ذلك مما يترتب على طبيعتها العاطفية، وحين يُترك زمام الأمور لهذه السمات السابقة تكون الغلبة والسيطرة للعاطفة، وبالتالي يمكننا أن نلحظ صفات نسوية متعددة، مثل: تقلب المزاج، تغير الطبع، الرغبة في التنويع. وهذا لا يمكن أن يُبنى عليه بيت مستقر ولا أسرة راسخة. هذا فضلاً عن إحساس المرأة ورغبتها العميقة في التماس عون الرجل وحمايته. أمَّا الرجل، فيتميز بالتفكير المنطقي غير المتأثر بالعاطفة، واستخدام التفكير قبل الاستجابة، وبضبط الانفعال والتأثر، وبالخشونة والصلابة، وعدم الاستجابة السريعة للدوافع، وبثبات المزاج نسبيًا وبصفة عامة. وهذه السمات راسخة في تكوينه بقدر رسوخ السمات المضادة في تكوين المرأة[4].

---

١. نوال السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص٩٨.

٢. المصدر السابق، ص٩٨.

٣. المصدر السابق، ص٩٨-٩٩.

٤. محمد عثمان الخشت، من إعجاز القرآن- وليس الذكر كالأنثى: دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة، ص ١١٩.

إذن من أولى بالقوامة: المرأة أم الرجل؟ العاطفة أم الفكر؟ لا شك أنّ المستصحب لكل المعاني السابقة، يستطيع أن يجزم بأنّ الرجل هو الأولى بهذه المهمة، ولكن ينبغي أن نشير إلى أن «درجة القوامة» التي يعد الرجل أحق بها هي في الواقع ليست «درجة تشريف» ولكنها «درجة مسؤولية وتكليف».

بل إنّ المرأة ذاتها تلتمس وتطوق إلى قوامة الرجل لنفس الحيثيات التي ذكرناها أعلاه؛ ولأن طبيعة الأشياء جعلت الرجل هو الذي يحمي المرأة طوال فترات التاريخ البشري، وهو الذي يهتم بها ويقوم على أمرها هي وأبنائها. فالمرأة تعتمد على الرجل في صيانتها، وحمايتها، وإعاشتها؛ نتيجة سماتها الحسية المميزة. وهي تلتمس منه هذه الحماية وتطلبها وهي تدري أو لا تدري. وترغب في الاعتماد عليه؛ لأنّ شعورها الملهم الراقي ينبئها بأنّ أسباب هذا الاعتماد إنما تقوم على أسس طبيعية فطرية[1]. ومن ثم يتهافت زعم نوال السعداوي الذي ينظر للأمر من منظور ضيق للغاية، وهو المنظور المادي أو الاقتصادي الذي يجعل النفقة هي السبب الذي يجعل الرجل قوام على المرأة؛ أما إذا أنفقت المرأة على نفسها وعلى أطفالها أو على زوجها أيضا في الحالات المتزايدة بسبب البطالة والتي يكون فيها الزوج لا يعمل أو يعمل بأجر صغير، فإنّ القوامة هنا – من منظور السعداوي-يجب أن تكون للمرأة. فإن القوامة الممنوحة للرجل بناء على قدرته الاقتصادية والجسدية تسقط إذا كانت المرأة مستقلة اقتصاديا أو يمكنها الاستغناء عنه ماليا؛ وليس لهذا نتيجة سوى تدمير الأسرة تدميراً كاملاً.

٥: الصدام مع الثوابت الدينيَّة:

انتقدت نوال السعداوي الأديان السماوية الثلاثة مدعية أنها كلها كانت السبب في قهر المرأة، فتقول: «تتضمن الأديان الكبرى في العالم مبادئ متشابهة من حيث تبعية المرأة للرجل، وتمتع الإله بصفات ذكورية، وتثبيت القيم الطبقية وسلطة الرجل في البيت والمجتمع»[2]. وتقول في موضع آخر: «اصطدمتُ بالمقدس فبدأت أبحث كيف نشأ هذا المقدس في التاريخ»[3]. وكانت ترى أنّ الدين السائد بيننا الآن هو دين اخترعه المدرسون في الأزهر؛ فتقول: «في الأزهر فرضوا على التلاميذ مفهومًا بعيدًا عن العدل أو الحرية، فرضوا على التلاميذ فكرة أن الدين هو النصوص الثابتة في الكتب الدينيَّة، والتي يحتكر تفسيرها وتأويلها قلةٌ من الرجال من ذوي اللِّحى الطويلة أو غير الطويلة، يحملون المناصب الرفيعة في الدولة المتصلة بالسلطة الحاكمة، يقبضون رواتبهم من الحكومات، يحظى كلٌّ

١. المرجع السابق، ص ١٢٠.
٢. نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربيَّة، ص ١٦.
٣. نوال السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، ص٤٣.

منهم بلقب صاحب الفضيلة، وإن كان يمارس في الخفاء أو العلن تعدُّد العلاقات الجنسية، وينتقل من امرأة إلى امرأة في الفراش تحت اسم تعدُّد الزوجات»[1].

ونتيجة لهذه الآراء المتطرفة واجه مشروع السعداوي انتقادات شديدة من المؤسسات الدينيَّة الرسمية (مثل الأزهر) بسبب آرائها التي اعتبرت مساسًا بالعقائد والنصوص، حيث انتقدت بعض المفاهيم والشعائر، وطرحت أطروحات عجيبة حول وجود الجنة والنار، مما جعلها تُتهم بازدراء الأديان. وتذكر نوال السعداوي نفسها موقف القضاء المصري من جمعيتها (جمعية تضامن المرأة العربيَّة)، التي صدر حكمًا قضائيًا بحلها ووقفها عن ممارسة أنشطتها، وقد جاء في حيثيات الحكم «إنّ ممارسات الجمعية لا تتفق مع المصالح العليا للبلاد، وتسيئ إلى العلاقات بين مصر وبعض الدول الأجنبية والعربيَّة، وتهدد السلام والنظام الاجتماعي للدولة، كما تنشر معتقدات ضد أحكام الشريعة والدين الإسلامي، مما يشكل مخالفة جسيمة ويكون قرار وزيرة الشؤون لحلها قائمًا على صحيح القانون»[2]. كما كانت نزعتها العلمانية سبيلاً آخر للتصادم مع الآراء الدينيَّة، حيث تجلت هذه النزعة بوضوح في معظم كتبها، إن لم تكن جميعها، وكما يبرز من أحد أقوالها التي نوردها على سبيل المثال لا الحصر؛ إذ تقول: «كان أبي يؤمن بأنّ الله ليس نصًا أو كتابًا يخرج من المطبعة بأموال الحكومة، لكن الله هو العدل والحرية والمساواة بين البشر، لا فرق بين ذكر أو أنثى أو حاكم ومحكوم. بينما كان يرى عمي الشيخ (أستاذ الشريعة في جامعة الأزهر) أنّ النص ثابت ومقدس.

كان أبي يرى أن عبادة النص مناقضة للإيمان، وليست إلا أحد موروثات الوثنية، وكانوا في الوثنية يعبدون النقوش المقدسة على الحجر، وتم استبدال الورق بالحجر بعد اكتشاف الطباعة»[3].

ومن ثم ترى أنّ المصلحة هي التي يجب أن تحكم النص، وتستشهد في ذلك بما انتهجته بعض الدول العربيَّة من تغليب المصلحة على النص الثابت، من أمثال تونس والصومال التي استطاعت أن تخالف أحكام الشريعة الإسلاميَّة فيما يختص بقوانين الزواج والطلاق والإجهاض، وأن تضع قوانين جديدة تمنع تعدد الزوجات وتحد من حرية الرجل في الطلاق، وتبيح الإجهاض، وتساوي بين المرأة والرجل في الميراث. مما يمثل صدمة لمشاعر المسلمين رجالا ونساء ويبعد الحركة النسويَّة عن وجدان المجتمعات الإسلاميَّة.

---

١. نوال السعداوي، معركة جديدة في قضية المرأة، ص١٧.
٢. نوال السعداوي، عن المرأة والدين والأخلاق، ص٣٥.
٣. المرجع السابق، ص٣٦.

خاتمة:

وهكذا انتهى هذا البحث الموسوم بـ»النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة من هدى شعراوي إلى نوال السعداوي» إلى مجموعة من النتائج المهمة، لعل أهمها ما يلي:

أولاً: تُعدّ هدى شعراوي من أوائل من عبرّوا عن النسويَّة الليبراليَّة في مصر أو المنطقة العربيَّة كلها، حيث قادت مشروعًا نسويًا ليبراليًا سعى إلى المناداة بحرية المرأة، ومساواتها بالرجل، وبضرورة تمكينها عبر التعليم، والعمل، والمشاركة السياسية، دون الدخول في صدام مباشر مع البنية الدينية والثقافية السائدة.

وقد ارتبط خطابها بسياق الحركة الوطنية، مما منح مشروعها بُعدًا اجتماعيًا وقوميًا، وجعل من النسويَّة جزءًا من عملية التحديث الشامل للمجتمع المصري.

غير أن هذا المسار لم يظل ثابتًا، بل شهد تحولات نوعية مع تغير السياقات التاريخية، خاصة بعد منتصف القرن العشرين، حيث ظهرت اتجاهات أكثر نقدية وجذرية في تناول قضايا المرأة.

وفي هذا الإطار، برزت نوال السعداوي بوصفها إحدى أبرز المفكرات اللاتي قدّمن قراءة نقدية عميقة لبنية المجتمع الأبوي، معتبرة أن اضطهاد المرأة ليس مجرد خلل قانوني أو اجتماعي، بل هو نتاج منظومة متكاملة من السلطة تشمل البعد الثقافي والديني والسياسي.

ثانيًا: كانت الرعاية الاستعمارية للحركة النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة منذ بدايتها هي العامل الأكبر وراء رواج وانتشار هذه الحركة النسويَّة بشكل واضح بين الطبقات الأرستقراطية والشرائح العليا من الطبقة الوسطى في مصر وبعض البلاد العربيَّة، كما كانت- في الوقت نفسه- أهم عامل في فشل هذه الحركة؛ إذ لم تستطع التوفيق بين ما تمليه على عملائها بوصفه حقوقًا مشروعة للمرأة وبين متطلبات البيئة الثقافية والدينيَّة للمرأة المصريَّة والعربيَّة؛ إذ أثَّر التواصل مع الغرب على وحدة الحركة النسويَّة وأمدها بأفكار شاذة ومنحرفة مما شطرها إلى عدة حركات تراوحت بين التبعية التامة للفكر النسوي الغربي أو محاولة التوفيق بين استحقاقات التحرر والبيئة الثقافية العربيَّة الإسلاميَّة.

ثالثًا: ساهمت شطحات بعض رائدات الحركة النسويَّة العربيَّة التي ابتعدت كثيرًا عن القيم الدينيَّة والثقافية والاجتماعية في اضعاف الحركة النسويَّة كما حدث على استحياء مع هدى شعراوي وبصورة أكثر عنفًا مع نوال السعداوي أو فيما جاء بين شعراوي والسعداوي من رموز الحركة الليبراليَّة المصريَّة أو العربيَّة، من أمثال: درية شفيق، ومي زيادة، ولطيفة الزيات، وفاطمة المرنيسي، وإقبال بركة وغيرهن.

رابعًا: كان تطرف النسويات الليبراليات في التعامل مع بعض القضايا الحساسة بجرأة غير معهودة تتعدى على الأعراف والتقاليد العربيَّة والإسلاميَّة، كما فعلت نوال السعداوي في تناولها العام الذي انحصر تقريبا حول موضوعات (الجنس والدين والسياسة)، سببًا كافيًا لتشويه الحركة النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة وربطها بالكفر والانحلال الأخلاقي؛ إذ برّأت نوال السعداوي- سيراً على خطى سيمون دي بوفوار- الطبيعة من مسؤولية اصطناع الفوارق بين المرأة والرجل، ورأت أن المجتمع هو المسؤول الأول عن صناعة تلك الفوارق. وزعمت أن المرأة تعيش وسط دوامة من التناقضات التي يفرزها المجتمع، وأهمها هو التناقض بين القيم الأخلاقية والقيم التجارية، فتارةً يطالبها بالعفة على المستوى الأخلاقي، وتارة يستخدم جسدها كسلعة في سبيل الربح التجاري، وهو ما يسمى بـ «تشيؤ المرأة»، وأنّ الشرف والأخلاق غير مرتبط بصيانة الجسد، والعذرية غير مرتبطة بالضرورة بغشاء البكارة، إنما شرف المرأة يكون بصيانة نفسها وعقلها، وخروجها من دائرة التبعية للرجل، بوصفها كائن غير مُنتِج.

خامسًا: إنّ النسويَّة في مصر لم تتطور بشكل خطّي، أو أنها لم تسر في اتجاه واحد مستقيم نحو هدف معين، إنما تطورت عبر تحولات جدلية، انتقلت فيها من الإصلاح إلى النقد، ومن التأسيس إلى التفكيك. من طلب المساواة بالرجل عند هدى شعراوي إلى اعتبار الرجل خصمًا مطلقًا عند نوال السعداوي، بما يعكس تعقيد العلاقة بين الفكر والواقع الاجتماعي.

سادسًا: كانت الحركة النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة منذ بدايتها مع هدى شعراوي حتى مرحلة نوال السعداوي هي مجرد استنساخ للتجربة النسويَّة الغربيَّة، فلم تراع الموروث الثقافي الإسلامي المضيء في التعامل مع القضايا الكبرى حول كل ما يخص المرأة، والذي نظر إلى العلاقة بين الرجل والمرأة على أنها علاقة بين شريكين متكافئين، يكمل كل واحد منهما الآخر تكاملاً يتكون منه مخلوق واحد منسجم، متآلف، متناسق؛ حتى ليبدو عجيبًا أن يوجد أحدهما في غيبة الآخر.

سابعًا: اتسم تيار الحركة النسويَّة الليبراليَّة وخاصة في مرحلته الثانية مع نوال السعداوي بالصدام مع الثوابت الدينيَّة بسبب آرائها حول بعض العقائد الدينيَّة وانتقادها لبعض المفاهيم والشعائر الدينيَّة الإسلاميَّة وأطروحاتها الغريبة حول الجنة والنار، مما عكس مخالفتها للنصوص القطعية وتشكيكها في المسلمات الدينيَّة الثابتة والراسخة في وجدان أي مسلم، هذا فضلا عن تبنيها لآراء بعيدة كل البعد عن الواقع مما جعل الكثيرون يتهمون مشروعها بالانفصال عن الواقع، وتبني أطروحات غربية لا تتناسب مع السياق الثقافي والديني للمجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبو غازي، عماد الدين، حكايات الثورة والثوار، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٢١.

٢. الخشت، محمد عثمان، من إعجاز القرآن: وليس الذكر كالأنثى، دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة، مكتبة القرآن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

٣. الدغيدي، أنيس، غرام الكبار في صالون زيادة، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، ٢٠١٠.

٤. ستيلمان، يديدا كالفون، تاريخ الأزياء العربية منذ فجر الإسلام إلى العصر الحديث، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، الإمارات، ط٢، ٢٠١٩.

٥. السعداوي، نوال، الأنثى هي الأصل، مؤسسة هنداوي سي آي سي، القاهرة، ٢٠١٧.

٦. السعداوي، نوال، المرأة والجنس، دار ومطابع المستقبل، القاهرة، ط٤، ١٩٩٠.

٧. السعداوي، نوال، الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، القاهرة، ٢٠١٧.

٨. السعداوي، نوال، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧.

٩. السعداوي، نوال، عن المرأة والدين والأخلاق، مؤسسة هنداوي سي آي سي، القاهرة، ٢٠١٧.

١٠. السعداوي، نوال، قضايا المرأة والفكر والسياسة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧.

١١. السعداوي، نوال، مذكراتي في سجن النساء، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط٣، ٢٠١٧.

١٢. السعداوي، نوال، معركة جديدة في قضية المرأة، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

١٣. السعداوي، نوال، وعزت، هبة رؤوف، المرأة والدين والأخلاق، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٤. السعيد، رفعت، الليبرالية المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٥. سلطان، جمال، ثقافة الضرار، دار الوطن العربي للنشر، د.ت.

١٦. شعراوي، هدى، مذكرات هدى شعراوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ت.

١٧. صديق، رامي عطا، الصحافة وخطاب المواطنة، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠.

١٨. عبد الحميد، جمال مصطفى، الصاعقة الأزهرية لإبادة الخواطر الشيطانية: رد على كتاب خواطر مسلم في المسألة الجنسية للصحفي محمد جلال كشك، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، ١٤١٢هـ.

١٩. عبد الوهاب، محمد فهمي، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩.

٢٠.العفاني، سيد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ج١، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، جدة، ٢٠٠٤.

٢١.فرج، فايز، شخصيات مصرية وأفكار عصرية، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.

٢٢.محمد، أمين غانم، رائدات النهضة النسائية في الوطن العربي: هدى شعراوي أنموذجًا (١٨٧٩-١٩٤٧): دراسة تاريخية، مجلة العلوم الأساسية للعلوم التربوية والنفسية وطرائق التدريس للعلوم الأساسية، العدد الحادي والثلاثون، ١٤٤٧هـ/٢٠٢٥م.

٢٣.المقدسي، جين سعيد، لقاءات وروايات: هدى شعراوي والمؤتمر النسائي في روما، ١٩٢٣، ضمن: أميرة سنبل وآخرون، النساء العربيات في العشرينات حضورًا وهوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠.

٢٤.نصر الله، إملي، نساء رائدات من الشرق، ج٢، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠١.

المحور العلمي

الأنوثة بين المعنى الفطري والتشكيل الثقافي: مقاربة نقدية معاصرة

• مروة حاوي عاتي[1]

الملخّص

تناولت هذه الدراسة موضوع «الأنوثة بين المعنى الفطري والتشكيل الثقافي: مقاربة نقدية معاصرة»، انطلاقًا من الإشكالية المتعلقة بطبيعة الأنوثة وحدود تشكلها بين المعطى الفطري من جهة، والتأثيرات الثقافية والاجتماعية من جهة أخرى، وقد سعت الدراسة إلى تفكيك التصورات التقليدية التي تنظر إلى الأنوثة بوصفها حقيقة ثابتة أو جوهرًا طبيعيًا مكتمل المعالم، وإعادة قراءتها في ضوء المقاربات الفكرية والنقدية المعاصرة التي تؤكد دور السياقات الثقافية والتاريخية في إنتاج معانيها وصياغة تمثلاتها المختلفة. هدفت الدراسة إلى بيان الأسس النظرية لمفهوم الأنوثة وتطوراته الفكرية، وتحليل العلاقة بين العوامل البيولوجية والفطرية وبين البنى الثقافية والاجتماعية في تشكيل الهوية الأنثوية، فضلاً عن الكشف عن دور الخطابات التربوية والإعلامية والاجتماعية في بناء التصورات المرتبطة بالمرأة وإعادة إنتاجها داخل المجتمع. كما هدفت إلى نقد التفسيرات الاختزالية التي ترد الأنوثة إلى عامل واحد، سواء كان بيولوجيًا أم ثقافيًا، والسعي إلى تقديم رؤية أكثر شمولاً وتوازنًا لفهم هذا المفهوم. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي بوصفه منهجًا رئيسًا في عرض المفاهيم والنظريات وتحليلها، إلى جانب المنهج النقدي في مناقشة الأطروحات الفكرية المعاصرة المتعلقة بالأنوثة والجندر، مع الاستفادة من المنهج المقارن في تتبع اختلاف التصورات الثقافية والاجتماعية للأنوثة عبر عدد من السياقات الفكرية والمعرفية. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أهمها أن الأنوثة ليست معطىً طبيعيًا خالصًا ولا بناءً ثقافيًا صرفًا، بل هي نتاج تفاعل معقد بين الاستعدادات الفطرية والظروف الاجتماعية والثقافية. كما أظهرت أن كثيراً من الصفات والأدوار المنسوبة إلى المرأة ليست ثابتة أو عالمية، وإنما تتأثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي تتشكل ضمنها. وبينت الدراسة أن المؤسسات الاجتماعية والخطابات الثقافية تؤدي دورًا محوريًا في تشكيل صورة الأنوثة وإعادة إنتاجها، وأن المقاربات النقدية المعاصرة أسهمت في

---

١. مدرّس مساعد، جامعة واسط، كلية الآداب، قسم اللغة العربية. البريد الإلكتروني:

تجاوز الرؤى الجوهرانية والحتمية من خلال النظر إلى الهوية الأنثوية بوصفها هوية ديناميكية ومتغيرة. وانتهت الدراسة إلى أن فهم الأنوثة يتطلب تبني مقاربة تكاملية تستوعب تفاعل الأبعاد البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية، بعيدًا عن التفسيرات الأحادية أو الاختزالية.

الكلمات المفتاحية: الأنوثة، الفطرة، الثقافة، الهوية الجندرية، التشكيل الثقافي، الدراسات النسوية، النقد الثقافي، الجندر، الهوية الاجتماعية، المقاربات المعاصرة.

المقدّمة

تُعدّ الأنوثة من أكثر المفاهيم الإنسانية تعقيدًا وإثارةً للجدل في الدراسات الفكرية والاجتماعية المعاصرة، إذ تتجاوز كونها مجرد سمة بيولوجية مرتبطة بالمرأة لتصبح مفهومًا متعدد الأبعاد تتداخل في تشكيله العناصر الطبيعية والثقافية والتاريخية والاجتماعية، حيث شهد هذا المفهوم تحولات عميقة عبر العصور، فقد ارتبط في بعض السياقات بتصورات فطرية ترى أن الأنوثة مجموعة من الخصائص الثابتة الملازمة للمرأة بحكم تكوينها البيولوجي، بينما اتجهت مقاربات أخرى إلى النظر إليها بوصفها نتاجًا للبناء الثقافي والاجتماعي الذي تصوغه المؤسسات والقيم والأنساق الفكرية السائدة داخل المجتمع، ومن هذا المنطلق، أصبحت دراسة الأنوثة تتطلب تجاوز الرؤى الاختزالية التي تفسرها من زاوية واحدة، والانفتاح على مقاربات نقدية قادرة على استيعاب تعقيداتها وتحولاتها في ظل المتغيرات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، وقد ساعدت التحولات الفكرية التي عرفها العالم خلال العقود الأخيرة في إعادة طرح الأسئلة المتعلقة بطبيعة الأنوثة وحدودها ومصادر تشكلها، ولا سيما في ظل تصاعد الاهتمام بقضايا الهوية والجندر والنقد الثقافي. فبينما تؤكد بعض الاتجاهات الفكرية وجود أسس فطرية تساهم في تشكيل الهوية الأنثوية، تذهب اتجاهات أخرى إلى أن المجتمع والثقافة يؤديان دورًا حاسمًا في إنتاج المعاني المرتبطة بالأنوثة وإعادة إنتاجها عبر منظومات التربية والإعلام والخطاب الديني والعلاقات الاجتماعية، حيث أنتج هذا الاختلاف إلى ظهور إشكاليات معرفية ومنهجية متعددة تتعلق بمدى استقلال الأنوثة عن السياق الثقافي، وبحدود تأثير العوامل البيولوجية والاجتماعية في تكوينها، وتتضح مشكلة الدراسة من الجدل المستمر بين الاتجاهات التي تنظر إلى الأنوثة باعتبارها حقيقة فطرية ثابتة، والاتجاهات التي ترى أنها بناء ثقافي متغير يخضع لشروط المجتمع والتاريخ، ويتمثل جوهر المشكلة في محاولة الإجابة عن تساؤل رئيس مفاده: هل تمثل الأنوثة معطى فطريًا مستقلاً عن السياقات الاجتماعية والثقافية، أم أنها نتاج عمليات بناء وتشكيل تمارسها الثقافة من خلال مؤسساتها وخطاباتها المختلفة؟ ويتفرع عن هذا

التساؤل عدد من الأسئلة الفرعية المتعلقة بطبيعة العلاقة بين البيولوجي والثقافي في تشكيل الهوية الأنثوية، وبالكيفية التي تسهم بها الخطابات الاجتماعية في إنتاج التصورات السائدة حول الأنوثة، إضافة الى أثر التحولات الفكرية المعاصرة في إعادة تعريف هذا المفهوم وتوسيعه. وتكتسب هذه الدراسة أهميتها العلمية من كونها تسلط الضوء على أحد المفاهيم المركزية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وتسعى إلى تقديم قراءة نقدية تتجاوز التفسيرات الأحادية التي تختزل الأنوثة في بعدها البيولوجي أو الثقافي فقط، كما تتضح أهميتها النظرية من إسهامها في إثراء الأدبيات المتعلقة بالدراسات الجندرية والنقد الثقافي من خلال تقديم رؤية تحليلية تستكشف التفاعل بين المعطى الفطري والتشكيل الثقافي في بناء الهوية الأنثوية- أما من الناحية المعرفية، فإن الدراسة تساهم في توضيح الخلفيات الفكرية التي تستند إليها التصورات المختلفة للأنوثة، والكشف عن الأبعاد الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في تشكيلها وإعادة إنتاجها داخل المجتمعات، تظهر أهميتها التطبيقية في تعزيز الوعي بطبيعة الصور النمطية المرتبطة بالمرأة، وبيان أثرها في تشكيل الأدوار الاجتماعية والتوقعات الثقافية المفروضة عليها، بما يساعد على بناء فهم أكثر اتزانًا وموضوعية لمفهوم الأنوثة في السياقات المعاصرة، وتهدف الدراسة إلى تحليل مفهوم الأنوثة من منظور نقدي معاصر يكشف عن أبعاده الفطرية والثقافية، وبيان طبيعة العلاقة بين ما هو بيولوجي وما هو اجتماعي في تشكيل الهوية الأنثوية، كما تهدف إلى استقصاء الكيفية التي تساهم بها المؤسسات الثقافية والاجتماعية في إنتاج التصورات المرتبطة بالأنوثة وترسيخها، وتحليل أثر الخطابات الفكرية الحديثة في إعادة بناء هذا المفهوم وتطوير دلالاته، وتسعى كذلك إلى نقد الصور النمطية والأحكام المسبقة التي ارتبطت تاريخيًا بالأنوثة، والكشف عن حدودها المعرفية والثقافية، وصولاً إلى تقديم فهم أكثر شمولاً ومرونة لهذا المفهوم بوصفه نتاجًا لتفاعل مستمر بين المعطيات الفطرية والتأثيرات الثقافية والاجتماعية. وانطلاقًا من هذه الرؤية، تتبنى الدراسة مقاربة نقدية تسعى إلى تفكيك البنى الفكرية التي أسهمت في تشكيل مفهوم الأنوثة، وتحليل التحولات التي طرأت عليه في ضوء المتغيرات الثقافية والاجتماعية المعاصرة، بما يتيح فهمًا أعمق لهذا المفهوم بعيدًا عن التعميمات والأحكام المسبقة، ويؤسس لقراءة علمية أكثر توازنًا تستوعب تعدد التجارب الإنسانية واختلاف السياقات الثقافية. تمحورت الدراسة حول تحليل مفهوم الأنوثة بوصفه ظاهرة إنسانية واجتماعية مركبة، والبحث في العلاقة الجدلية بين المعنى الفطري والتشكيل الثقافي في بناء الهوية الأنثوية، وقد سعت إلى استكشاف مدى إسهام العوامل البيولوجية والفطرية في تكوين الأنوثة من جهة، ودور الثقافة والخطابات الاجتماعية والمؤسسات المختلفة في تشكيل معانيها وتمثلاتها

من جهة أخرى، وركزت الدراسة على تتبع التطور التاريخي والفكري لمفهوم الأنوثة، وتحليل أبرز المقاربات الفلسفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية التي تناولته، مع الوقوف عند النقد الذي وجهته الدراسات المعاصرة للتفسيرات الجوهرانية والحتمية البيولوجية، كما اهتمت ببيان الكيفية التي تُنتج بها الثقافة والخطابات التربوية والإعلامية والاجتماعية صورًا ومعايير محددة للأنوثة، وتسهم في إعادة إنتاجها داخل المجتمع، وانتهت الدراسة إلى تقديم مقاربة نقدية معاصرة ترى أن الأنوثة لا يمكن فهمها بوصفها نتاجًا للفطرة وحدها أو للثقافة وحدها، وإنما باعتبارها حصيلة تفاعل مستمر بين المعطيات الطبيعية والعمليات الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي يجعلها مفهومًا ديناميكيًا ومتغيراً يخضع لإعادة التشكيل وفقًا للسياقات التاريخية والحضارية المختلفة، وقد جاءت الدراسة من ثلاثة مباحث فضلاً النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والنظري للأنوثة

يُعد مفهوم الأنوثة من المفاهيم المركبة التي استقطبت اهتمام العديد من الحقول المعرفية، بدءًا من الفلسفة وعلم النفس وصولاً إلى علم الاجتماع والدراسات الثقافية والجندرية، ويرجع ذلك إلى ارتباطه المباشر بقضايا الهوية الإنسانية والبناء الاجتماعي والعلاقات الثقافية التي تحدد موقع المرأة وأدوارها داخل المجتمع. وقد شهد هذا المفهوم تحولات دلالية عميقة عبر التاريخ؛ إذ انتقل من كونه وصفًا للخصائص البيولوجية والنفسية المرتبطة بالمرأة إلى كونه مفهومًا يتداخل فيه الطبيعي والاجتماعي والثقافي بصورة معقدة، ومن ثمّ فإن فهم الأنوثة يقتضي الوقوف على أبعادها المفاهيمية والنظرية، وتحليل أهم الاتجاهات الفكرية التي سعت إلى تفسيرها، سواء تلك التي تؤكد بعدها الفطري أو تلك التي تركز على دور الثقافة والمجتمع في تشكيلها.

أولاً: مفهوم الأنوثة وأبعاده الدلالية

يُعد مفهوم الأنوثة من المفاهيم المركزية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية لما ينطوي عليه من أبعاد معرفية وثقافية ونفسية متداخلة، ولما يمثله من مدخل أساس لفهم طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع من جهة، وبين الهوية والتمثلات الثقافية من جهة أخرى. وقد اكتسب هذا المفهوم أهمية متزايدة في الدراسات المعاصرة نتيجة التحولات الفكرية التي شهدتها العلوم الإنسانية خلال القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، حيث انتقل النقاش حول الأنوثة من إطارها البيولوجي الضيق إلى فضاء أوسع يضم الأبعاد الاجتماعية والثقافية والرمزية، ومن ثم لم تعد الأنوثة مجرد وصف للخصائص المرتبطة بالمرأة، إنما أصبحت موضوعًا للتحليل والنقد والمساءلة العلمية،

خصوصًا في ظل تعدد المقاربات التي حاولت تفسيرها وتحديد حدودها المعرفية[١]. إن تتبع الجذور اللغوية لمفهوم الأنوثة يكشف عن ارتباطه التاريخي بالتمييز بين الذكر والأنثى من حيث الخصائص والوظائف الطبيعية، فقد وردت لفظة الأنثى في المعاجم العربية للدلالة على خلاف الذكر، وجاءت الأنوثة بمعنى الصفات الملازمة للأنثى والمميزة لها، ويشير ابن منظور في «لسان العرب» إلى أن الأنثى هي خلاف الذكر من كل شيء، وأن التأنيث يدل على الخصائص التي تُنسب إلى الإناث في مقابل الذكورة[٢]. كما يورد الزبيدي في «تاج العروس» أن الأنوثة تمثل مجموعة الصفات والسمات التي تُميز المرأة عن الرجل في البنية الطبيعية والخصائص المرتبطة بها[٣]، إلا أن الدلالة اللغوية للمفهوم بقيت محدودة في إطار التمييز الجنسي الطبيعي، دون أن تمتد إلى الأبعاد الاجتماعية والثقافية التي أضافتها الدراسات الحديثة فيما بعد. أما في الاصطلاح العلمي، فقد شهد مفهوم الأنوثة تطورًا كبيرًا نتيجة اختلاف التخصصات العلمية التي تناولته، ففي علم الأحياء تُعرَّف الأنوثة بوصفها مجموعة الخصائص الجسدية والوظيفية المرتبطة بالكائن الأنثوي، بما يشمل البناء التشريحي والهرموني والقدرة الإنجابية[٤].

أما في علم النفس فتشير الأنوثة إلى مجموعة من السمات السلوكية والانفعالية والشخصية التي ترتبط تقليديًا بالمرأة، مثل التعاطف والرعاية والحساسية الوجدانية، مع التأكيد على أن هذه السمات لا ترتبط بالضرورة بجنس معين ارتباطًا مطلقًا.[٥] وفي علم الاجتماع والدراسات الثقافية اتسع المفهوم ليشمل مجموعة المعاني والتصورات التي ينتجها المجتمع حول المرأة، ويعيد ترسيخها من خلال مؤسساته المختلفة، الأمر الذي جعل الأنوثة تُفهم بوصفها بناءً اجتماعيًا وثقافيًا يتجاوز حدود الطبيعة البيولوجية[٦]. فقد أسهمت التحولات الفكرية الحديثة في إعادة النظر في المفاهيم التقليدية المرتبطة بالأنوثة، حيث بدأت العديد من الدراسات النقدية في التشكيك في فكرة وجود جوهر ثابت للأنوثة يمكن تعميمه على جميع النساء في مختلف الأزمنة والثقافات، وظهر هذا الاتجاه بوضوح في أعمال الفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار التي رأت أن المرأة لا تولد امرأة بالمعنى الاجتماعي والثقافي، وإنما تصبح كذلك من خلال عمليات التنشئة والتشكيل

١. عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص٣٤.
٢. ابن منظور، لسان العرب، ج١٥، ص ١٩٨.
٣. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٥، ص ٢٨٧.
٤. بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص٧٦.
٥. عبد الوهاب بوحديبة، المرأة في الإسلام، ص٥٤.
٦. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٩٨.

الاجتماعي التي تتعرض لها داخل المجتمع، وقد مثّلت هذه الفكرة نقطة تحول مهمة في دراسة الأنوثة، لأنها نقلت النقاش من المجال البيولوجي إلى المجال الاجتماعي والثقافي، وأكدت أن كثيراً من الصفات المنسوبة إلى النساء ليست ناتجة عن الطبيعة بقدر ما هي نتاج لعمليات اجتماعية طويلة الأمد[1].

وفي سياق التطور المعرفي للمفهوم، ظهر تمييز مهم بين الأنوثة والهوية الجندرية والنسوية، فالأنوثة تشير إلى مجموعة الصفات والتمثلات التي ترتبط بالمرأة داخل المجتمع، سواء أكانت هذه الصفات ذات أساس طبيعي أم مكتسبة اجتماعيًا، أما الهوية الجندرية فتشير إلى الكيفية التي يدرك بها الفرد ذاته وينسبها إلى موقع جندري معين داخل البناء الاجتماعي، بينما تمثل النسوية اتجاهًا فكريًا وحركة نقدية تسعى إلى دراسة أوضاع النساء وتحليل أشكال التمييز وعدم المساواة التي يتعرضن لها، ويُعد هذا التمييز ضروريًا لتجنب الخلط المفاهيمي الذي كثيراً ما يقع في الدراسات المتعلقة بالمرأة والجندر، وتكشف الدراسات المعاصرة أن الأنوثة ليست مفهومًا جامدًا أو ثابتًا، وإنما هي مفهوم متغير يتأثر بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

فالتغيرات التي شهدتها أوضاع المرأة في مجالات التعليم والعمل والمشاركة العامة أدت إلى إعادة تعريف كثير من التصورات التقليدية المرتبطة بالأنوثة. كما أن العولمة والثورة الرقمية ووسائل التواصل الحديثة أسهمت في توسيع النقاش حول هذا المفهوم وإبراز أشكال جديدة من التعبير عن الهوية الأنثوية خارج الأطر التقليدية[2].

وبناءً على ما تقدم، ترى الباحثة إن الأنوثة تمثل مفهومًا مركبًا تتداخل فيه الأبعاد البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية بصورة يصعب الفصل بينها بشكل قاطع، فهي ليست مجرد معطى طبيعي ثابت، كما أنها ليست بناءً ثقافيًا خالصًا منفصلاً عن الواقع البيولوجي، إنما هي حصيلة تفاعل مستمر بين الطبيعة والثقافة، وبين الفرد والمجتمع، وبين الثابت والمتغير.

ثانيًا: الأنوثة بين التفسير البيولوجي والتفسير الفطري

يمثل البحث في العلاقة بين الأنوثة والفطرة الإنسانية أحد أكثر الموضوعات إثارة للجدل في الدراسات المعاصرة، نظرًا لتشابك الأبعاد البيولوجية والنفسية والاجتماعية التي تتداخل في تشكيل الهوية الأنثوية، حيث انقسمت الاتجاهات الفكرية والعلمية في تفسير الأنوثة بين رؤى

---

١. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ج٢، ص ١٥-٢٠.
٢. نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، ص٣٢٠.

تؤكد مركزية العوامل البيولوجية وترى أن الخصائص المرتبطة بالمرأة تعود أساسًا إلى تكوينها العضوي والهرموني، وبين رؤى أخرى تؤكد أن هذه الخصائص لا يمكن فهمها بمعزل عن السياق الإنساني العام الذي تتفاعل فيه العوامل الفطرية مع الخبرات المكتسبة والظروف الاجتماعية والثقافية. ومن ثم فإن دراسة الأنوثة من منظور علمي تتطلب تجاوز التفسيرات الأحادية التي ترد الظاهرة إلى سبب واحد، والاتجاه نحو فهم أكثر شمولاً يراعي طبيعة الإنسان بوصفه كائنًا بيولوجيًا واجتماعيًا في آن واحد.

لقد اهتمت العلوم البيولوجية بدراسة الفروق القائمة بين الذكور والإناث من حيث البناء الجسدي والوظائف الفسيولوجية والخصائص الوراثية، وأشارت العديد من الدراسات إلى أن التكوين الكروموسومي والهرموني يلعب دورًا مهمًا في تشكيل بعض السمات الجسدية والنفسية المرتبطة بالأنوثة، فوجود الكروموسومات الجنسية الأنثوية وما يرتبط بها من نشاط هرموني يساعد في تكوين الخصائص الجسدية المميزة للمرأة، كما يؤثر في بعض الجوانب المتعلقة بالاستجابات الانفعالية والسلوكية، حيث دفعت هذه المعطيات بعض الباحثين إلى اعتبار الأنوثة امتدادًا مباشرًا للبنية البيولوجية، ورأوا أن كثيراً من الأدوار التي تقوم بها المرأة ترتبط بوظائفها الطبيعية وما تقتضيه من استعدادات عضوية ونفسية،[1] إلا أن التفسير البيولوجي، على الرغم من أهميته في الكشف عن الأسس الطبيعية للاختلاف بين الجنسين، لا يقدم تفسيراً كاملاً للأنوثة بوصفها ظاهرة إنسانية واجتماعية، فالتاريخ الإنساني يكشف عن اختلاف كبير في الأدوار والتوقعات المرتبطة بالمرأة بين المجتمعات والثقافات المختلفة، وهو ما يصعب تفسيره بالاستناد إلى العامل البيولوجي وحده. كما أن وجود خصائص بيولوجية مشتركة بين النساء لا يعني بالضرورة وجود نموذج واحد للأنوثة أو طريقة موحدة لتجسيدها داخل المجتمع، الأمر الذي دفع عددًا من الباحثين إلى نقد النزعة الحتمية التي تربط السلوك الإنساني بالبنية العضوية فقط[2].

وفي هذا السياق ظهر مفهوم الفطرة بوصفه إطارًا تفسيريًا يسعى إلى تجاوز الاختزال البيولوجي، إذ يشير إلى مجموعة الاستعدادات والقدرات الأولية التي يولد بها الإنسان والتي تشكل جزءًا من تكوينه النفسي والوجداني، وتنظر بعض الاتجاهات النفسية إلى الأنوثة باعتبارها تتضمن أبعادًا فطرية تتمثل في الميل إلى الرعاية والتعاطف وبناء العلاقات الإنسانية، إلا أن هذه الاستعدادات لا

---

١. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ٤٣٠.

2. Margaret Mead, Sex and Temperament in Three Primitive, p. 278.

تُفهم بوصفها محددات صارمة للسلوك، إنما باعتبارها إمكانات قابلة للتطور والتعديل من خلال الخبرة والتنشئة والتفاعل الاجتماعي، ومن ثم فإن الفطرة لا تُلغي دور الثقافة، وإنما تتفاعل معها في إنتاج أنماط متنوعة من التعبير عن الهوية الأنثوية[1]، حيث ساهمت الدراسات النفسية الحديثة في تعزيز هذا الفهم التفاعلي للأنوثة، فقد أكدت أن الشخصية الإنسانية لا تتشكل نتيجة عامل واحد، إنما تنشأ من التفاعل المستمر بين الاستعدادات الموروثة والخبرات المكتسبة. فالمرأة لا تعبر عن أنوثتها بطريقة واحدة في جميع البيئات، وتتأثر بالظروف الأسرية والتعليمية والاجتماعية التي تعيش فيها، ولهذا فإن الصفات التي تُنسب تقليديًا إلى الأنوثة قد تختلف في درجة حضورها أو أساليب التعبير عنها تبعًا لاختلاف السياقات الثقافية، وهو ما يؤكد محدودية التفسيرات التي تعتمد على العامل البيولوجي وحده[2].

وقد تعرضت المقاربات الحتمية التي تفسر الأنوثة من خلال البيولوجيا وحدها إلى انتقادات واسعة في الفكر المعاصر، إذ يرى العديد من الباحثين أن هذه المقاربات قد تُستخدم أحيانًا لتبرير التفاوتات الاجتماعية أو تكريس الأدوار التقليدية للمرأة من خلال إضفاء صفة الطبيعية عليها، ولذلك ظهرت اتجاهات نقدية تؤكد أن الاعتراف بالاختلافات البيولوجية لا يستلزم بالضرورة القبول بالتمييز الاجتماعي أو افتراض وجود قدر محتوم يحدد أدوار النساء داخل المجتمع. إنما إن هذه الاتجاهات تدعو إلى التمييز بين المعطى الطبيعي بوصفه واقعًا بيولوجيًا وبين التفسيرات الثقافية والاجتماعية التي تُبنى عليه وتمنحه دلالات معينة[3]، أن الأنوثة مفهوم متعدد الأبعاد لا يمكن تفسيره من خلال منظور أحادي، إذ تتداخل في تشكيله عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية وثقافية، كما تبين أن الجدل بين التفسيرات الفطرية والتفسيرات الثقافية يعكس تعقيد هذا المفهوم وتنوع المقاربات المعرفية التي تناولته، وقد أظهرت المناقشة أن الاتجاهات المعاصرة تميل إلى النظر إلى الأنوثة بوصفها نتاجًا لتفاعل مستمر بين المعطيات الطبيعية والظروف الاجتماعية والثقافية، وهو ما يمهد للانتقال إلى دراسة آليات التشكيل الثقافي للأنوثة في الفصل الثاني.

---

1. Janet Saltzman Chafetz, Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change, p. 35.
2. Nancy Fraser, Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Post socialist” Condition, p. 11.
3. Eva Illouz, Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism, p. 84.

المبحث الثاني: التشكيل الثقافي للأنوثة وآليات إنتاجه

يأتي هذا المبحث في سياق الانتقال من البحث في الأسس المفاهيمية والجدل النظري حول الأنوثة، إلى تحليل البعد الثقافي والاجتماعي بوصفه أحد أهم المحددات في بناء هذا المفهوم وإعادة إنتاجه داخل المجتمع. يتجه هذا المبحث إلى دراسة الكيفية التي تُصاغ بها الأنوثة داخل البنى الثقافية المختلفة، وكيف تتحول من كونها معطى إنساني محتمل إلى هوية اجتماعية محددة المعالم تتشكل عبر مؤسسات التنشئة والخطاب والتمثيل الرمزي، ويستند هذا التحليل إلى فرضية أساسية مفادها أن الأنوثة ليست مجرد انعكاس لطبيعة بيولوجية أو استعداد فطري، إنما هي في جوهرها نتاج عمليات اجتماعية وثقافية معقدة تعمل على تحديد معانيها وحدودها وأدوارها داخل المجتمع.

أولاً: الثقافة ودورها في بناء مفهوم الأنوثة

يمثل مفهوم الثقافة أحد المفاتيح الأساسية لفهم الكيفية التي تُبنى بها التصورات الاجتماعية حول الأنوثة، إذ لا يمكن إدراك هذا المفهوم بوصفه معطى بيولوجيًا أو نفسيًا بعيدًا عن السياق الاجتماعي، انما باعتباره نتاجًا لمنظومة ثقافية متكاملة تُنتج المعاني وتعيد توزيعها داخل المجتمع. فالثقافة، في جوهرها، ليست مجرد تراكم للمعارف أو العادات، وإنما هي نظام رمزي شامل يُنظم إدراك الأفراد للعالم ولذواتهم، ويحدد في الوقت نفسه ما يُعتبر طبيعيًا أو مقبولاً أو مرغوبًا فيه، ومن هذا المنظور، تصبح الأنوثة مفهومًا ثقافيًا بامتياز، يتشكل من خلال عمليات معقدة من التمثيل والتأويل والتكرار الاجتماعي، وليس مجرد انعكاس مباشر لطبيعة الجسد الأنثوي، لقد ساهمت الأنثروبولوجيا الثقافية في إرساء فهم جديد للأنوثة من خلال التأكيد على نسبية المعايير الجندرية واختلافها من مجتمع إلى آخر، ففي هذا السياق، تظهر أعمال روث بندكت التي أوضحت أن السمات التي تُنسب إلى الذكورة والأنوثة ليست ثابتة أو طبيعية، إنما هي أنماط ثقافية مكتسبة تتغير وفق القيم السائدة في كل مجتمع، فالدراسة التي قدمتها بندكت حول المجتمعات المختلفة بيّنت أن ما يُعتبر سلوكًا أنثويًا في ثقافة معينة قد يُنظر إليه بشكل مختلف تمامًا في ثقافة أخرى، مما يدل على أن الأنوثة ليست بنية طبيعية موحدة، إنما بناء ثقافي متغير يخضع للسياق الاجتماعي والتاريخي.[1]

وفي الاتجاه نفسه، يقدّم مارشال سالينز تصورًا مهمًا حول العلاقة بين الثقافة والمعنى، حيث

1. Ruth Benedict, Patterns of Culture, p. 45.

يؤكد أن الإنسان لا يتفاعل مع العالم المادي بشكل مباشر، إنما من خلال أنظمة رمزية تمنح الأشياء دلالاتها الاجتماعية، ووفق هذا التصور، فإن الأنوثة لا تُفهم إلا داخل نظام رمزي يحدد معناها ويمنحها مكانتها داخل البنية الاجتماعية، وهو ما يعني أن الجسد الأنثوي لا يحمل دلالته الاجتماعية بشكل طبيعي، إنما يكتسبها عبر الثقافة.[1]

كما يظهر علم الاجتماع الثقافي الحديث أن عملية التنشئة الاجتماعية تُعد الآلية الأساسية التي يتم من خلالها إنتاج الأنوثة وإعادة إنتاجها، فالفرد منذ طفولته يتعرض لسلسلة من التوجيهات والقيم والمعايير التي تحدد له ما هو متوقع منه بوصفه ذكرًا أو أنثى، وتعمل الأسرة باعتبارها المؤسسة الأولى على ترسيخ هذه التصورات، ثم تأتي المدرسة لتدعيمها من خلال المناهج التعليمية وأنماط التفاعل داخل الفضاء التربوي، في حين تساهم وسائل الإعلام في تعزيزها من خلال الصور النمطية والتمثلات المتكررة للمرأة في المجال العام، ومن خلال هذا التداخل المؤسسي، يتم بناء تصور معين للأنوثة يبدو في ظاهره طبيعيًا، بينما هو في حقيقته نتاج عملية اجتماعية طويلة الأمد، حيث تقدم ماري دوغلاس تحليلاً بالغ الأهمية لمفهوم الثقافة بوصفه نظامًا للترتيب الرمزي، حيث تبين أن المجتمعات تقوم بتصنيف العالم من خلال ثنائيات رمزية مثل الطاهر/النجس والنظام/الفوضى، ويمكن إدراج الجندر ضمن هذه التصنيفات الرمزية التي تمنح لكل من الذكورة والأنوثة مكانة ومعنى محددين داخل البنية الاجتماعية، ومن ثم فإن الأنوثة ليست مجرد وصف بيولوجي، إنما هي موقع رمزي يتم إنتاجه داخل نظام ثقافي أشمل يحدد معايير الانتماء والمعنى[2].

كما تؤكد دراسات الثقافة المعاصرة أن اللغة تلعب دورًا مركزيًا في بناء التصورات الجندرية، إذ لا يمكن فصل المعنى الاجتماعي للأنوثة عن الخطابات اللغوية التي تنتجه، فاللغة ليست وسيلة وصف محايدة، إنما هي أداة لإنتاج الواقع الاجتماعي وإعادة تشكيله، ومن خلال التكرار اللغوي للصفات المرتبطة بالأنوثة، يتم تثبيت تصورات معينة تبدو طبيعية رغم أنها نتاج بناء اجتماعي، وهذا ما يجعل الخطاب الثقافي أداة فعالة في تشكيل الوعي الجمعي حول المرأة، وتحديد توقعات المجتمع تجاهها.

وفي إطار أكثر نقدية، يمكن الإشارة إلى أن الثقافة لا تعمل فقط على تنظيم السلوك، بل تسهم

1. Marshall Sahlins, Culture and Practical Reason, p. 18.
2. Michael W. Apple, Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age, p. 31.

أيضًا في إنتاج السلطة الرمزية التي تحدد مواقع الأفراد داخل المجتمع، فوفق هذا التصور، تصبح الأنوثة جزءًا من نظام رمزي يُعيد إنتاج التراتب الاجتماعي بشكل غير مباشر، حيث يتم تقديم بعض الأدوار بوصفها طبيعية للمرأة، رغم أنها في الأصل ناتجة عن تاريخ طويل من التمثلات الثقافية، وهنا يتجلى البعد الإيديولوجي للثقافة، بوصفها ليست مجرد انعكاس للواقع، بل قوة فاعلة في تشكيله وإعادة إنتاجه[1].

ومن خلال هذا التحليل تبين الباحثة أن الأنوثة ليست مفهومًا ثابتًا أو معطى جاهزًا، بل هي بناء ثقافي متحرك يتغير بتغير السياقات الاجتماعية والتاريخية، فالمعاني المرتبطة بالأنوثة ليست واحدة في جميع المجتمعات، إنما تختلف باختلاف أنظمة القيم والمعايير الثقافية، مما يؤكد أن الثقافة تلعب الدور الحاسم في تحديد ما يُعتبر أنوثة وما لا يُعتبر كذلك.

ثانيًا: الخطابات المؤسسة للأنوثة

تُعدّ الخطابات الاجتماعية بمختلف أنواعها من أهم الآليات التي تُسهم في تشكيل مفهوم الأنوثة وإعادة إنتاجه داخل المجتمع، إذ لا تُبنى الأنوثة بوصفها حقيقة طبيعية أو معطى ثابتًا، إنما تتشكل ضمن شبكة من الخطابات المتداخلة التي تحدد ما يُعتبر «أنوثة» وما يخرج عنها، وتكمن أهمية تحليل الخطاب في كونه يكشف أن المعاني المرتبطة بالمرأة ليست بريئة أو عفوية، إنما هي نتاج عمليات إنتاج رمزي ومعرفي تتداخل فيها السلطة بالثقافة، والمعرفة بالممارسة الاجتماعية، وبذلك، يصبح فهم الأنوثة مرتبطًا بتحليل كيفية اشتغال الخطابات التربوية والإعلامية والدينية والثقافية في إنتاج صورة المرأة داخل المجتمع، وتثبيت أو تغيير هذه الصورة عبر الزمن.

يُعد الخطاب التربوي أحد أهم الخطابات المؤسسة للأنوثة، إذ تبدأ عملية تشكيل الهوية الجندرية منذ الطفولة عبر مؤسسات التنشئة الأولى، وعلى رأسها الأسرة والمدرسة، فالتربية لا تقتصر على نقل المعارف، إنما تشمل أيضًا غرس القيم والمعايير الاجتماعية التي تحدد أدوار الذكور والإناث، حيث أظهرت دراسات علم الاجتماع التربوي أن المناهج الدراسية، وطريقة تعامل المعلمين، وحتى الأنشطة المدرسية، غالبًا ما تحمل رسائل ضمنية حول ما هو متوقع من الفتيات مقارنة بالفتيان، مما يؤدي إلى إعادة إنتاج تصورات تقليدية عن الأنوثة بوصفها مرتبطة بالهدوء والرعاية والامتثال الاجتماعي[2].

---

1. Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, p. 17.
2. David Gauntlett, Media, Gender and Identity, p.58.

وبذلك، تشير أعمال إيرفينغ غوفمان إلى أن الحياة الاجتماعية يمكن فهمها بوصفها مسرحًا تُعرض فيه الأدوار الاجتماعية، حيث يقدم الأفراد أنفسهم وفق توقعات اجتماعية مسبقة، ووفق هذا التصور، فإن الأنوثة ليست صفة داخلية ثابتة، إنما هي «عرض اجتماعي» يتم أداؤه داخل سياقات مختلفة وفق ما تفرضه التوقعات الثقافية، مما يعني أن الخطاب الاجتماعي يسهم في تنظيم هذا الأداء وتحديد معاييره[1].

أما الخطاب الإعلامي، فيمثل أحد أكثر الخطابات تأثيرًا في تشكيل التصورات المعاصرة للأنوثة، نظرًا لقدرته على الوصول الواسع وإعادة إنتاج الصور الرمزية بشكل مستمر، فقد أصبحت وسائل الإعلام الحديثة، بما فيها التلفزيون والسينما ومنصات التواصل الاجتماعي، تلعب دورًا محوريًا في صياغة نماذج معينة للمرأة، غالبًا ما ترتبط بالمظهر الجمالي أو الأدوار الأسرية أو التمثيلات العاطفية، هذه الصور لا تُعرض بوصفها تمثيلات فقط، إنما تُقدَّم أحيانًا باعتبارها معايير اجتماعية مرغوبة، مما يؤدي إلى ترسيخ إنماط معينة من الفهم للأنوثة داخل الوعي الجمعي[2].

وفي إطار نقد الإعلام والثقافة، يقدم هربرت شيلر تحليلاً مهمًا حول دور الإعلام في إعادة إنتاج الهيمنة الثقافية، حيث يرى أن وسائل الإعلام لا تنقل الواقع كما هو، إنما تُعيد تشكيله بما يخدم البنى الاقتصادية والثقافية السائدة، ومن هذا المنظور، فإن تمثلات الأنوثة في الإعلام ليست محايدة، إنما تعكس علاقات القوة داخل المجتمع، وتُساعد في تثبيت صور نمطية حول المرأة ودورها الاجتماعي[3].

أما الخطاب الديني والاجتماعي، فيؤدي دورًا بالغ التعقيد في تشكيل مفهوم الأنوثة، إذ يقدم مجموعة من القيم والمعايير التي تُحدد السلوك المقبول والمرفوض للمرأة داخل المجتمع، إلا أن هذا الخطاب ليس واحدًا أو ثابتًا، إنما يتنوع باختلاف السياقات التاريخية والثقافية، ويتأثر بطرائق التأويل المختلفة للنصوص الدينية والتقاليد الاجتماعية، وفي كثير من الحالات، يتم دمج القيم الدينية مع الأعراف الاجتماعية، مما يؤدي إلى إنتاج تصورات مركبة عن الأنوثة تجمع بين البعد الأخلاقي والبعد الاجتماعي.

---

1. Herbert I. Schiller, Culture, The Corporate Takeover of Public Expression, p. 39.
2. Roland Barthes, Mythologies, p. 109.
3. Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, p. 36.

ومن جهة أخرى، يظهر الخطاب الثقافي الفني والأدبي بوصفه فضاءً رمزيًا يعيد إنتاج الأنوثة عبر أشكال متعددة من التمثيل، فالأدب والفن والسينما لا تعكس الواقع فقط، إنما تساهم في خلقه من خلال تقديم نماذج وصور متكررة للمرأة، تتراوح بين التمثيل الرومانسي والرمزي أو التمثيل الواقعي النقدي، وقد أشار رولان بارت إلى أن الثقافة الحديثة تعمل عبر «الأساطير اليومية» التي تُنتج معاني تبدو طبيعية لكنها في الواقع مشبعة بالدلالات الإيديولوجية، وهو ما ينطبق على التمثلات الثقافية للأنوثة. كما تؤكد دراسات الخطاب المعاصر أن اللغة تلعب دورًا مركزيًا في تشكيل التصورات الجندرية، إذ لا يمكن فصل الأنوثة عن البنى اللغوية التي تُنتجها. فاللغة لا تعكس الواقع فقط، إنما تساعد في بنائه من خلال التكرار والتصنيف والتسمية، مما يجعلها أداة أساسية في تشكيل الوعي الاجتماعي بالأنوثة. ومن خلال هذا المنظور، يصبح الخطاب الاجتماعي بكل أشكاله وسيلة لإنتاج المعنى وتحديد موقع المرأة داخل النسق الاجتماعي[1].

يتبين من خلال ذلك أن الأنوثة تُبنى داخل إطار ثقافي واجتماعي معقد، حيث تلعب الثقافة والخطابات المختلفة دورًا محوريًا في تشكيل معانيها وتحديد أدوارها، كما يظهر أن المؤسسات الاجتماعية لا تنقل التصورات حول الأنوثة بشكل محايد، إنما تساهم في إنتاجها وإعادة إنتاجها بما يتناسب مع البنى القيمية السائدة، وبذلك فإن الأنوثة ليست مجرد معطى طبيعي، إنما هي بناء اجتماعي ثقافي متغير يتأثر بالسياقات التاريخية والتحولات الفكرية، وهو ما يمهد للانتقال إلى الفصل الثالث الذي يتناول المقاربة النقدية المعاصرة لهذا المفهوم.

المبحث الثالث: مقاربة نقدية معاصرة للأنوثة بين الفطرة والثقافة

يشكّل هذا المبحث مرحلة تركيبية متقدمة في مسار الدراسة، إذ ينتقل من التحليل الوصفي والتفسيري لمفهوم الأنوثة في مستوياته البيولوجية والثقافية والخطابية، إلى محاولة بناء مقاربة نقدية معاصرة تعيد التفكير في هذا المفهوم خارج الثنائيات التقليدية التي حكمت جزءًا كبيراً من الدراسات الإنسانية، فالإشكال الجوهري الذي يطرحه هذا المبحث يتمثل في إمكانية فهم الأنوثة بوصفها ظاهرة إنسانية مركبة لا يمكن ردّها إلى الطبيعة وحدها ولا إلى الثقافة وحدها، إنما تتشكل من خلال تفاعل ديناميكي بين الجسد والمعنى، وبين البنية البيولوجية والأنساق الاجتماعية والتاريخية.

1. Sherry Ortner, Making Gender: The Politics and Erotics of Culture, p. 112.

أولاً: نقد التصورات التقليدية للأنوثة

يمثّل نقد التصورات التقليدية للأنوثة أحد أهم التحولات الفكرية في الدراسات الإنسانية المعاصرة، إذ لم يعد من الممكن التعامل مع الأنوثة بوصفها معطى ثابتًا أو جوهرًا طبيعيًا يُحدَّد مسبقًا خارج التاريخ والثقافة، إنما أصبحت مفهومًا إشكاليًا يتشكل داخل شبكة معقدة من الخطابات العلمية والمعرفية والاجتماعية.

وقد ارتبطت التصورات التقليدية في أغلبها بنموذج جوهري يفترض وجود طبيعة أنثوية مستقرة، تُختزل في صفات نفسية وسلوكية يُعتقد أنها ملازمة للمرأة عبر الزمن والمجتمعات، مثل العاطفية المفرطة، والرعاية، والهدوء، والانسحاب النسبي من المجال العام، إلا أن هذا التصور تعرض لتفكيك نقدي واسع مع تطور الدراسات التاريخية والنقد الثقافي ودراسات الجندر، التي كشفت أن هذه الصفات ليست طبيعية بالمعنى الصارم، إنما هي نتاج عمليات اجتماعية ومعرفية طويلة الأمد. يُعد التحليل التاريخي للمعرفة أحد أهم الأدوات التي ساهمت في زعزعة فكرة «الطبيعة الجندرية الثابتة» حيث يبيّن توماس لاكور أن فهم الجسد الجنسي نفسه لم يكن ثابتًا عبر التاريخ، إنما خضع لتحولات جذرية في أنظمة المعرفة الغربية.

فبدلاً من النموذج الثنائي الصارم الذي يفصل بين الذكر والأنثى بوصفهما حقيقتين طبيعيتين مستقلتين، كانت هناك فترات تاريخية ساد فيها تصور يُفهم فيه الجسد ضمن تدرج واحد للاختلاف، حيث تُقرأ الفروق بين الجنسين كاختلافات في الدرجة لا في النوع، هذا التحول التاريخي في تصور الجسد يُظهر أن ما يُعتبر اليوم «اختلافًا طبيعيًا» بين الجنسين هو في جزء كبير منه بناء معرفي حديث، تشكّل ضمن سياقات علمية وثقافية محددة.[1]

ويترتب على ذلك أن مفهوم الأنوثة ذاته ليس مفهومًا بيولوجيًا صرفًا، إنما هو نتاج تاريخ طويل من إعادة تنظيم المعرفة حول الجسد والهوية. فالتصنيفات التي تبدو بديهية في العصر الحديث، مثل الفصل الحاد بين الذكورة والأنوثة، ليست حقائق طبيعية مباشرة، إنما هي نتائج تطور في أنماط التفكير العلمي والاجتماعي، حيث تم ربط الجسد بمعانٍ اجتماعية محددة، وهذا ما يفتح المجال أمام إعادة التفكير في الأنوثة باعتبارها مفهومًا تاريخيًا متغيراً لا ثابتًا، وفي الاتجاه نفسه، تقدم إليزابيث غروس نقدًا فلسفيًا عميقًا لفكرة الجسد بوصفه بنية طبيعية مغلقة، حيث ترى أن الجسد ليس معطى خامًا سابقًا على الثقافة، إنما هو مجال إنتاج للمعنى والتجربة، فالجسد الأنثوي، وفق

1. Sara Ahmed, The Cultural Politics of Emotion, p. 20.

هذا التصور، لا يحمل دلالته الاجتماعية من ذاته، إنما يتم تشكيل هذه الدلالة عبر الخطابات العلمية، والمؤسسات الاجتماعية، والممارسات اليومية التي تعيد إنتاج فهم معين له، وبالتالي فإن الأنوثة ليست خاصية داخلية، بل هي نتيجة لعمليات مستمرة من التشكيل الثقافي والمعرفي.[1]

ويكتسب هذا النقد أهمية إضافية حين يُنظر إليه في ضوء التحليل الثقافي للخطاب، إذ إن كثيراً من التصورات التقليدية حول الأنوثة لا تستند فقط إلى ملاحظات بيولوجية، إنما إلى أنظمة من المعنى يتم إنتاجها اجتماعيًا وتثبيتها عبر التكرار، فحين يتم ربط المرأة بالضعف أو العاطفة أو الخصوصية المنزلية، فإن هذا الربط لا يعكس واقعًا بيولوجيًا محضًا، إنما يعكس منظومة ثقافية تُعيد تعريف الجندر داخل سياق اجتماعي محدد.

ومن ثم فإن «الطبيعي» في هذا السياق هو في الواقع «المُنتَج ثقافيًا» ومن زاوية نقدية أوسع، يمكن القول إن التصورات التقليدية للأنوثة تعتمد على نوع من «التطبيع الثقافي» أي تحويل البناء الاجتماعي إلى حقيقة طبيعية غير قابلة للنقاش.

وهذا التطبيع يؤدي إلى إخفاء الطابع التاريخي والسياسي للمعاني المرتبطة بالأنوثة، بحيث تبدو وكأنها ناتجة عن الطبيعة نفسها لا عن عمليات اجتماعية معقدة، وهنا تكمن أهمية النقد المعاصر الذي يسعى إلى كشف هذه الآليات وإعادة إدراج الأنوثة ضمن سياقها التاريخي والمعرفي، كما أن النقد المعاصر لا يهدف إلى إنكار وجود اختلافات بيولوجية بين الجنسين، إنما إلى رفض تحويل هذه الاختلافات إلى تفسير شامل ونهائي للسلوك الاجتماعي أو الهوية الجندرية، فالمشكلة ليست في الاعتراف بالبيولوجيا، إنما في استخدامها كإطار تفسيري مغلق يُقصي العوامل الأخرى ويختزل التجربة الإنسانية في بعدها الجسدي فقط، ومن هذا المنظور، يصبح النقد موجهًا ضد الحتمية لا ضد البيولوجيا ذاتها[2].

وبذلك ترى الباحثة إن التصورات التقليدية للأنوثة تنهار أمام ثلاثة مستويات من النقد: أولها النقد التاريخي الذي يكشف تغير المفاهيم عبر الزمن، وثانيها النقد الفلسفي الذي يعيد تعريف الجسد بوصفه مجالاً للمعنى لا مجرد مادة طبيعية، وثالثها النقد الثقافي الذي يوضح أن المعاني الجندرية تُنتج داخل الخطابات الاجتماعية لا خارجها. وعند تداخل هذه المستويات، يتضح أن الأنوثة ليست حقيقة ثابتة، بل بناء معرفي-ثقافي متحول.

---

1. Thomas Laqueur, Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, p 24.
2. Elizabeth Grosz, Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism, p.19.

ثانيًا: الأنوثة بوصفها هوية ديناميكية وإمكانًا إنسانيًا مفتوحًا

تتجه المقاربات النقدية المعاصرة في دراسات الجندر إلى إعادة تعريف الأنوثة بوصفها هوية ديناميكية غير مكتملة، تتشكل داخل الزمن الاجتماعي ولا تُختزل في بنية ثابتة أو جوهر طبيعي مسبق.

فبدلاً من البحث عن «ماهية» الأنوثة باعتبارها حقيقة نهائية، يتم التركيز على آليات تشكّلها داخل الممارسة اليومية، وعلى الشروط الخطابية والمؤسسية التي تسمح بإنتاجها وإعادة إنتاجها باستمرار، هذا التحول المعرفي يمثل انتقالاً من التفكير في الهوية بوصفها «شيئًا يُمتلك»، إلى التفكير فيها بوصفها «عملية تُمارس وتُنتج»، وهو ما يفتح المجال لفهم أكثر مرونة وتعددية للتجربة الأنثوية. في هذا السياق، تقدم رأي وينسكي إسهامًا نقديًا مهمًا من خلال تحليلها للعلاقة بين المعرفة العلمية وبناء مفاهيم الجسد والجندر، حيث تؤكد أن ما يُعتبر «معرفة موضوعية» حول الجنس والأنوثة يتشكل داخل سياقات اجتماعية وثقافية لا يمكن فصلها عن علاقات القوة، ومن ثم فإن الهوية الأنثوية لا تُفهم خارج هذه البنية المعرفية التي تنتج تعريفاتها وتعيد ترسيم حدودها باستمرار[1].

كما يقدّم بول ريكور تصورًا فلسفيًا مهمًا حول الهوية بوصفها «سردًا»، حيث يرى أن الذات الإنسانية لا تُفهم كجوهر ثابت، إنما كقصة تُروى وتُعاد صياغتها عبر الزمن، ووفق هذا التصور، يمكن فهم الأنوثة بوصفها هوية سردية تتشكل من خلال التفاعل بين الذاكرة الفردية والسرديات الاجتماعية والثقافية، مما يجعلها قابلة للتغير وإعادة التأويل باستمرار[2].

وفي الاتجاه نفسه، يبرز إرنستو لاكلو الذي يؤكد أن الهويات الاجتماعية عمومًا، بما فيها الهوية الجندرية، هي هويات «مفتوحة» تُبنى عبر عمليات خطابية تقوم على التفاوض والصراع الرمزي داخل المجتمع، فالمعنى الاجتماعي للأنوثة ليس معطى ثابتًا، إنما هو نتيجة لتقاطع خطابات متعددة تتنافس على تعريفه وتحديد حدوده[3].

كما تسهم شانتال موف في هذا الإطار من خلال تأكيدها على الطابع السياسي للهوية، حيث

---

1. Sandra Harding, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, p.25.
2. Paul RI Coeur, Oneself as Another, p.113.
3. Ernesto Laclau, On Populist Reason, p. 68.

ترى أن الاختلافات الاجتماعية، بما فيها الجندرية، لا يمكن تجاوزها أو تثبيتها ضمن تعريف واحد، إنما يجب فهمها ضمن فضاء ديمقراطي تعددي يعترف بتعدد الهويات وتناقضها، وهذا يعني أن الأنوثة ليست هوية مغلقة، بل موقعًا سياسيًا واجتماعيًا مفتوحًا لإعادة التفاوض المستمر.

ومن جهة أخرى، يقدّم علم الاجتماع التفاعلي مساهمة مهمة في فهم الأنوثة بوصفها نتاجًا للتفاعل اليومي، حيث تُبنى الهوية من خلال الممارسات الصغيرة والمتكررة في الحياة الاجتماعية، فالأفراد لا يُعبّرون عن هويتهم الجندرية بطريقة جاهزة، بل يقومون بإنتاجها باستمرار عبر التفاعل مع الآخرين، وفق توقعات اجتماعية متغيرة، وهذا يجعل الأنوثة عملية «إنجاز اجتماعي» وليست حالة ثابتة[1].

كما أن المقاربات النقدية للحداثة تشير إلى أن الهوية في المجتمعات المعاصرة أصبحت أكثر سيولة وتعددًا، نتيجة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والثقافية التي أعادت تشكيل العلاقات الاجتماعية، وفي هذا السياق، لم تعد الأنوثة مرتبطة بنموذج واحد، إنما أصبحت تتخذ أشكالاً متعددة تتغير بتغير السياقات الطبقية والثقافية والسياسية، مما يعكس تراجع النماذج المعيارية الصارمة لصالح أنماط أكثر تنوعًا، ويترتب على ذلك أن الأنوثة في الفكر النقدي المعاصر تُفهم بوصفها إمكانًا إنسانيًا مفتوحًا، وليس بنية مغلقة، فهي لا تُختزل في تعريف واحد، إنما تتشكل عبر تفاعل مستمر بين الذات والمجتمع، وبين الخطاب والممارسة، وبين التاريخ والحاضر، وهذا الفهم يسمح بإعادة التفكير في الهوية الجندرية بعيدًا عن التحديدات المسبقة، ويفتح المجال أمام الاعتراف بتعدد أشكال التجربة الأنثوية واختلافها[2].

يتبين من خلال هذا الفصل أن المقاربات النقدية المعاصرة تسعى إلى تجاوز الثنائية التقليدية التي تفصل بين الفطرة والثقافة في تفسير الأنوثة، نحو رؤية أكثر تركيبًا تعترف بتداخل المستويين في تشكيل الهوية الأنثوية، كما يظهر أن الأنوثة ليست مفهومًا ثابتًا أو معطى نهائيًا، إنما هي عملية ديناميكية تتشكل عبر التفاعل المستمر بين الجسد والمعنى، وبين الفرد والبنية الاجتماعية، وبين التاريخ والثقافة، وبذلك فأن فهم الأنوثة يتطلب مقاربة متعددة الأبعاد تستوعب تعقيدها، وتبتعد عن التفسيرات الاختزالية التي تحصرها في جانب واحد فقط.

---

1. Chantal Mouffe, The Democratic Paradox, p. 101.
2. George Herbert Mead, Mind, Self, and Society, p. 135.

خاتمة الدراسة

في ضوء ما تم تناوله في هذه الدراسة يتضح أن مفهوم الأنوثة ليس مفهومًا بسيطًا أو أحادي البنية، إنما هو مفهوم مركّب تتداخل فيه مستويات متعددة من التفسير، تبدأ من البعد البيولوجي ولا تنتهي عند حدود الثقافة والخطاب الاجتماعي. وقد بيّنت الدراسة أن محاولات اختزال الأنوثة في أحد هذين البعدين تؤدي إلى فهم ناقص ومجتزأ، سواء تم ذلك عبر الحتمية البيولوجية أو عبر التفسيرات الثقافية الصرفة. وقد أظهرت نتائج التحليل أن الأنوثة تتشكل عبر مسار تاريخي واجتماعي طويل، تُساهم فيه مؤسسات التنشئة المختلفة في إنتاج تصورات ومعايير تحدد ما يُعد «أنوثة» وما لا يُعد كذلك، مما يجعل هذا المفهوم متغيراً تبعًا للسياقات الثقافية والتحولات الاجتماعية، كما تبين أن الخطابات التربوية والإعلامية والدينية تلعب دورًا محوريًا في إعادة إنتاج الصور النمطية أو إعادة صياغتها، بما يعكس طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة في تشكيل الوعي الجندري، ومن جهة أخرى، خلصت الدراسة إلى أن المقاربات النقدية المعاصرة قد أسهمت في إعادة فتح النقاش حول الهوية الأنثوية بوصفها هوية ديناميكية غير مكتملة، تتشكل باستمرار من خلال التفاعل بين الجسد والمعنى، وبين الفرد والمجتمع، وهذا الفهم يتيح تجاوز التصورات التقليدية التي حصرت الأنوثة في أطر جاهزة ومحددة سلفًا، ويفتح المجال أمام رؤية أكثر مرونة وتعددية للهوية الإنسانية، كما أكدت الدراسة أن العلاقة بين الفطرة والثقافة ليست علاقة فصل أو تعارض، إنما علاقة تفاعل وتكامل، حيث لا يمكن إغفال الأساس البيولوجي للإنسان، وفي الوقت نفسه لا يمكن اعتباره المحدد الوحيد للهوية والسلوك، ومن ثم فإن الفهم الأكثر دقة للأنوثة هو ذلك الذي يأخذ بعين الاعتبار هذا التعقيد البنيوي ويبتعد عن التبسيط والإطلاق. وفي الختام، يمكن القول إن دراسة الأنوثة في بعدها الفطري والثقافي تظل مجالاً مفتوحًا للبحث والتطوير، نظرًا لتعدد زوايا النظر إليه وتغير السياقات التي يتشكل فيها، وهو ما يجعل الحاجة إلى مزيد من الدراسات النقدية والمقارنات الثقافية أمرًا ضروريًا لفهم أعمق لهذه الظاهرة الإنسانية المركبة.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

١. توصلت الدراسة إلى أن الأنوثة مفهوم متعدد الأبعاد لا يمكن اختزاله في التفسير البيولوجي أو الثقافي وحده، إنما يتشكل من خلال تفاعل مستمر بين المعطيات الفطرية والبنى الاجتماعية والثقافية.

٢. أظهرت الدراسة أن التصورات التقليدية للأنوثة قامت في جانب كبير منها على افتراض وجود جوهر أنثوي ثابت، إلا أن الدراسات المعاصرة كشفت الطابع التاريخي والاجتماعي لهذه التصورات وأثبتت قابليتها للتغير.

٣. كشفت الدراسة أن الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والمؤسسات الاجتماعية الأخرى تمثل أدوات رئيسة في بناء الهوية الأنثوية وإعادة إنتاج التصورات المرتبطة بها.

٤. أوضحت الدراسة أن الخطابات التربوية والإعلامية والدينية والثقافية تسهم بدرجات متفاوتة في ترسيخ الصور النمطية للمرأة أو إعادة تشكيلها وفقًا للتحولات الاجتماعية والفكرية.

٥. أثبتت الدراسة أن المقاربات النقدية المعاصرة أسهمت في تجاوز الرؤية الجوهرانية للأنوثة من خلال التركيز على الهوية بوصفها عملية اجتماعية وثقافية متحركة.

٦. بينت الدراسة أن الحتمية البيولوجية لا توفر تفسيراً كافيًا للأنوثة، لأنها تتجاهل أثر البيئة الاجتماعية والثقافية في تشكيل الهوية والسلوك.

٧. أظهرت الدراسة أن فهم الأنوثة يقتضي اعتماد مقاربة تكاملية تراعي التفاعل بين الطبيعة الإنسانية والمعطيات الثقافية والتاريخية.

٨. خلصت الدراسة إلى أن الأنوثة تمثل بناءً إنسانيًا ديناميكيًا يتأثر بالتحولات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي يجعلها مفهومًا متجددًا وقابلاً لإعادة التفسير باستمرار.

ثانيًا: التوصيات

١. تشجيع الدراسات البينية التي تجمع بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم النفس والدراسات الثقافية من أجل تقديم فهم أكثر شمولاً لمفهوم الأنوثة.

٢. تطوير المناهج التعليمية بما يسهم في تعزيز الوعي النقدي تجاه الصور النمطية المرتبطة بالمرأة والأدوار الجندرية التقليدية.

٣. دعم البحوث العربية المعاصرة التي تتناول قضايا الجندر والهوية من منظور علمي رصين يراعي الخصوصية الثقافية للمجتمعات العربية.

٤. تعزيز دور المؤسسات الأكاديمية في دراسة التحولات التي يشهدها مفهوم الأنوثة في ظل التغيرات الاجتماعية والتكنولوجية المعاصرة.

٥. تشجيع وسائل الإعلام على تقديم صورة أكثر توازنًا وتنوعًا للمرأة بعيدًا عن الأنماط الاختزالية أو القوالب الجاهزة.

٦. ضرورة تبني رؤية معرفية متوازنة تتجاوز ثنائية الفطرة والثقافة، وتنظر إلى الأنوثة بوصفها نتاجًا لتفاعل مستمر بين الأبعاد البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية.

٧. تشجيع الباحثين على دراسة الأنوثة في السياق العربي والإسلامي من خلال مقاربات علمية حديثة تجمع بين الأصالة المعرفية والانفتاح على الاتجاهات النقدية المعاصرة.

٨. فتح آفاق بحثية جديدة لدراسة العلاقة بين الأنوثة والتحولات الاقتصادية والتقنية والثقافية التي يشهدها العالم المعاصر، لما لها من أثر مباشر في إعادة تشكيل مفهوم الهوية الجندرية.

قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٩.

٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤.

٣. بوحديبة، عبد الوهاب، المرأة في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.

٤. بورديو، بيير، الهيمنة الذكورية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٥. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٠، ٢٠٠٩.

٦. دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

٧. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، القاهرة، ١٨٦٨.

٨. السعداوي، نوال، الوجه العاري للمرأة العربية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧.

٩. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٨٦.

المراجع الأجنبية

10. Ahmed, Sara, The Cultural Politics of Emotion, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

11. Apple, Michael W., Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age, Routledge, New York, 2000.

12. Barthes, Roland, Mythologies, Éditions du Seuil, Paris, 1957.

13. Benedict, Ruth, Patterns of Culture, Houghton Mifflin, Boston, 1934.

14. Chafetz, Janet Saltzman, Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change, Sage Publications, Newbury Park, 1990.

15. Douglas, Mary, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Routledge, London, 1966.

16. Fraser, Nancy, Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Post socialist» Condition, Routledge, New York, 1997.

17. Gauntlett, David, Media, Gender and Identity, Routledge, London, 2008.

18. Goffman, Erving, The Presentation of Self in Everyday Life, Anchor Books, New York, 1959.

19. Grosz, Elizabeth, Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

20. Harding, Sandra, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

21. Illouz, Eva, Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism, Polity Press, Cambridge, 2007.

22. Laclau, Ernesto, On Populist Reason, Verso, London, 2005.

23. Laqueur, Thomas, Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.

24. Mead, George Herbert, Mind, Self, and Society, University of Chicago Press, Chicago, 1934.

25. Mead, Margaret, Sex and Temperament in Three Primitive Societies, William Morrow & Company, New York, 1935.

26. Mouffe, Chantal, The Democratic Paradox, Verso, London, 2000.

27. Ortner, Sherry, Making Gender: The Politics and Erotics of Culture, Beacon Press, Boston, 1996.

28. RI Coeur, Paul, Oneself as Another, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

29. Sahlins, Marshall, Culture and Practical Reason, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

30. Schiller, Herbert I., Culture, Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression, Oxford University Press, New York, 1989.

المحور العلمي

التكريم الإسلامي وخطاب التحرر الغربي للمرأة: رؤية نقدية تحليلية

• رنا عبد الله عبد الكاظم[1]

الملخّص

يتناول البحث العلاقة بين فكريين مختلفين في رؤيتهما لقضايا المرأة، المنظومة الإسلامية القائمة على مبدأ التكريم الإنساني الشامل، والمنظومة الغربية المبنية على خطاب التحرر النسوي، وتنطلق الدراسة من تحليل مدى إسهام خطاب التحرر الغربي في تحسين واقع المرأة، أم أنه إعادة إنتاج أشكالٍ مستحدثة من التهميش بأسماء ومفاهيم مختلفة.

وتهدف الدراسة إلى بيان الأسس العقدية والقيمية التي يقوم عليها تكريم المرأة في الإسلام، وتتبع التطور التاريخي لخطاب التحرر الغربي، وتحليل إشكاليته الفلسفية والاجتماعية، فضلاً عن إجراء مقارنة نقدية بين المنظومتين في قضايا مهمّة كالهوية، والأسرة، والمساواة.

وتعتمد الدراسة المنهج النقدي التحليلي المقارن للمقاربة بين النصوص والمفاهيم، وانتهت إلى أن المنظومة الإسلامية قدّمت رؤية متكاملة للمرأة تحفظ كرامتها وتوازن بين حقوقها ووظائفها الإنسانية والاجتماعية، في حين كشفت عن الخطاب الغربي تناقضات بنيوية تحدّ من قدرته على تحقيق الاكتمال الإنساني الذي يدعيه.

وتتمثل نتائجها في تقديم مقاربة علمية رصينة تقوم على حوار نقدي متكافئ مع الفكر الغربي بعيدًا عن الطرح الدفاعي أو الانفعالي.

الكلمات المفتاحية: تكريم المرأة، خطاب التحرر، النسوية الغربية، المنظومة الإسلامية.

المقدمة

تعد قضية المرأة من القضايا المركزية التي حظيت باهتمام كبير في الفكر الإنساني المعاصر، لما تحمل من أبعاد اجتماعية وثقافية وقانونية متشابكة، وقد ازدادت أهمية هذا الموضوع في ظل

---

١ . مدرّس مساعد في جامعة واسط، كلية الآداب، قسم اللغة العربية. البريد الإلكتروني:

التحولات الفكرية التي شهدها العصر الحديث، وما رافقها من ظهور توجهات ومشاريع فكرية سعت إلى إعادة بيان مكانة المرأة وأدوارها وحقوقها ضمن مفاهيم جديدة للإنسان والمجتمع. وفي هذا المجال ظهر الخطاب النسوي الغربي كأحد أكثر الخطابات تأثيرًا وانتشارًا على الصعيد العالمي، حتى أصبح نسقًا مفاهيميًا حاضرًا في كثير من النقاشات والمؤسسات الدولية المتعلقة بالمرأة.

وفي ظل هذا الحضور المتنامي، تمتلك الحضارة الإسلامية نظرة متكاملة للمرأة تستند إلى أصول عقدية وقيمية وتشريعية ثابتة، نشأت من القرآن الكريم والسنة النبوية، وأسست لمكانتها الإنسانية والاجتماعية ضمن نظام متوازن يراعي طبيعتها ويكفل حقوقها ويحدد مسؤولياتها، وقد مثّل هذا المفهوم نقلة نوعية في واقع المرأة مقارنةً بما كان شائعًا في كثير من المجتمعات القديمة، حيث أثبت مبدأ الكرامة الإنسانية المشتركة، ورسخ جملة من الحقوق التي ضمنت للمرأة حضورها المؤثر في مختلف مجالات الحياة.

غير أنّ الجدل المتصاعد حول وضع المرأة وحقوقها أسفر عن تباينًا واضحًا بين النظرة الإسلامية وخطاب التحرر الغربي، سواء على مستوى المبادئ الفكرية أو المفاهيم الفلسفية أو الآثار الاجتماعية المترتبة عليهما، بينما يتوجه الفهم الإسلامي من مبدأ التكامل بين الرجل والمرأة ضمن حيز من العدالة والتوازن، يعتمد الخطاب الغربي المعاصر في مستوى كبير منه على مفاهيم الفردانية والمساواة المطلقة وإعادة تركيب الأدوار الاجتماعية الكلاسيكية، وأثارت هذه المفاهيم وما نشأ عنها من تحولات اجتماعية وثقافية أسئلة عديدة بشأن قدرتها على تحقيق الاستقرار النفسي والاجتماعي للمرأة والأسرة والمجتمع. وتهدف هذه الدراسة الموسومة بـ «التكريم الإسلامي وخطاب التحرر الغربي للمرأة: رؤية نقدية تحليلية» إلى تناول هذه القضية من طرح علمي يقوم على التحليل والمقارنة والنقد الواقعي، من خلال تتبع المبادئ التي يقوم عليها كل من الفكر الإسلامي والخطاب الغربي، والكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وتقييم نتائجهما في ضوء المحددات الإنسانية والاجتماعية والفكرية. ولا تقتصر الرؤية الإسلامية لمكانة المرأة على القرآن الكريم والسنة النبوية، وإنما تمتد لتشمل ما ورد في تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذي يجسد امتدادًا عمليًا لمبادئ الإسلام في ترسيخ القيم والكرامة الإنسانية والعدل وصيانة حقوق المرأة، وقد انعكست هذه المبادئ في أقوالهم وسيرتهم ومواقفهم التربوية والاجتماعية، بما يتضمنه من رؤية متوازنة لدور المرأة ومكانتها في المجتمع، كما يكتسب هذا التراث أهمية فكرية وحضارية لقدرته على تقديم معالجات موضوعية للعديد من القضايا المعاصرة المرتبطة بالمرأة، ومن خلال الموازنة بين الحفاظ على الهوية الإنسانية ومتطلبات الحياة المعاصرة.

وتنبثق مشكلة البحث من الإجابة عن التساؤلات الرئيسة: ما طبيعة التكريم الذي اتخذته الشريعة الإسلامية للمرأة؟ وما الأسس الفكرية والفلسفية التي وقف عليها خطاب التحرر الغربي؟ وإلى أي نطاق استطاع هذا الخطاب تحقيق الأهداف التي رفعها من أجل إنصاف المرأة؟ وهل يقدم المفهوم الإسلامي بديلاً معرفيًا يستطيع معالجة المشكلات المعاصرة المتعلقة بقضية المرأة؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، اعتمدت المنهج النقدي التحليلي المقارن، لما يوفره من إمكانات في تحليل المفاهيم والأفكار، ومناقشة الدعائم، والمقارنة بين نتائجها وآثارها، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على خطة من أربعة مباحث: الأول لبيان مفهوم التكريم في الإسلام وتجلياته المتعددة، وخصص الثاني عن نشأة خطاب التحرر الغربي وأبرز قواعده الفكرية، وعُني الثالث بإجراء مقارنة نقدية بين المنظورين في عدد من القضايا المهمة، وأما المبحث الرابع فقد سعى إلى إبراز ملامح النظرة الإسلامية وقدرتها على تقديم دراسة متوازنة لقضايا المرأة في العصر الحاضر.

المبحث الأول: مفهوم التكريم في الإسلام وأبعاده الإنسانية

يمثّل مفهوم التكريم الإنساني أحد الأسس التي يقوم عليها المنظور الإسلامي للإنسان؛ حيث يرتبط هذا المفهوم بمجموعة من المبادئ العقدية والتشريعية التي تبين مكانة الإنسان ووظيفته في الحياة، وينطلق الإسلام في نظرته إلى المرأة ضمن هذا الإطار العام، فلا يتعامل معها كقضية مستقلة عن البناء الإنساني، وإنما كجزء مهم من المنظومة الإنسانية التي منحها الله تعالى الكرامة والتمكين والتكليف، فإن الوقوف على واقع التكريم الذي قرره الإسلام للمرأة يتطلب إظهار الأسس التي قام عليها مبدأ التكريم الإنساني في الخطاب الإلهي والنبوي.

أولاً: التكريم الإنساني في القرآن الكريم وأبعاده العقدية

الكرامة الإنسانية مبدأٌ عامٌ يشمل البشر جميعًا، دون تفريق قائم على الجنس أو اللون أو الانتماء الاجتماعي، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[الإسراء: ٧٠]، وقد بيّن الشيخ الطبرسي أن المراد بالتكريم هو ما خصّ الله به الإنسان من العقل والتمييز والنطق وحسن الصورة وتسخير ما في الأرض لخدمته، وهي نعمٌ تُثبت مكانة الإنسان وكرامته بين المخلوقات، وتجعله أهلاً لتحمل المسؤولية والتكليف[1]، كما يرى العلامة الطباطبائي أن الآية تؤكد أن الكرامة الإنسانية منحة إلهية

١. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٦٣١.

ثابتة للإنسان بما هو إنسان، وهي أساس الحقوق والواجبات التي أقام عليها الإسلام نظرته إلى الإنسان[١].

كما يدعم القرآن وحدة الأصل الإنساني للرجال والنساء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[النساء:١]، وقد أوضح الشيخ الطوسي أن الآية تدل على اشتراك الرجال والنساء في أصل الخلقة والإنسانية، وأن ذلك يؤسس للمساواة في الكرامة الإنسانية وإن اختلفت الوظائف والأحكام التي اقتضتها الحكمة الإلهية[٢]. ويرى العلامة الطباطبائي أن التعبير بـ(نفسٍ واحدة) يؤكد وحدة الأصل الإنساني، وأن الاختلاف بين الرجل والمرأة لا يمسّ الكرامة الإنسانية، وإنما يتعلق بتوزيع الأدوار والوظائف بما يحقق التكامل بينهما[٣].

ثانيًا: المرأة في السنة النبوية

جاءت السنة النبوية لتترجم المبادئ القرآنية الخاصة بتكريم المرأة إلى سلوكيات عملية وتجارب واقعية، فكان التعامل النبوي مع المرأة نموذجًا تطبيقيًا يرسخ قيم الاحترام والعدالة وصيانة الكرامة الإنسانية، قائلاًﷺ في خطاب تأسيسي: «استوصوا بالنساء خيرًا»[٤]، وقد تضمنت هذه التوجيهات النبوية نصوصًا متعددة تجعل من الإحسان إلى النساء ورعاية حقوقهن من مقتضيات الإيمان لا من فضائل الأخلاق ، أي ربطت بين كمال الخلق والإيمان وبين حسن المعاملة داخل الأسرة، فقالﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خُلقًا، وخياركم خياركم لنسائهم»[٥]. يدل هذا الحديث على أن كمال الإيمان لا يتحقق بالعبادات وحدها، بل يشمل حسن الخلق، ولا سيما في معاملة المرأة داخل الأسرة، فجعل النبيﷺ الإحسان إلى الزوجة معيارًا لتمييز خير المؤمنين، بما يؤكد مكانتها وحقوقها في الإسلام، وقد بيّن العلامة المجلسي أن المقصود بـ(خياركم لنسائهم) هو الرفق بالزوجة والإحسان إليها والوفاء بحقوقها، وعدّ ذلك من مظاهر كمال الإيمان[٦]. كما يرى الشيخ الحر العاملي أن حسن معاشرة المرأة عبادة يُتقرب بها إلى الله تعالى[٧]، بما يعكس عناية الشريعة بصيانة كرامتها وتعزيز المودة والرحمة في الحياة الأسرية .

---

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٥١.
٢. يُنظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٩٩.
٣. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٤٦.
٤. حسين بن محمد تقي النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، رقم الحديث ١٦٦٣٦، ج١٤، ص٢٥٥.
٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٤، ص١٥٣.
٦. يُنظر: محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج٢٠، ص٣٩٤.
٧. يُنظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٢٠، ص١٦٨.

ثالثًا: المرأة في تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام

يمثل تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام امتدادًا للقيم التي أرساها القرآن الكريم والسنة النبوية في إعلاء مكانة المرأة وصيانة كرامتها. وقد أوصى الإمام علي عليه السلام بالإحسان إلى النساء، وعدّ الرفق بهن والإحسان إليهن من مظاهر الإيمان ومحاسن الأخلاق، مؤكدًا أن مكانتها تقوم على الاحترام والتكريم وليست موضعًا للانتقاص أو الإهانة، وأنها شريك أساس في بناء الأسرة واستقرار المجتمع[1].

وبيّن الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالة الحقوق جملةً من الحقوق التي ينبغي مراعاتها تجاه الزوجة، وفي مقدمتها الإكرام والرحمة والرفق، مؤكدًا أن العلاقة الزوجية تقوم على المودة والسكينة، وهو ما ينسجم مع المقاصد الإنسانية للتشريع الإسلامي، ويساهم في بناء أسرة مستقرة قادرة أداء دورها الحضاري[2].

وأما الإمام جعفر الصادق عليه السلام، فقد دعا إلى الاهتمام بالبنات والإحسان إليهن، وجعل ذلك من أسباب نيل الثواب الإلهي، وكشف ذلك اهتمام مدرسة أهل البيت عليهم السلام ببناء شخصية المرأة علميًا وأخلاقيًا يمكّنها لتكون عنصرًا فاعلاً في بناء المجتمع[3].

رابعًا: أبعاد التكريم الإسلامي للمرأة

يتخذ التكريم الذي قرره الإسلام للمرأة أبعادًا متعددة تتكامل فيما بينها لتكّون نظام متماسك من الحقوق والواجبات.

١. البعد الديني والروحي: أقر الإسلام للمرأة المساواة الكاملة في التكليف الديني والمسؤولية الشرعية، وربط الثواب الأخروي بالعمل والإيمان دون رأي للجنس، وقد أكدت النصوص القرآنية، فقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾[النحل:٩٧]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[الأحزاب:٣٥] أن القرب من الله تعالى ونيل الثواب إنما يتحققان بالتقوى والعمل الصالح، الأمر الذي منح المرأة مكانة روحية مساوية للرجل في ميزان التكليف الديني والجزاء الآخروي[4].

٢. البعد الاجتماعي والأسري: أولى الإسلام الأسرة عناية خاصة بصفتها الوحدة الأساسية في

---

١. يُنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٤١٨.
٢. يُنظر: ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص٢٦٣.
٣. يُنظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٦، ص٤٧.
٤. يُنظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص١٦٧.

بناء المجتمع، وحدد للمرأة مكانة رفيعة داخل هذا البناء، فحرص على حماية حقوقها بصفتها أمًا وجعل الإسلام الجنة تحت قدمها، ابنة تستوجب الرعاية، وزوجة تستحق المعاشرة بالمعروف.[١] وأقر مجموعة من الأحكام التي تكفل لها الرعاية والاحترام والاستقرار. كما منحها حق القبول والرفض في عقد الزواج، وحق الولاية على أموالها، وحق على طلب الخلع، وضمن لها شخصية مستقلة لا تذوب في شخصية الزوج أو الأسرة، في وقت كانت المرأة في روما وأثينا لا تمتلك أي قدرة قانونية مستقلة[٢].

٣. البعد الاقتصادي والمالي: من أهم مظاهر التكريم الإسلامي إثبات الذمة المالية المستقلة للمرأة، بما لها التملك والتصرف في أموالها بمختلف مظاهر التصرف المشروعة، فقد منحها الإسلام حق الإرث والوصية والتعاقد والبيع والشراء[٣]، في حين كانت المرأة الغربية في كثير من المجتمعات القديمة ممنوعة من هذه الحقوق أو مستعبدة في ممارستها[٤].

٤. البعد المعرفي والفكري: لم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة في طلب العلم واكتساب المعرفة، وإنما جعل التعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، فهو من الواجبات المرتبطة بالمسلم وفق ما يحتاج إليه من أمور دينه ودنياه، وقد شهد الإسلام عبر التاريخ حضورًا علميًا بارزًا للمرأة في مجالات متعددة كالرواية والفقه والتعليم[٥]، الأمر الذي يعكس توافق الممارسة التاريخية مع المبادئ التي أرساها الإسلام في هذا الميدان.

خامسًا: التكريم الإسلامي وسياقه التاريخي

تتبين أهمية النصوص الإسلامية المتعلقة بالمرأة عند النظر إلى الأحوال التي كانت سائدة قبل الإسلام في عدد من المجتمعات القديمة، فقد عانت المرأة في كثير من البيئات من مظاهر مختلفة من التهميش والحرمان القانوني والاجتماعي، الأمر الذي جعل الأحكام الإسلامية المتعلقة بحقوقها تمثل ثورة حضارية في النظرة إليها وفي تحديد مكانتها داخل المجتمع. ومن ثم فإن التكريم الذي قرره الإسلام للمرأة لا يمكن تضييقه في بعض الحقوق الجزئية، وإنما كان يتعين فهمه ضمن منظور فكري شامل للإنسان يقوم على الكرامة والاستخلاف والمسؤولية.

---

١. يُنظر: ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٢٦٢-٢٦٣.
٢. يُنظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص٨٧.
٣. يُنظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٩، ص٦٧٨٩.
٤. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ص١٤٣.
٥. يُنظر: أكرم العمري، موسوعة السيرة النبوية، ج١، ص٣١٢.

وبهذا المعنى يصبح التكريم الإسلامي منظومة متكاملة متعددة الأبعاد العقدية والأخلاقية والتشريعية، تأخذ مشروعيتها من الوحي وتسعى إلى صون كرامة الإنسان رجلاً كان أو امرأة، بعيدًا عن المعايير المتغيرة التي قد تجعل الحقوق رهينة للمتغيرات الاجتماعية أو التحولات الفكرية. وبذلك يتبين أن مفهوم التكريم الإسلامي للمرأة يرتكز على أساس إنساني راسخ يجعل الكرامة حقًا أصيلاً ثابتًا مصدره الوحي الإلهي، وهو ما يفضي إلى الانتقال إلى دراسة خطاب التحرر الغربي واستقراء منطلقاته الفكرية، وبيان أثره في إعادة بناء مفهوم المرأة وحقوقها في العصر الحديث.

المبحث الثاني: مفهوم التحرر في الفكر الغربي وإشكالياته

يُعد مفهوم التحرر من المفاهيم الأساسية في الفكر الغربي الحديث، وقد ارتبط ظهوره وتطوره بسلسلة من التطورات السياسية والاجتماعية والفلسفية التي شهدت ظهورها أوروبا منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم، وأثر هذا المفهوم بصورة واضحة على الآراء المتعلقة بالمرأة ومكانتها في المجتمع، حيث تأسست حوله اتجاهات فكرية متعددة سعت إلى إعادة النظر في الأدوار الاجتماعية السائدة للمرأة وفي طبيعة العلاقة بينها وبين الرجل داخل البنية المجتمعية المعاصرة، ولفهم طبيعة هذا الخطاب وتقييم نتائجه، تستدعي الدراسة الوقوف على ظروف نشأته وأبرز مبادئه الفكرية، ثم مناقشة العقبات التي أثارها على الصعيدين النظري والتطبيقي.

أولاً: النشأة التاريخية لخطاب تحرر المرأة في الغرب

نشأ الخطاب الداعي إلى تحرير المرأة في ظل التحولات الفكرية والسياسية التي عرفتها المجتمعات الغربية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولا سيما بفعل المبادئ التي رفعتها الثورات الأوروبية بخصوص الحرية والمساواة والحقوق المدنية، وقد ظهرت في هذه المرحلة مطالب نسوية تدعو إلى منح المرأة حقوقًا سياسية وقانونية مماثلة لما يحظى به الرجل، خاصة فيما يرتبط بحق التعليم والمشاركة السياسية والتمثيل القانوني[1].

ومع تطور الحركات النسوية، شهد الخطاب الغربي مراحل تاريخية متعددة؛ حيث انصبت اهتمامات المرحلة الأولى على الحقوق المدنية والسياسية، بينما اتجهت المرحلة الثانية إلى التركيز على قضايا المساواة في العمل والحقوق الإنجابية، وأما الاتجاهات النسوية الحديثة فقد تجاوزت المطالب الحقوقية المعتادة إلى إعادة النظر في مفاهيم الهوية الأنثوية والنوع الاجتماعي

---

١. يُنظر: هدى الصدة ، النسوية والتحرر في العالم العربي، ص٢٩.

وفق نظريات ما بعد الحداثة[١]، الأمر الذي أدى إلى تعدد المدارس النسوية واختلاف منطلقاتها الفكرية وأهدافها.

ويكشف هذا التطور التاريخي عن أن مفهوم التحرر في الفكر الغربي لم يكن مفهومًا ثابتًا، وإنما خضع لتغييرات متواصلة تأثرت بالسياقات الثقافية والفلسفية والاجتماعية التي لازمت كل مرحلة من مراحله.

ثانيًا: المرتكزات الفلسفية لخطاب التحرر الغربي

يقوم الخطاب الغربي المعاصر بشأن المرأة على جملة من الأسس الفكرية التي تميزه في تشكيل رؤيته للحرية والمساواة والعلاقات الاجتماعية عن المنظومة الإسلامية تمييزاً جوهريًا:

١. مركزية الفرد: يُعد الفرد محوراً أساسيًا في الفكر الليبرالي الحديث؛ حيث تُمنح الإرادة الفردية مكانة أساسية في تحديد القيم والخيارات الشخصية وأنماط الحياة، ومن هذا المبدأ، تُفسَّر حرية المرأة في تحديد هويتها وتقرير مصيرها واختيار أدوارها الاجتماعية بعيدًا عن القيود التي تفرضها التقاليد أو المرجعيات الدينية[٢].

٢. تفسير الفوارق بين الجنسين: ذهبت بعض المدارس النسوية إلى تفسير الفوارق بين الرجل والمرأة على أنها نتاجٌ للبناء الاجتماعي والثقافي أكثر من كونها تعبيراً عن فروق طبيعية ثابتة،[٣] وقد تطور هذا التوجه في بعض النظريات المعاصرة إلى إعادة النظر في فكرة الهوية الجنسية ذاتها،[٤] الأمر الذي أثار نقاشات كبيرة داخل الأوساط الفكرية والأكاديمية حول خطوط التفسير الاجتماعي للعلاقات الإنسانية.

٣. العلمانية الصارمة: يقوم جزء كبير من الخطاب النسوي الغربي على فكر علماني يفصل بين الدين ومجال التشريع والتنظيم الاجتماعي فيقارب قضايا المرأة في الغالب من منظور قانوني أو اجتماعي أو فلسفي بعيد عن المرجعيات الدينية معتبراً إياه مصدر للقمع لا للتحرر والكرامة[٥]، وهو ما يفسر اختلاف هذا الخطاب عن الأفكار التي تنطلق من أسس عقدية أو روحية.

---

١. يُنظر: أمينة ودود، القرآن والمرأة، ص١٨.
٢. يُنظر: فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص٦٢.
٣. يُنظر: سهيلة زين العابدين حماد، المرأة بين الإسلام والفكر الغربي، ص٧٦.
٤. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، المرأة في المفهوم المادي والاسلامي، ص١٤٣.
٥. يُنظر: محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، ص١١٢.

ثالثًا: أبرز الإشكاليات المرتبطة بخطاب التحرر الغربي

على الرغم من الإسهامات التي حققها الخطاب الغربي في مجال توسيع صلاحيات الحقوق المدنية للمرأة وتعزيز مشاركتها في الحياة العامة، فإن عددًا من الباحثين والمفكرين أشاروا إلى وجود مجموعة من القضايا المرتبطة بهذا الخطاب.

١. التوتر بين الحرية ومتطلبات السوق: يُظهر النقد الأكاديمي الغربي مفارقةً لافتة، حيث يرى أن خطاب الحرية الجنسية أسهم في أحد أبعاده، في إعادة إنتاج صورة المرأة باعتبارها موضوعًا استهلاكيًا داخل منظومات الإعلام والترفيه والاقتصاد، بدلاً من صون كرامتها الإنسانية، فتشير المفكرة النسوية نعومي وولف في كتابها (أسطورة الجمال) إلى أن صناعة الجمال والإعلام الغربي تفرض على المرأة معايير شكلية شديدة، تُقيّدها بقيود قد لا تقلّ تأثيرًا عن القيود التقليدية التي دعت تلك الخطابات إلى تجاوزها.

٢. تفكيك الأسرة وتداعياتها الاجتماعية: شهدت المجتمعات الغربية خلال الفترات الأخيرة تغيرات ملموسة في أنماط العلاقات الأسرية، تمثلت في تصاعد معدلات الطلاق وتراجع معدلات الزواج وتفشي ظاهرة الإنجاب خارج إطار الزواج في عدد من الدول[١]، وقد اختلفت التحليلات المقدمة لهذه الظواهر، بين من يربطها بتطور مفهوم الحرية الفردية، ومن يرجعها إلى عوامل اقتصادية وثقافية تتجاوز الخطاب النسوي ذاته.

٣. استمرار بعض مظاهر عدم المساواة: بالرغم من التقدم التشريعي والمؤسسي الذي تأكد في مجال حقوق المرأة، لا تزال تقارير دولية عديدة تؤكد استمرار بعض العقبات المتعلقة بالفجوات الاقتصادية والعنف الأسري والتمثيل القيادي في عدد من المجتمعات، ويبين ذلك أن تحقيق المساواة القانونية لا يؤدي بالضرورة إلى اضمحلال جميع أشكال التفاوت الاجتماعي.

٤. التمركز الغربي وإلغاء التعدد الحضاري: يوجد جدل واسع في الدراسات المعاصرة حول مدى صلاحية النموذج الغربي ليكون أنموذجًا عالميًا وحيدًا لتقييم أوضاع تحرر المرأة، فهناك اتجاهات فكرية تؤكد أهمية مراعاة خصوصية الحضارات والثقافات عند معالجة قضايا المرأة، وترى أن تعدد النظريات والقيم الاجتماعية يوجب الاعتراف بإمكانية وجود نماذج متباينة لتحقيق الكرامة والعدالة والحقوق[٢].

---

١. يُنظر: محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، ص١١٢.

٢. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج٢، ص٣٤١.

يتبين من ذلك أن خطاب التحرر الغربي يمثل تجربة فكرية واجتماعية معقدة لا يمكن اختزالها في بعد واحد من أبعادها، فقد ساهم في توسيع نطاق الحقوق السياسية والمدنية للمرأة، وفي الوقت ذاته أثار حوارات واسعة بخصوص آثاره الاجتماعية والثقافية والفلسفية، كما أن تعدد اتجاهاته واختلاف منطلقاته يجعل من غير السهل النظر إليه كمشروع فكري متجانس أو رؤية موحدة، ومن ثم فإن دراسة هذا الخطاب تستلزم مقاربته بمنهج نقدي متوازن يأخذ بعين الاعتبار منجزاته من جهة، وإشكالاته وحدوده من جهة أخرى.

المبحث الثالث: التكريم الإسلامي والتحرر الغربي للمرأة

يمثل هذا المبحث الجانب المقارن في الدراسة؛ حيث يسعى إلى تحليل أبعاد الاتفاق والاختلاف بين المنظور الإسلامي للمرأة وخطاب التحرر الغربي من خلال عدد من القضايا الرئيسية التي تتصل بالثوابت الفكرية، ومفهوم المساواة، والهوية الإنسانية، ومكانة الأسرة، والحقوق الاقتصادية، وتبدأ هذه المقارنة من وجهة نظر أكاديمية تهدف إلى فهم المعايير التي تقوم عليها كل منظومة، واستحضار كل ما يترتب عليها من آثار فكرية واجتماعية.

أولاً: المرجعية الفكرية وأثرها في بناء التصور الحقوقي

يستند التوجه الفكري الإسلامي لحقوق المرأة وواجباتها إلى الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي مرجعية تُعد في الفكر الإسلامي مصدرًا أعلى للتشريع والقيم، وتعطي الأحكام المرتبطة بالمرأة إطارًا ثابتًا يعتمد على مبادئ العدل والكرامة الإنسانية[1]، ومن هذا تُفهم الحقوق والواجبات كجزء من منظومة متكاملة تتصل بمقاصد الشريعة الإسلامية وبنظرتها إلى الإنسان والحياة والمجتمع.

ولا يقتصر المصدر الإسلامي في بناء التصور الحقوقي للمرأة على النصوص التشريعية، وإنما تتجسد في تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين أسهموا في بيان التطبيق العملي لمبادئ العدل والكرامة الإنسانية. فقد رسّخ الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر مبدأ الرحمة بالناس والعدل بينهم، وهو مبدأ عام يشمل المرأة بوصفها إنسانًا يتمتع بكرامة وحقوق[2]. كما بيّن الإمام محمد الباقر عليه السلام أن قيمة الإنسان تُقاس بتقواه وعمله، لا بجنسه أو انتمائه[3]، وهو ما يجعل الكرامة

١. يُنظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص١٧١.
٢. يُنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٤٢٧.
٣. يُنظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٢، ص٩٩.

الإنسانية أساسًا ثابتًا ضمن الرؤية الإسلامية لحقوق المرأة، بخلاف التصورات التي تجعل الحقوق خاضعة للمتغيرات الفكرية والاجتماعية.

وأما في الفكر الغربي الحديث، فقد تكونت الرؤى المتصلة بحقوق المرأة في سياق النظريات الفلسفية التي أنتجتها الحداثة الأوروبية، وخصوصًا الليبرالية والعقلانية والعلمانية، ولذلك ارتبطت معايير الحقوق والحريات بالتغييرات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الغربية[1]، مما جعلها أكثر قابلية للتغيير وإعادة الكشف تبعًا للتحولات الثقافية والقانونية المتواصلة.

وهذا الاختلاف في المرجعية يكشف عن تباين محوري في الأساس الذي تُبنى عليه الحقوق؛ فبينما ترتبط في الفكر الإسلامي بمصدر متجاوز للإرادة البشرية، ترتبط في الفكر الغربي في الأغلب بالتوافقات الاجتماعية والتطورات التاريخية.

ثانيًا: مفهوم المساواة بين الجنسين

تمثل المساواة من أكثر المفاهيم حضورًا في النقاشات المرتبطة بالمرأة، إلا أن مدلولها يختلف باختلاف النظريات الفكرية، ففي كثير من التيارات النسوية الغربية يُنظر إلى المساواة باعتبارها تماثلاً في الحقوق والفرص والأدوار، مع السعي إلى إزالة كل ما يُنظر إليه على أنه تمييز قائم على الجنس[2].

في حين يُبنى التصور الإسلامي بين الرجل والمرأة على مبدأ التكامل لا التطابق في الأهلية الشرعية والمسؤولية الأخلاقية والكرامة الإنسانية من جهة، والاعتراف بوجود بعض الفوارق الوظيفية والتنظيمية من جهة أخرى، بحيث تُوزع الواجبات والحقوق حسب اعتبارات تتصل بطبيعة الأسرة ووظائفها الاجتماعية[3].

ويعود الاختلاف بين المنظومتين إلى اختلاف فهم كل منهما لطبيعة الإنسان، وهو ما يفسر تفاوت المواقف تجاه عدد من المسائل المرتبطة بالأدوار الاجتماعية والأسرية.

ثالثًا: الأسرة ومكانة المرأة داخلها

تحتل الأسرة موقعًا محوريًا في المنظومة الإسلامية؛ حيث ينظر إليها باعتبارها اللبنة الأساسية

---

١. يُنظر: بثينة شعبان، مئة عام على خطى المرأة العربية، ص٦٧.
٢. يُنظر: سهيلة زين العابدين حماد، المرأة بين الإسلام والفكر الغربي، ص٩٣.
٣. يُنظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١،ص١٠٢.

والحاضن الطبيعي لتحقيق الاستقرار النفسي والاجتماعي لكرامة المرأة، ولذلك أولت الشريعة أهمية خاصة بتنظيم العلاقات الأسرية وتعيين الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة، فقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم:٢١]، بما يحقق التكافؤ بين المسؤوليات المختلفة.

وأما في الفكر الغربي المعاصر، فقد تعرضت الأسرة إلى تحولات كبيرة نتيجة التغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي رافقت التجديد وما بعده، وقد تبنت بعض الاتجاهات النسوية مواقف ناقدة تجاه الأسرة التقليدية، معتبرة أن بعض صورها التاريخية أسهمت في تكريس التفاوت بين الجنسين[١]، وفي وقت دافعت اتجاهات أخرى عن أهمية الأسرة مع العمل على إعادة تحرير الأدوار داخلها على أسس جديدة.

فإن الاختلاف بين المنظومتين لا ينحصر على تقييم مؤسسة الأسرة ذاتها، وإنما يمتد إلى إدراك طبيعة العلاقة بين الحرية الفردية والمسؤولية الاجتماعية، وإلى تعيين الوظائف التي تؤديها الأسرة في حياة الإنسان والمجتمع.

رابعًا: العمل والحقوق الاقتصادية

أقر الإسلام للمرأة حق العمل والكسب والتملك والتصرف المالي، واستقلالاً في الذمة المالية يحفظ لها حقوقها الاقتصادية بصورة واضحة، كما قرر النظام المالي أن الرجل يتحمل المسؤولية والنفقة الأسرية، وهو ما جعل مشاركة المرأة الاقتصادية متعلقة باختيارها وظروفها وقدراتها الشخصية[٢].

وركزت الاتجاهات النسوية الغربية على تحقيق (المساواة المثقلة) في العمل والتمثيل الاقتصادي حيث أصبحت المرأة تعمل في داخل البيت وخارجه في آن واحد، واصطلح عليه الغربيون ب(الوردية المزدوجة)[٣]، ويعلق طارق رمضان على هذه الظاهرة قائلاً: «إن خطاب التحرر الغربي وعد المرأة بالمساواة فأعطاها ضعف الأعباء وقسطًا من الحقوق»[٤].

ويبين هذا المحور أن كلا الاتجاهين يسعى إلى تمكين المرأة اقتصاديًا، وإن اختلفا في المبادئ التي يقوم عليها هذا التمكين وفي ماهية العلاقة بين العمل والأسرة.

---

١. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، المرأة في المنظور المادي والإسلامي، ص١٨٩.
٢. يُنظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٩، ص٦٧٩٢.
٣. يُنظر: منى أبو الفضل، المرأة والنوع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٧٢.
٤. طارق رمضان، الإسلام والغرب والتحديات العصرية، ص١٨٣.

خامسًا: الهوية الإنسانية ومفهوم الكرامة

تقرر المنظومة الإسلامية اعتبار الكرامة الإنسانية قيمة ثابتة مصدرها من تكريم الله تعالى للإنسان، فإن مكانة المرأة لا ترتبط بموقعها الاجتماعي أو الاقتصادي بقدر ما ترتبط بإنسانيتها وعلاقتها بربها[1]. وفي هذا الصدد تُفهم الهوية الشخصية ضمن تركيبة أوسع تشمل البعد الروحي والأخلاقي والأسري.

في حين يذهب عدد من النقاد إلى أن المرأة في السياق الغربي المعاصر باتت تستمد هويتها من معادلات الاستهلاك ومعايير المظهر والنجاح المادي، مما يجعلها خاضعةً لتعريفات خارجية لا تختلف في جوهرها مع بعض الأنماط التقليدية في تشكيل الهوية وتعيين القيمة الاجتماعية[2].

ويتبدّى هذا التشدد الهوياتي بصورة أوضح فيما اصطلح عدد من الباحثين الغربيين بـ(أزمة الهوية النسائية)، والتي تكونت من تعدد الأدوار والمتطلبات التي تقع على مسؤولية المرأة المعاصرة؛ يُنتظر منها في الوقت نفسه أن تؤدي دور الأم، وأن تحافظ على معايير الجاذبية والاستقلالية والنجاح الوظيفي، الأمر الذي يولد ضغوط نفسية واجتماعية متزايدة تعاني منها شريحة واسعة من النساء في المجتمعات الغربية[3].

ويذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن المنظومة الإسلامية تعطي المرأة بيتًا هوياتيًا مستقرًا تستند إليه في بناء ذاتها وبيان موقعها داخل المجتمع، بينما تفضي المنظومة الغربية إلى تركها في فراغ وجودي تشغله بالاستهلاك والاداء[4].

يؤكد أئمة أهل البيت عليهم السلام أن قيمة المرأة تنطلق من إنسانيتها وإيمانها، لا من مكانتها الاجتماعية وقد جسدت السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام النموذج الأعلى للمرأة جمعت بين العلم والعبادة وتربية الأسرة وخدمة المجتمع، والسيدة زينب عليها السلام التي مثلت أسمى صور الوعي والمسؤولية والدفاع عن المبادئ[5]، بما يعكس شمولية الدور الذي منحه الإسلام للمرأة، فيقدم أهل البيت عليهم السلام رؤية متوازنة لمعالجة أزمة الهوية التي تعاني منها المرأة في بعض المجتمعات.

---

١. يُنظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص١٧٥.
٢. يُنظر: سهيلة زين العابدين حماد، المرأة بين الإسلام والفكر الغربي، ص١١٢.
٣. يُنظر: منى أبو الفضل، المرأة والنوع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٧٩.
٤. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، المرأة في المنظور المادي والإسلامي، ص٢٠٧.
٥. يُنظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٥، ص١١٠.

سادسًا: الجسد والكرامة

تمثّل مسألة الجسد الأنثوي إحدى القضايا المهمة في الجدل المتداول بين الرؤية الإسلامية والتصورات الغربية المعاصرة فيما يخص المرأة، حيث كثيراً ما يقدم الحجاب في الخطاب الغربي كصورة من صور تقييد حرية المرأة، غير أن النظر في الأسس التي قام عليها الفكر الإسلامي يظهر فهمًا مختلفًا لطبيعة العلاقة بين المرأة وجسدها؛ وأن الجسد في المنظور الإسلامي يشكل جزء من الكرامة الإنسانية التي توجب الحماية والصيانة، وليس حقلاً للإباحة أو التوظيف الخارجي، فيُنظر إلى الحشمة بوصفها آلية أخلاقية تحفظ للمرأة خصوصيتها، وأن قيمتها الإنسانية لا تُختزل بجسدها أو شكلها[١]. وعلى الجانب الآخر، أظهرت التطورات المرتبطة بخطاب الحرية الفردية في المجتمعات الغربية حضورًا متصاعدًا للجسد الأنثوي في مجالات الإعلان والإعلام والترفيه، حتى أصبح الجسد الأنثوي عنصرًا أساسيًا في استراتيجيات التسويق والاستهلاك، وقد دفع هذا الواقع عددًا من النقاد الغربيين إلى التساؤل عن مدى توافق الدعوات إلى تحرير المرأة مع السلوكيات التي توظف جسدها لتحقيق المكاسب الاقتصادية وجذب المستهلكين[٢]، وهو ما يكشف عن مشكلة بين الخطاب المعلن والممارسة الفعلية. وفي ظل ذلك، يقدّم الفهم الإسلامي مقاربة مختلفة تؤكد أن صون الكرامة الإنسانية تتطلب حماية المرأة من مختلف أشكال الاستغلال، وأن الحشمة لا تُفهم كانتقاصًا من الحرية، وإنما باعتباره إطارًا أخلاقيًا يعزز احترام الإنسان ويمنع تحول الجسد إلى أداة للاستهلاك أو المنفعة التجارية[٣].

سابعًا: المشاركة السياسية

تُطرح قضية المشاركة السياسية للمرأة بوصفها أهم المحاور الرئيسة في المقارنات المرتبطة بمكانة المرأة في الأنظمة الفكرية والاجتماعية المختلفة، وكثيراً ما يُستدل بالتجربة الغربية الحديثة باعتبارها نموذجًا متقدمًا في هذا الفضاء، غير أن القراءة التاريخية المقارنة تكشف أن طريق حصول المرأة على الحقوق السياسية في المجتمعات الغربية كان نتاج تطورات طويلة امتدت إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث لم تُمنح المرأة حق التصويت والمشاركة السياسية الكاملة في عدد من الدول إلا بعد مراحل لاحقة من التطور السياسي والاجتماعي[٤]. وأما المصادر التاريخية الإسلامية تكشف عن صور متعددة من حضور المرأة في الشأن العام منذ البدايات الأولى للمجتمع الإسلامي؛ حيث

---

١. يُنظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص١٣٤.
٢. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، المرأة في المنظور المادي والإسلامي، ص٢١٤.
٣. يُنظر:حمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ص١٧٨.
٤. يُنظر: بثينة شعبان، مئة عام على خطى المرأة العربية، ص٧٩.

شاركت النساء في البيعة، وساهمن في إبداء الرأي والمشورة، كما كان لهن حضور فاعل في عدد من القضايا ذات البعد الاجتماعي والسياسي[١].

وتشير هذه المعطيات إلى أنّ الإسلام لم يقص المرأة من المشاركة في المجال العام فهو لم يكن أمرًا طارئًا على التجربة الإسلامية، وإنما تمثل أحد جوانب الحضور الاجتماعي للمرأة ضمن مجموعة من الضوابط والقيم التي تنظّم العلاقة بين الحقوق والواجبات، وإن تقييم مكانة المرأة في المجال السياسي يفرض النظر إلى التجربة الإسلامية في سياقها التاريخي والحضاري، بمعزل عن الافتراضات المسبقة أو المقارنات الفرعية التي قد تهمل خصوصية كل منظومة فكرية وخلفياتها.

ثامنًا: التعليم والمعرفة

يُعدّ التعليم في الإسلام حقًا أصيلاً وواجبًا شرعيًا لا يختص بجنس دون آخر، حيث توجَّه الخطابات الشرعية المرتبطة بطلب العلم إلى الرجال والنساء على السواء، وقد تجسد هذا المبدأ على الواقع الحضاري الإسلامي من خلال ظهور عدد كبير من العالمات والمحدّثات والفقيهات اللواتي أسهمن في الحركة العلمية على امتداد العصور، وشارك بعضهن في التعليم والرواية والإفتاء، الأمر الذي منح المرأة حضورًا معتبرًا في المجال المعرفي.

وتكشف المصادر التاريخية التراثية عن نماذج نسائية بلغن مراتب علمية متقدمة، حتى وإن كبار العلماء تلقّوا العلم والرواية عن عدد منهن[٢]، وهذا يدل على أن المشاركة النسائية في الإنتاج المعرفي لم تكن حالة استثنائية عابرة، إنما مثلت جانبًا من البنية العلمية للمجتمع الإسلامي، وتظهر دراسة التجربة التاريخية الإسلامية أن إتاحة التعليم للمرأة كان جزء من البناء الحضاري العام الذي ساهم في تنمية قدراتها العلمية والفكرية ضمن مختلف المجالات والمعارف.

تاسعًا: الصحة النفسية والرفاه الوجودي

تمثل الصحة النفسية المعاصرة أحد المؤشرات المهمة عند تقييم أثر النظم الاجتماعية والثقافية في حياة الأفراد، وقد أشارت بعض الدراسات المعاصرة إلى العلاقة بين أنماط الحياة الحديثة ومعدلات الرضا النفسي والاستقرار الوجداني عند النساء، وتظهر بعض البحوث إلى استمرار مؤشرات ملحوظة من القلق والاكتئاب والشعور بالوحدة في المجتمعات الغربية المتقدمة تفوق نظيراتها في مجتمعات أخرى، بالرغم من التطور الكبير في الحقوق الفردية والفرص المتاحة للمرأة[٣].

---

١. يُنظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص١٤٢.
٢. يُنظر: أكرم العمري، موسوعة السيرة النبوية، ج١، ص٣١٨.
٣. يُنظر: سهيلة زين العابدين حماد، المرأة بين الإسلام والفكر الغربي، ص١٢٨.

ويثير هذا الواقع تساؤل دراسات حول مدى كفاية الاساليب القائمة على الاستقلال الفردي وحده في تحقيق الشعور بالأمان والرضا النفسي. وفي حين، تظهر الدراسات النفسية والاجتماعية أهمية سلسلة من العوامل الداعمة للصحة النفسية، ومن أهمها قوة الرابطة الأسرية، والشعور بالانتماء، والهوية الثابتة، ووجود منظومة قيم تمنح الحياة معنى واتجاهًا.

وهذه العناصر من المرتكزات التي توفرها المنظومة الإسلامية،[1] ويدفع ذلك الأمر إلى مزيد من البحث في أثرها على دعم الاستقرار النفسي والرفاه الإنساني لدى المرأة في السياقات المعاصرة.

يتبين من خلال المقارنة السابقة أن الاختلاف بين التصور الإسلامي وخطاب التحرر الغربي لا ينحصر على معالجة بعض القضايا الجزئية المرتبطة بالمرأة، إنما يمتد إلى الأسس الفكرية والأصول المعرفية التي ينشأ منها كل منهما، فالمنظومة الإسلامية تؤسس نظرتها لمكانة المرأة على ثوابت دينية تجعل الكرامة الإنسانية قيمة راسخة لا تتغير بتغير الظروف أو التحولات، وتوازن بين المشترك الإنساني في النشأة وخصيصة الوظائف والأدوار الاجتماعية، بما يضمن قدرًا من التوافق بين الحقوق والمسؤوليات في ضوء مقاصد الشريعة وقيمها الكلية.

وأما خطاب التحرر الغربي، فقد نشأ في سياق تاريخي وثقافي خاص ارتبط بالعمل على معالجة أنماط مختلفة من التمييز والإقصاء التي تعرضت لها المرأة في عدد من المراحل التاريخية، أسهم في تحقيق جملة من المنجزات الحقوقية والسياسية والاجتماعية، ومع ذلك، فقد أفرزت بعض تطبيقاته الفكرية نقاشات متواصلة حول قدرته على تحقيق التكامل بين الحرية الفردية والاستقرار الاجتماعي، وبين الذاتية المستقلة ومتطلبات الانتماء الأسري والقيمي، فضلاً عن الجدل المتعلق بتأثير الثقافة الاستهلاكية والإعلامية في صورة المرأة ومكانتها.

فإن المقارنة بين المنظومتين تكشف عن تباين في طبيعة الخلفية الحاكمة لكل منهما؛ حيث يستند التصور الإسلامي إلى منظومة قيم متكاملة تعمل على استيعاب الأبعاد الروحية والأخلاقية والاجتماعية للإنسان، في حين يعتمد الخطاب الغربي المعاصر على مرجعيات مختلفة ومتغيرة تبعًا للتحولات الفكرية والثقافية التي عرفتها المجتمعات الحديثة، فتبدو الرؤية الإسلامية أكثر شمولاً في معالجة قضايا المرأة؛ لارتباطها بمنظومة قيمية مترابطة تسعى إلى تحقيق التكامل بين الكرامة الإنسانية والفاعلية الاجتماعية والاستقرار الأسري، ضمن فهم كلي للإنسان والحياة والمجتمع.

---

١. يُنظر: منى أبو الفضل، المرأة والنوع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٨٨.

المبحث الرابع: نحو رؤية إسلامية معاصرة في معالجة قضايا المرأة

تتعدى الدراسات النقدية تحليل الظواهر وتقويمها إلى استكشاف البدائل وبناء التصورات القادرة على التعامل مع التحديات المعاصرة، فيسعى هذا المبحث إلى بيان الأسس التي يمكن أن تقوم عليها رؤية إسلامية حديثة لقضايا المرأة تنطلق من المرجعية الإسلامية وتحافظ على ثوابتها، وفي الوقت ذاته تتفاعل مع المتغيرات الاجتماعية والفكرية التي شهدها العالم المعاصر. وتستند هذه الرؤية على الانتقال من مرحلة التحصين وردود الأفعال إلى مرحلة البناء المعرفي والمشاركة الفاعلة في النقاشات الفكرية المرتبطة بمكانة المرأة وحقوقها وأدوارها في المجتمع.

أولاً: تطوير الخطاب الإسلامي في قضايا المرأة

يواجه الخطاب الإسلامي المعاصر تحديات مختلفة في تناوله لقضايا المرأة، من أبرزها سيطرة الطابع الدفاعي في كثير من الأفكار، حيث ينصرف العمل أحيانًا إلى الرد على الانتقادات أكثر من الاهتمام ببيان المنظور الإسلامي في صورته الكلية المتكاملة[1]، وقد أدى ذلك إلى تراجع البعد التأسيسي للخطاب الإسلامي لصالح الجدل حول القضايا الفرعية والإشكالات المطروحة في النقاشات الفكرية المعاصرة. ومن ثم تظهر الحاجة إلى خطاب علمي أكثر قدرة على عرض الرؤية الإسلامية باعتبارها منظومة متكاملة تنطلق من مبادئ الكرامة الإنسانية والمساواة والتكامل الاجتماعي، وتستطيع في الوقت نفسه مخاطبة الواقع الراهن بلغة علمية ومنهجية تستوعب التحولات الفكرية والثقافية المعاصرة[2].

ثانيًا: أهمية الاجتهاد في القضايا المعاصرة

تمثل حركة الاجتهاد أهم الوسائل الرئيسة التي مكّنت الفقه الإسلامي عبر تاريخه من التفاعل مع المستجدات والمتغيرات التي تتعلق بقضايا المرأة، حيث تبرز أهمية التفريق بين الأحكام الثابتة التي تستند إلى نصوص حاسمة، وبين المسائل الاجتهادية التي تزامنت مع ظروف تاريخية وأعراف اجتماعية معينة[3]. ويتيح هذا التفريق المجال لإعادة النظر في عدد من المسائل المعاصرة من خلال أدوات الاجتهاد المعتمدة ومقاصد الشريعة الكلية، بما يسهم في تقديم أساليب شرعية أكثر قدرة على الاستجابة للتحديات الحالية، من غير الإخلال بالأصول والثوابت التي تقوم عليها المنظومة الإسلامية[4].

---

١. يُنظر: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ص١٧٢.

٢. يُنظر: طارق رمضان، الإسلام والغرب والتحديات العصرية، ص١٩١.

٣. يُنظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص٨٩.

٤. يُنظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص١٧٨.

كما يتطلب ذلك توسيع مجال البحث الفقهي في الأفكار المرتبطة بمشاركة المرأة في الحياة العامة، والعمل، والتعليم والتمثيل المؤسسي، وغيرها من القضايا التي تشهد تطورات سريعة في المجتمعات الحديثة[1].

ثالثًا: توظيف التراث النسائي الإسلامي في قضايا المرأة المعاصرة

يمتلك التاريخ الإسلامي نماذج نسائية متعددة ساهمت في مجالات التعليم والدعوة والتجارة والعمل الاجتماعي والسياسي، ذلك يعكس حضور المرأة بشكل غير مألوف في ميادين الحياة ضمن المحددات القيمية الذي رسمه الإسلام، ومن أهم هذه النماذج النسائية السيدة خديجة عليها السلام كانت سيدة أعمال ناجحة وصاحبة رأي ومشورة، والسيدة زينب بنت علي عليها السلام مثلت نموذجًا في الخطاب السياسي والمقاومة الإنسانية[2].

وتظهر أهمية هذه النماذج باعتبارها تقدم شواهد تاريخية على قدرة الجمع بين الالتزام بالهوية الإسلامية والمشاركة الفاعلة في المجتمع، كما أنها تساهم في تصحيح الانماط التي تختزل دور المرأة المسلمة في حيز محدود لا يعبر عن التجربة التاريخية الإسلامية في أبعادها المختلفة[3].

فيقول عبد الحليم أبو شقة: «إن النموذج النسائي في صدر الإسلام هو الدليل الحيّ والأقوى على أن الإسلام حرّر المرأة تحريرًا حقيقيًا قبل أن يدّعي الغرب ريادة هذا التحرير بأربعة عشر قرنًا»[4].

رابعًا: بناء خطاب إسلامي معاصر في قضايا المرأة

يتطلب بناء خطاب إسلامي معاصر في قضايا المرأة جملة من الأسس المنهجية التي تكفل له الاستطاعة على الإقناع والتأثير في البيئات الفكرية المختلفة.

١. الوضوح المفاهيمي: تقتضي المعالجة العلمية تعريف المفاهيم الأساسية المرتبطة بقضايا المرأة، مثل الكرامة والمساواة والحرية والحقوق، تعريفًا دقيقًا يمنع الالتباس والخلط بين الدلالات المتعددة التي قد تستمدها هذه المفاهيم في السياقات الفكرية المختلفة[5].

٢. النقد الموضوعي للآخر: يحتاج الخطاب الإسلامي إلى توظيف أدواته النقدية القائمة على التحليل العلمي والحوار المعرفي، بمعزل عن الأحكام المسبقة أو الاستنتاجات العامة،

---

١. يُنظر: منى أبو الفضل، المرأة والنوع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٩٨.
٢. يُنظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص١١٨.
٣. يُنظر: محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص١٠٣.
٤. عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص١٢٤.
٥. يُنظر: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص١٧٩.

كما تتطلب الموضوعية الإقرار بما تحقق من إنجازات في التجارب الإنسانية المختلفة، ومناقشة جوانب القصور أو النقاط الخلافية في ضوء الأدلة والمعطيات العلمية[١].

٣. الانفتاح على العلوم الانسانية: أصبحت العلوم الإنسانية والاجتماعية مصدرًا مهمًا لفهم التغييرات التي تطرأ على المجتمعات والعلاقات الأسرية وقضايا الهوية، وإن الاستفادة من نتائج أدوات هذه العلوم في تعزيز قدرة الخطاب الإسلامي على تقديم معالجات أكثر عمقًا وواقعية[٢].

٤. الانفتاح الحضاري الواعي: التمسك بالمرجعية الإسلامية لا يعني الانغلاق على الذات أو رفض الاستفادة من التجارب الأخرى، وإنما تعني الانفتاح على الآخر من موقع الوعي النقدي والقدرة على التمييز بين ما يتوافق مع القيم الإسلامية وما يتعارض معها، ويتيح هذا الانفتاح إمكانية المشاركة المؤثرة في النقاشات العالمية المرتبطة بالمرأة والأسرة وحقوق الإنسان[٣].

خامسًا: الإفادة من تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام في معالجة قضايا المرأة المعاصرة

يعد تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام قاعدة أساسية لبناء رؤية إسلامية معاصرة لقضايا المرأة، لأنهم يمثلون التطبيق العملي للرسالة الإسلامية في بيان الحقوق والواجبات والقيم الإنسانية، فقد عالج الأئمة عليهم السلام قضايا المرأة من خلال التربية، والتعليم، وترسيخ مبدأ الكرامة الإنسانية، وربطوا مكانة المرأة بإيمانها وعلمها وعطائها للمجتمع، لا بالمقاييس المادية أو الثقافية المتغيرة[٤].

وتبرز أهمية هذا التراث في تقديم معالجة للتحديات الفكرية المعاصرة التي تسعى إلى إعادة تعريف هوية المرأة بعيدًا عن المرجعية الدينية، حيث يقدم نموذجًا متوازنًا يجمع بين الحرية المسؤولة، وصيانة الكرامة، وتعزيز المشاركة الفاعلة بالمجتمع، كما أن استحضار سيرة السيدة فاطمة الزهراء والسيدة زينب عليهما السلام يساهم في بناء خطاب إسلامي معاصر قادر على تقديم بدائل حضارية تجمع بين الأصالة ومتطلبات الواقع المعاصر، ويثبت أن المرأة المسلمة قادرة على أداء رسالتها العلمية والاجتماعية بما يحفظ ثوابتها الدينية[٥].

---

١. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج٢، ص٣٦١.
٢. يُنظر: منى أبو الفضل، المرأة والنوع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١١٢.
٣. يُنظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٢٩٣.
٤. يُنظر: ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص٣٠٣، ومحمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص٣٤٠.
٥. يُنظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٨١.

سادسًا: الحوار الحضاري

لا تقتصر الرؤية الإسلامية في تناول قضايا المرأة على الدفاع عن الذات أو دحض الأطروحات المخالفة، وإنما تتجاوز ذلك إلى العمل للمشاركة في النقاش الحضاري العالمي المرتبط بمكانة المرأة وحقوقها ووظيفتها الاجتماعية، فالحضور الحضاري المؤثر لا يتحقق عبر الانغلاق على الذات أو الامتثال غير النقدي وراء النماذج الوافدة، وإنما من خلال آلية امتلاك رؤية معرفية متماسكة لها القدرة على تقديم حلول فكرية تستجيب للتحديات الإنسانية المعاصرة وتُساهم في معالجة الإشكالات التي انتجتها بعض التصورات الحديثة.

ويؤكد طارق رمضان أن مسؤولية المسلمين لا تقتصر في الرد على الخطابات الغربية أو مناقضتها، إنما تمتد إلى الإسهام في بناء الرؤى الإنسانية المتصلة بمستقبل المجتمعات، انطلاقًا من المخزون الحضاري والقيمي الذي يمتلكه الإسلام[1]، ومن ثمّ، فإن معالجة قضايا المرأة في المنظور الإسلامي يجب أن تُطرح باعتبارها إسهامًا معرفيًا وإنسانيًا حدود الخصوصية الثقافية، ويشارك في تقديم إجابات معتدلة عن أسئلة ذات طابع عالمي. ومن أهم الأسس التي يمكن أن يقدمها المنظور الإسلامية في هذا المجال: ترسيخ مفهوم التكامل بين الجنسين بديلاً عن التنافس، وتعزيز مركزية الأسرة لتحقيق التوازن الاجتماعي في مواجهة النزعة الفردية المتنامية، وصيانة الهوية الإنسانية من مظاهر السيولة، فضلاً عن بناء منظومة الحقوق والواجبات تستند إلى الوحي، بما يحقق الاستقرار في البناء الاجتماعي والأخلاقي[2].

يتضح من ذلك أن بناء رؤية إسلامية ثابتة في التعامل مع الأفكار الغربية المرتبطة بقضايا المرأة لا تقوم على المواقف الانفعالية أو الخطابات الدعائية، كما لا يتحقق عبر الانغلاق على الذات، وإنما يعتمد على مجموعة من المبادئ المعرفية والمنهجية المتكاملة، ويأتي في مقدمة هذه المبادئ الإيمان بقدرة المنظومة الإسلامية، بما تحمله من تنوع معرفي وقيمي، على تقديم معالجات منسجمة مع الإشكالات التي يطرحها الواقع المعاصر، كما يظهر التأصيل المفاهيمي باعتباره ضرورة لإعادة تنظيم المصطلحات حسب دلالاتها الإسلامية الأصيلة، بعيدًا عن استنتاجات المرجعيات الفكرية الأخرى.

ويُعدّ الاجتهاد الملتزم بأصول الشريعة أحد الركائز الأساسية لتجديد الخطاب الإسلامي بما

---

١. يُنظر: طارق رمضان، الإسلام والغرب والتحديات العصرية، ص٢٠٣.

٢. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، المرأة في المنظور المادي والإسلامي، ص٢٢١.

يحقق أثره في الواقع المتغير من غير إخلال بثوابته النهائية، وإلى جانب ذلك الإفادة من التجارب النسائية البارزة في التاريخ الإسلامي بوصفها شواهد عملية على حضور المرأة وإسهامها الحضاري عبر المراحل التاريخية المختلفة، كذلك تنال مشاركة المرأة المسلمة في بناء الخطاب المعاصر أهمية خاصة، حيث تمثل عنصرًا فاعلاً مهما في تطوير الرؤية وبناء تفسيرات أكثر اتصالاً بالواقع واحتياجاته. وإلى جانب ذلك، يبقى الانفتاح الواعي على التجارب الفكرية والإنسانية الأخرى حاجة معرفية، مشروطة بالقيام على النقد والتمييز والاختيار، لا على التبعية أو الذوبان، ومن خلال تفاعل هذه المعايير وتكاملها يمكن للخطاب الإسلامي أن يسهم بدور حضاري فاعل في النقاش العالمي حول قضايا المرأة، مقدمًا رؤية متكاملة تنطلق من مرجعيته الخاصة وتشارك في معالجة التحديات الإنسانية المعاصرة برؤية أكثر توافقًا وشمولاً.

الخاتمة:

مثّلت هذه الدراسة محاولةً علميةً لرصد التباينات المعرفية والفكرية بين مفهوم التكريم الذي أكدته الشريعة الإسلامية للمرأة وبين الأفكار التي يقوم عليها خطاب التحرر الغربي المعاصر، من خلال مقاربة نقدية تحليلية سعت إلى الكشف عن المبادئ النظرية والنتائج العملية لكل من الجانبين. وانتهت الدراسة إلى حزمة من النتائج والتوصيات التي يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: النتائج

١. أظهرت الدراسة أن تكريم المرأة في المنظور الإسلامي يرجع إلى منظومة عقدية وتشريعية متكاملة تجعل الكرامة الإنسانية حقًا إلهيًا أصيلاً، ويمنح هذا الحق صفة الاستقرار والثبات بعيدًا عن التطورات الفكرية والاجتماعية المتغيرة.

٢. كشفت المعالجة النقدية أن خطاب التحرر الغربي، رغم ما يطرحه من شعارات تتعلق بالمساواة والحقوق، يواجه تناقضات بنيوية انعكست على الواقع الاجتماعي؛ حيث ساهمت بعض تطبيقاته في توسع النزعة الاستهلاكية تجاه المرأة، تفكيك البنية الأسرية، وتحميل المرأة أعباء مضاعفة تحت مظلة التحرر والمساواة.

٣. وبينت المقارنة بين المرجعيتين عن اختلاف جذري في فهم طبيعة الإنسان والعلاقة بين الجنسين؛ فالمنظومة الإسلامية تؤسس لمبدأ المساواة في القيمة الإنسانية مع مراعاة الخصوصية الوظيفية لكل من الرجل والمرأة، بينما يميل الخطاب التحرري الغربي إلى ربط المساواة والتطابق الكامل، بما قد يفضي إلى تهميش الخصوصية الفطرية والنفسية للمرأة.

٤. خلصت الدراسة إلى أن الخطاب الإسلامي المعاصر في قضايا المرأة بحاجة إلى الانتقال من دائرة الردود الدفاعية إلى مجال المبادرة الفكرية القادرة على تقديم الحلول المعرفية بلغة قادرة على إدراك تحديات العصر ومتغيراته.

٥. أكدت النتائج أن المرأة المسلمة المعاصرة الواعية المتعلمة هي الشاهد الابرز على صحة الخطاب الإسلامي المرتبط بقضايا المرأة، وأن حضورها الفكري يعبر عن أحد أهم عناصر تطوير هذا الخطاب وتعزيز فاعليته في الواقع المعاصر.

٦. أكدت نتائج البحث أن تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام يمثل رصيدًا معرفيًا وحضاريًا مهمًا في معالجة قضايا المرأة، لما يشتمل عليه من مبادئ راسخة في صيانة الكرامة الإنسانية، وترسيخ العدالة، وبناء الهوية المتوازنة، والإفادة من هذا التراث لا تمثل مجرد استحضار تاريخي، وإنما تقديم حلول فكرية وإنسانية تستجيب للتحديات الراهنة، وتدعم بناء خطاب إسلامي معاصر يجمع بين الثبات في المبادئ والمرونة في معالجة المستجدات.

ثانيًا: التوصيات

١. الدعوة إلى إنشاء مراكز بحثية متخصصة تهتم بدراسة قضايا المرأة من فكر إسلامي معاصر، والعمل على توظيف المناهج العلمية الحديثة في معالجة المشكلات الفكرية والاجتماعية ذات الصلة.

٢. تطوير برامج التأهيل العلمي للباحثات المسلمات، وتأهيلهن للمشاركة الفاعلة في المؤتمرات والمنتديات الأكاديمية الدولية بما يعزز في إيصال الرؤية الإسلامية إلى الدوائر العلمية العالمية بلغة العصر وأدواته.

٣. مراجعة المناهج التعليمية في المؤسسات التعليم الإسلامي بما يجيز تناول قضايا المرأة والأسرة والهوية بطريقة نقدية متوازنة تجمع بين التأصيل الشرعي والانفتاح المعرفي.

٤. تشجيع الدراسات المقارنة التي تدرس الاتجاهات الفكرية المعاصرة الإسلامية، لما توفره هذه الدراسات من إمكانات معرفية لفهم أعمق للتحديات الفكرية والثقافية.

٥. الاهتمام بتوثيق النماذج النسائية المتميزة في التاريخ الإسلامي، وإبراز إسهاماتها الحضارية والعلمية وتقديمها بأسلوب أكاديمية يسهم في استحضار هذا الإرث وتفعيله في النقاشات الفكرية المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٢. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢.

٣. أبو الفضل، منى، المرأة والنوع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

٤. أبو خليل، شوقي، المرأة في الفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٠م.

٥. أبو شقة، عبد الحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، الكويت، ط٤، ١٩٩٩م.

٦. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط٢.

٧. حماد، سهيلة زين العابدين، المرأة بين الإسلام والفكر الغربي، دار طيبة، الرياض، ط١، ٢٠٠٤م.

٨. رمضان، طارق، الإسلام والغرب والتحديات العصرية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

٩. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٩٧م.

١٠. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، دار الهجرة، قم، ط١.

١١. شعبان، بثينة، مئة عام على خطى المرأة العربية، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

١٢. الصدة، هدى، النسوية والتحرر في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

١٣. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٥.

١٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

١٥. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

١٦. عمارة، محمد، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

١٧. عمارة، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.

١٨. العمري، أكرم، موسوعة السيرة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٥، ٢٠٠٦م.

١٩. الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٥م.

٢٠. الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٢١. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.

٢٢. القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠١م.

٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤.

٢٤. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٢٥. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٢٦. المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢م.

٢٧. المسيري، عبد الوهاب، المرأة في المنظور المادي والإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٨. النوري، حسين بن محمد تقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١.

المحور العلمي

من «تحرير المرأة» إلى «إعادة إنتاجها»: دراسة نقدية في المسار النسوي الحديث

• ليث ناظم صادق[1]

الملخّص

تتناول الدراسة تحليلاً نقديًا للتحولات الفكرية والاجتماعية التي شهدها الخطاب النسوي الحديث، انطلاقًا من مفهوم «تحرير المرأة» بوصفه مشروعًا إصلاحيًا سعى إلى تعزيز حقوق المرأة ورفع مستويات مشاركتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وصولاً إلى ما يمكن وصفه بـ «إعادة إنتاج المرأة» ضمن أنماط ثقافية واستهلاكية جديدة أعادت تشكيل صورتها ووظيفتها داخل المجتمع المعاصر، وتهدف الدراسة إلى تحليل المفهوم الفكري لتحرير المرأة في الأدبيات النسوية الحديثة، وتتبع التحولات التاريخية والفلسفية للحركات النسوية المعاصرة، والكشف عن آليات إعادة إنتاج صورة المرأة في الخطاب الإعلامي والثقافي والاستهلاكي الحديث، إضافة إلى بيان العلاقة بين النسوية الحديثة والتحولات الرأسمالية والثقافة الرقمية، وصولاً إلى تقديم قراءة نقدية متوازنة تميّز بين المكتسبات الحقوقية المشروعة وبين الإشكالات الفكرية والاجتماعية الناتجة عن بعض التطبيقات المعاصرة، حيث اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي. وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أهمها أن النسوية الحديثة ليست تيارًا فكريًا واحدًا، إنما تضم اتجاهات متعددة ومتباينة في رؤيتها لمفهوم الحرية ودور المرأة داخل المجتمع، كما أظهرت النتائج أن بعض التطبيقات المعاصرة للخطاب النسوي ساعدت بصورة غير مقصودة في تعزيز النزعة الاستهلاكية وربط قيمة المرأة بمعايير الصورة والجسد والتمثيل الإعلامي، مما أدى إلى ظهور أنماط جديدة من الضغوط النفسية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: تحرير المرأة، النسوية الحديثة، الخطاب النسوي، إعادة إنتاج المرأة، الدراسات النسوية المعاصرة.

---

١ . باحث وطالب دراسات عليا في جامعة الفرات الأوسط التقنية، الكلية التقنية الإدارية ، الكوفة. البريد الإلكتروني:

المقدّمة

تُعدّ قضية المرأة من أكثر القضايا حضورًا في الفكر الإنساني المعاصر، لما ترتبط به من أبعاد اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية تتداخل بصورة مباشرة مع مسار تطور المجتمعات وتحولاتها التاريخية، حيث شهدت هذه القضية خلال القرنين الماضيين اهتمامًا متزايدًا من قبل المفكرين والباحثين والحركات الاجتماعية، ولا سيما مع ظهور الحركات النسوية التي سعت إلى إعادة النظر في أوضاع المرأة والدفاع عن حقوقها ومكانتها داخل المجتمع، وانطلقت هذه الحركات من جملة من المطالب التي تمحورت حول تحقيق المساواة القانونية، وتوسيع فرص التعليم والعمل، وتعزيز المشاركة السياسية والاجتماعية للمرأة، بما يضمن لها حضورًا فاعلاً في مختلف مجالات الحياة العامة. وقد لعبت هذه الجهود دورًا في إحداث تحولات مهمة على المستويات التشريعية والاجتماعية والثقافية، حيث شهدت المجتمعات الحديثة توسعًا ملحوظًا في مشاركة المرأة في ميادين التعليم والعمل وصنع القرار، إضافةً إلى تزايد الوعي بحقوقها المدنية والإنسانية، إلا أن التطورات اللاحقة التي شهدها الفكر النسوي، وما رافقها من تحولات عالمية مرتبطة بالعولمة الاقتصادية والثورة الرقمية وصعود الثقافة الاستهلاكية، أنتجت اتجاهات فكرية وممارسات اجتماعية جديدة تجاوزت في بعض الأحيان المطالب الحقوقية التقليدية إلى إعادة صياغة مفاهيم الهوية والحرية والجسد والأدوار الاجتماعية بصورة أكثر تعقيدًا، حيث برزت مجموعة من الأطروحات النقدية التي تشير إلى أن بعض مسارات النسوية الحديثة قد ابتعدت تدريجيًا عن أهدافها الأساسية المرتبطة بتحقيق العدالة والإنصاف، لتدخل في فضاءات جديدة أصبح فيها الجسد الأنثوي والصورة الإعلامية للمرأة جزءًا من منظومات اقتصادية وثقافية واستهلاكية واسعة النطاق، حيث أدى ذلك إلى ظهور تساؤلات جوهرية حول طبيعة التحرر الذي تدعو إليه بعض الاتجاهات النسوية المعاصرة، ومدى قدرته على تحقيق استقلال المرأة وكرامتها الإنسانية، أو ما إذا كان قد أسهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة في إنتاج أشكال جديدة من الضغوط والهيمنة الرمزية التي تعيد تشكيل المرأة وفق معايير السوق والإعلام والثقافة الجماهيرية، ومع اتساع نفوذ وسائل الإعلام الحديثة ومنصات التواصل الاجتماعي، أصبحت صورة المرأة تخضع لعمليات مستمرة من البناء وإعادة البناء وفق اعتبارات ثقافية وتجارية وإيديولوجية متعددة، فبدلاً من الاقتصار على مناقشة قضايا الحقوق والواجبات والمشاركة المجتمعية، اتجه جزء من الخطاب المعاصر إلى التركيز على قضايا المظهر والتمثيل والهوية الفردية وأنماط الاستهلاك، الأمر الذي أثار نقاشات واسعة حول طبيعة العلاقة بين التحرر النسوي وبين عمليات التسليع الثقافي التي قد تحول المرأة إلى موضوع

للاستهلاك الرمزي أو التجاري. وبذلك تظهر الحاجة إلى دراسة نقدية تتناول هذه التحولات بصورة علمية متوازنة، وتنبع مشكلة الدراسة من ملاحظة وجود فجوة بين الأهداف النظرية التي رفعتها الحركات النسوية في بداياتها، والمتمثلة في تحرير المرأة من مختلف أشكال التمييز والتهميش، وبين بعض النتائج التي أفرزتها التحولات المعاصرة لهذا الخطاب. فبينما تؤكد الأدبيات النسوية أهمية تمكين المرأة وتعزيز استقلاليتها، تشير بعض الدراسات النقدية إلى أن المرأة أصبحت تواجه أنماطًا جديدة من الضغوط المرتبطة بالصورة المثالية للجسد، ومتطلبات النجاح الفردي، ومعايير القبول الاجتماعي التي تفرضها وسائل الإعلام والثقافة الاستهلاكية. وعليه تتمثل مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس الآتي: هل أسهمت التحولات التي شهدها الخطاب النسوي الحديث في تحقيق التحرر الفعلي للمرأة، أم أنها أدت إلى إعادة إنتاجها ضمن أنماط جديدة من الهيمنة الثقافية والاجتماعية؟ ويتفرع عن هذا التساؤل عدد من الأسئلة الفرعية المتعلقة بطبيعة التحولات الفكرية التي عرفتها النسوية الحديثة، والعوامل التي ساعدت في إعادة تشكيل صورة المرأة، وأثر الإعلام والثقافة الاستهلاكية في صياغة الأدوار النسوية المعاصرة، ومدى انعكاس ذلك على واقع المرأة والأسرة والمجتمع. وتكتسب الدراسة أهميتها العلمية من تناولها أحد الموضوعات الفكرية والاجتماعية المعاصرة التي ما تزال محل جدل واسع بين الباحثين والمهتمين بقضايا المرأة، كما تنبع أهميتها من سعيها إلى تقديم قراءة نقدية تحليلية تتجاوز الطرح الثنائي القائم على التأييد أو الرفض، من خلال دراسة الظاهرة في سياقها التاريخي والثقافي والاجتماعي، كذلك تساهم الدراسة في إثراء الأدبيات العربية المتعلقة بالدراسات النسوية والنقد الاجتماعي، وتوفر إطارًا معرفيًا يساعد على فهم التحولات التي شهدتها صورة المرأة في ظل المتغيرات العالمية المعاصرة، كما تتضح أهميتها العملية في إمكانية الاستفادة من نتائجها في تطوير الخطابات الثقافية والتربوية والإعلامية المرتبطة بقضايا المرأة، وتعزيز الوعي بأبعادها الاجتماعية والفكرية المختلفة، وتهدف الدراسة إلى تحليل مفهوم تحرير المرأة في الفكر النسوي الحديث والكشف عن تطوره التاريخي والفلسفي، وتحديد أبرز التحولات التي طرأت على الخطاب النسوي المعاصر، وبيان أثر العوامل الاقتصادية والثقافية والإعلامية في إعادة تشكيل صورة المرأة وأدوارها الاجتماعية، والكشف عن آليات إعادة الإنتاج الرمزي والثقافي للمرأة في المجتمعات الحديثة، إضافة إلى دراسة العلاقة بين النسوية الحديثة والثقافة الاستهلاكية والإعلام الرقمي، وصولاً إلى تقديم رؤية نقدية متوازنة تساعد على فهم أعمق للإشكالات والتحديات التي تواجه المرأة في العصر الراهن. وانطلاقًا من ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة موضوع «من تحرير المرأة إلى إعادة إنتاجها» بوصفه إشكالية فكرية

واجتماعية مركبة تتطلب قراءة نقدية متأنية تستند إلى التحليل العلمي الرصين، وتراعي التعقيدات التي صاحبت تطور الخطاب النسوي الحديث، بهدف الوصول إلى فهم أكثر شمولاً وموضوعية لمساراته الفكرية ونتائجه الاجتماعية والثقافية، تمحورت الدراسة حول نقد التحولات الفكرية التي شهدها الخطاب النسوي الحديث، من المطالبة بتحرير المرأة وتمكينها من حقوقها الأساسية إلى ظهور أنماط جديدة من التمثيل الثقافي والاجتماعي أسهمت، في بعض السياقات، في إعادة إنتاج صورة المرأة ضمن أطر مختلفة، مع بيان المنجزات والإشكالات التي صاحبت هذا التحول، وجاءت الدراسة من ثلاثة مباحث فضلا عن النتائج والتوصيات.

المبحث الأوّل: الإطار النظري والمفاهيمي لتحرير المرأة والنسوية الحديثة

يُعدّ فهم المفاهيم الأساسية المرتبطة بقضية المرأة والحركات النسوية مدخلاً ضروريًا لتحليل التحولات التي شهدها الخطاب النسوي المعاصر، فالتصورات المتعلقة بتحرير المرأة لم تنشأ بصورة مفاجئة، إنما جاءت نتيجة تراكمات فكرية واجتماعية وسياسية امتدت عبر مراحل تاريخية متعددة، وأسهمت في تشكيل رؤى مختلفة حول مكانة المرأة ودورها وحقوقها داخل المجتمع، ومن ثمّ يهدف هذا المبحث إلى تأصيل المفاهيم المركزية للدراسة، وبيان الخلفيات التاريخية والفكرية التي أسهمت في نشأة الحركات النسوية وتطورها، فضلاً عن عرض اهم المرتكزات النظرية التي استندت إليها النسوية الحديثة، بما يوفر إطارًا معرفيًا يساعد في فهم التحولات اللاحقة التي ستتناولها الدراسة.

أوّلا: مفهوم تحرير المرأة والنسوية

يُعد مفهوم تحرير المرأة من أكثر المفاهيم تداولاً في الدراسات الاجتماعية والفكرية المعاصرة، نظرًا لارتباطه المباشر بقضايا الحقوق والعدالة والمشاركة المجتمعية وإعادة تشكيل الأدوار الاجتماعية بين الجنسين. فقد اكتسب هذا المفهوم أهمية متزايدة منذ أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، بالتزامن مع التحولات الفكرية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الغربية في عصر التنوير وما تبعه من تغيرات اقتصادية واجتماعية واسعة، ولم يكن مفهوم تحرير المرأة مفهومًا ثابتًا أو موحدًا عبر مختلف المراحل التاريخية، إنما خضع لتفسيرات متعددة تأثرت بالسياقات الثقافية والفلسفية والإيديولوجية التي نشأ فيها، الأمر الذي أدى إلى ظهور رؤى متباينة حول طبيعة التحرير وأهدافه وحدوده، ويشير مفهوم التحرير في دلالته العامة إلى إزالة القيود

والعوائق التي تحد من قدرة الإنسان على ممارسة حقوقه الطبيعية والاجتماعية بصورة مستقلة[١] وعند إسقاط هذا المفهوم على المرأة، فإنه يتخذ أبعادًا أكثر تعقيدًا تتعلق بتحريرها من أشكال التمييز والإقصاء والهيمنة التي قد تواجهها داخل البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة. ومن هذا المنطلق ارتبط مفهوم تحرير المرأة بالمطالبة بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية، وبضمان فرص متكافئة في التعليم والعمل والمشاركة العامة، إضافة إلى السعي إلى إعادة النظر في التصورات التقليدية المتعلقة بأدوار المرأة ومكانتها داخل المجتمع،[٢] حيث أسهمت التحولات الفكرية التي صاحبت عصر التنوير الأوروبي في ترسيخ الأسس النظرية الأولى لفكرة تحرير المرأة، فقد ظهرت مفاهيم الحرية الفردية والمساواة والحقوق الطبيعية بوصفها مبادئ مركزية في الفكر السياسي الحديث، حيث ظهرت كتابات مبكرة دعت إلى منح المرأة حقوقًا متساوية مع الرجل في التعليم والمشاركة الاجتماعية، وكان من أهمها كتاب «دفاع عن حقوق المرأة» الذي قدم رؤية نقدية للأوضاع الاجتماعية التي كانت تحد من إمكانات المرأة وتحصر أدوارها في نطاق ضيق، وقد شكلت هذه الكتابات نقطة انطلاق مهمة للحركات النسوية اللاحقة التي تبنت مطالب إصلاحية واسعة النطاق[٣] ومع تطور المجتمعات الصناعية وازدياد مشاركة المرأة في سوق العمل، اتسع مفهوم التحرير ليشمل قضايا جديدة تتعلق بالاستقلال الاقتصادي والتمثيل السياسي والعدالة الاجتماعية، وأصبحت الحركات النسوية تنظر إلى أوضاع المرأة بوصفها نتاجًا لبنى اجتماعية وثقافية يمكن تغييرها وإعادة تشكيلها من خلال الإصلاح القانوني والتغيير الثقافي والعمل السياسي المنظم، ومن ثم لم يعد تحرير المرأة مقتصرًا على إزالة القيود القانونية فقط، انما أصبح يشمل إعادة النظر في الأنماط الفكرية والثقافية التي تساهم في إنتاج صور نمطية تحد من أدوار المرأة وفرصها في المجتمع[٤] وفي إطار التطور النظري للحركات النسوية، ظهرت تفسيرات متعددة لمفهوم التحرير تبعًا لاختلاف المدارس الفكرية، فالنسوية الليبرالية ربطت التحرير بتحقيق المساواة القانونية وتكافؤ الفرص داخل المؤسسات القائمة، وعدّت أن المشكلة الأساسية تكمن في وجود تشريعات أو ممارسات تمييزية يمكن إصلاحها من خلال التغيير القانوني والمؤسسي، أما النسوية الماركسية فقد رأت أن أوضاع المرأة لا يمكن فصلها عن البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، وأن التحرير

١. محمد عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، ص ٢٣.
٢. عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص ٤١.
٣. هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، ص ٣٥.
٤. فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ص٤٣.

الحقيقي يتطلب معالجة أشكال الاستغلال المرتبطة بالنظام الاقتصادي السائد، في حين ذهبت النسوية الراديكالية إلى اعتبار الهيمنة الذكورية بنية اجتماعية متجذرة تستدعي إعادة النظر في كثير من المفاهيم والعلاقات التي تحكم المجتمع[١] ومع الانتقال إلى الموجات النسوية اللاحقة، شهد مفهوم التحرير مزيدًا من التوسع والتعقيد، حيث ظهرت قضايا الهوية والاختلاف الثقافي والجندر والتمثيل الإعلامي بوصفها موضوعات مركزية في النقاش النسوي المعاصر، وأصبح الحديث عن تحرير المرأة لا يتوقف على الحقوق السياسية والاقتصادية، إنما امتد إلى قضايا متعلقة بالخطاب الثقافي وصناعة الصورة والتمثيل الرمزي في وسائل الإعلام والثقافة الجماهيرية، وقد أدى ذلك إلى ظهور اتجاهات نقدية ترى أن بعض التصورات الحديثة للتحرير قد وقعت في إشكاليات جديدة تتعلق بإعادة إنتاج المرأة ضمن قوالب ثقافية واستهلاكية مختلفة، وهو ما يثير تساؤلات حول طبيعة التحرر وحدوده في ظل التحولات المعاصرة.[٢]

أمّا مفهوم النسوية، فيشير إلى مجموعة من النظريات والأفكار والحركات الاجتماعية التي تهدف إلى دراسة أوضاع المرأة وتحليل أسباب عدم المساواة القائمة على النوع الاجتماعي والعمل على معالجتها، ولا تمثل النسوية اتجاهًا فكريًا واحدًا، إنما تضم طيفًا واسعًا من المدارس والمقاربات التي تختلف في تفسيرها لمصادر التمييز وآليات التغيير المطلوبة، ورغم هذا التعدد، فإن القاسم المشترك بينها يتمثل في الاهتمام بقضايا المرأة والسعي إلى تعزيز مكانتها وحقوقها داخل المجتمع، وتكشف الدراسات المعاصرة أن النسوية مرت بمراحل متعددة من التطور الفكري، انتقلت خلالها من التركيز على المطالب الحقوقية المباشرة إلى الاهتمام بقضايا أكثر تعقيدًا تتعلق بالهوية والثقافة والسلطة والتمثيل الاجتماعي، وقد أسهم هذا التطور في توسيع نطاق البحث النسوي، لكنه في الوقت ذاته أدى إلى ظهور خلافات داخلية وانتقادات متبادلة بين الاتجاهات النسوية المختلفة بشأن طبيعة الأهداف والوسائل والنتائج المتحققة.[٣]

ومن خلال ما تقدم يبين الباحث أن مفهوم تحرير المرأة يمثل مفهومًا ديناميكيًا ومتغيراً ارتبط بتحولات اجتماعية وفكرية عميقة، وأن النسوية الحديثة ليست بناءً فكريًا متجانسًا بقدر ما هي مجموعة من الرؤى والاجتهادات التي تشكلت استجابة لظروف تاريخية وثقافية متباينة.

---

١. قاسم أمين، تحرير المرأة، ص١٤٨.
٢. ماجد الغرباوي، المرأة وآفاق النسوية، ص٤١٠.
٣. هبة شريف، ن النسوية، ص٢٦٤.

ثانيًا: النشأة التاريخية للحركات النسوية وتطورها

تُعد دراسة النشأة التاريخية للحركات النسوية مدخلاً أساسيًا لفهم التحولات الفكرية والاجتماعية التي صاحبت تطور قضية المرأة في العصر الحديث، فلم تظهر النسوية بوصفها حركة اجتماعية أو تيارًا فكريًا بصورة مفاجئة، وإنما جاءت نتيجة تفاعلات تاريخية طويلة ارتبطت بالتحولات السياسية والاقتصادية والثقافية التي شهدتها المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر، حيث أسهمت هذه التحولات في إعادة تشكيل طبيعة العلاقات الاجتماعية، وإثارة تساؤلات جديدة حول مفاهيم الحقوق والمواطنة والمساواة، الأمر الذي انعكس على وضع المرأة ودورها داخل المجتمع، وترتبط البدايات الأولى للحركات النسوية الحديثة بالتحولات الفكرية التي رافقت عصر التنوير الأوروبي، حيث ظهرت أفكار الحرية الفردية والعقلانية والحقوق الطبيعية بوصفها مبادئ أساسية في الفكر السياسي والاجتماعي، وأدى انتشار هذه الأفكار إلى طرح تساؤلات حول استبعاد المرأة من العديد من الحقوق التي كانت تُعد من الحقوق الأساسية للإنسان، وعلى الرغم من أن دعوات التنوير ركزت في البداية على الإنسان بصورة عامة، فإن التطبيق العملي لهذه المبادئ ظل مقتصرًا إلى حد كبير على الرجال، مما دفع بعض المفكرين والمفكرات إلى المطالبة بتوسيع دائرة الحقوق لتشمل النساء أيضًا.[1]

ومع اندلاع الثورات الأوروبية والأمريكية وما رافقها من دعوات إلى الحرية والمساواة، بدأت تظهر مطالب أكثر وضوحًا تتعلق بمشاركة المرأة في الحياة العامة، والحصول على فرص التعليم، وتحسين أوضاعها القانونية والاجتماعية، حيث تزامن ذلك مع التحولات الاقتصادية التي أحدثتها الثورة الصناعية، والتي أدت إلى خروج أعداد متزايدة من النساء إلى سوق العمل، الأمر الذي كشف عن حجم التفاوت في الأجور والحقوق والظروف المهنية بين الرجال والنساء، وأسهم هذا الواقع في بلورة مطالب اجتماعية جديدة تجاوزت الإطار النظري إلى النشاط التنظيمي والحركي.[2]

ومع منتصف القرن التاسع عشر بدأت تتشكل الحركات النسوية بصورة أكثر تنظيمًا، فقد ركزت مطالبها على تحقيق المساواة القانونية والسياسية، ولا سيما الحق في التعليم والتملك والمشاركة السياسية. وقد عُرفت هذه المرحلة لاحقًا بالموجة النسوية الأولى، التي انصبت جهودها على إزالة القيود القانونية التي تحد من مشاركة المرأة في المجال العام، وتمكنت هذه الحركات من تحقيق

---

١. محمد الغزالي، قضايا المرأة، ص١٥٩.

٢. نوال السعداوي، المرأة والجنس، ص٨٦.

عدد من المكاسب المهمة، أهمها توسيع فرص التعليم وحق التصويت في عدد من الدول الغربية، وهو ما مثّل نقطة تحول بارزة في تاريخ الحركة النسوية.[١] وفي النصف الثاني من القرن العشرين شهدت النسوية تطورًا جديدًا تمثل في ظهور الموجة النسوية الثانية، التي انتقلت من التركيز على الحقوق القانونية والسياسية إلى الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والثقافية المرتبطة بأوضاع المرأة، وأصبحت موضوعات مثل التمييز في العمل، وتقسيم الأدوار داخل الأسرة، والتمثيل الثقافي للمرأة، والعلاقات بين الجنسين، من القضايا المركزية في الخطاب النسوي. كما شهدت هذه المرحلة توسعًا في الإنتاج الفكري النسوي وظهور مدارس نظرية متعددة حاولت تفسير أسباب التفاوت بين الرجال والنساء واقتراح آليات لمعالجته.[٢]

ومع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين ظهرت اتجاهات نسوية جديدة ارتبطت بظروف العولمة والثورة الرقمية والتعدد الثقافي، وقد ركزت هذه الاتجاهات على قضايا الهوية والاختلاف والتنوع الثقافي، وانتقدت بعض التصورات السابقة التي تعاملت مع النساء بوصفهن فئة متجانسة تتشابه ظروفها وتجاربها في مختلف المجتمعات، وأصبح الخطاب النسوي أكثر اهتمامًا بفهم تأثير العرق والثقافة والدين والطبقة الاجتماعية في تشكيل تجارب النساء ومشكلاتهم، كما أسهمت التطورات التكنولوجية ووسائل الاتصال الحديثة في توسيع نطاق انتشار الأفكار النسوية، حيث أصبحت وسائل الإعلام التقليدية والرقمية منابر مؤثرة في تشكيل الوعي بقضايا المرأة، وأدت هذه التحولات إلى انتقال النقاش النسوي من الأطر الأكاديمية والتنظيمية المحدودة إلى فضاءات عالمية أكثر اتساعًا وتأثيرًا، وفي المقابل، انتج هذا الانتشار تحديات جديدة تتعلق بطبيعة الخطاب النسوي المعاصر ومدى قدرته على مراعاة الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات المختلفة.[٣]

وقد أثارت هذه التطورات نقاشات واسعة بين الباحثين حول مسار الحركة النسوية وأهدافها ونتائجها، فبينما يرى بعض الباحثين أن النسوية ساعدت في تحقيق مكاسب مهمة للمرأة على المستويات القانونية والاجتماعية والسياسية، يرى آخرون أن بعض الاتجاهات الحديثة تجاوزت الأهداف الإصلاحية الأولى، واتجهت نحو إعادة صياغة مفاهيم الهوية والعلاقات الاجتماعية بصورة أثارت جدلاً فكريًا وثقافيًا واسعًا ومن هنا أصبحت دراسة التطور التاريخي للنسوية ضرورة

١. ليلى أحمد، المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية حديثة، ص٩٥.
٢. هدى الصدة، المرأة العربية وإشكاليات التغيير الاجتماعي والثقافي، ص٦٥.
٣. ماجد الغرباوي، المرأة وآفاق النسوية، ص١٢٩.

لفهم طبيعة التحولات التي شهدها هذا الخطاب، والكشف عن العوامل التي أسهمت في انتقاله من التركيز على الحقوق الأساسية إلى الاهتمام بقضايا أكثر تعقيدًا ترتبط بالثقافة والهوية والتمثيل الاجتماعي.[1]

المبحث الثاني: النشأة التاريخية لظهور النسوية

بعد تناول الإطار المفاهيمي للنسوية الحديثة واستعراض نشأتها التاريخية وتطورها الفكري في المبحث الأول، تأتي أهمية هذا المبحث في الانتقال إلى دراسة المرتكزات الفكرية والفلسفية التي قام عليها الخطاب النسوي الحديث، بوصفها الأساس النظري الذي انطلقت منه مختلف الاتجاهات النسوية في تفسير قضايا المرأة وتحديد سبل معالجتها، فالنسوية لم تتشكل باعتبارها حركة اجتماعية فقط، إنما ارتبطت بمنظومة من الأفكار والمفاهيم التي تأثرت بالتحولات الفكرية والسياسية والثقافية التي شهدها العالم الحديث، ويهدف هذا المبحث إلى تحليل اهم الأسس الفكرية التي استندت إليها النسوية الحديثة، وبيان طبيعة المفاهيم المركزية التي شكلت بنيتها النظرية، مثل الحرية والمساواة والجندر والهوية، فضلاً عن دراسة انعكاسات هذه المفاهيم على تصور المرأة ودورها في المجتمع، كما يسعى إلى الكشف عن أوجه التباين بين الاتجاهات النسوية المختلفة، واظهار أهم الإشكالات الفكرية التي أثارتها في الحقول الاجتماعية والثقافية المعاصرة.

أولاً: السياقات التاريخية لنشأة الحركة النسوية والموجة النسوية الأولى

ترتبط نشأة الحركة النسوية الحديثة بمجموعة من التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الأوروبية منذ أواخر القرن الثامن عشر، حيث بدأت تتبلور تصورات جديدة حول الإنسان وحقوقه ومكانته داخل المجتمع، و أسهمت هذه التحولات في إعادة النظر في كثير من البنى التقليدية التي حكمت العلاقات الاجتماعية لقرون طويلة، ومنها مكانة المرأة وأدوارها الاجتماعية، ولم تكن النسوية في بداياتها حركة مستقلة بقدر ما كانت جزءًا من حراك فكري واجتماعي أوسع ارتبط بمطالب الإصلاح السياسي والاجتماعي التي رافقت عصر التنوير الأوروبي، فقد أدى انتشار الأفكار العقلانية التي أكدت قيمة الإنسان وحقه في الحرية والمساواة إلى ظهور تساؤلات متزايدة بشأن استبعاد المرأة من الحقوق التي كانت تُطرح بوصفها حقوقًا عامة وشاملة، وبينما رفعت الثورات الأوروبية شعارات المساواة والعدالة والمواطنة، بقيت المرأة خارج

---

١. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص٣٧.

نطاق الاستفادة الكاملة من هذه المبادئ، الأمر الذي أوجد حالة من التناقض بين الخطاب النظري والممارسة الواقعية، وبذلك بدأت تظهر أصوات تدعو إلى ضرورة إعادة النظر في أوضاع المرأة القانونية والاجتماعية، وإدماجها في الحياة العامة بوصفها مواطنًا كامل الحقوق.[١]

كما أسهمت التحولات الاقتصادية الناتجة عن الثورة الصناعية في تعميق الوعي بقضايا المرأة، إذ أدت عملية التصنيع إلى تغيرات كبيرة في بنية المجتمع والأسرة وسوق العمل، فقد دخلت أعداد متزايدة من النساء إلى المصانع والمؤسسات الإنتاجية، إلا أن هذا الدخول لم يكن مصحوبًا بالمساواة في الحقوق أو الأجور أو ظروف العمل، مما كشف عن وجود فجوة واضحة بين مشاركة المرأة الاقتصادية ومكانتها الاجتماعية والقانونية، و أدى هذا الواقع إلى تنامي المطالب النسوية الرامية إلى تحسين ظروف العمل، وضمان الحقوق المهنية، وتوسيع فرص التعليم والتدريب أمام النساء.[٢]

ومن العوامل المؤثرة أيضًا في نشأة النسوية الحديثة التحولات التي شهدها النظام التعليمي في أوروبا وأمريكا الشمالية خلال القرن التاسع عشر، حيث بدأت فرص التعليم تتوسع تدريجيًا أمام النساء. وقد ساعد التعليم على نشوء طبقة من النساء القادرات على التعبير عن قضاياهن والدفاع عن حقوقهن من خلال الكتابة والنشاط الاجتماعي والعمل السياسي، كما ساعد في تكوين وعي جديد بأهمية المشاركة العامة ودور المرأة في التنمية الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي انعكس بصورة مباشرة على تطور الحركات النسوية الأولى، حيث ظهرت الموجة النسوية الأولى بوصفها أول إطار تنظيمي واضح للحركة النسوية الحديثة، فقد ركزت بصورة أساسية على المطالبة بالمساواة القانونية والمدنية، فانطلقت هذه الموجة من قناعة مفادها أن التمييز الذي تتعرض له المرأة يعود بدرجة كبيرة إلى القوانين والتشريعات التي تحرمها من حقوقها الأساسية، ولذلك انصبت الجهود على تعديل هذه القوانين وإزالة القيود المفروضة على مشاركة المرأة في الحياة العامة، وتمحورت المطالب الرئيسة للحركة حول حق التعليم، وحق التملك، وحق العمل، وحق التصويت والمشاركة السياسية.[٣] وقد تميزت هذه المرحلة بطابعها الإصلاحي؛ إذ لم تسعَ إلى تغيير البنية الاجتماعية بصورة جذرية بقدر ما هدفت إلى إدماج المرأة في المؤسسات القائمة ومنحها الحقوق نفسها التي يتمتع بها الرجل، حيث ركزت الجمعيات النسوية والناشطات في تلك الفترة

١. سيد إسماعيل علي، سوسيولوجيا المرأة العربية، ص٣٢٠.
٢. محمد الجوهري وآخرون، دراسات في علم الاجتماع وقضايا المرأة، ص٩٤.
٣. سناء الخولي، المرأة وقضايا المجتمع المعاصر، ص٤٣٠.

على العمل القانوني والتنظيمي، وتنظيم الحملات والعرائض والمؤتمرات التي تهدف إلى الضغط من أجل إصلاح التشريعات وتحقيق الاعتراف القانوني بحقوق المرأة، ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت نتائج هذه الجهود تظهر تدريجيًا في عدد من الدول الغربية، حيث شهدت التشريعات تغيرات مهمة في مجالات التعليم والعمل والحقوق السياسية، وأسهم ذلك في تعزيز حضور المرأة في المجال العام وتهيئة الظروف لظهور مراحل جديدة من النشاط النسوي أكثر اتساعًا وتعقيدًا، وبذلك، فإن نجاح الموجة الأولى في تحقيق بعض أهدافها لم يؤدِّ إلى إنهاء النقاش حول قضايا المرأة، إنما كشف عن وجود أبعاد اجتماعية وثقافية أعمق للتفاوت بين الجنسين، وهو ما سيصبح محور اهتمام الموجات النسوية اللاحقة.[1]

وتكشف دراسة السياقات التاريخية لنشأة النسوية أن هذه الحركة لم تكن نتاج عامل واحد، وإنما جاءت نتيجة تفاعل مجموعة من المتغيرات الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية، كما توضح أن المطالب الأولى للحركة النسوية ارتبطت أساسًا بالسعي إلى تحقيق المساواة القانونية والمدنية، قبل أن تتوسع لاحقًا لتشمل قضايا أكثر تعقيدًا تتعلق بالهوية والثقافة والتمثيل الاجتماعي، ومن ثم فإن فهم هذه المرحلة التاريخية يمثل خطوة أساسية لفهم التطورات اللاحقة التي شهدها الخطاب النسوي وتحولاته الفكرية المعاصرة.[2]

ثانيًا: الموجة النسوية الثانية والثالثة وتحولات الخطاب النسوي

شهدت الحركة النسوية خلال النصف الثاني من القرن العشرين تحولات جوهرية نقلتها من مرحلة المطالبة بالحقوق القانونية والسياسية إلى مرحلة أكثر عمقًا وتعقيدًا في تحليل أوضاع المرأة داخل البنى الاجتماعية والثقافية، فبعد أن حققت الموجة النسوية الأولى عددًا من المكاسب المرتبطة بالتعليم والتصويت والمشاركة السياسية، ظهرت تساؤلات جديدة حول استمرار مظاهر التفاوت بين الرجال والنساء رغم التقدم التشريعي الذي تحقق في العديد من المجتمعات الغربية، حيث شكلت هذه التساؤلات الأساس الذي انطلقت منه الموجة النسوية الثانية، والتي سعت إلى تجاوز التفسير القانوني لمشكلات المرأة نحو دراسة الأبعاد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تسهم في إعادة إنتاج التمييز وعدم المساواة. انطلقت الموجة النسوية الثانية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين متأثرة بالتحولات الاجتماعية والسياسية التي شهدها العالم الغربي بعد الحرب

---

١. أحمد زايد، المرأة والتحولات الاجتماعية، ص٢٠٠.

٢. نادية محمود مصطفى، المرأة والتنمية والمشاركة السياسية، ص٩٦.

العالمية الثانية، فقد شهدت تلك المرحلة توسعًا في التعليم والعمل وارتفاعًا في مستويات المشاركة النسائية في الحياة العامة، إلا أن النساء استمررن في مواجهة تحديات تتعلق بالتمييز المهني، وعدم تكافؤ الفرص، واستمرار الصور النمطية المرتبطة بالأدوار التقليدية للمرأة داخل الأسرة والمجتمع، وبذلك اتجه الخطاب النسوي إلى التركيز على تحليل المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي تكرس هذه الأوضاع، بدلاً من الاكتفاء بالمطالبة بالإصلاحات القانونية،[1] حيث تميزت هذه المرحلة بظهور اتجاهات فكرية متعددة داخل النسوية، حيث سعت كل منها إلى تفسير أسباب التفاوت بين الجنسين من منظور مختلف، فبعض الاتجاهات ربطت المشكلة بالبنى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، بينما ركزت اتجاهات أخرى على الثقافة السائدة والأنماط الاجتماعية التي تعيد إنتاج الهيمنة الذكورية، كما ظهر الاهتمام بدراسة اللغة والخطاب والإعلام بوصفها أدوات مؤثرة في تشكيل صورة المرأة وتحديد أدوارها الاجتماعية.

ومع نهاية القرن العشرين ظهرت الموجة النسوية الثالثة في ظل متغيرات عالمية جديدة تمثلت في العولمة، والثورة المعلوماتية، وصعود تيارات ما بعد الحداثة، وقد جاءت هذه الموجة استجابةً لعدد من الانتقادات التي وُجهت إلى الموجة الثانية، ولا سيما ما يتعلق بتعميم تجربة المرأة الغربية على جميع النساء بغض النظر عن اختلاف السياقات الثقافية والاجتماعية، ولذلك أكدت الموجة الثالثة أهمية الاعتراف بالتنوع والاختلاف بين النساء، ورفضت النظر إليهن بوصفهن جماعة متجانسة ذات مصالح وتجارب موحدة[2] وأدى هذا التحول إلى إعادة صياغة العديد من المفاهيم المركزية في الفكر النسوي، حيث ظهرت موضوعات الهوية والتعددية الثقافية والتمثيل الاجتماعي بوصفها قضايا محورية في النقاش النسوي المعاصر، كما ازداد الاهتمام بقضايا الجندر والعلاقة بين البنى الاجتماعية والتمثلات الثقافية للذكورة والأنوثة، وأصبحت الدراسات النسوية أكثر انفتاحًا على حقول معرفية متعددة، مثل الدراسات الثقافية والأنثروبولوجيا وتحليل الخطاب ووسائل الإعلام.

ومن أهم التحولات التي شهدها الخطاب النسوي خلال هذه المرحلة انتقاله من التركيز على المطالب السياسية والاجتماعية المباشرة إلى الاهتمام بالمعاني والرموز والخطابات التي تنتج المعرفة حول المرأة، حيث أصبح تحليل الصورة الإعلامية للمرأة، وتمثيلها في الثقافة الشعبية،

---

١. فهمي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، ص١٢٣.
٢. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ٣٠٨.

ودورها في الصناعات الثقافية والإعلانية، جزءًا أساسيًا من الأجندة النسوية المعاصرة، كما أدى انتشار وسائل التواصل الاجتماعي إلى ظهور أشكال جديدة من النشاط النسوي الرقمي، ساعدت في توسيع دائرة النقاش حول قضايا المرأة على المستوى العالمي.[1] وفي المقابل، أثارت هذه التحولات العديد من النقاشات النقدية حول طبيعة الخطاب النسوي المعاصر وحدود تأثيره، حيث رأى بعض الباحثين أن الانتقال من المطالب الحقوقية الواضحة إلى الاهتمام بقضايا الهوية والتمثيل الثقافي أدى إلى زيادة التعقيد النظري داخل الفكر النسوي، بينما اعتبر آخرون أن هذا التحول كان ضروريًا لفهم الأبعاد العميقة للسلطة والهيمنة في المجتمعات الحديثة، كما ظهرت تساؤلات جديدة حول العلاقة بين النسوية والعولمة والثقافة الاستهلاكية، ومدى قدرة الخطاب النسوي على المحافظة على أهدافه التحررية في ظل المتغيرات الاقتصادية والإعلامية المتسارعة.[2] وبذلك يرى الباحث إن الموجتين الثانية والثالثة مثلتا مرحلة انتقالية مهمة في تاريخ النسوية، إذ أسهمتا في توسيع نطاق الاهتمام بقضايا المرأة من المجال القانوني والسياسي إلى المجالات الثقافية والرمزية والمعرفية، كما انتجت التحولات التي شهدها الخطاب النسوي إلى ظهور رؤى جديدة لفهم العلاقة بين المرأة والمجتمع والسلطة والهوية، وهي التحولات التي شكلت الأساس النظري للعديد من النقاشات المعاصرة حول المرأة في عالم اليوم.

المبحث الثالث: من تحرير المرأة إلى إعادة إنتاجها: قراءة نقدية في المسار النسوي الحديث

بعد استعراض الأسس الفكرية للنسوية الحديثة وتتبع تطورها التاريخي، تبرز الحاجة إلى دراسة التحولات التي شهدها الخطاب النسوي المعاصر وآثارها في إعادة تشكيل صورة المرأة ووظيفتها الاجتماعية، فقد انتقلت النسوية من التركيز على المطالب الحقوقية المرتبطة بالمساواة والتحرر من التمييز إلى الاهتمام بقضايا أكثر تعقيدًا تتعلق بالهوية والجسد والتمثيل الثقافي والإعلامي، وفي ظل التحولات الاقتصادية والثقافية التي صاحبت العولمة والثورة الرقمية، ظهرت تساؤلات نقدية حول مدى محافظة المشروع النسوي على أهدافه الأصلية، أو تحوله إلى آليات جديدة تعيد إنتاج المرأة ضمن أنماط ثقافية واجتماعية مختلفة. ويسعى هذا المبحث إلى تحليل هذه التحولات والكشف عن اهم مظاهرها وإشكالاتها الفكرية والاجتماعية.

---

١. تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، ص ١٢٠.

٢. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٨٧.

أولاً: آليات إعادة إنتاج المرأة في الخطاب النسوي المعاصر

يشير مفهوم إعادة إنتاج المرأة في الخطاب النسوي المعاصر إلى مجموعة العمليات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي يُعاد من خلالها تشكيل صورة المرأة وأدوارها ومكانتها داخل المجتمع وفق أنماط جديدة تتناسب مع التحولات التي شهدها العالم الحديث، فقد كانت الحركات النسوية الأولى قد انطلقت من مطلب تحرير المرأة من القيود القانونية والاجتماعية التي حدّت من مشاركتها في المجال العام، إلا أن التحولات التي رافقت العولمة وصعود الاقتصاد الاستهلاكي والثورة الرقمية أدت إلى ظهور أنماط مختلفة من التمثيل الاجتماعي للمرأة، جعلت العديد من الباحثين يتحدثون عن انتقال المرأة من دائرة التهميش التقليدي إلى دائرة أخرى أكثر تعقيدًا ترتبط بإعادة إنتاجها ثقافيًا ورمزيًا ضمن منظومات جديدة للسلطة والتأثير، حيث ارتبطت هذه التحولات بصعود الثقافة الاستهلاكية التي أصبحت من أهم سمات المجتمعات المعاصرة، حيث لم يعد الفرد يُعرَّف فقط من خلال موقعه الاجتماعي أو دوره الإنتاجي، وإنما أصبح يُنظر إليه بوصفه مستهلكًا داخل شبكة واسعة من الرموز والصور والقيم المرتبطة بالسوق.[1] وبذلك أصبحت صورة المرأة جزءًا من المنظومة الاستهلاكية الحديثة، إذ جرى توظيفها في مجالات الإعلان والتسويق والصناعات الثقافية بوصفها أداة جاذبة للاستهلاك ومكونًا أساسيًا في صناعة الرغبات الاجتماعية، حيث أدى ذلك إلى إنتاج نماذج مثالية للأنوثة ترتبط بمعايير محددة للجمال والمظهر وأنماط الحياة، الأمر الذي أسهم في تشكيل تصورات اجتماعية جديدة حول المرأة ودورها ومكانتها، ويذهب عدد من الباحثين إلى أن هذه العملية لا تمثل مجرد تطور طبيعي في صورة المرأة داخل المجتمع، إنما تعكس انتقالاً من أشكال الهيمنة التقليدية إلى أشكال أكثر تعقيدًا تعتمد على التأثير الثقافي والرمزي. فبدلاً من فرض القيود بصورة مباشرة، تعمل الثقافة الاستهلاكية على إنتاج أنماط مرغوبة اجتماعيًا تدفع الأفراد إلى تبنيها طواعية، بما في ذلك النساء اللواتي يجدن أنفسهن أمام ضغوط مستمرة للامتثال لمعايير الجمال والنجاح والظهور التي تروجها وسائل الإعلام والأسواق العالمية، وبهذا المعنى تصبح المرأة موضوعًا لإعادة الإنتاج الثقافي من خلال عمليات مستمرة من التمثيل وإعادة التمثيل داخل الفضاء العام.[2] كما لعب الإعلام الحديث دورًا محوريًا في هذه العملية، إذ أدى الانتشار الواسع لوسائل الإعلام التقليدية والرقمية إلى توسيع نطاق تداول الصور والرموز المرتبطة بالمرأة. ولم تعد صورة المرأة تتشكل داخل الأسرة أو المؤسسة التعليمية فقط،

---

١. إدريس كثير، التحولات الثقافية في المجتمع المعاصر، ص ١٥٦.

٢. عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة والهوية، ص ٧٢.

إنما أصبحت تخضع لتأثير شبكات إعلامية عالمية تمتلك قدرة كبيرة على إنتاج المعاني والقيم وتوجيه أنماط التلقي الاجتماعي، حيث أسهمت هذه الوسائل في ترسيخ صور معينة للمرأة الناجحة أو المؤثرة أو الجذابة، مما جعل كثيراً من النساء يقمن ببناء تصوراتهن الذاتية انطلاقًا من نماذج إعلامية قد لا تعكس الواقع الاجتماعي الفعلي، ومع صعود وسائل التواصل الاجتماعي ازدادت هذه الظاهرة تعقيدًا، حيث أصبحت المرأة لا تكتفي باستهلاك الصور والرموز المنتجة إعلاميًا، إنما تشارك في إنتاجها وإعادة نشرها أيضًا.

وقد أدى ذلك إلى نشوء فضاء رقمي يقوم على العرض المستمر للذات وإدارة الصورة الشخصية، وهو ما جعل الجسد والمظهر الخارجي عنصرين أساسيين في عملية التفاعل الاجتماعي الرقمي، ونتيجة لذلك ظهرت أنماط جديدة من الضغوط الاجتماعية المرتبطة بالحضور الرقمي والتقييم الجماهيري والسعي إلى تحقيق القبول الاجتماعي من خلال الامتثال لمعايير معينة للجمال والنجاح والتميز.[1]

وفي هذا الإطار ظهر الجسد بوصفه أحد أهم ميادين إعادة إنتاج المرأة في الخطاب المعاصر، فبعد أن كان الجسد في كثير من المجتمعات التقليدية خاضعًا لقيود اجتماعية وثقافية صارمة، أصبح في السياقات الحديثة موضوعًا لممارسات جديدة ترتبط بالموضة والتجميل واللياقة والصناعات المرتبطة بالمظهر الخارجي، حيث أدى هذا التحول إلى جعل الجسد محورًا رئيسًا للهوية النسوية في العديد من الخطابات الإعلامية والثقافية، بحيث أصبح تقييم المرأة في كثير من الأحيان مرتبطًا بدرجة توافقها مع المعايير الجمالية السائدة أكثر من ارتباطه بقدراتها الفكرية أو إنجازاتها الاجتماعية.[2]

ومن منظور نقدي، يرى عدد من الباحثين أن هذه التحولات تكشف عن مفارقة مهمة في المسار النسوي الحديث، إذ إن السعي إلى تحرير المرأة من القيود التقليدية قد تزامن في بعض الأحيان مع ظهور أشكال جديدة من الضغوط المرتبطة بالسوق والإعلام والثقافة الاستهلاكية، فبدلاً من أن تصبح المرأة مستقلة بصورة كاملة عن أنماط التقييم الخارجية، وجدت نفسها أمام منظومات جديدة تحدد معايير القبول والنجاح والجاذبية وفق اعتبارات اقتصادية وثقافية تتجاوز إرادتها الفردية، ومن ثم فإن الحديث عن إعادة إنتاج المرأة لا يعني إنكار المنجزات التي حققتها الحركات

١. عبد الرحمن بوعلي، المرأة وتحولات الحداثة: دراسة في التغيرات الثقافية والاجتماعية، ص ٤١.
٢. سعيد بنسعيد العلوي، الثقافة والاستهلاك في المجتمع المعاصر، ص ٦٧.

النسوية، وإنما يشير إلى ضرورة الانتباه إلى التحولات التي رافقت تلك المنجزات وإلى الآليات الجديدة التي تؤثر في تشكيل صورة المرأة وموقعها داخل المجتمع المعاصر[١] حيث يرى الباحث ان هذه القراءة تبين أن إعادة إنتاج المرأة ليست عملية بسيطة أو أحادية البعد، إنما هي ظاهرة مركبة تتداخل فيها عوامل اقتصادية وثقافية وإعلامية ورمزية متعددة، كما أنها تعكس طبيعة التحولات التي شهدتها المجتمعات الحديثة وانتقالها من أشكال السيطرة المباشرة إلى أشكال أكثر مرونة تعتمد على إنتاج المعاني والصور والرغبات.

ثانيًا: تقييم نقدي للمسار النسوي الحديث

يمثل تقييم المسار النسوي الحديث إحدى القضايا المركزية في الدراسات الاجتماعية والفكرية المعاصرة، إذ لم تعد النقاشات المتعلقة بالنسوية تقتصر على تتبع تطورها التاريخي أو تحليل مرتكزاتها النظرية، إنما امتدت إلى تقويم نتائجها العملية وانعكاساتها على أوضاع المرأة والأسرة والمجتمع، حيث اكتسب هذا التقييم أهمية متزايدة نتيجة التحولات التي شهدها الخطاب النسوي خلال العقود الأخيرة، والتي جعلته يتجاوز المطالب التقليدية المتعلقة بالمساواة القانونية والحقوق المدنية نحو قضايا أكثر تعقيدًا ترتبط بالهوية والجندر والتمثيل الثقافي والعلاقات الاجتماعية، ومن ثم أصبح من الضروري دراسة المنجزات التي حققتها الحركات النسوية من جهة، وتحليل الإشكالات والتحديات التي رافقت تطورها من جهة أخرى،[٢] فلا يمكن إنكار أن الحركات النسوية أسهمت بصورة ملموسة في تحسين أوضاع المرأة في العديد من المجتمعات، فقد كان لها دور بارز في توسيع فرص التعليم والعمل، وتعزيز المشاركة السياسية، وإعادة النظر في كثير من التشريعات التي كانت تحد من حقوق المرأة أو تقلل من حضورها في المجال العام. كما ساعدت هذه الحركات في لفت الانتباه إلى قضايا كانت مهمشة أو غير مطروحة بصورة كافية في النقاشات العامة، مثل العنف ضد المرأة والتمييز المهني وعدم تكافؤ الفرص، حيث أدى ذلك إلى إدراج العديد من هذه القضايا ضمن السياسات العامة وبرامج التنمية وحقوق الإنسان على المستويات المحلية والدولية[٣] وإلى جانب هذه المنجزات، أسهمت النسوية في تطوير المعرفة العلمية المتعلقة بالمرأة، حيث فتحت المجال أمام دراسات متعددة التخصصات تناولت أوضاع النساء من زوايا اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة، كما ساعدت في إعادة قراءة عدد من

---

١. محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في زمن العولمة، ص ٨٨.

٢. سعيد ناشيد، الحداثة والتواصل، ص ٩٦.

٣. عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ص ١٤٣.

المفاهيم التقليدية المرتبطة بالأدوار الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين، وأسهمت في توسيع دائرة الاهتمام الأكاديمي بقضايا المرأة بوصفها جزءًا من قضايا العدالة الاجتماعية والتنمية الإنسانية، وقد انعكس ذلك في ظهور حقول معرفية جديدة، مثل دراسات المرأة ودراسات النوع الاجتماعي، التي أصبحت من المجالات البحثية المهمة في الجامعات ومراكز الدراسات حول العالم، ومع ذلك، فإن التطورات التي شهدها الخطاب النسوي الحديث أفرزت مجموعة من الإشكالات الفكرية التي كانت محل نقاش واسع بين الباحثين، حيث أشار بعض الدارسين إلى أن بعض الاتجاهات النسوية المعاصرة اتجهت نحو التركيز المفرط على الفردانية بوصفها القيمة الأساسية في تفسير العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى تراجع الاهتمام بالأبعاد الجماعية والمؤسساتية التي تساهم في استقرار المجتمعات وتماسكها، كما أن التركيز على الاستقلال الفردي بوصفه معيارًا أساسيًا للتحرر أثار تساؤلات حول العلاقة بين الحرية الفردية والمسؤولية الاجتماعية، وحول حدود إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية بصورة قد تؤدي إلى إضعاف بعض الروابط التقليدية داخل الأسرة والمجتمع.[1]

ومن الإشكالات التي أثيرت كذلك اتساع الفجوة بين بعض الخطابات النسوية النظرية والواقع الاجتماعي للنساء في المجتمعات المختلفة، فقد تعرضت بعض الاتجاهات النسوية لانتقادات بسبب نزعتها إلى تعميم تجارب تاريخية وثقافية خاصة بمجتمعات معينة على نساء ينتمين إلى بيئات ثقافية ودينية واجتماعية مختلفة، وأدى ذلك إلى ظهور دعوات تطالب بضرورة مراعاة الخصوصيات الحضارية والثقافية عند معالجة قضايا المرأة، وعدم التعامل مع التجارب النسوية الغربية بوصفها نموذجًا عالميًا صالحًا للتطبيق في جميع السياقات الاجتماعية، كما أثارت التحولات المرتبطة بمفهوم الجندر نقاشات فكرية واسعة، خاصة بعد انتقال هذا المفهوم من كونه أداة تحليل اجتماعي إلى كونه إطارًا نظريًا يعيد النظر في طبيعة الهوية والعلاقات بين الجنسين، وقد انقسم الباحثون بشأن هذه التحولات بين من يرى أنها تسهم في توسيع فهم التنوع الإنساني وتجاوز الصور النمطية التقليدية، وبين من يرى أنها قد تؤدي إلى إضعاف المرجعيات الاجتماعية والثقافية التي تنظم العلاقات داخل المجتمع، ويعكس هذا الجدل حجم التعقيد الذي بات يميز النقاشات النسوية المعاصرة مقارنة بالمراحل الأولى التي انحصرت مطالبها في الحقوق المدنية والسياسية.[2]

ومن ناحية أخرى، فإن العلاقة بين النسوية والعولمة تطرح بدورها إشكاليات متعددة، إذ أدت

---

١. محمد يتيم، المرأة والتحولات الاجتماعية المعاصرة، ص ٧٤.

٢. أحمد شراك، السوسيولوجيا وقضايا المجتمع، ص ١١٨.

العولمة إلى انتشار الأفكار النسوية على نطاق عالمي واسع، لكنها في الوقت نفسه أسهمت في إدماج قضايا المرأة ضمن آليات السوق والثقافة الاستهلاكية، وأصبحت صورة المرأة في كثير من الأحيان جزءًا من الصناعات الإعلامية والثقافية التي تخضع لمنطق الربح والتسويق، الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى التساؤل حول ما إذا كانت بعض أشكال التمكين المعاصرة تعزز استقلال المرأة فعلاً أم أنها تعيد إنتاجها داخل منظومات اقتصادية جديدة تعتمد على توظيف صورتها ورمزيتها في تحقيق المكاسب التجارية، وفي ضوء هذه المعطيات، يتبين أن تقييم المسار النسوي الحديث يتطلب مقاربة متوازنة تتجاوز المواقف الاحتفائية أو الرفضية المطلقة، فالنسوية، بوصفها حركة فكرية واجتماعية، حققت إنجازات مهمة لا يمكن إنكارها في مجال الدفاع عن حقوق المرأة وتعزيز حضورها الاجتماعي، لكنها في الوقت نفسه انتجت نقاشات وإشكالات جديدة تستدعي الدراسة والتحليل. وبذلك تظهر أهمية التمييز بين الأهداف التحررية التي انطلقت منها الحركات النسوية وبين بعض التحولات اللاحقة التي رافقت تطور الخطاب النسوي في سياقات اجتماعية وثقافية متغيرة، فالقراءة النقدية للمسار النسوي لا تهدف إلى نفي أهمية الجهود التي بُذلت لتحسين أوضاع المرأة، وإنما تسعى إلى فهم طبيعة التحولات التي شهدها هذا المسار، والكشف عن مواطن القوة والقصور فيه، بما يتيح بناء رؤية أكثر توازنًا لقضايا المرأة تستفيد من المنجزات المتحققة، وفي الوقت ذاته تراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية، وتحافظ على التوازن بين متطلبات الحرية الفردية ومسؤوليات الانتماء الاجتماعي، وبهذا المعنى يصبح النقد أداة للفهم والتطوير، لا وسيلة للرفض أو الإقصاء، وهو ما يمنح الدراسة طابعها العلمي والموضوعي.[1]

خاتمة الدراسة

تناولت هذه الدراسة المسار النسوي الحديث من خلال تتبع نشأته التاريخية وتحليل مرتكزاته الفكرية ومناقشة أبرز التحولات التي شهدها، وصولاً إلى دراسة العلاقة بين مفهوم تحرير المرأة وآليات إعادة إنتاجها في بعض الخطابات والممارسات المعاصرة. وقد بينت الدراسة أن الحركة النسوية أسهمت في تحقيق العديد من المكاسب المتعلقة بحقوق المرأة ومشاركتها في مختلف مجالات الحياة، كما أسهمت في تعزيز الوعي بقضايا المساواة والعدالة الاجتماعية، وفي المقابل، كشفت الدراسة أن بعض التحولات التي شهدها الخطاب النسوي المعاصر انتجت إشكاليات جديدة مرتبطة بالهوية والثقافة والإعلام والاستهلاك، الأمر الذي دفع إلى إعادة النظر في طبيعة هذه

١. عبد المجيد الجيلاني، قضايا المرأة بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٥٢.

التحولات وآثارها الاجتماعية والثقافية. وانتهت الدراسة إلى أن قضايا المرأة تتطلب مقاربة نقدية متوازنة تجمع بين الاستفادة من المنجزات التي حققتها الحركات النسوية ومراعاة الخصوصيات الثقافية والاجتماعية، بما يساهم في تعزيز مكانة المرأة ودورها الفاعل في المجتمع ضمن إطار من العدالة والمسؤولية والتكامل الإنساني.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

١. أظهرت الدراسة أن الحركة النسوية نشأت في سياق تحولات فكرية وسياسية واقتصادية عميقة شهدتها المجتمعات الغربية، وكان هدفها الأساسي المطالبة بحقوق المرأة المدنية والسياسية وتحقيق المساواة القانونية.

٢. بينت الدراسة أن الخطاب النسوي لم يكن ثابتًا عبر مراحله التاريخية، إنما شهد تحولات متتالية انتقل خلالها من التركيز على الحقوق القانونية إلى الاهتمام بقضايا الهوية والجندر والتمثيل الثقافي.

٣. كشفت الدراسة أن الموجات النسوية المتعاقبة أسهمت في تحقيق العديد من المكاسب المتعلقة بالتعليم والعمل والمشاركة السياسية وتعزيز حضور المرأة في المجال العام.

٤. أوضحت الدراسة أن بعض الاتجاهات النسوية المعاصرة تجاوزت المطالب الإصلاحية التقليدية إلى إعادة النظر في البنى الثقافية والاجتماعية والرمزية التي تشكل صورة المرأة داخل المجتمع.

٥. توصلت الدراسة إلى أن وسائل الإعلام الحديثة ومنصات التواصل الاجتماعي أصبحت من أهم الأدوات المؤثرة في تشكيل الصورة المعاصرة للمرأة وإعادة إنتاجها ثقافيًا ورمزيًا.

٦. أظهرت الدراسة أن الثقافة الاستهلاكية أسهمت في توظيف صورة المرأة ضمن منظومات السوق والإعلان والصناعات الثقافية، مما أدى إلى إنتاج معايير جديدة للنجاح والجمال والقبول الاجتماعي.

ثانيًا: التوصيات

١. ضرورة تعزيز الدراسات العلمية الرصينة التي تتناول قضايا المرأة من منظور نقدي وموضوعي بعيدًا عن التحيزات الأيديولوجية أو الأحكام المسبقة.

٢. تشجيع إجراء بحوث ميدانية متخصصة لدراسة تأثير الخطابات النسوية المعاصرة في الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمعات العربية.

٣. الاهتمام بتحليل دور وسائل الإعلام ومنصات التواصل الاجتماعي في تشكيل الوعي المجتمعي بقضايا المرأة وآثارها على بناء الهوية النسوية المعاصرة.

٤. العمل على تطوير سياسات اجتماعية وتشريعية تسهم في تحقيق العدالة وتكافؤ الفرص بين الجنسين مع مراعاة الخصوصيات الثقافية والقيم المجتمعية.

٥. تشجيع الحوار الأكاديمي بين الاتجاهات الفكرية المختلفة في قضايا المرأة بما يسهم في بناء رؤى أكثر توازنًا وواقعية.

٦. تعزيز حضور المرأة في مجالات البحث العلمي وصنع القرار والتنمية المستدامة بوصفها شريكًا أساسيًا في عملية التنمية المجتمعية.

قائمة المصادر والمراجع

١. أحمد، ليلى، المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية حديثة، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.

٢. أفاية، محمد نور الدين، الهوية والاختلاف في زمن العولمة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٤.

٣. أمين، قاسم، تحرير المرأة، شركة نوابغ الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٣.

٤. بنسعيد العلوي، سعيد، الثقافة والاستهلاك في المجتمع المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٨.

٥. بنعبد العالي، عبد السلام، الحداثة والهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

٦. بوعلي، عبد الرحمن، المرأة وتحولات الحداثة: دراسة في التغيرات الثقافية والاجتماعية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٢.

٧. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١.

٨. جدعان، فهمي، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤.

٩. الجوهري، محمد وآخرون، دراسات في علم الاجتماع وقضايا المرأة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.

١٠. الجيلاني، عبد المجيد، قضايا المرأة بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠١١.

١١. الحمد، تركي، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢.

١٢. حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠١٠.

١٣. الخولي، سناء، المرأة وقضايا المجتمع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١.

١٤. زايد، أحمد، المرأة والتحولات الاجتماعية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٤.

١٥. سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.

١٦. السعداوي، نوال، المرأة والجنس، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠.

١٧. شراك، أحمد، السوسيولوجيا وقضايا المجتمع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٩.

١٨. شريف، هبة، النسوية، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩.

١٩. الصدة، هدى، المرأة العربية وإشكاليات التغيير الاجتماعي والثقافي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

٢٠.العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣.

٢١.عزت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٣.

٢٢.علي، سيد إسماعيل، سوسيولوجيا المرأة العربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٨.

٢٣.عمارة، محمد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥.

٢٤.الغرباوي، ماجد، المرأة وآفاق النسوية، دار أمل الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، سيدني – بيروت، ٢٠٢١.

٢٥.الغزالي، محمد، قضايا المرأة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٧.

٢٦.كثير، إدريس، التحولات الثقافية في المجتمع المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠١٥.

٢٧.المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

٢٨.المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢.

٢٩.مصطفى، نادية محمود، المرأة والتنمية والمشاركة السياسية، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٧.

٣٠.ناشيد، سعيد، الحداثة والتواصل، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٠.

٣١.يتيم، محمد، المرأة والتحولات الاجتماعية المعاصرة، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٧.

حقوقُ المرأةِ بينَ الخُصوصيّةِ الإسلاميّةِ والمواثيقِ الدّوليّةِ (سيداو أنموذجاً): رؤيةٌ تفسيريّةٌ معاصرةٌ

• محمد عاجل عطيه[1]

الملخّص

يستقصي البحث الجدليةَ القائمة بين المرجعية الثقافية والتشريعية الإسلامية وبين المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، متخذةً من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو نموذجًا تحليليًا). يهدف البحث إلى تقديم رؤية تفسيرية معاصرة تفكك الاشتباك المعرفي بين مفهوم «عالمية الحقوق» و«خصوصية الهوية»، وذلك عبر سبر أغوار الفلسفة الليبرالية التي ترتكز عليها المواثيق الدولية، ومقابلتها بالمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية المتعلقة بالمرأة.

ينتقد البحث الثنائية الحدية التي تحصر العلاقة بين الرفض المطلق المستند إلى توجس الهوية وبين القبول التام المنسلخ عن المرجعية القيمية للمجتمعات المسلمة. وتناقش الورقة مواطن التماس والتعارض، لا سيما في قضايا الأحوال الشخصية والمساواة الإجرائية، مع تحليل دقيق لشرعية «التحفظات» ومبرراتها القانونية والشرعية. وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي المقارن لاستكشاف إمكانيات المواءمة من خلال تفعيل الاجتهاد المقاصدي الذي يميز بين الثوابت العقدية والمتغيرات الفقهية المتأثرة بالأعراف التاريخية. وتخلص الدراسة إلى ضرورة صياغة خطاب حقوقي بديل، يتجاوز الصدام نحو تكاملية الحقوق، ويضمن كرامة المرأة في إطار يجمع بين مقتضيات الحداثة القانونية ومتطلبات الأصالة الإسلامية، مؤكدةً أن التعددية الثقافية يجب أن تُحترم بوصفها حقًا أصيلاً ضمن منظومة حقوق الإنسان العالمية.

الكلمات المفتاحية: حقوق المرأة، اتفاقية (سيداو)، الخصوصية الإسلامية، المواثيق الدولية، الرؤية التفسيرية.

---

١. باحث، ومدرّس مساعد في كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة كربلاء، العراق، كربلاء المقدسة.

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي أخرج الإنسانية من ظلمات الجهل، وعلى آله الذين جعلهم الله معادن الحكمة أما بعد تمثل قضية حقوق المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر واحدة من أكثر المناطق اشتباكًا واضطرابًا في تاريخنا الثقافي الحديث.

إننا لا نواجه اليوم مجرد نصوص قانونية تابعة لمنظمة دولية، بل نواجه «ذروة الانفجار» في الصراع بين تاريخيتين: تاريخية الحداثة الغربية التي صاغت اتفاقية (سيداو) وفق رؤية فردانية مادية، وتاريخية العقل الفقهي الذي تشكلت الكثير من أحكامه تحت ضغط بيئات اجتماعية وأعراف قديمة غلفت النص بالعرف.

وتكمن الإشكالية في أن الخطاب الإسلامي ظل لعقود يمارس الدفاع السلبي، متحفظًا على مواثيق حقوق الإنسان الدولية من منطلق توجس الهوية، دون أن يمتلك الجرأة على مراجعة تفسيراته التاريخية التي همشت المرأة.

نسعى إلى تفكيك هذا المأزق المعرفي؛ فمن جهة، ننقد النزعة الشمولية الثقافية لاتفاقية (سيداو) التي تريد فرض نموذج تاريخي غربي واحد على العالم، ومن جهة أخرى، ننقد الجمود التاريخي الذي حصر مفهوم القوامة والولاية في أطر استبدادية لم يعرفها النص القرآني في إطلاقه.

وسنتخذ من الرؤية التفسيرية المعاصرة منهجا لجسر الفجوة بين عالمية الحقوق وخصوصية الهوية. وسنستلهم من التاريخ الاجتماعي للقرآن نماذج سيادية هزت عروش الطغيان؛ كملكة سبأ التي جسدت الرشد السياسي في قمة «الشورى»، وامرأة فرعون التي مثلت الاستقلال الفكري في قمة المقاومة الروحية.

إن هؤلاء النسوة لم يكنّ عالة على الرجال في قراراتهن المصيرية، مما يثبت أن القرآن الكريم أسس لتمكين المرأة بناءً على الأهلية والاستخلاف، وهو تمكين يسبق ويفوق ما تعد به المواثيق الدولية. ويهدف هذا البحث إلى صياغة خطاب إسلامي رصين، يعيد وضع المرأة في موقعها الطبيعي كشريك كامل السيادة في عمارة الأرض، منتصرًا للفطرة في زمن السيولة القيمية، ومثبتًا أن الخصوصية الإسلامية هي مشروع عدالة وليست ذريعة للإقصاء. سائلين الله تعالى أن يوفقنا لتقديم قراءة تنصف النص وتنصف الواقع في آن واحد.

أهمية البحث

١. صياغة رؤية نقدية لاتفاقية (سيداو تتجاوز الرفض التقليدي)، عبر الكشف عن تاريخية الفلسفة الليبرالية الغربية ومحاولتها تنميط حقوق المرأة وفق نموذج ثقافي واحد يتجاهل التعددية الحضارية.

٢. تقديم قراءة تفسيرية معاصرة تعيد الاعتبار للمقاصد القرآنية الأصيلة، وإثبات أن حقوق المرأة في الإسلام ترتكز على الأهلية السيادية قبل أن تقررها المواثيق الدولية بقرون.

٣. استعادة النماذج السيادية للمرأة في القرآن كمسوغات شرعية وتاريخية تدحض القراءات العرفية التي حصرت المرأة في دائرة التبعية، وتوظيف هذه النماذج في مواجهة الاستلاب الثقافي.

مشكلة البحث

١. الفجوة المعرفية بين إطلاق النص القرآني المنصف للمرأة وبين ضيق التفسير التاريخي الذي تأثر بالأعراف البيزنطية والساسانية، مما جعل الإسلام يبدو في حالة تصادم مع الحقوق الإنسانية للمرأة.

٢. هيمنة الانفصام المعرفي في الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يراوح بين التمسك بتفسيرات القرون الوسطى وبين الخضوع لضغوط العولمة القانونية (سيداو)، دون تقديم بديل نابع من الذات.

٣. مأزق التحفظات القانونية التي تبديها الدول الإسلامية، والتي تظهر غالبًا كدفاع سلبي عن الهوية، بينما تفتقر إلى تأصيل مقاصدي يثبت أن الخصوصية الإسلامية هي عدالة تكاملية وليست تمييزًا سلبيًا.

أهداف البحث

١. تفكيك المرتكزات الفلسفية لاتفاقية (سيداو) وبيان نقاط التماس والتعارض مع التشريع الإسلامي في قضايا الأحوال الشخصية والولاية.

٢. تفعيل منهج المقاصد لتمييز الأحكام الفقهية المتغيرة المرتبطة بالعرف التاريخي عن المبادئ القرآنية الثابتة التي أقرت كرامة المرأة وسيادتها المعرفية.

٣. البرهنة على أن النماذج القيادية النسائية في القرآن تمثل جذور التمكين الأصيلة التي يمكن البناء عليها لصياغة ميثاق حقوقي إسلامي معاصر يتجاوز ضغوط المواثيق الدولية.

فرضيات البحث

١. إنّ التعارض بين الإسلام و(سيداو) ليس صراعًا مع حقوق المرأة، بل هو صراع مع الفلسفة الفردية التي تلغي مفهوم الأسرة والتمايز الفطري الوظيفي.

٢. إنّ الكثير من العوائق التشريعية التي تواجه المرأة المسلمة اليوم هي نتاج تاريخي اجتماعي أُلبس ثوب القداسة، وليست نتاجًا للنص القرآني في جوهره.

٣. إنّ التمسك بالخصوصية الإسلامية هو حق ثقافي أصيل، شرط أن يقترن باجتهاد شجاع يزيل المظالم التي لحقت بالمرأة باسم الدين عبر العصور.

منهجية البحث

١. المنهج التاريخي التحليلي: لتتبع تطور المفاهيم الحقوقية وكيفية تداخل العرف الاجتماعي مع التفسير الفقهي عبر التاريخ.

٢. المنهج المقاصدي: لاستكشاف الغايات العليا للشريعة المتعلقة بالمرأة ومقارنتها بمواد الاتفاقيات الدولية.

٣. المنهج المقارن: للموازنة بين «المساواة الحسابية» في (سيداو) والعدالة التكاملية في الإسلام.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والتحولات المعرفية لتمكين المرأة في السياق القرآني

يقتضي المنهج العلمي الرصين البدء بعملية تفكيك للطبقات التاريخية التي غلفت المصطلحات القرآنية؛ إذ إننا لا نتعامل مع نص مجرد، بل مع نص تمت محاصرته بقرون من التفسير المتأثر بالبيئات الثقافية والاجتماعية التي نشأ فيها المفسرون. إن الفوضى الدلالية في مفهوم التمكين نابعة من غياب التمييز بين النص في إطلاقه وبين التاريخ في إكراهاته. يسعى هذا المبحث إلى استجلاء التحولات المعرفية التي طرأت على دور المرأة القيادي، وذلك عبر مطلبين:

المطلب الأول: التمكين من السيادة القرآنية إلى التهميش التاريخي

إنّ الأزمة المعاصرة في فهم أهلية المرأة للقيادة هي أزمة ناتجة عن تاريخية التفسير لا عن قداسة النص. لقد خضع العقل التفسيري المسلم لضغوط بنيوية نابعة من النظم السياسية والاجتماعية

التي سادت في العصور الوسطى، حيث تسربت قيم الحضارات المجاورة الساسانية والبيزنطية إلى الأدبيات الإسلامية، مما أدى إلى تحويل «القوامة» من تدبير منزلي إلى «قانون وجودي» يقصي المرأة من الفضاء العام.

أولاً: أثر البيئة التاريخية في تشكيل العقل التفسيري تجاه المرأة: لا يمكن فهم انحسار مفهوم «التمكين القيادي» للمرأة دون دراسة المناخ السياسي الذي أعقب عصر الرسالة. لقد انتقل المجتمع الإسلامي من بساطة المدينة، حيث كانت المرأة حاضرة في البيعة والمشاورة والمواقف المصيرية، إلى تعقيدات الدولة الإمبراطورية في العصرين الأموي والعباسي.

في تلك الحقبة، تأثر المفسرون والفقهاء بأنماط الحكم الاستبدادية التي كانت ترفض مبدأ «المشاركة» أصلاً، فكيف بمشاركة المرأة؟[1] لقد جرى استيراد مفاهيم «الحجب» و«العزل» من التقاليد الفارسية والبيزنطية وإسقاطها على النصوص القرآنية، مما أدى إلى تأويل آيات «الولاية» تأويلاً ذكوريًا صرفًا، وحصر دور المرأة في الزوايا الهامشية. إن هذا الاستلاب الثقافي جعل من العرف الاجتماعي حاكمًا على النص القرآني، بدلاً من أن يكون النص هو الموجه للعرف.[2]

ثانيًا: نقد الأيديولوجيا التقليدية في مفهوم الأهلية: إن التمكين في الرؤية القرآنية هو تفويض إلهي شامل لا يعرف التمييز بناءً على التكوين البيولوجي، بل بناءً على الكفاءة في تحقيق غاية الاستخلاف. وهنا تبرز الإشكالية؛ فالخطاب الحداثي المعاصر يطرح التمكين كعملية «صراعية» لانتزاع الحقوق، بينما يطرحه القرآن كعملية «تكاملية» نابعة من وحدة النفس.[3] إن الخطورة تكمن في أن العقل المسلم المعاصر أصبح يرى حقوق المرأة إما بعيون «غربية» منقطعة عن الجذور، أو بعيون «تراثية» مكبلة بالأعراف الساسانية القديمة.

إن استعادة التمكين القرآني تتطلب شجاعة في نقد «الرواسب الجاهلية» التي استمرت تحت غطاء ديني، والتي جعلت من الرجل هو المعيار الوحيد للسيادة، بينما نجد القرآن يقدم ملكة سبأ كأنموذج للرشد السياسي الذي يصحح تهور الرجال في لحظات الاحتقان العسكري.[4]

---

١. رسول جعفريان، مقالات تاريخية واجتماعية، ج ٢، ص ٢١٠.
٢. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١١٥-١٢٠.
٣. رسول جعفريان، مقالات تاريخية واجتماعية، ج ٢، ص ٢١٠؛ وأيضًا: تاريخ التحول الثقافي والمعرفي في العصر الإسلامي، ص ٤٥.
٤. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (المقصد الاجتماعي) ، ص ١٣٠.

التمكين في جوهره هو «قدرة فاعلة» يمنحها الله للإنسان ليقوم بمسؤولية البناء الحضاري. ويشير العلامة الطباطبائي في الميزان إلى أن الإسلام حينما خاطب الإنسان، خاطبه بوصفه ذاتًا عاقلة مكلفة، ولم يجعل للذكورة امتيازًا في بلوغ مراتب الكمال الروحي أو العقلاني.[١] إنّ تعطيل دور المرأة القيادي عبر التاريخ لم يكن استنادًا لآية محكمة، بل استنادًا لـ «ثقافة الغلبة» التي همشت دور المرأة وحولتها إلى كائن انفعالي. إن النص القرآني في قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[٢] يقرر ولاية متبادلة تشمل التدبير والسياسة والاجتماع، وهي ولاية تمنح المرأة مشروعية ممارسة السلطة الرقابية والقيادية في أعلى مستوياتها، وهو ما تم تذويبه تاريخيًا لصالح سلطة الرجل المطلقة.[٣]

ثالثًا: التحولات في مفهوم الولاية العامة والاجتهاد الضيق: يعيد القرآن بناء مفهوم السيادة لتكون نابعة من الأمانة والقدرة على تحقيق العدل. إلا أنّ المسار التاريخي للفقه الإسلامي مال نحو تضييق واسع لمفهوم «ولاية المرأة»، متأثرًا بالبنى القبلية التي لا ترى في المرأة قائدًا. إن التمكين القيادي للمرأة في القرآن هو «تمكين بالأهلية»، أي أن الحكمة هي التي تقود، والحكمة لا جنس لها. إن مدرسة أهل البيت عليهم السلام أكدت أن العقل هو الحجة الباطنة، وهو معيار التكليف والتمكين، والعقل في هذا المقام ليس مذكرًا ولا مؤنثًا.[٤]

إنّ القرآن حينما وصفها بـ «العقل» والقدرة على الشورى، كان ينسف النمطية الذي يحصر المرأة في العاطفة السيادة الفكرية للمرأة في القرآن هي سيادة نابعة من اليقين والمعرفة، وهو ما يثبت أن الولاية العامة هي فضاء مفتوح لكل من استوفى شروط الرشد، وأن استبعاد المرأة هو خسارة حضارية.[٥]

المطلب الثاني: مبدأ استخلاف التكامل الوجودي وحتمية التمايز الوظيفي

إنّ الإسلام هو دين الفطرة المحكمة، وهذا يعني أن التشريع الإلهي متطابق تمامًا مع السنن الكونية. والتمكين القيادي للمرأة ليس منحة يقدمها الرجل، بل هو استحقاق وجودي نابعة من حقيقة الخلقة الإنسانية المشتركة.

---

١. محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٤٠-٣٤٥.
٢. سورة التوبة: آية ٧١.
٣. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، كتاب العقل والجهل، ح ١.
٤. ينظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ١٢٠.
٥. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ١١٥.

أولاً: تفكيك ثنائية العقل والقلب في الوعي الفقهي: تحاول القراءات التقليدية المتأثرة بالفلسفات اليونانية القديمة تكريس فكرة أن الرجل هو العقل والمرأة هي العاطفة، وهي ثنائية تبريرية لا وجود لها في القرآن الكريم. القرآن يتحدث عن نفس واحدة ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[1] وهي نفس تمتلك كافة الاستعدادات للقيادة والتدبير إن القيادة الناجحة هي التي دمج بين الحزم والمرونة، وهي صفات أثبت القرآن توفرها في المرأة القيادية كما سنرى في بلقيس وآسية. إن هذه الثنائيات المصطنعة كانت تهدف تاريخيًا لشرعنة إقصاء المرأة من مراكز صنع القرار بحجة نقص العقل، وهي فرية صدمها القرآن بنموذج ملكة سبأ التي كانت أعقل من الملأ الذين لم يروا إلا لغة السلاح.[2]

ثانيًا: فلسفة الاستخلاف كقاعدة للمساواة القيادية: إن مفهوم الاستخلاف في القرآن ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3] لم يوجه للرجل دون المرأة. إن الخلافة هي مسؤولية عمارة الأرض وإقامة العدل، وهي تقتضي امتلاك أدوات التمكين. إن التمايز البيولوجي في القرآن هو سر «التنوع الوظيفي» لا «التفاضل القيمي». فإذا كان الرجل يميل للخشونة البدنية، فإن المرأة تمتلك «ذكاءً علائقيًا» وقدرة على بناء التوافقات السياسية، وهي أدوات قيادية استراتيجية لا غنى عنها في استقرار النظم. إنّ تغييب هذه الأدوات عن مراكز صنع القرار أنتج أنظمة سياسية تتسم بالعنف والجفاف الروحي، بينما كانت ملكة سبأ أنموذجًا لـ دبلوماسية السلام التي حققت بها ما لم يحققه الرجال بقوتهم العسكرية. إن القرآن حينما قرن بين المؤمنين والمؤمنات في الأمر بالمعروف، كان يهدف إلى خلق توازن مجتمعي يضمن حضور الرؤية الأنثوية في تصحيح مسارات السلطة والقرار، وهذا هو جوهر التمكين القيادي.[4]

ثالثًا: السيادة الروحية كمنطلق للتمكين والتحرر السياسي: لقد ربط القرآن الكريم قيمة الإنسان بـ موقفه من الحق، وهو موقف يتطلب سيادة معرفية مطلقة تتجاوز الضغوط الاجتماعية. فعظمة امرأة فرعون آسية بنت مزاحم تكمن في أنها مارست التمكين الروحي في أعماق دار الاستبداد الفرعوني. إن قدرتها على الانشقاق الفكري عن منظومة فرعون ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[5] تثبت أن المرأة

---

١. سورة الزمر: آية ٦.
٢. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ١٨٠.
٣. سورة البقرة: آية ٣٠.
٤. ينظر: محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، ج ٦، ص ٤٥.
٥. سورة النازعات: آية ٢٤.

تمتلك استقلالاً إراديًا لا يمكن قهره بسلطة الدولة أو الزوج هذا التمكين هو أسمى أنواع القيادة، لأنه قيادة لـ «الضمير» وتأسيس لنموذج المقاومة بالقيم في أحلك الظروف السياسية.

إنّ السيادة الفكرية لآسية تكمن في قدرتها على تفكيك الوثنية السياسية من داخلها. إنها لم تكن مجرد زوجة صالحة بالمعنى التقليدي، بل كانت «مرجعية إيمانية» استطاعت بوعيها أن تحمي نبي الله موسى، وبذلك تكون قد قادت عملية التغيير الحضاري عبر حماية رمز الحق.[١] إن التمكين هنا لا يرتبط بالاعتراف الرسمي من السلطة، بل بـ «الحرية الداخلية» التي تجعل المرأة قادرة على قيادة التحولات الكبرى من خلال اليقين والموقف الصلب.

يشير السيد عبد الأعلى السبزواري إلى أن جعلها مثلاً للذين آمنوا هو دليل قطعي على أن قيادة المرأة في عالم القيم والمعنى قد تسبق قيادة الرجال، وأنها مؤهلة لتكون قُدوة للأنبياء والملوك على حد سواء، وهذا ينسف كل المقولات التي تحاول «تأنيث العجز» ونسبته للدين.[٢]

رابعًا: نقد التأويل الذكوري لقصص التمكين النسائي: إن المنهج الجعفري في قراءة التاريخ يدعونا للتأمل في كيفية «تغييب» الرشد القيادي للمرأة في الأدبيات التاريخية. فبينما يركز القرآن على شورى بلقيس و إيمان آسية، نجد بعض المؤرخين والمفسرين يغرقون في تفاصيل «ساق بلقيس» أو «زواجها»، في محاولة لإلهاء القارئ عن «النموذج القيادي» وإعادته لمربع «الجسد» .[٣]

إن التمكين القيادي للمرأة في القرآن هو «تمكين للعقل» و«سيادة للروح»، ومحاولة حصر القيادة في الذكورة هي محاولة لتشويه «جماليات التنوع» الإلهي. فالأنوثة في القيادة تضيف بعدًا رحيمًا وتكامليًا للسلطة، والهدف من التمكين هو «عمارة الأرض» بالحق لا بالقهر. إن قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[٤] هو خطاب شامل، يُشرك المرأة في صلب العملية الشورية والسياسية، بوصفها شريكًا كامل الأهلية في رسم مسار التاريخ الإنساني.

إن هذا التأصيل المعرفي يثبت أن التمكين القيادي للمرأة هو «قانون تاريخي» وقرآني، وأن أي تراجع عنه هو انتكاسة نحو الجاهلية الثقافية التي تلبست بزي الدين لقرون طويلة.

خامسًا: الاستقلال المالي والسياسي كركيزة للتمكين: لقد أقر القرآن للمرأة حق الاكتساب

---

١. عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ٢٩، ص ١٥٦.
٢. ينظر: رسول جعفريان، نقد الرواية التاريخية في التفسير، ص ٢٤٠.
٣. محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٢٠١.
٤. سورة الشورى: آية ٣٨.

﴿لِّلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[1] وهذا الاكتساب ليس ماليًا فحسب، بل هو اكتساب للمكانة وسيادة على الفعل. إن التمكين القيادي لا يمكن أن ينجح دون استقلال الإرادة، وهذا ما نراه بوضوح في بلقيس التي كانت تدير ميزانية مملكتها وقرارها السيادي بوعي تام، وفي آسية التي لم يمنعها فرعون من رفض عمل فرعون.[2] إننا بصدد رؤية قرآنية ترى في المرأة «فاعلاً حضاريًا» قادرًا على صناعة القرار في القصر آسية وفي الدولة بلقيس. إن هذا البحث يسعى من خلال هذا المطلب إلى كسر الجمود التاريخي والعودة إلى حيوية النص، مؤكدًا أن تمكين المرأة قياديًا هو استعادة لنبض الفطرة التي غيبها العرف الاستبدادي عبر العصور. إن القيادة في الإسلام هي أمانة وكفاءة، والمرأة التي تمتلك الحكمة هي الأولى بالتمكين، وهذا ما نراه يتجلى في النماذج التطبيقية التي هزت عروش الباطل وأسست لمنطق الحق والجمال.[3]

المبحث الثاني: مواطن التماس والتعارض بين المرجعية الإسلامية واتفاقية (سيداو) رؤية تفسيرية في ضوء التاريخ والواقع الاجتماعي

إن المنهج الجعفري في قراءة التحولات الاجتماعية يفرض علينا أن ننظر إلى هذا التعارض ليس بوصفه صدامًا بين حق وباطل بمفهومهما الوعظ البسيط، بل بوصفه اشتباكًا معقدًا بين تاريخيتين مختلفتين تمامًا؛ تاريخية تشكلت فيها الأحكام الفقهية تحت ضغط الأعراف والتقاليد الاجتماعية للقرون الوسطى التي غلفت النص بالعرف، وتاريخية ولدت فيها المواثيق الدولية تحت ضغط الحداثة الغربية وما بعد الاستعمار والنزعة الفردية المتطرفة.[4]

إن الملاحظة التاريخية الدقيقة تشير إلى أن المجتمعات الإسلامية ظلت لقرون طويلة تعيش استقرارًا تشريعيًا في قضايا المرأة، ليس لأن القوانين كانت مثالية دومًا، بل لأن المرجعية الدينية كانت هي الحاكم المطلق على السلوك الفردي والجماعي.[5] ومع ظهور الدولة القومية الحديثة، وبدء عمليات التدوين القانوني المتأثرة بالقوانين الأوروبية، بدأت تظهر التوترات الأولى بين

---

١. سورة النساء: آية ٣٢.
٢. ينظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١١٥.
٣. ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية والاستخلاف)، ص ١٣٠.
٤. ينظر: رسول جعفريان، دراسات في التاريخ الاجتماعي والفكري، ص ١١٥؛ وأيضًا: مقالات تاريخية واجتماعية، ج٣، ص ٢١٠.
٥. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٨٨.

الموروث والوافد.[1] إن اتفاقية سيداو لم تكن هي البداية، بل هي القمة في هذا الصراع، لأنها طالبت الدول الإسلامية ليس فقط بتعديل القوانين، بل بتغيير الأنماط الثقافية والسلوكيات الاجتماعية المتجذرة، وهو ما اعتبره العقل الإسلامي تدخلاً في الخصوصية والهوية.[2]

المطلب الأول: تحليل الإشكاليات البنيوية في الأحوال الشخصية (الميراث، القوامة، والولاية ونقد التراكم التاريخي)

تعد قضايا الأحوال الشخصية هي الأساس والمنطقة الأكثر اشتعالاً في ملف التعارض بين اتفاقية سيداو والشريعة الإسلامية، إذ ترى الاتفاقية الدولية في مادتها السادسة عشرة أن المساواة يجب أن تكون حسابية ومطلقة وشاملة في كافة شؤون الزواج والطلاق والإرث وحقوق الولاية، وهو ما يصطدم اصطدامًا مباشرًا بالبنية التشريعية التي استقرت في الوعي الفقهي والاجتماعي المسلم لقرون طويلة.[3]

إننا هنا بحاجة ماسة إلى المعرفة الفقهية؛ فالتفسير المعاصر والرؤية التاريخية النقدية توضح أن عدم التماثل في بعض الأحكام الشرعية لم يكن في أصله انتقاصًا من كرامة المرأة، بل كان انعكاسًا لنظام اجتماعي واقتصادي قديم يقوم على وحدة لتكافل الأسري بدلاً من الفردية المطلقة التي بشرت بها الليبرالية.[4]

أولاً: الميراث بين الموازنة المالية والضغوط الحقوقية: إن نظام الميراث في الإسلام، وقاعدة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾.[5] لا يمكن فهمها تاريخيًا بإنصاف إلا بربطها بمنظومة النفقة والالتزامات المالية الثقيلة التي ألقيت على عاتق الرجل وحده في العصور السابقة كواجب شرعي وقانوني المنهج الجعفري يرى أن المفسرين الأوائل بنوا تفسيراتهم على الواقع الاجتماعي الذي كان فيه الرجل هو المحارب والمنتج والممول الوحيد للأسرة، بينما كانت المرأة تعيش في كنف الرعاية.[6] إلا أنّ المشكلة الحقيقية التي يبرزها المنهج النقدي تكمن في أن المجتمعات المسلمة المعاصرة أبقت على تفاوت الميراث ولكنها تخلت في ممارساتها الاجتماعية عن واجب الإنفاق والرعاية

---

١. ينظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٨٨.
٢. عبد الوهاب المسيري، العلمانية والأسرة: دراسة في تفكيك الإنسان، ج ١، ص ١٤٥.
٣. ينظر: الأمم المتحدة، نص اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، المادة ١٦.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٤٠,٣٤٥.
٥. سورة النساء: آية ١١.
٦. رسول جعفريان، نقد الفكر الديني التقليدي، ص ١٩٥.

الفعلي، مما جعل المرأة في مأزق تاريخي بين نص فقهي قديم وواقع معيش مرير يفرض عليها العمل والإنفاق دون الحصول على المزايا المالية الموازية.[١]

إنّ الميراث ليس «قيمة مطلقة» في حد ذاته، بل هو أداة داخل نظام اقتصادي متكامل، وحينما يختل هذا النظام بمشاركة المرأة في الإنفاق، فإن العقل الفقهي يجد نفسه أمام ضرورة «الاجتهاد المقاصدي» الذي يحقق العدل.[٢] إنّ اتفاقية سيداو، عبر إصرارها على المساواة تتجاهل أن الخصوصية الإسلامية ترى في الأسرة كيانًا عضويًا، وأن فرض التماثل التام قد يؤدي إلى تفكيك شبكة الأمان الاجتماعي التي توفرها العائلة للمرأة في حال الأزمات.[٣] إنّ نقد التراكم التاريخي يوضح أن الفقه تحول في عصور التراجع من فقه العدل إلى فقه التبرير لصالح السلطة الذكورية، وهو ما حجب الجوانب المشرقة في التشريع الإسلامي التي ترث فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر في حالات كثيرة تتجاوز الثلاثين حالة.[٤]

ثانيًا: القوامة من التدبير إلى التسلط: إنّ القوامة، التي نص عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[٥] قد تعرضت لتشويه معرفي مزدوج وخطير عبر التاريخ.[٦] فمن جهة، استغلها العرف الاجتماعي الاستبدادي لشرعنة قهر المرأة وتحويلها إلى تابع لا إرادة له، متأثرًا بأنظمة الحكم الشمولية التي سادت في القرون الوسطى؛ حيث تم إسقاط علاقة الحاكم بالمحكوم على علاقة الزوج بالزوجة.[٧] ومن جهة أخرى، هاجمتها سيداو بوصفها شكلاً من أشكال العبودية المقنعة التي يجب استئصالها قانونيًا، متجاهلة الجانب التنظيمي والرعائي في المفهوم القرآني الأصيل.[٨] إنّ العقل الفقهي الذي تشكل في العصر العباسي، على سبيل المثال، تأثر بالبنى القبلية التي كانت ترى في الرجل سيد البيت بمعناه المطلق، وهو ما لا يتوافق مع روح الآية التي ربطت القوامة بـ الإنفاق فإذا غاب الإنفاق أو شاركت فيه

---

١. جعفر السبحاني، نظام الإرث في الإسلام (دراسة مقارنة) ، ص ٢٢.
٢. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، ج ٣، ص ١٥٦.
٣. ينظر: محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، ج ٢، ص ٣٢٠.
٤. رسول جعفريان، أساطير المفسرين ودور الإسرائيليات في تشويه قصص النساء، ص ٨٩.
٥. سورة النساء: آية ٣٤.
٦. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية في القرآن)، ص ١٣٠.
٧. ينظر: هيومن رايتس ووتش، تقرير بعنوان: (الحقوق المفقودة: دراسة في تحفظات الدول العربية والإسلامية على اتفاقية سيداو)، ص ١٤.
٨. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٨٥.

المرأة، فإن طبيعة هذه القوامة قانونيًا يجب أن تخضع للمراجعة الاجتهادية.[١] إن الإشكالية الكبرى في عالمنا الإسلامي اليوم تكمن في أن القوانين والتشريعات الوطنية ظلت مكبلة بـ تفسيرات قديمة لم تعد تتوائم مع الواقع المعاصر، مما خلق فجوة معرفية هائلة استغلتها المنظمات الدولية لفرض نموذجها الجاهز والمغترب عن بيئتنا وتراثنا.[٢]

ثالثًا: الولاية والحرية القانونية نقد التحجيم التاريخي للمرأة: إنّ استمرار التمسك بـ الولاية المطلقة للرجل في كافة تفاصيل الحياة اليومية للمرأة، كما تراه الاتجاهات التقليدية الجامدة، هو الذي يعطي الذريعة القانونية والأخلاقية لاتفاقية سيداو للمطالبة بإلغاء التمايز الثقافي بالكلية، لأنّ الواقع الاجتماعي تجاوز تلك القيود التاريخية بالفعل[٣] المنهج التاريخي يثبت أن المرأة في صدر الإسلام كانت تمارس حقها في التجارة والبيعة والمشاورة السياسية دون الحاجة إلى ولاية احد يمنع حركتها، ولكن بمرور الزمن، وبفعل تداخل العرف مع الفقه، تحولت الولاية من حماية إلى قيد.[٤] إنّ سيداو تطالب في مادتها الخامسة بـ «تغيير الأنماط الثقافية»، وهو مطلب يبدو صادمًا، لكنه في عمقه يحثنا على مراجعة تلك الأنماط التي لا تنتمي للدين بل تنتمي لعصور التخلف. إنّ المنهج الجعفري يطالبنا بالتمييز الحاسم بين القطعي في النص القرآني وبين التراكم العرفي الذي ألبس ثوب القداسة عبر القرون؛ فكثير من القيود التي ترفضها سيداو، مثل منع المرأة من السفر أو تولي القضاء أو الولاية على نفسها في الزواج عند بعض المذاهب، هي في الحقيقة نتاج «بيئة ذكورية تاريخية» وثقافات محلية قديمة وليست نتاج الوحي الصافي المتعالي على الزمان والمكان.[٥]

إنّ الرؤية التفسيرية المعاصرة تدعو إلى إعادة إنصاف المرأة في قضايا الولاية بما يتوافق مع «مقصد العدل» القرآني الكلي، مؤكدة أن الإسلام يمتلك من المرونة والسيولة الاجتهادية ما يكفي لاستيعاب المتغيرات الزمنية دون الانحلال في النموذج الليبرالي الغربي الذي يلغي «فطرة التمايز» الوظيفي الضروري لاستقرار المجتمعات.[٦]

---

١. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية والوعي الحضاري)، ص ١٣٨.
٢. مطهري، مسألة الحجاب والتمكين والكرامة، ص ٥٥.
٣. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية في القرآن)، ص ١٦٠.
٤. ينظر: تقارير اللجنة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة، الملاحظات الختامية بشأن التقرير الدوري لجمهورية العراق، جنيف، ٢٠١٨، ص ١٤.
٥. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ٢١٠.
٦. عبد الوهاب المسيري، دراسات في العلمانية الشاملة والجزئية، ج ٢، ص ١٤٠.

رابعًا: نقد التوظيف الأيديولوجي للحقوق بين طرفي النزاع: إن المعركة الحقيقية اليوم ليست مع مبدأ «حقوق المرأة»، بل مع «تنميط تلك الحقوق» وفق قياس أيديولوجي واحد يرفض الاعتراف بالتعددية الحضارية ويعتبر الخصوصية الدينية نوعًا من التخلف الذي يجب تجاوزه قسرًا.[١] ومن جهة أخرى، نجد أن بعض التيارات الإسلامية تستخدم «الخصوصية» كذريعة لتأبيد الظلم الاجتماعي والهروب من استحقاقات العدل الإلهي تجاه المرأة.[٢] إنّ المنهج النقدي يكشف أن كلا الطرفين الغالي في التغريب، والجامد في التقليد يساهمان في تعقيد المشكلة بدلاً من حلها.[٣] إنّ استعادة روح القرآن التي جعلت العلاقة بين الزوجين قائمة على ﴿مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[٤] هي الكفيلة وحدها بحل الإشكاليات العالقة، بعيدًا عن لغة الصراع الحقوقي الجافة التي تتبناها الاتفاقية الدولية والتي تحول البيت الساكن إلى حلبة للنزاع السيادي الدائم والمقيت إن القراءة النقدية للواقع تشير إلى أن اتفاقية سيداو في المادة الثانية تطالب الدول بـ إبطال كافة القوانين والأعراف التي تميز بين الجنسين، وهو مطلب شمولي وخطير لا يفرق بين التمييز الظالم وبين التمايز الوظيفي الضروري لاستقرار الأسرة وبقائها كحضن تربوي.[٥] إننا أمام مسئولية تاريخية لإنتاج مدونة أحوال شخصية إسلامية تنبع من المقاصد الكلية وتستجيب بوعي لاحتياجات المرأة المعاصرة التي أصبحت طبيبة ومهندسة ومعلمة وقائدة، لتكون هذه المدونة سدًا منيعًا أمام محاولات الاستلاب الثقافي والتبعية الفكرية للآخر.[٦] إن التاريخ يعلمنا أن القوانين التي لا تنبع من وجدان الشعوب ومرجعياتها القيمية تظل قوانين ميتة ولا تحقق السلم الاجتماعي المنشود، ولذلك فإن أي إصلاح حقوقي يجب أن ينطلق من داخل المنظومة الإسلامية وليس عبر الإملاءات الخارجية التي تغفل قيمنا الثقافية العظيمة.[٧] إنّ البحث في فلسفة الحقوق يكشف أنّ الإسلام أعطى للمرأة حق الاكتساب والسيادة المعرفية والذمة المالية المستقلة قبل أن تعرفها المواثيق الدولية بقرون، ولكن غبار الأعراف وتاريخ الاستبداد هو الذي حجب هذه الحقائق، ومهمة الباحث المعاصر هي إزالة هذا الغبار لتقديم النسخة القرآنية الأصيلة للمرأة الممكنة والمكرمة. إنّ هذا المطلب يخلص إلى أنّ التعارض في

---

١. محمد حسين فضل اللّه، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والقيادة والواقع)، ص ١١٢.
٢. ينظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة والتمكين الحضاري، ص ٧٢.
٣. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٨.
٤. سورة الروم: آية ٢١.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢١٠.
٦. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ٢١٠.
٧. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ١٦٠.

الأحوال الشخصية هو نتاج «جمود فقهي محلي» من جهة، و «اندفاع حداثي عالمي من جهة أخرى»؛ وأن الخصوصية الإسلامية ليست سجنًا للمرأة كما يصوره الخطاب الدولي، بل هي درع حضاري يحمي كرامتها من تسليع الجسد ومن مآلات الفردانية المتوحشة التي أفرزتها الرأسمالية الحديثة، والتي تحاول سيداو تغليفها بكلمات منمقة حول التحرر الزائف [1] إنّ المنهج الجعفري في نقد التراث يدعونا لفهم كيف أن «الفقه» في عصور الانحطاط تحول من فقه يبحث عن جوهر العدل، إلى فقه صوري يبحث عن الحيل القانونية لتثبيت سلطة الرجل المادية.[2] وهذا التحول التاريخي هو الذي جعل الفكر الإسلامي يبدو اليوم في موقف «الدفاع السلبي» أمام اتفاقية (سيداو). إنّ فك الربط بين البيولوجيا والاجتماع هو الأصل؛ فالتمايز البيولوجي حقيقة كونية لا يمكن إنكارها، ولكن التمييز الاجتماعي هو انحراف بشري تاريخي، والقرآن جاء لتثبيت الحقيقة وإزالة الانحراف وانصاف المراءة.[3] إنّ سيداو تريد إلغاء الحقيقة البيولوجية لصالح بناء اجتماعي وهمي، بينما الإسلام يرسخ الفطرة ليبني عليها اجتماعًا متوازنًا وتكامليًا يحقق السعادة للطرفين.[4] إنّ التاريخ الاجتماعي يشهد أن قوة المجتمعات الإسلامية كانت دائمًا مرتبطة بتماسك الأسرة، وحينما تستهدف سيداو المادة السادسة عشرة، فهي تستهدف النواة الصلبة لهذه المجتمعات، مما يجعل الدفاع عنها واجبًا حضاريًا وليس مجرد تعصب ديني.[5]

المطلب الثاني: حماية الخصوصية الإسلامية أمام القوانين الدولية ورؤية الفكر المعاصر

يمثل موقف المجتمعات الإسلامية من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة سيداو محطة فاصلة في تاريخ الاشتباك بين الهوية الوطنية والدينية وبين مد العولمة القانونية. إن لجوء معظم الدول الإسلامية إلى وضع «تحفظات» على مواد بعينها لم يكن مجرد إجراء قانوني فني، بل كان في جوهره «إعلانًا سياديًا» عن رفض الذوبان في النموذج الحضاري الغربي.[6] إن المنهج الجعفري في قراءة التاريخ المعاصر يدعونا إلى فحص هذه التحفظات بوصفها «دفاعات ثقافية» تهدف لحماية النواة الصلبة للمجتمع المسلم، وهي الأسرة، من رياح التفكيك التي حملتها

---

١. فضل الله، تأملات في الفكر والقيادة والتمكين، ص ١٥٠.
٢. محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والقيادة والواقع الاجتماعي)، ص ١١٨.
٣. مرتضى مطهري، الإنسان والاستخلاف والعدالة الاجتماعية، ص ١١٢.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص ٣٦٠.
٥. محمد باقر الحكيم، التطور الاجتماعي للمرأة، ص ٢٣٠.
٦. اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات، لعام ١٩٦٩، المادة ١٩ (بشأن التحفظات).

الحداثة السائلة.[١] إلا أن هذا الموقف الدفاعي، رغم شرعيته القانونية دوليًا، أوقع العقل الإسلامي في «مأزق مزدوج»؛ فمن جهة يواجه ضغوطًا دولية تتهمه بالنكوص عن حقوق الإنسان، ومن جهة أخرى يواجه ضغوطًا اجتماعية داخلية تطالب بإصلاحات حقيقية تتجاوز سقف التفسيرات التقليدية الجامدة. [٢]تستند فلسفة التحفظ في القانون الدولي إلى مبدأ «الرضا» الذي تقوم عليه المعاهدات، حيث يحق للدولة استبعاد أثر مواد معينة تصادم نظامها العام أو دستورها أو مرجعيتها العليا.[٣] وفي حالة اتفاقية سيداو، تركزت التحفظات الإسلامية بشكل أساسي على المادتين ٢ و١٦، وهما المادتان اللتان تمسان البنية التحتية للتشريع الأسري.[٤] إن النقد التاريخي يوضح أن الغرب، حين صاغ هذه الاتفاقية، انطلق من «تاريخية خاصة» تعاني من قطيعة مع الدين ومن أزمة حادة في مفهوم الأسرة، وحاول فرض هذه «النتيجة التاريخية» كقانون كوني ملزم للجميع، وهو ما يمثل ذروة «الاستعلاء الثقاف».[٥]

أولاً: فلسفة التحفظ كدفاع عن «السيادة المعرفية»: إنّ التحفظ على المادة ٢، التي تطالب بإلغاء كافة التشريعات والأعراف التي تميز بين الجنسين، هو تحفظ على الشمولية القسرية التي لا تعترف بالخصوصية الفطرية والتعددية الحضارية. المنهج الجعفري يرى أن السيادة ليست فقط سيادة أرض وجيش، بل هي سيادة معرفية تعني حق الأمة في اختيار نظامها القيمي الذي يحدد علاقات الأفراد ببعضهم.[٦]

إنّ اتفاقية سيداو، عبر لجانها الرقابية، تحاول نزع هذه السيادة عبر مطالبة الدول بـتغيير الأنماط الثقافية، وهو ما يعد غزوًا لغويًا ومعرفيًا يستهدف إعادة هندسة الإنسان المسلم وفق المسطرة الليبرالية.[٧]

ومع ذلك، فإن القراءة النقدية للتحفظات تكشف عن قصور في الخطاب الإسلامي الرسمي؛ حيث ظل التحفظ في كثير من الأحيان سلبيًا وصمتًا قانونيًا دون أن يرافقه اجتهاد إيجابي يقدم

١. تقارير الأمم المتحدة حول تحفظات الدول الإسلامية على اتفاقية سيداو، ٢٠٢٠.
٢. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ٢١٠.
٣. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١١٥.
٤. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ٢١٠.
٥. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ٢١٥.
٦. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٩٢.
٧. رسول جعفريان، مراجعات تاريخية وفكرية، ص ٤١٠.

البديل الإسلامي القادر على حماية المرأة من الظلم الاجتماعي الفعلي.[١] إنّ التحفظ لغرض الإبقاء على الوضع الراهن الذي يعاني من أعراف جاهلية هو تحفظ يضر بسمعة الإسلام، بينما التحفظ لغرض بناء نموذج عدالة بديل هو الفعل الحضاري المطلوب.[٢]

ثانيًا: مشكلة الهوية والقانوني والاجتماعي»: تعيش المجتمعات الإسلامية اليوم حالة من الانفصام المعرفي؛ حيث توقع الحكومات على الاتفاقيات الدولية تجملاً أمام المجتمع الدولي، بينما تترك القوانين المحلية والواقع الاجتماعي يرزح تحت وطأة تفسيرات قديمة لم تعد تجيب على أسئلة العصر.[٣] هذا الانفصام هو الذي خلق المساحة لنشوء حركات نسوية مختلفة ترى في الاتفاقيات الدولية المخلص الوحيد، بسبب فشل المؤسسات الدينية والسياسية في تقديم اجتهاد مقاصدي يواكب المتغيرات[٤] إن التاريخ الاجتماعي يشهد أن القوانين التي تفرض من الخارج لا تستقر في الروح، ولكن القوانين التي تجمد في الداخل دون تطوير تتحول إلى «قيود ميتة» تدفع الناس للتمرد[٥].

إنّ مأزق الهوية يتبدى بوضوح في السيولة الثقافية التي أحدثتها العولمة الرقمية؛ فالمرأة المسلمة اليوم تقع بين فكي كماشة: نموذج سيداو الذي يعدها بالحرية عبر التماثل التام وإلغاء الأسرة، والنموذج التقليدي الذي يحبسها في أطر التبعية بذريعة الخصوصية.[٦] المنهج الجعفري يطالبنا بكسر هذه الثنائية عبر العودة إلى جوهر النص القرآني الذي منح المرأة سيادتها المعرفية واستقلالها المالي والسياسي.[٧]

ثالثًا: الانتقال من فقه الضرورة إلى فقه المقاصد: إنّ مواجهة سيداو تقتضي الانتقال من الرفض الدفاعي إلى البناء المقاصدي؛ فالكثير من القوانين التي نتحفظ عليها مثل سن الزواج أو الولاية في السفر هي في الحقيقة أحكام ظنية مرتبطة بأعراف تاريخية متغيرة وليست ثوابت عقدية.[٨] إن المنهج النقدي يكشف أن الفقه التاريخي تأثر بالبنى القبلية التي كانت ترى في المرأة كائنًا يحتاج إلى وصاية

١. ينظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة والتمكين، ص ٨٥.
٢. رسول جعفريان، التاريخ الاجتماعي للوعي الديني، ص ٤٣٠.
٣. المسيري، دراسات في العلمانية الشاملة، ج ٢، ص ١٥٥.
٤. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن، ص ١٧٠.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٦٠.
٦. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، ج ٣، ص ١٦٢.
٧. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١٣٨.
٨. محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٢٠٥.

دائمة، وهو تصور يتصادم مع تكريم القرآن للمرأة بوصفها خليفة مستخلفًا.[١] إنّ الاجتهاد المعاصر يجب أن يمتلك الشجاعة لإعادة تعريف «العدالة» في ضوء الواقع الجديد، حيث أصبحت المرأة تشارك في كافة مجالات الحياة العامة.[٢] إنّ فقه الموازنات يفرض علينا الاعتراف بأن بعض مطالب سيداو مثل حماية المرأة من العنف ومنع الإكراه في الزواج هي مطالب إسلامية في الصميم، وأنّ التحفظ عليها جملة وتفصيلاً يمثل مشكلة استراتيجية. إنّ المواءمة الممكنة تكمن في قبول ما يتوافق مع العدالة الإسلامية والتمسك بالتحفظ على ما يصادم «فطرة الخلق» ونظام الأسرة.[٣] إنّ الهدف ليس إرضاء الغرب، بل هو «إرضاء المقصد الإلهي» الذي أراد للمرأة أن تكون مكرمة وممكنة وفردية سيادية داخل إطار الجماعة الأسرية.[٤]

رابعًا: نقد التراكم العرفي كعائق أمام التمكين الحقيقي: لقد تداخل العرف مع الفقه لدرجة أصبح معها الناس يظنون أنّ التقاليد الاجتماعية هي عين الدين. المنهج الجعفري يشدد على ضرورة زيادة الوعي من هذه الرواسب؛ فحرمان المرأة من الميراث في بعض المناطق، أو منعها من التعليم، أو تهميش دورها في المشاورة العامة، هو «عدوان على الشريعة» قبل أن يكون مخالفة لسيداو.[٥] إنّ الخصوصية الإسلامية التي ندافع عنها هي خصوصية «العدل والرحمة والسكينة»، وليست خصوصية التبعية والجهل. إنّ سيداو تهاجم المركزية الذكورية في المجتمعات الإسلامية، وهي محقة في جانب من ذلك، لأنّ هذه المركزية هي نتاج تاريخي وليست نتاجًا «قرآنيًا».[٦] إنّ القرآن الكريم حين عرض قصة بلقيس، لم يضع لها «وليًا» يمنعها من ممارسة سيادتها، وحين عرض قصة آسية، لم يجعل قوامة فرعون مبررًا لسلب إرادتها.[٧] إنّ استعادة هذه النماذج يعني أننا نمتلك تمكينًا ذاتيًا يغنينا عن التمكين الذي تقدمه الاتفاقيات الدولية المشبوهة[٨] إن الحل يكمن في تأصيل الحقوق من داخل النص، ليكون الامتثال لها نابعًا من الإيمان وليس من الخوف من العقوبات الدولية.

---

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢١٥.
٢. مرتضى مطهري، مسألة الحجاب والتمكين، ص ٦٢.
٣. محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والواقع المعاصر)، ص ١١٢.
٤. السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ١٤٥.
٥. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ١٤٥.
٦. مغنية، الكاشف في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٣٠.
٧. ينظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٨٨.
٨. محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر والتمكين، ص ١٥٥.

خامسًا: أثر العولمة الرقمية الحديثة: لا يمكن للتحفظات القانونية أن تصمد في عصر الفضاء الرقمي المفتوح إذا لم تكن مسندة بـ إقناع معرفي واجتماعي.[١] إنّ الأجيال الجديدة من النساء المسلمات تتعرض يوميًا لضخ إعلامي يصور سيداو كـ «قانون منقذ والتراث كـ جريمة وهذا يتطلب من المؤسسة الدينية والبحثية صياغة خطاب جديد» يتجاوز لغة المنع والتحريم إلى لغة البيان والتمكين.[٢] إن التحدي الحقيقي ليس في المحافل الدولية، بل في الواقع؛ فإذا لم تجد المرأة العدل في محاكمها الشرعية وفي بيتها المسلم، فإنها ستبحث عنه في مواثيق سيداو مهما تحفظت الدول.[٣] إنّ المنهج التاريخي يعلمنا أنّ الثقافات التي لا تتجدد من الداخل تنكسر أمام الضغوط الخارجية.[٤] لذا، فإن هذا البحث يدعو إلى ثورة في علم اجتماع الفقه، ليدرس كيف تشكلت الأحكام في سياقاتها القديمة وكيف يجب أن تتشكل اليوم لتحقق مقصد السكن ومقصد الاستخلاف. إنّ الخصوصية الإسلامية يجب أن تتحول من توجس إلى نموذج ريادي يقدم للمرأة العالمية مخرجًا من مشكلة التسليع الذي أوقعها فيه النموذج الغربي، والذي جعلها مجرد أداة في ماكينة الاستهلاك.[٥] إنّ كرامة المرأة في الإسلام تنبع من قدسية الروح لا من قيمة الجسد في السوق[٦].

سادسًا: نحو ميثاق حقوقي إسلامي معاصر كبديل حضاري: إنّ الخطوة المهمة التي نقترحها هي تجاوز مرحلة التحفظ نحو مرحلة التأسيس؛ أي صياغة ميثاق حقوقي إسلامي ينطلق من المقاصد القرآنية ويستوعب المتغيرات الاجتماعية والبيولوجية.[٧] هذا الميثاق يجب أن يضمن للمرأة سيادتها على مالها وعقلها وقرارها، ويحمي في الوقت نفسه حق الاختلاف عن النموذج الغربي.[٨] إنّ التكامل بين الرجل والمرأة هو قانون كوني، ومحاولة سيداو إلغاء هذا القانون باسم المساواة هي محاولة لتصحيح الخالق وتدمير الفطرة[٩] إنّ المنهج الجعفري يؤكد أنّ التاريخ لا يعود للوراء، وأننا لا يمكننا تطبيق أحكام العصر العباسي في عصر الذكاء الاصطناعي، ولكننا يمكننا استعادة «الروح

---

١. ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (التفسير الموضوعي)، ص ١٤٢.
٢. مرتضى مطهري، التكامل الإنساني والاستخلاف، ص ١٢٥.
٣. المسيري، دراسات في العلمانية والأسرة، ج ١، ص ١٦٥.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٨.
٥. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٥٥.
٦. مرتضى مطهري، العدالة والتكامل بين الجنسين، ص ١٣٥.
٧. محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ٨٩.
٨. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٧٠.
٩. محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٢٠١.

القرآنية» المتعالية التي أنصفت المرأة في كل العصور. إنّ صراعنا مع سيداو هو صراع على تعريف الإنسان؛ هل هو فرد مادي مجرد، أم هو كائن روحي مستخلف يعيش في سياق أسري وتكافلي؟[١] إنّ الإجابة على هذا السؤال هي التي ستحدد مسار المجتمعات الإسلامية في القرن القادم.[٢] إنّ القراءة النقدية للضغوط الدولية توضح أن تسييس حقوق المرأة أصبح أداة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، مما يجعل التمسك بالخصوصية فعلاً من أفعال التحرر الوطني.[٣] إلا أن هذا التحرر لا يكتمل إلا بـ العدل الداخلي؛ فالمجتمع الذي يظلم نساءه لا يمكنه أن يواجه الإملاءات الخارجية بقوة.[٤] إنّ استعادة دور المرأة القيادي، كما في نموذج ملكة سبأ، ودورها المقاوم، كما في نموذج امرأة فرعون، هو الرد الحقيقي والعملي على كل مواد سيداو التي تحاول تصوير المرأة المسلمة ككائن مسلوب الإرادة.[٥] إننا نمتلك في تراثنا بذور التمكين التي تفوق ما تقدمه المواثيق الدولية، ولكننا بحاجة إلى عقل زراعي يحسن استنباتها في واقعنا المعاصر.[٦] إنّ حقوق المرأة في الإسلام هي حقوق إلهية غير قابلة للتصرف، وهي تسبق وتفوق ما منحه البشر للبشر[٧] إنّ الرؤية التفسيرية المعاصرة تفتح الباب واسعًا لحياة كريمة للمرأة، تقوم على العدالة التكاملية وتحفظ «الهوية الفطرية»، لتظل الأسرة المسلمة محضنًا للسكينة ومنطلقًا للحضارة في مواجهة عواصف التفكيك والسيولة.[٨] إنّ مشكلة الهوية لا يحل بالانعزال، بل بـالاجتهاد الذي يعيد وضع الأشياء في مواضعها الصحيحة وفق ميزان الوحي والواقع. إنّ هذا الاستقصاء التاريخي والاجتماعي يثبت أن الخلل ليس في الإسلام، بل في التمثلات التاريخية له، وأنّ العودة إلى إسلام القرآن هي الكفيلة بتقديم الحل الأمثل الذي ينصف المرأة ويحفظ المجتمع.[٩] إنّ سيداو هي تحدٍ يجب أن يحفزنا على استعادة ريادتنا في فقه الحقوق والواجبات، لنكون نحن من يقدم البيان العالمي للحقوق الفطرية بدلاً من أن نظل في موضع المتلقي والمتحفظ.[١٠] إنّ مستقبل المرأة المسلمة معلق بقدرتنا

---

١. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١٥٠.
٢. محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، ص ٩٥.
٣. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ١١٨.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٨٥.
٥. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ١٤٠.
٦. عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ٢٩، ص ١٦٠.
٧. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٨، ص ٣١٥.
٨. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٤٠.
٩. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٤٥.
١٠. مرتضى مطهري، الإنسان والاستخلاف، ص ١٤٠.

على تحرير النص من العرف وتحرير الهوية من التبعية.[1] إنّ التكامل بين السيادة والرحمة هو جوهر الموقف الإسلامي، وهو ما يحتاجه العالم اليوم أكثر من أي وقت مضى.[2]

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تقضى الحاجات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والرسالات، نبينا محمد ﷺ تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، وبعد: ففي خاتمة هذا البحث الذي استقصينا فيه الجدلية المعاصرة بين المرجعية الثقافية والتشريعية الإسلامية وبين المنظومة الدولية لحقوق الإنسان اتفاقية سيداو، توصلت إلى النتائج الآتية:

١. أثبت البحث أن الاشتباك بين الفكر الإسلامي واتفاقية سيداو ليس صراعًا على مبدأ «إنصاف المرأة»، بل هو صراع عميق بين «مرجعيتين كونيّتين»؛ مرجعية ليبرالية تجعل من الفرد المادي والتماثل الحسابي غاية قصوى، ومرجعية إسلامية تجعل من التكامل الأسري والفطرة البشرية أساسًا لحقوق الإنسان.

٢. توصل البحث إلى أن الكثير من مواطن النزاع القانوني في قضايا الأحوال الشخصية ليست ناتجة عن صريح النص القرآني، بل عن «تاريخية التفسير» وتراكم الأعراف الاجتماعية للقرون الوسطى التي أُلبست ثوب القداسة، مما خلق فجوة معرفية استغلها الخطاب الدولي لفرض نموذجه الخاص.

٣. كشف البحث أن اتفاقية سيداو تنطلق من نزعة «شمولية ثقافية» تحاول تنميط العالم وفق التجربة التاريخية الغربية، متجاهلة حق المجتمعات في الخصوصية التي تعد حقًا أصيلاً ضمن منظومة حقوق الإنسان العالمية التي تدعو لاحترام التعددية.

٤. تبين من خلال الرؤية التفسيرية المعاصرة أن نظام العدالة التكاملية في الإسلام يضمن كرامة المرأة بطريقة تتسق مع طبيعتها التكوينية، وأن التفاوت الإجرائي في بعض الأحكام كالميراث أو القوامة هو توازن وظيفي ومالي لا ينتقص من السيادة المعرفية أو القانونية للمرأة.

٥. خلص البحث إلى أن التحفظات التي أبدتها الدول الإسلامية على بعض مواد الاتفاقية هي فعل سيادي مشروع للدفاع عن الوجود الحضاري، لكنها تظل تحفظات منقوصة ما لم تتبعها نهضة اجتهادية تزيل المظالم الاجتماعية والتقاليد البالية التي لا تنتمي للدين.

---

١. محمد حسين فضل الله، تأملات في حقوق الإنسان في الإسلام، ص ١٤٥.

٢. ينظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والقيادة، ص ١٩٠.

٦. رصد البحث أن تطبيق المساواة المطلقة كما تطرحها المواثيق الدولية قد أدى في كثير من المجتمعات إلى تسليع المرأة وتحميلها العبء المزدوج، بينما يوفر النموذج الإسلامي -إذا فُهم مقاصديًا- بيئة للسكن والمودة تحمي المرأة من صراعات الندية المادية.

٧. البديل الذي تقدمه هذه الدراسة هو الخطاب الحقوقي التكاملي، الذي يزاوج بين مقتضيات الحداثة القانونية في التعليم والعمل والسياسة وبين مقاصد الأصالة الإسلامية في الأسرة والفطرة، مما يحقق تمكينًا حقيقيًا لا يذوب في الآخر ولا ينغلق عن العصر.

٨. أكد البحث أن استعادة حقوق المرأة من داخل المرجعية القرآنية هي الضمانة الوحيدة لاستقرار المجتمعات المسلمة، وأن التمكين في الإسلام - كما تجلى في نماذج بلقيس وآسية- هو تمكين للعقل والروح والموقف السيادي قبل أن يكون مجرد استجابة لمواثيق دولية.

التوصيات

١. ضرورة قيام المؤسسات الأكاديمية والحوزوية بصياغة «مدونة حقوقية إسلامية معاصرة» تستند إلى فقه المقاصد، لتقديم بديل منهجي متكامل أمام المواثيق الدولية، يفكك دعاوى التناقض بين الإسلام وحقوق المرأة.

٢. توجيه مراكز الدراسات الاجتماعية لتتبع تاريخية الأعراف التي هيمنت على التشريعات المحلية، والعمل على تنقية القوانين من الرواسب العرفية التي تعطل حق المرأة في الإرث أو تشرعن العنف المنزلي تحت مسمى الدين.

٣. دعوة الباحثين في القانون الدولي والعلوم الشرعية لإنتاج دراسات دقيقة حول فلسفة الحقوق الفطرية، لتعزيز موقف الدول الإسلامية في المحافل الدولية وتبرير التحفظات قانونيًا ومعرفيًا بلغة يفهمها العالم.

٤. إطلاق حملات توعوية فكرية لمواجهة «السيولة القيمية» و«الاستلاب المعرفي»، عبر إبراز عظمة النموذج الأسري في الإسلام وقدرته على تحقيق التوازن النفسي والاجتماعي للمرأة في مقابل نماذج التفكك المادية.

٥. العمل على إصلاح المؤسسة القضائية في البلاد الإسلامية بما يضمن سرعة إنصاف المرأة في قضايا الطلاق والحضانة والنفقة، لقطع الطريق على كل محاولات الاستقواء بالمنظمات الدولية نتيجة تعثر العدالة المحلية.

٦. تشجيع سياسات التمكين الذاتي للمرأة المسلمة، التي تضمن لها الاستقلال المالي والسيادة المعرفية دون التنازل عن هويتها وحجابها وقيمها الأسرية، بوصفها شريكًا أصيلاً في مشروع الاستخلاف الإلهي .

٧. تضمين المناهج التعليمية مفاهيم التعددية الثقافية والسيادة الثقافية، لتربية الأجيال على الاعتزاز بالخصوصية الإسلامية كحق إنساني، ورفض التبعية العمياء لكل ما هو وافد دون تمحيص عقدي.

٨. تشكيل لجان علمية متخصصة لمراجعة مواد اتفاقية سيداو مادة بمادة من منظور مقاصدي، وتحديد مساحات المواءمة الممكنة ومساحات التعارض القطعي لخلق خطاب إسلامي رصين يتجاوز لغة الرفض السلبي إلى لغة البناء الإيجابي.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.

٢. البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦م.

٣. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٩٨٥م.

٤. جعفريان، رسول، دراسات في التاريخ الاجتماعي والفكري، نشر علم، طهران، ٢٠١٢م.

٥. جعفريان، رسول، مقالات تاريخية واجتماعية، نشر علم، طهران، ٢٠١٥م.

٦. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٩٩١م.

٧. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٠م.

٨. الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، مركز تراث السيد الحكيم، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.

٩. الخامنئي، علي، دور المرأة في بناء المجتمع، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ٢٠١٢م.

١٠. الخميني، روح الله، صحيفة النور (مجموعة الآثار)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٩٩٩م.

١١. دستغيب، عبد الحسين، الأسرة في الإسلام، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩٤م.

١٢. الرضي، الشريف، نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٣. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٩٨٤م.

١٤. السبحاني، جعفر، نظام الإرث في الإسلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٩٨٨م.

١٥. السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مكتبة آية الله العظمى السيد السبزواري، النجف الأشرف، ١٩٨٢م.

١٦. السبزواري، عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٩٨٢م.

١٧. السند، محمد، فقه علائم الظهور، طبعة خاصة، النجف الأشرف، ٢٠٠٥م.

١٨. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة، بيروت، ١٩٩٢م.

١٩. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٠. الصدر، موسى، أبجدية الحوار، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢١. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الخصال، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٩٨٢م.

٢٢. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، المكتبة الحيدارية، النجف الأشرف، ١٩٦٦م.

٢٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٩٨٣م.
٢٤. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٩٩٧م.
٢٥. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٦. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتبة الإعلام الإسلامي، النجف الأشرف، ١٩٨٣م.
٢٧. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٩٨٧م.
٢٨. فضل الله، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٩. فضل الله، محمد حسين، دنيا المرأة، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٠. القبانجي، صدر الدين، المذهب الاجتماعي في الإسلام، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٨م.
٣١. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٨م.
٣٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٣. المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.
٣٤. مصباح اليزدي، محمد تقي، حقوق المرأة في القرآن، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم المقدسة، ٢٠٠٨م.
٣٥. مطهري، مرتضى، التربية والتعليم في الإسلام، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣٦. مطهري، مرتضى، مسألة الحجاب، مكتبة الصدوق، طهران، ٢٠٠٤م.
٣٧. مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٨٥م.
٣٨. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٩٨٥م.
٣٩. مغنية، محمد جواد، تفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
٤٠. مغنية، محمد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، دار التيار الجديد، بيروت، ٢٠٠٨م.
٤١. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

المرأة بين نموذجين: مقارنة حضارية بين الرؤية الإسلامية والغربية

• هدى ماجد حمودي[1]

الملخّص

تهدف الدراسة إلى بيان صورة المرأة ومكانتها في كلٍّ من الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية، من خلال تحليل الأسس الفكرية والفلسفية والتشريعية التي قامت عليها كل رؤية، واظهار انعكاساتها على واقع المرأة المعاصر. وتنبع أهمية الدراسة من تصاعد الجدل الحضاري حول قضايا المرأة، وما يرتبط بها من مفاهيم الحرية والمساواة والهوية والوظيفة الاجتماعية، في ظل التأثير المتزايد للعولمة والتحولات الثقافية الحديثة.

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمنهج المقارن؛ وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، من أهمها أنّ الرؤية الإسلامية قامت على مبدأ التكريم الإنساني للمرأة باعتبارها شريكًا للرجل في المسؤولية الإنسانية والتكليف الشرعي، مع مراعاة الخصائص الفطرية والتكامل الوظيفي داخل الأسرة والمجتمع، كما أظهرت الدراسة أنّ الإسلام منح المرأة حقوقًا مدنية واجتماعية واقتصادية في وقت مبكر مقارنةً بكثير من الحضارات الأخرى، مع الحفاظ على التوازن بين الحرية الفردية والاستقرار الأسري، كما أظهرت الدراسة أنّ الرؤية الغربية الحديثة مرت بتحولات متعددة في نظرتها إلى المرأة، بدأت بمحاولات التحرر من التهميش التاريخي، ثم تطورت نحو تيارات تدعو إلى المساواة المطلقة وإعادة تعريف الأدوار الاجتماعية، وقد ساعدت بعض هذه التحولات في تعزيز مشاركة المرأة في الحياة العامة، إلا أنها أفرزت في بعض المجتمعات تحديات تتعلق بالتفكك الأسري والضغوط النفسية والاستهلاك الجسدي والإعلامي لصورة المرأة.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الرؤية الإسلامية، الرؤية الغربية، المقارنة الحضارية، حقوق، مكانة.

---

١. باحثة ومدرس مساعد في جامعة واسط،كلية القانون. البريد الإلكتروني:

المقدّمة

تُعدّ قضية المرأة من أهم القضايا التي استحوذت على اهتمام الباحثين والمفكرين قديمًا وحديثًا، نظرًا لارتباطها المباشر ببناء الأسرة واستقرار المجتمع وتحقيق التنمية الإنسانية الشاملة، حيث تباينت الرؤى الحضارية والفكرية في تناول مكانة المرأة وحقوقها وأدوارها تبعًا لاختلاف المرجعيات الدينية والثقافية والفلسفية التي استندت إليها تلك الرؤى، الأمر الذي جعل من موضوع المرأة مجالاً واسعًا للدراسة والتحليل والمقارنة، وفي ظل التحولات الاجتماعية والثقافية المتسارعة التي يشهدها العالم المعاصر، وما رافقها من تصاعد النقاشات حول مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة والهوية، ظهرت الحاجة إلى إعادة قراءة التصورات المختلفة المتعلقة بالمرأة، ولا سيما الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية اللتين تمثلان نموذجين حضاريين لهما تأثير كبير في تشكيل الوعي الإنساني المعاصر. وتستند الرؤية الإسلامية إلى مرجعية ربانية تنظر إلى المرأة بوصفها إنسانًا مكرمًا وشريكًا أساسيًا للرجل في عمارة الأرض وتحمل المسؤولية الإنسانية، حيث أقرت لها حقوقها المدنية والاجتماعية والاقتصادية، وربطت تلك الحقوق بمنظومة متكاملة من القيم الأخلاقية والتشريعية التي تهدف إلى تحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. في المقابل، تشكّلت الرؤية الغربية للمرأة من خلال مسار تاريخي طويل تأثّر بالتحولات الفكرية والفلسفية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الغربية، بدءًا من الصراع مع الموروثات الاجتماعية القديمة وصولاً إلى ظهور الحركات النسوية والتيارات الفكرية الحديثة التي دعت إلى إعادة صياغة مفهوم المرأة وأدوارها وعلاقاتها الاجتماعية وفق تصورات جديدة تستند إلى الحرية الفردية والمساواة المطلقة في كثير من الأحيان. ومن هنا تتضح مشكلة الدراسة في وجود تباين جوهري بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي في فهم طبيعة المرأة ومكانتها ووظيفتها الاجتماعية، وما ترتب على ذلك من اختلافات في التشريعات والممارسات والتصورات المتعلقة بحقوق المرأة وواجباتها، كما أن تصاعد التأثير الثقافي والإعلامي العالمي أدى إلى انتشار العديد من المفاهيم المرتبطة بقضايا المرأة بصورة قد تفتقر أحيانًا إلى الفهم الدقيق للمرجعيات الفكرية التي أنتجتها، الأمر الذي أوجد حالة من الجدل الفكري والثقافي حول النموذج الأكثر قدرة على تحقيق كرامة المرأة وضمان حقوقها والمحافظة على استقرار المجتمع، وانطلاقًا من ذلك سعت الدراسة إلى الإجابة عن التساؤل الرئيس المتمثل في: ما طبيعة الفروق الحضارية بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية تجاه المرأة، وما مدى انعكاس هذه الفروق على مكانتها وحقوقها وأدوارها في المجتمع المعاصر؟ وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من أهمية موضوعها وحيويته في الواقع المعاصر؛ إذ تساهم في إثراء

المعرفة العلمية المتعلقة بالدراسات الحضارية وقضايا المرأة من خلال تقديم معالجة مقارنة تستند إلى التحليل الموضوعي للمرتكزات الفكرية والتشريعية التي يقوم عليها كل نموذج، كما تساعد في الكشف عن أثر المرجعية الفكرية في تشكيل التصورات المتعلقة بالمرأة، وتوضيح العلاقة بين القيم الحضارية والأنظمة الاجتماعية التي تحكم واقعها.

وتنبع أهمية الدراسة كذلك من حاجة المؤسسات الأكاديمية والثقافية والاجتماعية إلى دراسات علمية رصينة تسهم في بناء فهم متوازن لقضايا المرأة بعيدًا عن الأحكام المسبقة أو الطروحات الأيديولوجية المتشددة، اضافة الى إسهامها في تعزيز الوعي بأهمية المحافظة على الهوية الثقافية مع الاستفادة من التجارب الإنسانية المختلفة في مجال تمكين المرأة وتنمية دورها المجتمعي. وتهدف الدراسة إلى بيان الأسس الفكرية والتشريعية التي تقوم عليها الرؤية الإسلامية للمرأة، وتحليل الخلفيات الفلسفية والتاريخية التي ساعدت في تشكيل الرؤية الغربية تجاهها، وإجراء مقارنة علمية بين النموذجين في قضايا الحقوق والواجبات والحرية والمساواة والأدوار الاجتماعية، اضافة إلى دراسة الآثار الحضارية والاجتماعية المترتبة على كل منهما في الواقع المعاصر.

كما تسعى إلى اظهار أوجه الاتفاق والاختلاف بين الرؤيتين، وتحديد مدى قدرة كل نموذج على تحقيق التوازن بين كرامة المرأة وحقوقها من جهة، ومتطلبات الأسرة واستقرار المجتمع من جهة أخرى، وصولاً إلى تقديم رؤية علمية موضوعية تساعد في فهم أعمق لمكانة المرأة بين النموذجين الإسلامي والغربي في إطار المقارنة الحضارية، تمحورت الدراسة على أربع مباحث فضلاً عن النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والفكري للدراسة

يُعد تحديد المفاهيم الأساسية والإطار الفكري للبحث خطوة ضرورية لفهم طبيعة الموضوع محل الدراسة وإزالة أي لبس قد يحيط بالمصطلحات المستخدمة فيه، فالدراسات المقارنة، ولا سيما ذات البعد الحضاري، تتطلب الوقوف على المفاهيم المركزية التي تشكل منطلقات التحليل وأدواته؛ لأنّ اختلاف المرجعيات الفكرية والثقافية يؤدي غالبًا إلى اختلاف في دلالات المفاهيم وتطبيقاتها، ومن هذا المنطلق يتناول هذا المبحث المفاهيم الأساسية المرتبطة بالمرأة والحضارة والمقارنة الحضارية، كما يستعرض التطور التاريخي لمكانة المرأة في عدد من الحضارات وصولاً إلى الرؤيتين الإسلامية والغربية المعاصرتين.

أولاً: المفاهيم الأساسية للدراسة

تُعد المفاهيم العلمية منطلقًا أساسيًا لأي دراسة أكاديمية؛ إذ تسهم في تحديد الإطار النظري للبحث وتوضيح دلالات المصطلحات المستخدمة فيه، بما يضمن سلامة التحليل ودقة النتائج. وتزداد أهمية تحديد المفاهيم في الدراسات الحضارية المقارنة نظرًا لاختلاف المرجعيات الفكرية والثقافية التي قد تمنح المصطلح الواحد دلالات متباينة، ومن هذا المنطلق تناولت الباحثة مفهوم المرأة، ومفهوم الحضارة والمقارنة الحضارية، إضافة إلى مفهوم الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية بوصفها المفاهيم المحورية التي تقوم عليها هذه الدراسة.

أ. مفهوم المرأة لغةً واصطلاحًا

تُعد المرأة الركيزة الأساسية في تكوين الأسرة والمجتمع، حيث حظيت باهتمام كبير في مختلف الحضارات والأديان والفلسفات الإنسانية، ويُظهر تتبع مدلول هذا المصطلح أنّ مفهوم المرأة تجاوز البعد البيولوجي إلى أبعاد اجتماعية وثقافية وحضارية متعددة. في اللغة العربية، وردت كلمة «امرأة» للدلالة على الأنثى من بني الإنسان، وقد جاء استعمالها في المعاجم العربية القديمة بمعنى الأنثى البالغة، وجمعها نساء ونسوة، وقد أشار ابن منظور إلى أنّ المرأة هي مؤنث الرجل، وأنّ اللفظ يرتبط بالدلالة على الأنوثة والنضج الإنساني والاجتماعي.[1] وردت الكلمة في القرآن الكريم في مواضع متعددة للدلالة على الزوجة أو الأنثى البالغة بحسب السياق القرآني، أمّا اصطلاحًا، فلا يقتصر مفهوم المرأة على كونها أنثى من الناحية البيولوجية، وإنما يشمل شخصيتها الإنسانية والاجتماعية والقانونية وما يرتبط بها من حقوق وواجبات وأدوار داخل المجتمع. لذلك عرفت الدراسات الاجتماعية المرأة بأنها عضو فاعل في البناء الاجتماعي يؤدي وظائف متعددة تسهم في استقرار المجتمع واستمراره، كما تنظر الدراسات المعاصرة إلى المرأة بوصفها شريكًا في التنمية الإنسانية وصناعة القرار الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.[2] وتختلف النظرة إلى المرأة تبعًا لاختلاف المرجعيات الفكرية؛ ففي بعض الاتجاهات الفكرية تُفهم المرأة من خلال مبدأ المساواة المطلقة مع الرجل، بينما تنطلق اتجاهات أخرى من مبدأ التكامل الوظيفي بين الجنسين مع الإقرار بالمساواة الإنسانية الأساسية، وبذلك أصبح مفهوم المرأة جزءًا من منظومة فكرية متكاملة تعكس رؤية المجتمع للإنسان والعلاقات الاجتماعية والأدوار الأسرية.

---

١. محمد بن مكرم ابن منظور،، لسان العرب، ج٤، ص٤٦٧.

٢. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٧٦٨.

ب. مفهوم الحضارة والمقارنة الحضارية

يُعد مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم تداولاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث اختلف الباحثون في تعريفه تبعًا لاختلاف المدارس الفكرية التي ينتمون إليها. وعلى الرغم من تعدد التعريفات، فإنها تتفق في اعتبار الحضارة نتاجًا إنسانيًا شاملاً يعبر عن مستوى التقدم الفكري والثقافي والاجتماعي الذي يبلغه مجتمع معين، ويعرف ابن خلدون الحضارة باعتبارها مظهرًا من مظاهر العمران البشري وما يرتبط به من استقرار ونظم اجتماعية وثقافية.[١] أما مالك بن نبي فينظر إلى الحضارة على أنها حصيلة تفاعل الإنسان والتراب والوقت في إطار منظومة قيمية وأخلاقية قادرة على إنتاج الفاعلية الاجتماعية والتاريخية.[٢] وفي الفكر الغربي تُعرف الحضارة بأنها مجموع الإنجازات المادية والمعنوية التي تحققها المجتمعات البشرية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية والثقافية، وتكتسب الحضارة أهميتها من كونها الإطار الذي تتشكل داخله القيم والمعايير الاجتماعية والتصورات المتعلقة بالإنسان والأسرة والمجتمع، ولذلك فإنّ النظرة إلى المرأة لا يمكن فهمها بمعزل عن السياق الحضاري الذي تنتمي إليه؛ إذ تعكس مكانة المرأة طبيعة المرجعية الفكرية والقيمية للحضارة التي تعيش في ظلها.[٣] أما المقارنة الحضارية فهي منهج علمي يقوم على دراسة الظواهر أو الأفكار أو النظم في حضارتين أو أكثر بهدف الكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، وتحليل العوامل التي أسهمت في تشكيلها، وتقييم آثارها الاجتماعية والثقافية، ولا تهدف المقارنة الحضارية إلى إصدار أحكام مسبقة بقدر ما تسعى إلى فهم الخصائص المميزة لكل نموذج حضاري وتحليل نتائجه في الواقع العملي، وتُعد المقارنة الحضارية أداة مهمة لفهم قضية المرأة؛ لأنها تساعد على تحليل الأسس الفكرية التي قامت عليها الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية، وتوضح أثر تلك الأسس في صياغة الحقوق والواجبات والأدوار الاجتماعية المرتبطة بالمرأة.[٤]

ج. مفهوم الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية

يقصد بالرؤية الإسلامية المنظومة الفكرية والقيمية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية وما تفرع عنهما من اجتهادات علمية وفقهية، والتي تحدد طبيعة الإنسان وغاية وجوده وعلاقته بخالقه وبالمجتمع، وتقوم هذه الرؤية على مبدأ التكريم الإنساني العام لجميع البشر، حيث ينظر

---

١. عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، ص١٢٥.

٢. مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٣٩.

٣. يوسف القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، ص١٧.

٤. محمد عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، ص٢٤.

الإسلام إلى الرجل والمرأة باعتبارهما متساويين في أصل الإنسانية والتكليف الشرعي والمسؤولية الأخلاقية، مع الإقرار بوجود خصائص فطرية ووظيفية تميز كلاً منهما، وتتميز الرؤية الإسلامية للمرأة بأنها تنطلق من مرجعية ثابتة تستند إلى النصوص الشرعية، وتسعى إلى تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات وبين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، كما تؤكد على دور المرأة في بناء الأسرة والمشاركة في الحياة الاجتماعية والعلمية والاقتصادية ضمن الضوابط الشرعية التي تحقق المصلحة العامة.[1] أما الرؤية الغربية فتمثل نتاجًا تاريخيًا وفكريًا تشكل عبر مراحل متعددة من التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي، وقد تأثرت هذه الرؤية بعصر النهضة الأوروبية والفلسفات العقلانية والليبرالية والثورات السياسية التي شهدتها أوروبا وأمريكا، ونتيجة لذلك ظهرت مفاهيم الحرية الفردية والمساواة وحقوق الإنسان بوصفها مرتكزات أساسية في النظر إلى المرأة ومكانتها داخل المجتمع، حيث شهد الفكر الغربي تطورًا ملحوظًا في قضايا المرأة من خلال الحركات النسوية التي سعت إلى إزالة أشكال التمييز وتحقيق مزيد من المشاركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمرأة، إلا أن هذه الحركات لم تكن ذات اتجاه واحد، بل تنوعت بين اتجاهات معتدلة وأخرى راديكالية، الأمر الذي انعكس على طبيعة الخطاب الغربي المعاصر بشأن المرأة.[2] ومن خلال ذلك ترى الباحثة أنّ الاختلاف بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية لا يتوقف على بعض الأحكام أو التطبيقات الجزئية، وإنما يمتد إلى الأسس المرجعية والفلسفية التي ينطلق منها كل نموذج في تحديد طبيعة الإنسان والعلاقات الاجتماعية والأدوار المنوطة بكل من الرجل والمرأة.

ثانيًا: التطور التاريخي لمكانة المرأة

يُعد تتبع التطور التاريخي لمكانة المرأة من الموضوعات الأساسية في الدراسات الحضارية؛ إذ إنّ النظرة إلى المرأة لم تكن ثابتة عبر العصور، إنما تأثرت بالتحولات الفكرية والدينية والاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها المجتمعات الإنسانية، مما انعكست هذه التحولات على طبيعة الأدوار التي مارستها المرأة، وعلى حجم الحقوق التي تمتعت بها أو حُرمت منها في مختلف البيئات الحضارية، ومن ثم فإن فهم واقع المرأة في العصر الحاضر يتطلب الوقوف على الجذور التاريخية للتصورات التي تشكلت حولها عبر الأزمنة المختلفة، ففي الحضارات القديمة اختلفت مكانة المرأة باختلاف البناء الثقافي والاجتماعي لكل حضارة، ففي الحضارة المصرية القديمة تمتعت المرأة بمكانة متميزة نسبيًا مقارنة بغيرها من نساء الحضارات المعاصرة، حيث أُتيح لها امتلاك الأموال وإدارة بعض شؤونها القانونية، كما شهد التاريخ المصري القديم وصول عدد من النساء

---

١. عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص٤٥.

٢. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، ص٢١.

إلى مواقع سياسية بارزة.[١] ومع ذلك ظلت السلطة العامة للمجتمع قائمة في أغلب الأحوال على هيمنة الرجل، وظلت أدوار المرأة مرتبطة بصورة كبيرة بالأسرة والبيت، أما في الحضارة اليونانية فقد تأثرت النظرة إلى المرأة بالفكر الفلسفي السائد آنذاك، إذ نظر بعض الفلاسفة إلى المرأة بوصفها أقل قدرة من الرجل على المشاركة في الحياة السياسية والعقلية، وهو ما أدى إلى تقييد دورها في المجال العام وحصر نشاطها في إدارة شؤون المنزل وتربية الأبناء، وقد انعكست هذه الرؤية على القوانين والنظم الاجتماعية التي جعلت المرأة في مرتبة أدنى من الرجل من حيث المشاركة المدنية والسياسية، وفي الحضارة الرومانية شهد وضع المرأة بعض التحسن النسبي، خاصة في المراحل المتأخرة من تاريخ الإمبراطورية الرومانية، حيث حصلت على بعض الحقوق القانونية المتعلقة بالملكية والتصرف المالي، إلا أنها بقيت خاضعة في معظم الأحوال لسلطة الأب أو الزوج، الأمر الذي حدّ من استقلاليتها الكاملة داخل المجتمع.[٢] وفي الحضارات الشرقية القديمة ارتبطت مكانة المرأة ارتباطًا وثيقًا بالمعتقدات الدينية والتقاليد الاجتماعية السائدة، حيث أدى ذلك إلى تفاوت أوضاع النساء بين مجتمع وآخر، ففي بعض البيئات تمتعت المرأة بمكانة اجتماعية مقبولة، بينما تعرضت في بيئات أخرى لأشكال متعددة من التمييز والحرمان من الحقوق الأساسية، مما انعكس على محدودية مشاركتها في الشأن العام واقتصار دورها على الوظائف الأسرية التقليدية، ويؤكد هذا التباين أن النظرة إلى المرأة كانت انعكاسًا مباشرًا للمرجعيات الفكرية والثقافية التي شكلت وعي تلك المجتمعات وطبيعة نظمها الاجتماعية.[٣] أما في المجتمعات السابقة للإسلام، حيث امتاز وضع المرأة في كثير من المناطق بضعف الحماية القانونية والاجتماعية، ففي شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت البنية القبلية هي الإطار الحاكم للعلاقات الاجتماعية، حيث ترتب على ذلك خضوع المرأة في العديد من القبائل لسلطة الرجل بصورة شبه مطلقة، كما حُرمت في بعض الأحيان من الميراث والتصرف المستقل في شؤونها المالية، وانتشرت بعض الممارسات التي انتقصت من كرامتها الإنسانية، ومع ذلك لم تكن صورة المرأة العربية قبل الإسلام واحدة في جميع البيئات؛ إذ عرفت بعض المناطق نماذج لنساء مارسن التجارة وأدرن أعمالاً اقتصادية ناجحة، كما كان لبعضهن تأثير اجتماعي ملحوظ داخل مجتمعاتهن، إلا أنّ هذه الحالات ظلت محدودة مقارنة بالوضع العام الذي تميز بغياب إطار تشريعي يكفل للمرأة حقوقها بصورة واضحة ومستقرة.[٤] وفي هذا السياق جاء الإسلام بمنظومة متكاملة أحدثت تحولاً جوهريًا في النظرة إلى المرأة ومكانتها

١. ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرين، ج١، ص٣١٢.
٢. محمد سهيل طقوش، تاريخ اليونان والرومان، ص١٤٣.
٣. جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص٤٨٧.
٤. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج١، ص٥٦.

داخل المجتمع، حيث أكد الإسلام مبدأ الكرامة الإنسانية المشتركة بين الرجل والمرأة، ومنح المرأة شخصية قانونية مستقلة، وأقر لها حقوقًا متعددة في مجالات التملك والميراث والتعليم واختيار الزوج والتصرف في أموالها، كما حمّلها مسؤوليات تتناسب مع مكانتها الإنسانية والاجتماعية، فقد شكلت هذه التشريعات نقلة نوعية مقارنة بكثير من الأوضاع التي كانت سائدة في المجتمعات المعاصرة لظهور الإسلام، الأمر الذي جعل المرأة عنصرًا فاعلاً في بناء المجتمع الإسلامي منذ مراحله الأولى، وفي المقابل شهدت المجتمعات الغربية الحديثة تحولات عميقة في النظرة إلى المرأة نتيجة التطورات الفكرية والسياسية التي بدأت مع عصر النهضة الأوروبية وتبلورت بصورة أكبر خلال عصر التنوير، فقد أسهمت الفلسفات العقلانية والليبرالية في إعادة النظر في كثير من المفاهيم التقليدية المتعلقة بالحقوق والحريات، وظهرت دعوات متزايدة للمساواة بين أفراد المجتمع بغض النظر عن الانتماءات الطبقية أو الدينية أو الجنسية، ومع اندلاع الثورات السياسية الكبرى، ولا سيما الثورة الفرنسية، بدأت المطالبات بمنح المرأة حقوقًا أوسع في مجالات التعليم والعمل والمشاركة السياسية.[1] وخلال القرن التاسع عشر ظهرت الحركات النسوية التي سعت إلى تحسين أوضاع المرأة وإزالة القيود القانونية والاجتماعية المفروضة عليها، حيث ركزت الموجة النسوية الأولى على المطالبة بحقوق التعليم والتملك والتصويت، بينما اتجهت الموجة الثانية إلى مناقشة قضايا المساواة الاقتصادية والاجتماعية، ثم ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين اتجاهات فكرية أكثر راديكالية سعت إلى إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية التقليدية للمرأة والرجل وإعادة النظر في مفهوم الأسرة والعلاقات الجندرية، وقد أسهمت هذه التحولات في توسيع مشاركة المرأة الغربية في مختلف مجالات الحياة العامة، حتى أصبحت شريكًا رئيسًا في ميادين السياسة والاقتصاد والثقافة والتعليم.[2] وعلى الرغم من الإنجازات الكبيرة التي حققتها المرأة الغربية في مجالات متعددة، فإنّ هذه التحولات لم تخلُ من تحديات اجتماعية وثقافية أثارت نقاشات واسعة داخل المجتمعات الغربية نفسها، فقد ارتبطت بعض التحولات بارتفاع معدلات التفكك الأسري وتراجع معدلات الزواج والإنجاب في عدد من الدول الغربية، كما أثارت مسألة التوازن بين الحرية الفردية والاستقرار الاجتماعي جدلاً مستمرًا بين المفكرين والباحثين، ولذلك ما تزال قضية المرأة تمثل أحد أهم الموضوعات الفكرية والحضارية التي تشغل دوائر البحث والنقاش في العالم المعاصر، ومن خلال هذا العرض التاريخي يتبين أن مكانة المرأة لم تكن نتاجًا لعوامل بيولوجية أو طبيعية فقط، وإنما تشكلت بصورة رئيسة من خلال المرجعيات الفكرية والدينية والثقافية التي

---

١. محمد أبو زهرة، خاتم النبيين ﷺ، ج١، ص١٥٧.

٢. عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص٣١.

حكمت المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، كما يتضح أن الرؤيتين الإسلامية والغربية المعاصرتين تمثلان امتدادًا لتطورات تاريخية وفكرية طويلة أسهمت في تشكيل تصورات مختلفة حول المرأة وحقوقها وأدوارها داخل المجتمع، وهو ما يمهد لدراسة هاتين الرؤيتين بصورة أكثر تفصيلاً في الفصول اللاحقة من هذه الدراسة.[1]

المبحث الثاني: المرأة في الرؤية الإسلامية

تحتل المرأة في الرؤية الإسلامية مكانة محورية بوصفها شريكًا أساسيًا للرجل في بناء الأسرة والمجتمع وتحقيق مقاصد الاستخلاف في الأرض، وقد جاءت الشريعة الإسلامية بمنظومة متكاملة من المبادئ والتشريعات التي نظمت العلاقة بين الرجل والمرأة على أساس الكرامة الإنسانية والعدالة والتكامل الوظيفي، بعيدًا عن التصورات التي تقوم على التمييز أو الصراع بين الجنسين، حيث ساعدت هذه المنظومة في إحداث تحول جوهري في أوضاع المرأة مقارنة بما كان سائدًا في كثير من المجتمعات قبل الإسلام، حيث أقرت لها حقوقًا متعددة ووضعت الضمانات الكفيلة بحماية شخصيتها الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية، وتنبع أهمية دراسة المرأة في الرؤية الإسلامية من كونها تمثل أحد المرتكزات الأساسية في فهم التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع؛ إذ ترتبط مكانة المرأة ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم الأسرة والعدالة والحقوق والواجبات والتنمية الاجتماعية، كما أن تصاعد النقاشات الفكرية المعاصرة حول قضايا المرأة يقتضي العودة إلى الأصول الشرعية والفكرية التي تشكل أساس الرؤية الإسلامية، بعيدًا عن الصور النمطية أو الممارسات الاجتماعية التي قد تُنسب إلى الإسلام وهي لا تعبر عن أحكامه ومقاصده الحقيقية، ويتناول هذا المبحث الأسس الفكرية والتشريعية التي تقوم عليها مكانة المرأة في الإسلام، كما يستعرض اهم الأدوار التي تضطلع بها داخل الأسرة والمجتمع، من خلال عرض المرتكزات الفكرية والتشريعية لمكانة المرأة، وأدوارها المختلفة في الحياة الأسرية والاجتماعية والعلمية والاقتصادية.

أولاً: الأسس الفكرية والتشريعية لمكانة المرأة في الإسلام

تستند مكانة المرأة في الإسلام إلى منظومة فكرية وتشريعية متكاملة تنبع من التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، وهو تصور يقوم على مبدأ الاستخلاف والتكريم الإلهي للإنسان دون تمييز بين الرجل والمرأة في أصل الإنسانية والكرامة والتكليف، ومن هذا المنطلق لم ينظر الإسلام إلى المرأة باعتبارها كائنًا تابعًا للرجل أو أقل منزلة منه، وإنما بوصفها شريكًا في المسؤولية الإنسانية والاجتماعية، وعنصرًا أساسيًا في بناء الأسرة والمجتمع وتحقيق مقاصد الشريعة في العمران

---

١. جون ستيوارت ميل، استعباد النساء، ص٤٥.

والإصلاح، حيث شكلت هذه الرؤية تحولاً حضاريًا مهمًا في تاريخ المرأة، إذ نقلتها من دائرة التبعية والحرمان التي سادت في كثير من المجتمعات القديمة إلى دائرة الاعتراف بإنسانيتها الكاملة وحقوقها المشروعة.[1] ويُعد مبدأ التكريم الإنساني أحد أهم المرتكزات الفكرية التي قامت عليها مكانة المرأة في الإسلام، حيث قرر القرآن الكريم أنّ التكريم يشمل الإنسان من حيث هو إنسان، دون النظر إلى جنسه أو لونه أو نسبه أو طبقته الاجتماعية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ سورة الإسراء: الآية (٧٠) وتُعد هذه الآية أصلاً عامًا في تقرير كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية، ويؤكد هذا المعنى ما قرره الإسلام من أنّ الرجل والمرأة ينتميان إلى أصل إنساني واحد، وأنهما يشتركان في التكليف الشرعي والثواب والعقاب والمسؤولية الأخلاقية، قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ سورة آل عمران: الآية (١٩٥) وقد أسهم هذا التصور في ترسيخ مبدأ المساواة الإنسانية بين الجنسين وإلغاء المفاهيم التي كانت تربط قيمة الإنسان بجنسه أو مكانته الاجتماعية، ومن الأسس الفكرية المهمة كذلك مبدأ المساواة في المسؤولية الدينية والتكليف الشرعي، حيث لم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة في أصل الخطاب الشرعي إلا فيما اقتضته الطبيعة الفطرية أو المصلحة التشريعية، فالمرأة مخاطبة بالعبادات والتكاليف والأحكام كما يخاطب الرجل، ولها من الحقوق الدينية والروحية ما له، وعليها من الواجبات ما يتناسب مع طبيعتها وقدراتها، وقد أكدت النصوص الشرعية أن الجزاء الأخروي قائم على العمل الصالح والإيمان، لا على الذكورة أو الأنوثة، وهو ما ساعد في رفع المكانة المعنوية للمرأة وإظهار دورها في تحقيق مقاصد الدين والمجتمع.[2] كما تقوم الرؤية الإسلامية على مبدأ العدالة بوصفه أساسًا للعلاقة بين الرجل والمرأة. فالعدالة في الإسلام لا تعني التماثل المطلق بين الجنسين في جميع الأحكام والأدوار، وإنما تعني إعطاء كل ذي حق حقه وفق طبيعته ووظيفته ومسؤوليته، ولذلك جاءت التشريعات الإسلامية قائمة على التوازن بين الحقوق والواجبات، ومراعية للفروق الفطرية التي تميز كلاً من الرجل والمرأة، وقد أدى هذا التصور إلى بناء علاقة تكاملية تقوم على التعاون والتراحم وتحقيق المصالح المشتركة داخل الأسرة والمجتمع.[3] ومن الجوانب التشريعية البارزة في الرؤية الإسلامية إقرار الشخصية القانونية المستقلة للمرأة، فقد منحها الإسلام أهلية كاملة في التملك والتصرف والتعاقد وإدارة أموالها دون وصاية من أحد متى بلغت سن الرشد وكانت مؤهلة لذلك، وتُعد هذه الحقوق من الإنجازات التشريعية المهمة التي سبقت

---

١. أبو الأعلى المودودي، الحجاب، ص٢٧.

٢. محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص١٥.

٣. وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج٣، ص٢٥٧.

كثيراً من الأنظمة القانونية الحديثة، فالمرأة في الإسلام تمتلك ذمة مالية مستقلة عن زوجها وأبيها وسائر أقاربها، ولها الحق في البيع والشراء والهبة والوقف وسائر التصرفات المالية المشروعة، حيث ساعد ذلك في تعزيز استقلاليتها الاقتصادية وحمايتها من صور الاستغلال المالي التي عانت منها المرأة في بعض المجتمعات الأخرى.[١]

كما أولى الإسلام اهتمامًا كبيراً بحق المرأة في التعليم والمعرفة، انطلاقًا من أن العلم أساس بناء الشخصية الإنسانية وتحقيق الاستخلاف في الأرض، حيث شمل الخطاب النبوي الداعي إلى طلب العلم الرجال والنساء معًا، وأسهم ذلك في ظهور عدد كبير من العالمات والمحدثات والفقيهات في التاريخ الإسلام، وتشير المصادر التاريخية إلى أن النساء شاركن في حلقات العلم والرواية والتعليم، وأسهمن في نقل العلوم الشرعية واللغوية والطبية وغيرها، الأمر الذي يعكس المكانة العلمية التي أتاحها الإسلام للمرأة منذ العصور الأولى.[٢]

ومن المرتكزات التشريعية المهمة كذلك حماية المرأة داخل الأسرة، حيث وضع الإسلام مجموعة من الأحكام التي تكفل لها الاستقرار النفسي والاجتماعي والاقتصادي. فقد أوجب على الزوج النفقة والرعاية، وأمر بحسن المعاشرة، وحرم جميع أشكال الظلم والإضرار والإكراه، كما منح المرأة حق اختيار الزوج، وحق المهر، وحق المطالبة بحقوقها المشروعة، وأقر لها جملة من الضمانات التي تهدف إلى حماية كرامتها واستقرار حياتها الأسرية، ويعكس ذلك إدراك الشريعة لأهمية الأسرة باعتبارها المؤسسة الأولى في بناء المجتمع، وإلى جانب الحقوق الأسرية، أكد الإسلام حق المرأة في المشاركة الاجتماعية ضمن الضوابط الشرعية التي تحفظ كرامتها وتصون القيم العامة للمجتمع، حيث شاركت المرأة المسلمة في مجالات متعددة خلال العصور الإسلامية الأولى، بما في ذلك التعليم والرعاية الاجتماعية وبعض الأنشطة الاقتصادية والمجتمعية، كما أسهمت في نقل العلم والفتوى والرواية، وكان لها حضور في مختلف جوانب الحياة العامة بحسب ما تقتضيه الحاجة والمصلحة.[٣]

ثانيًا: أدوار المرأة في المجتمع الإسلامي

تُعد المرأة في التصور الإسلامي عنصرًا أساسيًا في بناء المجتمع وتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، إذ لم يقتصر دورها على جانب محدد من جوانب الحياة، انما امتد ليشمل مختلف الميادين الأسرية

١. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج٤، ص٣١٢.
٢. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص٤٥.
٣. محمد علي الصابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج١، ص٣٢٥.

والاجتماعية والعلمية والاقتصادية، وقد انطلقت الرؤية الإسلامية في تحديد أدوار المرأة من مبدأ التكامل الإنساني بين الرجل والمرأة، باعتبارهما شريكين في عمارة الأرض وتحقيق رسالة الاستخلاف التي كلف الله بها الإنسان، ومن ثم فإنّ دراسة أدوار المرأة في المجتمع الإسلامي تكشف عن طبيعة المكانة التي منحها الإسلام لها، وتوضح حجم إسهامها في بناء الحضارة الإسلامية عبر مختلف العصور، وتأتي الأسرة في مقدمة المجالات التي اضطلعت فيها المرأة بدور محوري؛ إذ تمثل الأسرة اللبنة الأولى في بناء المجتمع، والوسط الذي تتشكل فيه شخصية الإنسان وقيمه وسلوكياته، حيث أولى الإسلام عناية كبيرة بدور المرأة داخل الأسرة، لما لها من أثر مباشر في تنشئة الأجيال وإعداد الأفراد الصالحين القادرين على الإسهام في نهضة المجتمع واستقراره، فالمرأة بصفتها أمًا تؤدي وظيفة تربوية عظيمة تتمثل في غرس القيم الدينية والأخلاقية في نفوس الأبناء، وتعزيز روح الانتماء والمسؤولية لديهم، الأمر الذي يجعل دورها يتجاوز حدود الأسرة ليؤثر في المجتمع بأسره، كما أن دورها بوصفها زوجة يقوم على تحقيق السكن والمودة والرحمة التي جعلها الإسلام أساسًا للعلاقة الزوجية، وهو ما يسهم في بناء بيئة أسرية مستقرة تساعد على نمو أفراد الأسرة نفسيًا واجتماعيًا.[1] ولم يحصر الإسلام المرأة في الإطار الأسري فقط، إنما أتاح لها المشاركة في الحياة الاجتماعية بما يتوافق مع القيم الإسلامية ومتطلبات المصلحة العامة، فقد شهد التاريخ الإسلامي حضورًا نسائيًا فاعلاً في ميادين العمل الاجتماعي والخيري، حيث ساعدت النساء في رعاية المحتاجين ومساعدة الفقراء والعناية بالمرضى والمشاركة في الأنشطة المجتمعية المختلفة، حيث كانت هذه المشاركة امتدادًا لمفهوم التكافل الاجتماعي الذي يُعد من المبادئ الأساسية في النظام الاجتماعي الإسلامي، والذي يقوم على التعاون والتراحم بين أفراد المجتمع دون تمييز بين الرجال والنساء في أداء الواجبات الاجتماعية.[2] كما كان للمرأة دور مهم في المجال العلمي والثقافي، إذ حرص الإسلام منذ بداياته على نشر العلم بين الرجال والنساء على السواء، حيث ساعد هذا التوجه في ظهور عدد كبير من العالمات والمحدثات والفقيهات اللاتي شاركن في نقل العلوم الشرعية وتعليمها للأجيال المتعاقبة، وتشير كتب التراجم والسير إلى أنّ المرأة المسلمة كانت تحضر مجالس العلم، وتروي الحديث النبوي، وتسهم في الحركة العلمية في مختلف العصور الإسلامية، حيث انعكس هذا الاهتمام بالعلم على ارتفاع المكانة الفكرية للمرأة داخل المجتمع الإسلامي، مما جعلها شريكًا في صناعة المعرفة ونشرها.[3] وفي المجال الاقتصادي، أقر الإسلام

---

١. محمد أبو فارس، حقوق المرأة في الإسلام، ص٨٥.

٢. عبد الله ناصح علوان، تربية الأولاد في الإسلام، ج١، ص٢٧.

٣. محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، ج١، ص١١٢.

للمرأة حق التملك والعمل والاستثمار ضمن الضوابط الشرعية التي تحفظ كرامتها وتصون مصالح المجتمع، حيث مارست المرأة المسلمة منذ العصر النبوي أنشطة اقتصادية متعددة شملت التجارة والزراعة والحرف والصناعات المنزلية، وساعدت بذلك في دعم الاقتصاد الأسري والمجتمعي، كما أن استقلال الذمة المالية للمرأة في الإسلام منحها القدرة على إدارة أموالها والتصرف فيها بحرية دون الحاجة إلى وصاية من أحد، وهو ما شكل إحدى السمات المميزة للتشريع الإسلامي مقارنة ببعض الأنظمة القانونية القديمة التي قيدت الحقوق المالية للمرأة، أما على المستوى الثقافي والحضاري، فقد شاركت المرأة في بناء الحضارة الإسلامية من خلال إسهاماتها العلمية والتربوية والاجتماعية، حيث كانت المرأة جزءًا من الحركة الحضارية الإسلامية التي ازدهرت في مختلف المجالات، وأسهمت في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمة ونقل قيمها من جيل إلى آخر، كما لعبت دورًا مهمًا في ترسيخ المبادئ الأخلاقية والاجتماعية داخل المجتمع، الأمر الذي جعل تأثيرها الحضاري يتجاوز حدود الأسرة ليشمل المجتمع بأكمله.[1]

المبحث الثالث: المرأة في الرؤية الغربية

تمثل قضية المرأة إحدى اهم القضايا التي شغلت الفكر الغربي الحديث والمعاصر، إذ ارتبطت بمجموعة واسعة من التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة الأوروبية وحتى الوقت الحاضر، حيث أسهمت هذه التحولات في إعادة صياغة المفاهيم المتعلقة بمكانة المرأة وحقوقها وأدوارها داخل الأسرة والمجتمع، مما أدى إلى ظهور رؤى واتجاهات متعددة تناولت المرأة من زوايا مختلفة تبعًا للمرجعيات الفلسفية والفكرية التي استندت إليها، ولم تتشكل الرؤية الغربية للمرأة بصورة مفاجئة، انما جاءت نتيجة مسار تاريخي طويل تأثر بالثورات الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية التي عرفتها أوروبا وأمريكا خلال القرون الأخيرة، حيث ساهم عصر التنوير في ترسيخ مبادئ الحرية والعقلانية والمساواة، كما أدت الثورة الصناعية إلى تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي والاقتصادي انعكست بصورة مباشرة على أوضاع المرأة ومشاركتها في الحياة العامة، ومع تطور الحركات النسوية ظهرت مطالبات متزايدة بإعادة النظر في الأدوار التقليدية للمرأة ومنحها حقوقًا أوسع في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.[2]

1. Mary Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Woman, p. 15.
2. Betty Friedan, The Feminine Mystique, p. 47.

ومن هذا المنطلق يتناول هذا المبحث الأسس الفكرية والفلسفية التي قامت عليها الرؤية الغربية للمرأة، كما يستعرض واقع المرأة في المجتمعات الغربية الحديثة، بهدف فهم المرتكزات التي انطلقت منها هذه الرؤية وتحليل آثارها الاجتماعية والحضارية.

أولاً: الأسس الفكرية والفلسفية للرؤية الغربية للمرأة

تعود الجذور الفكرية للرؤية الغربية المعاصرة للمرأة إلى التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا منذ عصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي، حيث بدأت النزعة الإنسانية بالظهور بوصفها اتجاهًا فكريًا يركز على الإنسان وقدراته العقلية، بعيدًا عن الهيمنة المطلقة للمؤسسات الدينية التي كانت سائدة خلال العصور الوسطى، حيث ساهم هذا التحول في إعادة النظر في العديد من القضايا الاجتماعية، ومن بينها مكانة المرأة وحقوقها، ومع ظهور عصر التنوير خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ظهرت أفكار جديدة تدعو إلى الحرية الفردية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وأصبح الإنسان محورًا رئيسًا للفكر الفلسفي والسياسي، حيث انعكست هذه الأفكار على النظرة إلى المرأة، حيث بدأت تتشكل مطالبات تدعو إلى منحها حقوقًا مشابهة للحقوق التي يتمتع بها الرجل، خاصة في مجالات التعليم والمشاركة السياسية والملكية والعمل.[1] كما لعبت الفلسفة الليبرالية دورًا مهمًا في صياغة التصورات الحديثة المتعلقة بالمرأة، إذ أكدت على الحرية الفردية وحق الإنسان في تقرير مصيره واختيار نمط حياته دون تدخل من الدولة أو المجتمع إلا في الحدود التي تضمن حقوق الآخرين، وانطلاقًا من هذا التصور، أصبحت قضية المرأة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم الحرية الشخصية والاستقلال الفردي والمساواة القانونية، وفي القرن التاسع عشر برزت الحركات النسوية بوصفها أحد أهم التيارات الفكرية والاجتماعية التي سعت إلى تحسين أوضاع المرأة، حيث ركزت الموجة النسوية الأولى على المطالبة بالحقوق المدنية والسياسية، وعلى رأسها حق التعليم والتملك والتصويت، ثم ظهرت الموجة النسوية الثانية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث اتجهت إلى مناقشة قضايا المساواة الاجتماعية والاقتصادية وانتقاد الأدوار التقليدية للجنسين، أما الموجة الثالثة وما بعدها فقد ركزت على قضايا الهوية والتنوع والاختلافات الثقافية والجندرية، وأعادت النظر في كثير من المفاهيم المرتبطة بالأسرة والعلاقات الاجتماعية، حيث نتج عن هذه التطورات الفكرية ظهور رؤى متعددة تجاه المرأة داخل الفكر الغربي، بعضها ينطلق من مبدأ المساواة القانونية والفرص المتكافئة، وبعضها يدعو إلى إعادة

1. Susan Moller Okin, Justice, Gender, and the Family, p. 89.

صياغة البنية الاجتماعية والثقافية بصورة جذرية لتحقيق ما يراه عدالة كاملة بين الجنسين، وهذا التنوع الفكري يعكس الطبيعة المتغيرة للفكر الغربي وعدم خضوعه لمرجعية واحدة ثابتة كما هو الحال في الرؤية الإسلامية.

ثانيًا: واقع المرأة في المجتمعات الغربية الحديثة

شهدت المجتمعات الغربية خلال القرنين الأخيرين تحولات كبيرة في أوضاع المرأة، حيث حصلت على العديد من الحقوق التي كانت محرومة منها في فترات تاريخية سابقة، حيث توسعت فرص التعليم أمام النساء بصورة ملحوظة، وأصبحن يشكلن نسبة كبيرة من الملتحقين بمؤسسات التعليم العالي في العديد من الدول الغربية، كما ازداد حضور المرأة في مجالات العمل والإدارة والسياسة والبحث العلمي، وأصبحت تشغل مواقع قيادية في مختلف القطاعات العامة والخاصة، وفي المجال السياسي تمكنت المرأة الغربية من الحصول على حق التصويت والترشح للمناصب العامة، وشاركت بصورة متزايدة في صناعة القرار السياسي وإدارة الشأن العام، كما ساهمت التشريعات الحديثة في تعزيز الحماية القانونية للمرأة من مختلف أشكال التمييز والعنف، ووفرت لها فرصًا أوسع للمشاركة في الحياة العامة.[1] أما على المستوى الاقتصادي، فقد أصبحت المرأة عنصرًا رئيسًا في سوق العمل، وأسهمت بصورة فعالة في التنمية الاقتصادية للدول الغربية، وقد رافق ذلك تطور التشريعات المتعلقة بالمساواة في الأجور وظروف العمل والحقوق المهنية، وإن كانت بعض الدراسات لا تزال تشير إلى وجود تفاوتات معينة بين الرجال والنساء في بعض القطاعات، وفي المقابل، انتجت التحولات الاجتماعية والثقافية المرتبطة بقضية المرأة عددًا من التحديات التي أثارت نقاشات واسعة داخل المجتمعات الغربية نفسها، حيث شهدت بعض الدول الغربية ارتفاعًا في معدلات الطلاق وتراجعًا في معدلات الزواج والإنجاب، كما ظهرت تساؤلات متزايدة حول تأثير الفردانية المفرطة على استقرار الأسرة والعلاقات الاجتماعية، كذلك ظهرت نقاشات حول الضغوط النفسية والمهنية التي تواجهها المرأة نتيجة محاولة التوفيق بين متطلبات العمل والحياة الأسرية.[2] كما شهدت العقود الأخيرة تصاعد الجدل حول قضايا الهوية الجندرية وإعادة تعريف الأدوار التقليدية للرجل والمرأة، وهو ما أدى إلى انقسام الآراء بين مؤيد يرى في هذه التحولات امتدادًا لمبادئ الحرية الفردية، ومعارض يرى أنها تمثل تحديًا للقيم الاجتماعية

1. Alison M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, p. 173.
2. Rosemarie Putnam Tong, Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, p. 125.

التقليدية وللأدوار الأسرية المستقرة، وعلى الرغم من التقدم الذي حققته المرأة الغربية في العديد من المجالات، فإن قضية المرأة ما تزال موضوعًا مفتوحًا للنقاش والتطوير داخل المجتمعات الغربية نفسها، حيث تستمر الدراسات والأبحاث في تقييم نتائج السياسات والتشريعات المتعلقة بها، ومحاولة إيجاد صيغ أكثر توازنًا بين الحرية الفردية ومتطلبات الاستقرار الاجتماعي.[1]

المبحث الرابع: المقارنة الحضارية بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية للمرأة

تُعد قضية المرأة من أكثر القضايا ارتباطًا بالبنية الحضارية للمجتمعات الإنسانية، إذ تعكس طبيعة التصورات الفكرية والثقافية التي تتبناها المجتمعات تجاه الإنسان والأسرة والعلاقات الاجتماعية، ومن ثم فإنّ دراسة المرأة في أي حضارة لا يمكن أن تنفصل عن المرجعية الفكرية التي تشكل رؤيتها للكون والحياة والإنسان، وتظهر أهمية المقارنة بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية للمرأة في كونها تكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين نموذجين حضاريين أسهما بصورة كبيرة في تشكيل الفكر الإنساني المعاصر، فالرؤية الإسلامية تستند إلى مرجعية ربانية تجعل الوحي مصدرًا أساسيًا للقيم والتشريعات المنظمة للعلاقة بين الرجل والمرأة، بينما تستند الرؤية الغربية الحديثة إلى مرجعيات فلسفية وإنسانية متعددة تشكلت عبر مسار طويل من التحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وقد انعكس هذا الاختلاف في المرجعية على طبيعة المفاهيم المتعلقة بالحرية والمساواة والحقوق والواجبات والأسرة والمجتمع، الأمر الذي أفرز نماذج مختلفة في التعامل مع قضايا المرأة وأدوارها ومكانتها.[2] ويهدف هذا المبحث إلى إجراء مقارنة حضارية بين الرؤيتين الإسلامية والغربية للمرأة من خلال تحليل الأسس الفكرية التي تقوم عليها كل رؤية، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ثم دراسة الآثار الحضارية والاجتماعية التي ترتبت على تطبيق كل منهما في الواقع العملي.

المبحث الرابع: المقارنة الحضارية بين الرؤية الاسلامية والرؤية الغربية للمرأة

أولاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية للمرأة

على الرغم من التباين الواضح بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية للمرأة، فإنّ هناك مجموعة من القواسم المشتركة التي يمكن ملاحظتها بينهما، إلى جانب اختلافات جوهرية تعكس طبيعة

1. John Gray, Liberalism, University of Minnesota Press, p. 53.

٢. محمد المختار الشنقيطي، أثر الدين في بناء الحضارة، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ص ١٤٤.

المرجعيات الفكرية والحضارية التي ينطلق منها كل نموذج، فمن أوجه الاتفاق بين الرؤيتين الاعتراف بالكرامة الإنسانية للمرأة ورفض صور الاستعباد أو الإهانة أو الانتقاص من إنسانيتها، فقد أكد الإسلام أن المرأة والرجل يشتركان في أصل الخلقة والكرامة الإنسانية والتكليف الشرعي، كما أكدت المواثيق الدولية والفلسفات الإنسانية الحديثة حق المرأة في الكرامة والمساواة أمام القانون، ولذلك تلتقي الرؤيتان في رفض الممارسات التي تقوم على إقصاء المرأة أو حرمانها من حقوقها الأساسية.[1] كما تتفق الرؤيتان على أهمية تعليم المرأة وإعدادها للمشاركة في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. فقد أولى الإسلام العلم مكانة عظيمة، وجعل طلبه حقًا وواجبًا يشمل الرجال والنساء، بينما اعتبرت الرؤية الغربية الحديثة التعليم أحد أهم أدوات تمكين المرأة وتعزيز دورها في المجتمع، ونتيجة لذلك أصبحت المرأة في كلا النموذجين عنصرًا فاعلاً في مجالات المعرفة والثقافة والتنمية، وعلى الرغم من هذه الجوانب المشتركة، فإنّ الاختلاف بين الرؤيتين يظهر بصورة أكثر وضوحًا عند دراسة الأسس الفكرية التي تقوم عليها كل منهما، فالرؤية الإسلامية تستند إلى الوحي الإلهي باعتباره المصدر الأعلى للقيم والتشريعات، وترى أنّ العلاقة بين الرجل والمرأة جزء من منظومة أخلاقية واجتماعية تهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة وحفظ مصالح الإنسان، أما الرؤية الغربية الحديثة فتنطلق غالبًا من الفلسفة الليبرالية التي تجعل الإنسان محورًا للكون، وتمنح العقل البشري والتجربة الإنسانية سلطة واسعة في تحديد القيم والمعايير الاجتماعية.[2] ويظهر هذا الاختلاف بوضوح في مفهوم المساواة، فالإسلام يؤكد المساواة بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية والحقوق الأساسية والمسؤولية الدينية، لكنه يقر في الوقت نفسه بوجود فروق فطرية ووظيفية بينهما تستدعي اختلافًا في بعض الأدوار والتكاليف، ولذلك فإن المساواة في التصور الإسلامي تقوم على العدل والتكامل، لا على التماثل المطلق. أما الفكر الغربي المعاصر، خاصة في بعض الاتجاهات النسوية، فيتجه نحو المساواة الكاملة بين الجنسين في الحقوق والأدوار والفرص، ويرى أن كثيراً من الفروق التقليدية بين الرجل والمرأة نتاج للثقافة والتنشئة الاجتماعية أكثر من كونها فروقًا طبيعية، ومن اهم نقاط الاختلاف كذلك النظرة إلى العلاقة بين الرجل والمرأة. فالإسلام ينظر إليها باعتبارها علاقة تكامل وتعاون تقوم على المودة والرحمة وتحقيق الاستقرار الأسري، بينما تميل بعض الاتجاهات النسوية الغربية إلى تفسير العلاقة بين الجنسين في إطار الصراع التاريخي المرتبط بالسلطة والهيمنة الذكورية، حيث أدى هذا الاختلاف إلى تباين كبير

---

١. طه جابر العلواني، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٧.

٢. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج٢، ص ٢٤٣.

في معالجة القضايا المتعلقة بالأسرة والأدوار الاجتماعية لكل من الرجل والمرأة.[1] كما يختلف النموذجان في موقفهما من الأسرة. فالرؤية الإسلامية تجعل الأسرة محور البناء الاجتماعي، وترى أنّ استقرارها شرط أساسي لاستقرار المجتمع، ولذلك أولت الشريعة الإسلامية اهتمامًا كبيرًا بتنظيم العلاقات الأسرية وتحديد الحقوق والواجبات بين أفراد الأسرة، أما المجتمعات الغربية الحديثة فقد شهدت تحولات كبيرة في مفهوم الأسرة نتيجة تأثير الفردانية والتحولات الثقافية، مما أدى إلى ظهور أنماط أسرية متعددة تختلف عن النموذج التقليدي الذي كان سائدًا في السابق، ويظهر الاختلاف أيضًا في مفهوم الحرية الشخصية. فالإسلام يربط الحرية بالمسؤولية الأخلاقية وبالمصلحة العامة للمجتمع، ويرى أن ممارسة الحقوق ينبغي أن تكون منضبطة بالقيم الشرعية والأخلاقية، أما الفكر الغربي الحديث فيمنح الحرية الفردية مساحة واسعة، ويجعلها أحد أهم الأسس التي تقوم عليها المنظومة الحقوقية والاجتماعية، مع اختلاف المدارس الفكرية الغربية في تحديد حدود هذه الحرية.[2]

ثانيًا: الآثار الحضارية للرؤية الإسلامية والرؤية الغربية تجاه المرأة

انعكست الرؤية الإسلامية للمرأة على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والحضارية في المجتمعات الإسلامية، حيث أسهمت في بناء منظومة متوازنة تجمع بين حقوق المرأة ومسؤولياتها، وتربط بين مصلحتها الفردية ومصلحة الأسرة والمجتمع، حيث أدى هذا التصور إلى تعزيز مكانة الأسرة بوصفها المؤسسة الأساسية للتنشئة الاجتماعية ونقل القيم الثقافية والأخلاقية بين الأجيال، ومن اهم الآثار الحضارية للرؤية الإسلامية المحافظة على التماسك الأسري والاجتماعي من خلال تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة على أسس المودة والرحمة والتكامل، كما ساعدت الأحكام الشرعية المتعلقة بالزواج والنفقة والميراث والولاية الأسرية على إيجاد إطار قانوني وأخلاقي يهدف إلى تحقيق الاستقرار وحماية الحقوق المتبادلة بين أفراد الأسرة.[3] كما أسهمت الرؤية الإسلامية في تعزيز دور المرأة في عملية البناء الحضاري من خلال إتاحة فرص التعليم والعمل والمشاركة الاجتماعية ضمن إطار من القيم الأخلاقية التي تحفظ كرامتها وتراعي خصوصيتها الإنسانية، حيث انعكس ذلك على ظهور نماذج نسائية مهمة في مجالات العلم والفقه والأدب والعمل الاجتماعي عبر التاريخ الإسلامي، أما في المجال الاقتصادي، فقد وفرت التشريعات الإسلامية للمرأة استقلالاً ماليًا واضحًا من خلال الاعتراف بحقها في التملك والتصرف بأموالها وإدارة شؤونها المالية بصورة

1. Robert Putnam, Bowling Alone, Simon & Schuster, p. 187.
2. Amitai Etzioni, The Spirit of Community, p. 141.
3. Gertrude Himmelfarb, One Nation, Two Cultures, p. 51.

مستقلة، وقد ساعد هذا الأمر في تحقيق قدر من التوازن بين الدور الاقتصادي للمرأة ودورها الأسري، دون أن يؤدي ذلك إلى تفكيك الروابط الاجتماعية أو إضعاف مكانة الأسرة.[1] وفي المقابل، أسهمت الرؤية الغربية الحديثة في توسيع نطاق مشاركة المرأة في الحياة العامة بصورة كبيرة، حيث ارتفعت معدلات تعليم النساء، وازدادت مشاركتهن في سوق العمل والمؤسسات السياسية والثقافية والعلمية، كما لعبت التشريعات الحديثة دورًا مهمًا في تعزيز حقوق المرأة ومكافحة أشكال التمييز التي كانت تعاني منها في مراحل تاريخية سابقة، وقد حققت المرأة الغربية إنجازات ملموسة في مجالات القيادة والإدارة والبحث العلمي والعمل السياسي، وأصبحت شريكًا رئيسًا في عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، كما ساعدت الحركات النسوية في لفت الانتباه إلى العديد من القضايا المتعلقة بحقوق المرأة وتحسين أوضاعها القانونية والاجتماعية.[2] إلا أنّ بعض الباحثين يشيرون إلى أن هذه التحولات صاحبتها مجموعة من التحديات الاجتماعية والثقافية، من أهمها تراجع دور الأسرة التقليدية، وارتفاع معدلات الطلاق، وتأخر سن الزواج، وانخفاض معدلات الإنجاب في عدد من المجتمعات الغربية، كما أثارت بعض الاتجاهات النسوية الحديثة جدلًا واسعًا حول قضايا الهوية الجندرية وإعادة تعريف الأدوار الاجتماعية للرجل والمرأة، ومن الناحية الحضارية، يمكن القول إنّ الرؤية الإسلامية تسعى إلى تحقيق التوازن بين الفرد والأسرة والمجتمع من خلال منظومة أخلاقية وتشريعية متكاملة، بينما تركز الرؤية الغربية الحديثة بدرجة أكبر على استقلال الفرد وحرية الاختيار الشخصي، حيث أدى هذا الاختلاف إلى ظهور نتائج اجتماعية وثقافية متباينة تعكس طبيعة القيم التي يقوم عليها كل نموذج حضاري.[3]

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

١. أنّ قضية المرأة تُعد من القضايا الحضارية المرتبطة بالمنظومة الفكرية والثقافية لكل مجتمع، ولا يمكن فهمها بعيدًا عن المرجعية التي تنطلق منها تلك المجتمعات.

٢. أنّ الرؤية الإسلامية للمرأة تستند إلى مرجعية ربانية ثابتة مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية، في حين تستند الرؤية الغربية إلى مرجعيات فلسفية وإنسانية متعددة ومتغيرة بتغير الظروف التاريخية والاجتماعية.

1. Allan Carlson, Conjugal America, p. 112.
2. Mary Eberstadt, Home-Alone America, p. 84.
3. Mary Eberstadt, Home-Alone America, p. 84.

٣. أنّ الإسلام أسهم في إحداث نقلة نوعية في مكانة المرأة من خلال إقرار حقوقها الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بعد أن كانت تعاني أشكالاً متعددة من التهميش والحرمان في كثير من المجتمعات القديمة.

٤. أنّ الرؤية الإسلامية تقوم على مبدأ التكامل بين الرجل والمرأة، وتعتبر العلاقة بينهما علاقة تعاون وتكامل وظيفي لتحقيق استقرار الأسرة والمجتمع.

٥. أنّ الفكر الغربي الحديث أسهم في تعزيز مشاركة المرأة في المجالات التعليمية والاقتصادية والسياسية، وساعد على إزالة كثير من صور التمييز القانوني التي كانت قائمة في بعض المراحل التاريخية.

٦. أنّ الحركات النسوية الغربية مرت بمراحل فكرية متعددة، وتنوعت أهدافها بين المطالبة بالحقوق المدنية والسياسية والسعي إلى إعادة صياغة الأدوار الاجتماعية والعلاقات الأسرية.

ثانيًا: التوصيات

١. تعزيز الوعي العلمي والفكري بمكانة المرأة في الإسلام من خلال البرامج التعليمية والبحثية والإعلامية المتخصصة.

٢. تشجيع الدراسات الأكاديمية المقارنة التي تتناول قضايا المرأة من منظور حضاري وعلمي بعيدًا عن الأحكام المسبقة والتصورات النمطية.

٣. دعم البحوث التي تتناول التحديات المعاصرة التي تواجه المرأة المسلمة واقتراح الحلول المناسبة لها في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

٤. تطوير الخطاب الإعلامي والثقافي المتعلق بقضايا المرأة بما يسهم في تصحيح المفاهيم المغلوطة حول حقوق المرأة في الإسلام.

٥. تعزيز دور المؤسسات التعليمية والجامعات في نشر ثقافة التوازن بين الحقوق والواجبات وبين الحرية والمسؤولية.

٦. الاهتمام ببرامج إعداد الأسرة وتوعية الشباب بأهمية الأسرة في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والتنمية المستدامة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية:

١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، بيروت، ٢٠٠٤.

٢. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.

٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٤. أبو زهرة، محمد، خاتم النبيين، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٥.

٥. أبو شقة، عبد الحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، القاهرة، ط٧، ٢٠١١.

٦. أبو فارس، محمد، حقوق المرأة في الإسلام، دار الفرقان، عمّان، ١٩٩٧.

٧. الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٨. بن نبي، مالك، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٦.

٩. خليل، عماد الدين، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥.

١٠. ديورانت، ويل، قصة الحضارة، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.

١١. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٩٨.

١٢. زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.

١٣. السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٨، ١٩٩٩.

١٤. الشنقيطي، محمد المختار، أثر الدين في بناء الحضارة، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، ٢٠١٣.

١٥. الصابوني، محمد علي، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن، مكتبة الغزالي، بيروت، ط٣، ١٩٨٠.

١٦. طقوش، محمد سهيل، تاريخ اليونان والرومان، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٨.

١٧. علوان، عبد الله ناصح، تربية الأولاد في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط٣٨، ٢٠٠٩.

١٨. العلواني، طه جابر، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠١.

١٩. عمارة، محمد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٠.

٢٠. الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٠.

٢١. القرضاوي، يوسف، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٥، ١٩٩٦.

٢٢. لوبون، جوستاف، حضارة العرب، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط٨، ٢٠١٣.

٢٣. المجددي، محمد عميم الإحسان، قواعد الفقه، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ١٩٨٦.

٢٤. المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢.

٢٥. المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣.

٢٦. المودودي، أبو الأعلى، الحجاب، دار القلم، الكويت، ط١٢، ١٩٨٧.

٢٧. ميل، جون ستيوارت، استعباد النساء، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

المصادر الأجنبية

28. Carlson, Allan, Conjugal America, Transaction Publishers, 2007.

29. Eberstadt, Mary, Home-Alone America, Sentinel Books, 2004.

30. Etzioni, Amitai, The Spirit of Community, Crown Publishers, 1993.

31. Friedan, Betty, The Feminine Mystique, W. W. Norton & Company, New York, 2001.

32. Gray, John, Liberalism, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

33. Himmelfarb, Gertrude, One Nation, Two Cultures, Vintage Books, 2001.

34. Jaggar, Alison M., Feminist Politics and Human Nature, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1983.

35. Putnam, Robert, Bowling Alone, Simon & Schuster, 2000.

36. Tong, Rosemarie Putnam, Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, Westview Press, Colorado, 2009.

37. Wollstonecraft, Mary, A Vindication of the Rights of Woman, Oxford University Press, Oxford, 2008.

الخلفيات الفكرية والفلسفية في دراسة قضايا المرأة

• إيمان شمس الدين[1]

المُلَخّص

استكمالاً لمسار البحث الذي بدأناه في الجزء الأول من هذه الدراسة في العدد الماضي، نتناول في جزئها الثاني مسار تطوّر واقع المرأة من الجاهليّة إلى حين ظهور الإسلام، باعتباره الدّين الجديد الذي استكمل مسيرة الأديان السّابقة، والذي هدف في محْوَرِيته الرّساليّة إلى تحقيق العدل والعدالة سواءً على مستوى القانون، أو على مستوى التنفيذ والجريان والإجراء في الواقع الإنساني الداخلي والخارجي.

وكان للمرأة نصيبا من هذه التّعديلات الجوهريّة التي طالت كثيراً من العادات والتقاليد والمُسلّمات، وأسسّت لمنظومة رسمت طبيعة شخصيّة المرأة في الإسلام في بعدها النظري والسّلوكي من خلال النّص، سواءً من القرآن أو ما وصل إلينا من الأثر عن رسول الله ﷺ وأهل بيته الكرام صلوات الله عليهم أجمعين، أي ممارستهم الواقعيّة للنظرية في الواقع الخارجي المُعاش، خاصّة في ما يتعلق بطبيعة شخصيّة المرأة وبعدها الحقوقي والحقيقي، على مستواها الذاتي، ومستوى علاقاتها الأسرية والاجتماعية، وطبيعة هذا الدور وما يترتب عليه من حقوق وواجبات، ودور الاجتهاد الفقهي وملابساته في رسم خريطة طريق لشخصيّة المرأة في الإسلام من خلال الفتاوى، والنّقود التي نهض بها العلماء لتطوير المسار الفقهي والاجتهادي في موضع المرأة بشكل خاص.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الجاهلية، الإسلام، الحقوق، النص، الاجتهاد، الواقع والنظريّة.

---

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

الفصل الأوّل

ـ ما هي مسارات تطور واقع المرأة من الجاهلية إلى الإسلام؟

ـ ما هي منظومة شخصية المرأة في الإسلام؟

المقدّمة:

إن العصر الذي سبق الإسلام سُمّيَ ب «عصر الجاهلية»، وبالطبع طبيعة المجتمعات التي نزلت فيها الرسالة الإسلامية هي مجتمعات قَبَلِيّة غلب عليها البداوة والنظرة الدونية للمرأة، فكانت كما كانت في الحضارات السابقة مجرد كائن من الدرجة الثانية، بل تعد من الممتلكات التي يحق للرجل أن يمتلكها ويكون له حق التصرف بها كيف شاء.

وفي هذه الظروف جاءت الرسالة الإسلامية لتعيد للصيغة الاجتماعية بناءها السليم وتفعل دور الأفراد فيها بالتكامل الذي يفضي إلى تطور المجتمع وتنميته وتطوير إمكاناته وموارده البشرية، فتفجر كل الطاقات الكامنة فيه دون أن تفرق في ذلك بين رجل أو امرأة.

وفي هذا الصدد يقول الإمام الخميني «لقد من الإسلام على الإنسان بإخراجه المرأة من تلك المظلومية التي كانت تغط فيها في الجاهلية». فلقد كانت في نظرهم أدنى من الحيوان وكانت مظلومة، والإسلام هو الذي أخرجها من مستنقع الجاهلية»[1]. ويقول أيضا «خدم الإسلام المرأة بنحو لم يكن له سابقة في التاريخ، لقد انتشل المرأة من تلك الأوحال، وأكرمها وجعلها إنسانة ذات شخصية»[2].

فقد أولت الشريعة الإسلامية اهتماما كبيرا بالمرأة كونها شريان المجتمع ويقول الإمام الخميني «لم يخدم الإسلام الرجل بمثل ما خدم المرأة، إنكن لا تعلمن ماذا كانت عليه المرأة في الجاهلية، وما آلت إليه في الإسلام»[3] ويقول أيضا «إن صلاح أو فساد مجتمع ما نبع من صلاح أو فساد نساء ذلك المجتمع»[4].

فهي بلغة الاقتصاديين المصنع المصدر للأفراد في المجتمع ويعتمد صلاح المجتمع على صلاح ما تصدره المرأة من بضائع إنسانية للمجتمع. لذلك اهتم الإسلام كثيرا بالتركيز على البعد الإنساني في المرأة وهذب بعدها الجنسي أي أنثويتها لكي يحفظ بحفظها المجتمع.

---

١. من كلمة له ﷺ بمناسبة يوم المرأة بتاريخ ٦-٥-١٩٧٩.

٢. من كلمة له ﷺ بتاريخ ١٩٧٨/١١/٩.

٣. المصدر السابق.

٤. روح الله الخميني، الكلمات القصار: مواعظ وحكم من كلام الإمام الخميني، ص ٢٨٢.

وحيث أن الإسلام اعتبر أن الإنسان ذو بعدين معنوي ومادي، فإنه وازن في أحكامه بين البعدين، بل جعل أساس الحاكمية في الإنسان هو للبعد المعنوي والذي تتساوى فيه الرجال والنساء. والمعروف أن بناء أي مجتمع يجب أن يتم من خلال التكامل الوظيفي بين أفراده فإن كان للمرأة دورا سياسيا في المجتمع في طليعة الدولة الإسلامية والتي كان فيها تركيب المجتمع بسيطا، ووظائف المجتمع أقل، وكان أيضا لها دورا بارزا في بناء هذا المجتمع البسيط، فكيف بدورها الآن في ظل ما ثبت لها من حق في الإسلام في المشاركة والعمل السياسي في ظل تركيبة معقدة للمجتمع تطورت عبر تراكم الزمان ومع تقدم العلم والفن، فإن التقسيمات المجتمعية تزداد ويصبح العمل أكثر تعقيدا، ويزداد تقسيم العمل وينتج عن ذلك زيادة في حاجة المجتمع لأفراده كافة للوصول إلى حالة الاكتفاء الذاتي، ليواصل المجتمع مسيرته نحو التكامل الاجتماعي.

ومع ذلك فإن الإسلام جاء ليضع الأدوار الوظيفية في المجتمع لا على أساس الجنس، وإنما على أساس النوع وهو الإنسانية التي تساوى فيها الجميع، وراعى في ذلك القابليات الكامنة في كل من الرجل والمرأة لأن أساس الحكم بين الناس هو العدل الذي جاءت الشريعة الإسلامية لتحكم فيه بين الناس.

ما هي مسارات تطوّر واقع المرأة من الجاهلية إلى الإسلام، وما هي منظومة شخصيتها في الاسلام:

«إنّ المرأة في النظام الإسلامي تتمتع بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها الرجل، بما في ذلك حق التعليم والعمل والتملك والانتخاب والترشيح، وفي مختلف المجالات التي يمارس الرجل دوره فيها، للمرأة الحق في ممارسة دورها. بيد أن هناك أمورًا تعد مزاولتها من قبل الرجل حرامًا لأنها تقوده إلى المفاسد، وأخرى يحظر على المرأة مزاولتها لأنها توجد مفسدة، لقد أراد الإسلام للمرأة والرجل أن يحافظا على كيانهما الإنساني، فهو لا يريد للمرأة أن تصبح ألعوبة بيد الرجل، وإن ما يرددونه في الخارج من أن الإسلام يتعامل مع المرأة بخشونة وعنف لا أساس له من الصحة وهو دعاية باطلة يروج لها المغرضون، وإلا فإن الرجل والمرأة كلاهما يتمتع بصلاحيات في الإسلام. وإذا ما وجد تباين فهو لكليهما، وإن ذلك عائد إلى طبيعتهما»[1].

---

١. مقابلة صحفية شهيرة أجراها الإمام روح الله الخميني ﷺ مع صحيفة «لوموند» (Le Monde) الفرنسية، وأجرى المقابلة الصحفي الفرنسي البارز «إريك رولو» (Éric Rouleau).٦ مايو ١٩٧٨ م.، ٢٨ جمادى الأولى ١٣٩٨ هـ، ١٦ أرديبهشت ١٣٥٧ ش، جُري هذا اللقاء في مقر إقامة الإمام الخميني في مدينة النجف الأشرف بالعراق، وذلك قبل مغادرته إلى فرنسا ببضعة أشهر... .

«فللإنسان كلّ الحقّ في ممارسة ما يشاء ليرفع شأنه ويخدم مجتمعه، فهو فرد فعال في المجتمع له حق في أن يطرق الباب الذي يجب. ولا يتوقف هذا الأمر إلاّ عند حد الضرر بالنفس أو بالمجتمع، فلا يحق للإنسان أن يؤذي نفسه أو يؤذي مجتمعه سواء كان هذا الإنسان رجلاً أو امرأة، لذلك نجد الإسلام وضع للمرأة حدودًا كما وضع للرجل ـ تمنعها من الانحطاط ومن أضرار المجتمع، فالإسلام أحرص على المرأة من المرأة نفسها.»[1]

والعدل الاجتماعي – كما عرفه الشهيد آية الله مرتضى مطهري- هو: «مراعاة التساوي عندما يكون الاستحقاق متساويا أو هو رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق ما له من حق وهذا المعنى من العدل هو الذي يجب احترامه في القانون الإنساني ويتحتم على الأفراد في المجتمع الالتزام به.»[2]

والعدل بهذا المعنى يعتمد على شيئين:

الأوّل: الحقوق والأولويات، أي أن لأفراد البشر نوعا من الحقوق والأولويات عندما نقيس بعضهم إلى البعض الآخر. فمثلا إذا عمل شخص عملا ما وأدى ذلك العمل إلى إنتاج معين فإن ذلك العامل يملك أولوية بالنسبة إلى ذلك الإنتاج، وسبب تلك الأولوية هو عمله وفعاليته.

الثاني: الخاصة الذاتية للإنسان: حيث إنه أبدع بشكل يستخدم في أعماله نوعا من الأفكار الاعتبارية ويستفيد منها بعنوان أنها «آلة للفعل» ليصل بواسطتها إلى مقاصده. وهذه الأفكار تشكل سلسلة من الأفكار «الإنشائية» التي يمكن تعيينها بواسطة «لابد». ومن جملتها أنه لكي يصل أفراد المجتمع بصورة أفضل إلى السعادة «فلا بد» أن تراعى الحقوق والأولويات. وهذا المفهوم للعدالة الإنسانية يقره وجدان كل فرد. أما النقطة المقابلة لذلك وهي الظلم فإن الوجدان يرفضها»[3].

ويجب أن نعلم أن المساواة يجب أن تراعي مبدأ العدالة الاجتماعية وهو مراعاة التساوي عندما يكون الاستحقاق متساويا فليس التساوي أن أتعامل مع المرأة والرجل بطريقة واحدة على كافة المستويات الوظيفية» فمن المعروف أن التعامل مع الأمور المختلفة والموضوعات المتباينة بأسلوب واحد ليس عدلاً ولا إنصافًا ولا مساواة، بل هو ـ بلا شك ـ ظلم فإذا أردت أن أمتحن شخصين احدهما طبيب والآخر بنّاء ـ مثلاً ـ فمن الطبيعي أن يكون سؤال للأول عن الطب وللثاني عن البناء، هذا هو العدل والإنصاف، وليس العدل أن أسأل الشخصين سؤالاً طبيًا لأنني سأظلم

---

١. موقع دائرة المعارف الإسلامية، المرأة في فكر الإمام الخميني ﷺ: الفصل الثاني: بين الحقوق والتنزيه، مسألة «الحرية» وضوابطها في الإسلام، وموضوع «المرأة والعمل».

٢. مرتضى مطهري، العدل الإلهي، بيروت، دار المحجة البيضاء، ٢٠٠١– ص ٧١

٣. المصدر السابق ص ٧٢.

بذلك البنّاء، وكذلك ليس من العدل أن أسألهما سؤالاً معماريًا لأنني سأظلم الطبيب، فالظلم هو أن أسألهما سؤالاً واحدًا مع اختلافهما.

وهذا نفسه موجود في موضوع الرجل والمرأة فصحيح أن كليهما إنسان، ولكن لكل منهما مميزات وخصائص يجب الالتفات إليها عند توزيع التكاليف والمهمات، ولا يمكن التعاطي معهما بشكل واحد.

يقول الإمام الخميني: «نظر الإسلام إلى المرأة على قدم المساواة مع الرجل، لا شك في وجود أحكام خاصة تتناسب وطبيعة الرجل، وأخرى خاصة بالمرأة تتناسب وخصوصياتها، إلاّ أن هذا لا يعني أن الإسلام يفاضل بين المرأة والرجل».

والفرق بين الرجل والمرأة واضح على المستويين المادي والمعنوي، فعلى المستوى المادي المرأة لها ظروفها الشخصية التي ستؤثر على أدائها، بل ولها تأثير على نفسيتها أيضًا، ولها ظروفها الخاصة كذلك بما اختصت به من حمل ووضع وإرضاع... وعلى المستوى المعنوي نجد المرأة أميل للعطف واللين واللطف بينما الرجل أميل للتصلب والقسوة... وهذه الصفات الجسدية والنفسية يجب ملاحظتها عند توزيع المهام بين الرجل والمرأة ليعطي كل إنسان ما يتناسب مع صفاته الجسدية وملكاته النفسية.

فالقانون الذي يصدر أحكامًا واحدة للرجل والمرأة من دون ملاحظة خصوصياتهما هو القانون الظالم، ظالم للرجل وللمرأة معًا. وملاحظة هذه الفروق وإصدار الأحكام المختلفة بناء عليها هو الإنصاف والعدل، وبالتالي فهي نظرة المساواة.»[1]

إن القرآن الكريم يقول ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[2]. وجاء في تفسير هذه الآية للعلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان «**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**» ليدل بذلك على أنهم مع كثرتهم وتفرقهم من حيث العدد ومن الذكورة والأنوثة ذوو كينونة واحدة متفقة لا تشعب فيها ولذلك يتولى بعضهم أمر بعض ويدبره.

ولذلك كان يأمر بعضهم بعضا بالمعروف وينهى بعضهم بعضا عن المنكر فلولاية بعض المجتمع على بعض ولاية سارية في جميع الأبعاض دخل في تصديهم الأمر بالمعروفة والنهي عن المنكر فيما بينهم أنفسهم.

---

١. دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق.

٢. التوبة:٧١.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو واجبًا كفائيًا لو قام به من به الكفاية سقط عن الآخرين. وقد استدلّ الفقيه والمفكِّر الإسلامي الكبير الشهيد السيد محمّد باقر الصدر (قدِّس سرّه) بهذه الآية على أنّ كل مؤمن ومؤمنة مؤهّل للولاية السياسية، وأنّ الرِّجال والنِّساء سواء فيها، جاء ذلك في نص قوله:

«وتمارس الأمّة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيّتين التاليتين: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[1]، و﴿**المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[2]، فإنّ النص الأول يعطي الأمّة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك النص (كالنصّ الوارد عن الرسول صلى الله عليه وآله في إمامة أهل البيت عليهم السلام في حجّة الوداع وغيره. والنصّ الثاني يتحدّث عن الولاية، وانّ كل مؤمن ولي الآخرين. ويريد بالولاية تولِّي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه. والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية. وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف»[3].

فإنّ المرأة يقع عليها واجبا شرعيا كفائيا بقيامها في عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي من خلالها تقيم حدود الله وترفع راية التوحيد في أقطاب المعمورة.

والمستقرئ لوضع المجتمعات الإسلامية وما يمارس فيها من أنواع الاستبداد السياسي وإيقاع الظلم والقهر على عباد الله، إضافة إلى ضعف المجتمعات الإسلامية وتخلفها عن مسيرة وركب الحضارة المادية والإنسانية، وكثرة الفساد وانتشار المساوئ الخلقية وغياب القيمة الاجتماعية، وبالتالي تأثر تلك المجتمعات بتأثر أفرادها وتخلفهم مما يؤثر على عجلة التنمية البشرية واستخراج الموارد البشرية وتوظيفها بطريقة عادلة ونافعة، وقلة المتصديات في ركب الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن ذلك يحتم على المرأة المسلمة بل وكما قال الشيخ آية الله محمد تقي المصباح يزدي «لو استنفرنا كل الطاقات النسائية لما وصلنا إلى حد الكفاية». إذا فالتشريع جاء على قدر الطاقة والتكليف بمعنى أن المرأة هيأت جسديا ونفسيا للقيام بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي بذلك لا تكون قد خرجت عن حدود طبيعتها وتركيبتها الأنثوية، ولكن بشرط أن تقوم بواجبها هذا بالتزامن مع التزامها بحدود الشريعة الأخرى والتي تحافظ على حيائها وعفتها، وتبتعد بها عن امتهان إنسانيتها وأنوثتها، حتى لا تكون ممن قال الله

١. الشورى:١٠.
٢. التوبة:٧١.
٣. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٤٤-٤٥.

فيهم ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾[1].

أي أن التزامها بتكليفها الشرعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يتم إلا من خلال إيمانها وتصديقها على المستوى العملي بهذا الإيمان ببقية التشريعات والحدود الشرعية التي فرضتها عليها الشريعة الإسلامية والتي فيها صيانة للمجتمع الإنساني.

شخصية المرأة في القرآن:

الخطاب القرآني تميز بأنه خطاب لكافة الناس بكل مستوياتهم، بل وأجناسهم، وكان أهم ما صرح به القرآن الكريم أنه كتاب هداية لجميع البشر دون تمييز في ذلك بين رجل وامرأة، بل في مواضع ساوى القرآن في خطابه بين الرجل والمرأة ومواضع أخرى خص أحدهما دون الآخر بناء على موقعية المخاطب وتكليفه المناط به في هذه الحياة الدنيا. إلا أن نظرة القرآن العامة كانت نظرة للإنسان بغض النظر عن كون هذا الإنسان رجل أو امرأة.

القرآن الكريم قد وجه خطابه ودعوته وأمره للبشرية، بشكل أساسي على ثلاثة مستويات هي:

المستوى الأول: وفيه توجه الله جل جلاله بالخطاب إلى البشرية عامة أو إلى بني آدم كلهم على اختلاف أجناسهم وثقافاتهم واعتقاداتهم، دون تمييز بين ذكرًا أو أنثى.. قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2].

المستوى الثاني: وفيه يوجه الخطاب والدعوة والأمر إلى المؤمنين، وفي كثير من آيات القرآن الكريم يخاطبهم الله سبحانه بعبارة (يا أيها الذين آمنوا) أو (المؤمنين) أو (المتقين)، والمقصود بهم رجالاً ونساءً على حد سواء.. قال تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ثوابًا من عند الله والله عنده حسن الثواب﴾[3]. ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة﴾[4]. ﴿ومن عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة﴾[5].

---

١. البقرة: ٨٥.
٢. الحجرات: ١٣.
٣. آل عمران: ١٩٥.
٤. النساء: ١٢٤.
٥. النحل: ٩٧.

المستوى الثالث: يوجه الخطاب والدعوة والأمر للإنسان الفرد، قال تعالى: ﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم﴾ الذى خلقك فسواك فعدلك﴾[1]، ﴿إنّ الإنسان على نفسه بصيرة﴾[2]، ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[3]، ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولا﴾[4]، ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحًا فملاقيه﴾[5]، ﴿يقول الإنسان يومئذ أين المفر﴾[6].

وكثير من الآيات الأخرى التي تخاطب الإنسان فردًا، والإنسان الفرد يشمل الأنثى والذكر على حدّ سواء.

«وتظهر المرأة في القرآن في ثلاثة جوانب: أولاً: ككائن بيولوجي واجتماعي. ثانيًا: كمؤمنة. وثالثًا: بكونها من شخصيات القصص القرآنية عن سير الأنبياء ومصير نسائهم»[7].

ويقول الشيخ جوادي آملي في كتابه جمال المرأة وجلالها بهذا الخصوص: «القرآن لم يأت فقط لهداية الرجل، بل جاء لهداية الإنسان. لذا عندما يشرح هدف الرسالة ويبين غرض نزول الوحي يقول: ﴿شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس﴾ [8].

فكلمة الناس المطروحة في القرآن بعنوان (هداية الإنسان) لا تلحظ صنفا خاصا أو مجموعة خاصة، بل تشمل المرأة والرجل بشكل متساو.»

فالإسلام هو دين الاعتدال بين الإفراط والتفريط، أعطى تكاليفه وفق المصالح والمفاسد الإنسانية، لا وفق المصالح الجنسية، ووضع التكليف وفق المقدرة الإنسانية وقابليتها بحيث لم يفرض ما هو خارج عن طاقة البشر على البشر، حيث قال تعالى في القرآن الكريم ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾[9] .

وهذه النفس واحدة عند المرأة والرجل، وهو ما صرح به أيضا القرآن الكريم حينما قال جل

---

١. الانفطار: ٦ – ٧.
٢. القيامة:١٤.
٣. فاطر:١٨.
٤. الأحزاب: ٧٢.
٥. الانشقاق: ٦.
٦. القيامة:١٠.
7. Brgel, Johann Christof, Allmacht und Mchtigkeit, S. 286, Mnchen «1991».
٨. البقرة: ١٨٥.
٩. البقرة: ٢٨٦.

شأنه ﴿وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة﴾[1]، فالتكاليف التي أنيطت بالرجل هي وفق قابلياته وقدراته الجسدية ووفق المصلحة والمفسدة التي تعني إنسانيته، وكذلك المرأة.

وهناك فرق كبير بين المساواة والعدل، فكما جاء في موقع الهيئة العامة للاستعلامات المصرية: «جاء الإسلام كدين وسط بين الإفراط والتفريط، فهو يرى أن للنساء فضل وللرجال فضل، وهذا الفضل يجعل لكل واحد منهما خصوصية يحتاجها الأخر، وبذلك تتكامل أدوار الرجال والنساء. ففضل الرجل هو فضل وظيفي وفضل النساء هو أيضًا فضل وظيفي، وما ينبغي لأحدهما أن يشعر بالدونية عند القيام بوظيفته التي شرفه الله بها، وفي المنهجية الإسلامية لا تسير قاعدة بمعزل عن السياق العام أو المنظومة الشاملة للقيم، فكما توجد قيمة المساواة توجد أيضًا قيمة العدل.

وتعلو في الإسلام قيمة العدل على المساواة كلما حصل تعارض بينهما. وتعد المساواة جزءًا أساسيًا من العدل، والعدل في اللغة هو الحكم بالحق وهو نقيض الظلم والجور، والعدل أيضًا هو الوسطية والتوازن دون ميل أو تحيز إلى أحد الطرفين ضد الأخر، بحيث يعطي كل منهما حقه دون بخس أو جور عليه.»

كما أن ميزان الأفضلية في الإسلام لم يأت على أساس الجنس بل جاء على أسس أخرى رسمها لنا القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2]، فالتقوى هي المقياس الإلهي للتفاضل وليس جنس الإنسان.

تقول الشهيدة السعيدة بنت الهدى (آمنة الصدر) أخت المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابها المرأة مع النبي: «جاء في الروايات الواردة عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام رواية تحدد فيها مفهومه ومفهوم الإسلام عن المرأة فيقول: المرأة الصالحة خير من ألف رجل غير صالح» وهو يقصد بها أن يقرر أن الإنسانية في نظر الإسلام لها قيمة واحدة وميزان واحد للكرامة بغض النظر عن كل الصفات الطبيعية التي يتميز بها الأفراد، وهذا الميزان الوحيد في نظر الإسلام هو الصلاح والتقوى، والأفضلية عند الإسلام هي أفضلية العمل الصالح. فمهما كان الصلاح هنا متوفرا كانت الإنسانية أفضل وأكمل.

ومهما ابتعد الإنسان عنه خسر بذلك كرامته في مفهوم الإسلام كائنا من كان. فلا الرجل بما هو رجل يفضل المرأة، ولا المرأة بما هي امرأة تفضل الرجل».

وكما وضحنا في الديانات والحضارات السابقة أن المرأة كانت متهمة بأنها أصل الشر لأنها

---

١. الأنعام: ٩٨.

٢. الحجرات: ١٣.

سبب غواية آدم عليه السلام وخروجه من الجنة، فجاء الإسلام ليبرئ ساحة المرأة من هذا الاتهام الخطير الذي ظل يشكل عبئا عليها في القرون التي سبقت الإسلام، بل أدى هذا الاتهام النظري إلى تحرك عملي من قبل متبنيه ليمارسوا كل أنواع الظلم والاضطهاد متذرعين بهذه الذريعة، والتي كما ذكرنا برأها الإسلام منها حيث قال الله تعالى في هذا الصدد: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[1].

وهنا الخطاب واضح أنه موجه لآدم وحواء، وأنهما أغويا جميعا من قبل الشيطان، وليس كما السابقين للإسلام أن حواء سبب غواية آدم.

هذا إضافة إلى المساواة التي تحدث عنها القرآن بين المرأة والرجل في حدود أقرها الله تعالى تتناسب مع إنسانية كلّ منهما، داحضا بذلك كل ما كان يشاع ضدها، بل ما كان يعتبر كعقيدة اعتنقها أصحاب وشعوب الديانات والحضارات السابقة.

١. المساواة في أصل الخلق:

أقر الإسلام وحدة الجنس البشرى في الخلق وجعل المرأة من نفس الرجل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[2].

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[3].

٢. المساواة في التكاليف الشرعية:

أقرت الشريعة الإسلامية مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فيما لا يتعارض مع الطبيعة البشرية، ومنها المساواة في التكاليف الدينية: الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[4].

وتساوى الرجل والمرأة في الجزاء ثوابًا وعقابًا ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[5].

---

١. البقرة: ٦٣.
٢. النساء :١.
٣. الأعراف: ١٨٩.
٤. التوبة: ٧١.
٥. النحل:٩٧.

٣. المساواة في الثواب والعقاب:

الرجل والمرأة سواء في الشريعة الإسلامية من حيث التكاليف الشرعية والمسئولية والثواب والعقاب وتقبل التوبة من كليهما. ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[١].

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢].

٤. المساواة في الحقّ في الميراث

كانت المرأة قبل الإسلام لا ترث هي ولا الصغير، حيث كان سائدا في العرف الجاهلي أنه لا يرث إلا من قاتل على ظهور الخيل وطاعن بالرمح وضارب بالسيف.

فنزل قوله تعالى ليقرر حق المرأة في الميراث ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[٣].

٥.المساواة في حقّ التعليم:

جعل الإسلام طلب العلم فريضة علي المسلم والمسلمة، يقول رسول الله ﷺ: (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، ألا إن الله يحب بغاة العلم)[٤]. وأهاب بالمسلمين رجالاً ونساءً أن يصلوا إلى أعلى المستويات العلمية ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[٥]. كما أوجب على أمهات المؤمنين أن يعلمن ذكورهن وإناثهن ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾[٦].

٦. المساواة في حقّ العمل:

مارست المرأة المسلمة كل ما كان معروفًا من أنشطة سياسية، واجتماعية، وعلمية، ومدنية، واقتصادية، ونضالية بموجب الأحكام الشرعية الأصلية في الإسلام، والتي أقرت بحق المرأة في التملك، والتعاقد، والتكسب، والتصرف فيما تتطلبه إدارة شئونها الخاصة.

---

١. المائدة: ٣٨ – ٣٩.
٢. النور ٢ - ٣.
٣. النساء: ٧.
٤. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٢.
٥. طه :١١٤.
٦. الأحزاب :٤.

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝﴾[1] العصر. فهنا الخطاب للإنسان الذي هو مفهوم كلي تقع مصاديقه على المرأة والرجل على حد سواء.»

وقد نطرح السؤال التالي: كيف ساوى الإسلام بين المرأة والرجل في حق العمل مع أن هناك وظائف يقوم بها الرجل ولا تقوم بها المرأة والعكس صحيح؟

إن اختلاف التوزيع الوظيفي لا يعود إلى اختلاف إنسانية كل منهما عن الآخر، أو إلى نقص موجود في أحدهما دون الآخر، بل إن العدالة تقتضي أن توزع الوظائف وفق الإمكانات والقدرات التي يمتلكها كل على حدة، ومن الجور بمكان أن تناط بالمرأة أعمال لا تتناسب وطبيعة تركيبتها البيولوجية والنفسية، لأن ذلك سيؤثر على الإنتاجية العامة وعلى الإبداع الفكري والعملي، فهل نستطيع مثلا أن نحمل نملة فيلا؟ فتركيب النملة البيولوجي لا يسمح لها بالقيام بهذا العمل الشاق، فالسبب ليس لعدم فاعلية الفاعل وإنما لعدم قابلية القابل.

تقول الشهيدة آمنة الصدر من نفس المصدر السابق: «يقوم تقسيم الوظائف في كل مجتمع ومحيط على أساس تقبل الأشخاص لتلك الوظائف، وإمكانياتهم للقيام بها على أحسن وجه. وتقسيمة العمل هو ضرورة من ضرورات المجتمع في جميع النواحي والمجالات. ويؤدي إلى سهولة القيام به مهما كان صعبا إضافة إلى أنه يسرع الإنتاج مهما كان بطيئا. ويساعد تقسيم العمل والوظائف المتخصص في كل قسم منه على النبوغ في ذلك القسم والتعمق فيه، خلافا لما لو اختلف توزيع العمل وتعاقبت الأعمال المختلفة على العامل، فإنه سوف يخسر مرونته وعبقريته التي قد يحرزها غي عمل واحد.

فإن لكل شخص من الأشخاص استعداده الخاص، وطبيعته الخاصة به، وتكوينه الفطري والنفسي، فنحن لا ينبغي لنا مثلا أن نجعل من فنان مهندسا، ولا من مهندسا فنانا، فإن لكل منهما هوايته واستعداده الخاص».

فتقسيم الوظائف والعمل بين الرجل والمرأة لم يأت على أساس تسخير أحدهما للآخر وإنما على أساس توزيع وتقسيم الوظائف لتتكامل الأدوار وبالتالي يتكامل المجتمع كما أراد الله تعالى.

ولقد وضّح القرآن الحكيم الفارق التكويني بين الجنسين الذي تبنى عليه الفوارق الوظيفية كما بيّن المشتركات التكوينية بين الجنسين أيضًا.

---

١. العصر: ١ – ٣.

قال تعالى: ﴿ولا تتمنّوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض للرِّجال نصيبٌ مِمّا اكتسبوا ولِلنِّساءِ نصيبٌ مِمّا اكتسبن واسألوا الله من فضله إنّ الله كان بكلِّ شيء عليمًا﴾[1].

وأكّدت السنّة المطهّرة أنّ مظاهر التكامل في شخصيّة كل من الرّجل والمرأة ترتبط بتركّز الخصائص النوعية لدى كل منهما ومحافظته عليها واعتزازه بها؛ لذلك نهت السنّة عن أن يتشبّه أفراد الجنس الأنثوي بالرِّجال، كما نهت الرّجل عن ذلك.

وتفيد الدراسات النفسية والتجارب التي أجريت على بعض حالات الانحراف النفسي عند الجنسين، أنّ ميل بعض الذّكور إلى التشبّه بالإناث، وميل بعض الإناث إلى التشبّه بالذّكور، هو حالة انحرافيّة، وأنّ هذه الحالة يمكن السيطرة عليها، ومعالجتها بالتربية والإجراءات الاجتماعيّة، وإعادة تنظيم الشخصيّة.

وقد جاء في الحديث الشريف النهي والزّجر العنيف واللّعن لهذا الصنف من الناس.

أورد المحدِّث والفقيه الكبير الحرّ العامليّ رحمه الله عدّة أحاديث تحت عنوان: «عدم جواز تشبّه النساء بالرِّجال والرِّجال بالنِّساء».

فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام وأبي الحسن الرضا عليه السلام: «إنِّي لأكره أن يتشبّه الرِّجال بالنِّساء»[2]. ومعنى الكراهة هنا هو الحرمة وعدم الجواز، كما جاء في عنوان الموضوع أعلاه.

وروي عن الصادق عليه السلام قوله: «كان رسول الله يزجر الرّجل أن يتشبّه بالنِّساء، وينهى المرأة أن تتشبّه بالرِّجال في لباسها»[3].

وعن ابن عبّاس قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبِّهين من الرِّجال بالنِّساء، والمتشبِّهات من النِّساء بالرِّجال»[4].

وإنّ تشخيص تلك الفوارق يترتّب عليه التسليم العلمي بالفارق الوظيفي في بعض المجالات والتكاليف الحيوية التي كلّف بها كل من الرّجل والمرأة. وتأسيسًا على ذلك تتحدّد الفوارق والمشتركات في الوظيفة الاجتماعية.»

---

١. النساء:٣٢.

٢. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصّلاة، أبواب أحكام اللّباس، المجلد ٣. الباب ١٣، ص ٣٥٤.

٣. المصدر نفسه، ص٣٥٥.

٤. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ما يكتسب به، المجلد ١٢، الباب ٨٧، ص ٢١١.

الفصل الثاني

ما هي الإشكاليات الرئيسية بين منظومة شخصية المرأة في الإسلام، والواقع التطبيقي؟ وما هي مسارات معالجة هذه الإشكاليات، وما هو المشروع الإسلامي البديل؟

لقد تراجعت مسيرة المرأة وحركتها تراجعا كبيرا بعد عصر الرسول وانكمش دورها حيث انعزلت عن المشاركة الميدانية في مختلف المناحي الاجتماعية، وأصبحت السمة الغالبة على وظيفة المرأة هو دورها الأسري فقط بمفهومه الضّيق الذي لا يرتكز على انطلاقات معرفية تربوية، وإنما مجرد دور رعاية وليس عناية وتربية.

وتوالت الأزمنة على حالها هذا بحيث أصبحت وظيفتها من الناحية العرفية مقتصرة فقط على الرعاية الأسرية. وفي هكذا بيئة ثقافية وعرف اجتماعي توالت تأويلات البعض من الفقهاء حول موضوعة المرأة، حيث نجد أن الكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة متأثرة إلى حد كبير بأعراف زمن الفقيه، حتى أضحت السمة الغالبة على الأحكام هي السمة الغالبة لذلك المجتمع في فهمه لموضوعة المرأة.

والمشكلة تكمن أن تلك الأحكام تم تعميمها إلى الأزمنة اللاحقة رغم تغير الظروف وتبدل الأعراف، حيث أن الأعراف بطبيعتها متبدلة ومتغيرة بشكل عام، فطبقت تلك الأحكام على أزمنة لاحقة لها دون مراعاة التغير الذي وقع وعدم تناسب تلك الأحكام لزمان آخر ومكان مختلف بأعرافه وحيثياته. وقد انعكس ذلك على ثقة المسلم بقدرة الإسلام على مواكبة الكثير من التغيرات والإجابة على الكثير من التساؤلات المطروحة على بساط البحث.

فوضع المرأة بعد الرسول ﷺ تعرض إلى نكسة خطيرة أدى إلى تغييب دورها الفعال في المجتمع والاقتصار على دورها داخل الأسرة، مع ما لهذا الدور من أثر عظيم على بناء النواة الاجتماعية، إلا أن حصر دورها بهذا الدور - مع عدم الالتفات أيضا لأهليتها لهذا الدور من حيث الأهلية العلمية والمعرفية - أدى إلى غياب النظرة الأخرى في المجتمع وتأصيل الفكر الذكوري، وتغييب نصف المجتمع عن النهوض به على كافة المستويات والأصعدة، وما ساعد على ذلك هو موقف الفقهاء في كثير من القضايا.

«وتأثر الفقيه بموروثه الاجتماعي وأعراف بيئته أمر ملازم لعملية تأويل النصوص، الفقه لا يكون فقها إلا إذا أدرك المجتهد طبيعة الواقع وملابساته، وراعى أعرافه وعاداته. بيد أن ذلك كله لا ينبغي أن ينازل النصوص وإطلاقيتها، المفارقة لكل الأعراف وتقلباتها، الحاكمة عليها والمهيمنة على

تصويبها. على هذا ينبغي التمييز والتفرقة بين الاجتهاد البشري النسبي المحكوم بظرفيته وبيئته من جهة، وبين النص الثابت المفارق لكل ظرفية وبيئة»[1].

وتشير رقية العلواني إلى أن التأويلات والأفهام البشرية لأي نص هي حصيلة ثلاثة عناصر متضايفة:

١. النص ذاته

٢. الموروث الثقافي لقارئ النص

٣. المجتمع بظروفه المتقلبة المتغيرة.

وما تعانيه المسائل الاجتهادية خاصة تلك التي تتعلق بالمرأة على وجه الخصوص هو نتيجة وجود اتجاهين تحكما في مختلف الآراء والفتاوى:

الاتجاه الأول: هو اتجاه ينظر بقدسية غير قابلة للنقد إلى فتاوى واجتهادات العلماء السابقين، ويريد لهذه الفتاوى أن تكون قابلة للتطبيق رغم اختلاف الظروف والأعراف واختلاف الزمان والمكان، إلا أنه ينظر بقدسية إلى فتاوى ذلك الفقيه، خاصة إذا كان الفقيه مبدعا ومؤثرا في حركة الاجتهاد، مما يجعل عند أصحاب هذه النظرة فتاواه غير قابلة لإعادة النظر. مما أضفى على الرؤية الإسلامية نوع من التحجر أضحت معه النظرية الإسلامية نتيجة هذا الاتجاه، عاجزة عن مواكبة التطورات الحاصلة في كافة المجالات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه اتسم بالرفض المطلق لكل ما هو قديم، دون الأخذ بعين الاعتبار الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي نصوص واضحة الظهور في المعنى وثابتة لا تتأثر بالتغيرات الزمانية والمكانية وليس للأعراف مدخلية في توضيحها، وهو ما قد يكون له نتائج سلبية عظيمة على إفراغ الإسلام من محتواه الثابت غير المتغير، مما ينعكس سلبا على حركة الإسلام الفكرية المتطورة..

«والفيصل في هذه القضية أو غيرها، ينبغي أن يكون النص المطلق المفارق للزمان والمكان والأعراف، وعلى المجتهدين توجيه الاهتمام نحو الربط بين النص والواقع المتغير، فالفقه يرتكز على دعامتين: فقه النص، وفقه الواقع بكل محاوره المتعددة، التي تفرز السؤال الفقهي. والنصوص القرآنية التي تشكل المرجعية المعصومة للمسلم، وإن كانت لا تفرق في الخطاب بين الرجل

---

١. انظر رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم المجتهدين لمسألة قضاء المرأة، موسوعة الكتاب الحاضن للبحث: موسوعة المصطلحات والمفاهيم وبالتحديد في: موسوعة المرأة، البحث رقم ٢٢.

والمرأة في الاستخلاف، والقيمة الإنسانية، والجزاء والمسئولية، ووحدة الأصل والمآل، والحساب والمساواة، إلا أن تلك المساواة ذات مفهوم أصيل نابع من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، موظفا لتحقيق مقاصدهما»[1].

الاجتهاد ودوره في فهم النص:

في عهد الرسول والخلفاء الراشدين كان يطلق على الدولة القائمة اسم الدولة الإسلامية، ولكنها بعد ذلك نشأت تحت مسميات عائلية كالدولة الأموية نسبة لتولي بني أمية للسلطة، والدولة العباسية نسبة لتولي بنو العباس لها وهكذا، وقد يعتبر هذا مؤشرا على اتخاذ السياسة منحى بعيدا عن روح الدين كما كانت في عهد الرسالة المحمدية، وأدى ذلك إلى ابتعاد الكثير من الفقهاء في ذلك العصر عن الخوض في غمار السياسية حتى لا تتلوث قلوبهم وأفكارهم بمكرها وخدعها، وحتى لا يتم استخدامهم بتعسف من قبل السلطة التي كانت تشتري الوعاظ والفقهاء، وتجير تأويل الأحاديث وتفسير القرآن لصالح بقائها واستمرارها في الحكم، بل تدفع لهم من أجل وضع أحاديث ونسبها إلى رسول الله ﷺ أو إلى صحابته العدول وغيرهم، لكي تبرر وجودها الظالم البعيد عن روح الإسلام.

ويقول د. نوري جعفر في كتابه فلسفة الحكم عند الإمام علي عليه السلام: «فقد لوثت السياسة.. فئة خاصة من رجال الدين، وأغدقت عليهم الجاه والمال والنفوذ والألقاب لمعاونتها في تثبيت مظاهر الفساد في الحكم، وإيجاد مخارج «شرعية» لموبقات الحاكمين من جهة، وصرف الناس عن التحدث عن اعتداء الحكام على مبادئ الدين - وإلهائهم بوعظ تافه لا يمس جوهر الدين - من جهة أخرى».

ولقد انعكست عملية العزل السياسي والطائفي للمدرسة الإمامية مدة طويلة من الزمن على حركة الاجتهاد عندهم والتي ظهرت نتائجها لاحقا مع تجربة التطبيق الإسلامي المعاصرة، حيث نأت حركة الاجتهاد بنفسها عن تمثيل هيئة المجتمع بسبب تركيزها على صورة الفرد التي تهمه في حركته العامة. وقد أثر ترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص الشرعي أيضا، «فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الإمام كحاكم ورئيس دولة، فإذا ورد النهي عن النبي مثلا كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء، فهو إما نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم، مع أنه قد يكون لا هذا ولا ذاك، بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيسا للدولة، فلا يستفاد منه الحكم

---

١. انظر رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم المجتهدين لمسألة قضاء المرأة، موسوعة الكتاب الحاضن للبحث: موسوعة المصطلحات والمفاهيم وبالتحديد في: موسوعة المرأة، البحث رقم ٢٢.

الشرعي العام، ومن ناحية أخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه، ولهذا سوغ الكثيرين لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له).[1]

وحسب رؤية الشهيد الصدر كما يحللها المفكر إبراهيم العبادي «أن على الفقيه أن يأخذ بنظر الاعتبار حالة الأمة بالحساب وليس حالة الفرد فحسب، وأن يستوعب غايات التشريع ومقاصد الشريعة، وينفتح في الوقت نفسه على التجربة البشرية. هذا إضافة إلى إلحاح الشهيد الصدر على العامل الزماني لاقتضائه عنصر التجديد في الموضوعات والحالات السابقة ودفعه بالكثير من الإشكاليات الجديدة، فلكل مرحلة زمنية متطلباتها التي تفرض على الفقيه التعامل معها وإيجاد الحلول لها». [2]

هذا إضافة إلى حرص الشهيد الصدر على تحرير الفقيه من (خطر الذاتية) حيث يقول إن الخطر يشتد ويتفاقم (عندما تفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش الممارس واقعا مخالفا كل المخالفة لطريقة النصوص في علاج تلك القضايا، كالنصوص التشريعية والمفهومية المرتبطة بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان).[3]

الأسباب الأربعة لخطر الذاتية كما يراها الشهيد الصدر:

١.تبرير الواقع:

وهي المحاولة التي يندفع فيها الممارس بقصد او بغير قصد إلى تطوير النصوص وفهمها فهما خاصا يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص منها.

٢. دمج النص في إطار خاص:

وهي دراسة النص في إطار فكري غير إسلامي، وهذا الإطار قد يكون منبثقا عن الواقع المعاش وقد لا يكون. فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله.

٣. تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه:

---

١. محمد باقر الصدر – الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ومضات (مجموعة من مقالات ومحاضرات ووثائق للسيد محمد باقر الصدر) - المجلد رقم ١٧ من موسوعة تراث الشهيد الصدر.

٢. إبراهيم العبادي، الاجتهاد والتجديد: دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشهيدين المطهري والصدر، ص ٢٩.

٣. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٤٤.

وهو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي، وهذه العملية كثيرا ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية وهو (التقرير)، ونعني به سكوت النبي أو الإمام عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع سكوتا يكشف عن سماحه به وجوازه في الإسلام.

٤.اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص:

وهو الاتجاه النفسي للباحث فإن للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص، وهذا الموقف النفسي الذي تفترضه ذاتية الممارس لا موضوعية البحث لا يقتصر تأثيره على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحيانا إلى التضليل في فهم النص التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه.[١] وهذه العناصر الأربعة كما يقول المفكر إبراهيم العبادي في كتابه الاجتهاد والتجديد والتي يراها الشهيد الصدر منبع الخطر على ممارسة الفقيه لعملية الاجتهاد، وتحتاج إلى درجة عالية من الحيطة والحذر للتخلص منها، تظهر آثارها في الجوانب الاجتماعية والأحكام المتعلقة بالحكومة وإدارة الدولة، خاصة حينما تجد الحاجة فعليا إلى تحديد الموقف الإسلامي أو بناء النظرية الإسلامية المطلوبة في مجال محدد، وإذا لم يكتسب الممارس خبرة وافية في فهم النص بشروطه الموضوعية، وظروفه التاريخية والاجتماعية، ومتطلبات الواقع المعاصر الذي لا بد من أخذ حيثياته بالحسبان، فإن الحالة الذاتية للفقيه ستنعكس سلبا في اكتشاف الحكم الشرعي المناسب.[٢]

وهو ما نراه جليا في الأحكام الخاصة بالمرأة وخاصة في المجال السياسي وفي مجال حراكها الاجتماعي. لذلك نجد أن حركة الاجتهاد في الآونة الأخيرة بدأت تتباين بين الحوزات وتأخذ منحى مختلف بين المدارس الإسلامية، فنجد فقهاء جبل عامل يختلفون عن نظرائهم في قم وعنهم في النجف.

إن جل الاهتمام تمركز حول عملية الاجتهاد لأنه «القوة الفعالة التي تستطيع قيادة مثلث (الفرد، المجتمع، السيادة «النظام والدولة») وتشرح لهم وظائفهم وتكاليفهم في جميع المناسبات الحياتية الواسعة.

إن الاجتهاد وسيلة لتبيين التكاليف الدينية فيما يتعلق بالأفراد والنظام الحاكم من أجل تحقيق غايات الدين وأهدافه، فإذا كان الاجتهاد غافلا عن قضايا الإنسان المعاصر، يكون قد ألغى فلسفته الأساسية، لأن فلسفة الاجتهاد هي تحديد مسار الحوادث الواقعة من منظار الدين، والحوادث

---

١. المصدر السابق.

٢. المصدر السابق

الواقعة هي مختلف قضايا حياة الإنسان المعاصر، فالاجتهاد أساسا يكون في القسم المتغير والمتحول من الحياة وليس في القسم الثابت، وهذا القسم المتغير يجب أن يظهر الدين وجوده وقدراته في القيادة والإرشاد والإجابة)[1].

ويقول السيد محمد حسين فضل الله في حواره حول المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية إن الفقيه لا يستطيع في المرحلة الحاضرة أن يعيش خارج نطاق قضايا عصره، باعتبار أن قضايا العصر حتى في الأمور الفقهية تمثل موضوعات الأحكام التي يحتاج المجتهد أن يستنبطها، وأن يحددها كمنهج إسلامي في الحياة، لذلك فإن الفقهاء لا بد أن يواجهوا الأسئلة الكثيرة من مقلديهم حول القضايا السياسية وحول الموقف من قضايا الانتخاب... مما لا يمكن أن يجيبوا عنه بجواب سريع على الطريقة التي كانوا يجيبون عنها في الماضي، باعتبار أن حياة الناس قد ارتبطت ارتباطا عضويا يوميا بكل الواقع المعاصر، وأصبحت مسألة الكيان الإسلامي والكيان الشيعي بشكل خاص في نموه وتطوره وحيويته وقوته وعزته يرتبط بطبيعة العلاقات مع هذا النظام أو ذاك النظام... لذلك فإن الفقيه حتى في دائرته الفقهية لا يستطيع أن يبتعد عن قضايا العصر، وإذا كان معزولا عن مسألة الاجتهاد فتكون أكثر القضايا التي يعيشها الناس لا يملك عنها جوابا، لأنه لا يملك معرفة فيها ولذلك ينعدم دوره كمرجع حتى في المسائل الفقهية.

ولعل نظرة بسيطة وعابرة إلى وضع المرأة الإيرانية قبل نهوض الدولة الإسلامية ونجاح الثورة في إيران ووضعها بعد ذلك يسلط الضوء على أهمية مشروع التجديد الذي نهض به الإمام الخميني رجل الدين في مسيرة الاجتهاد عند الإمامية، وخاصة فيما يتعلق بفقه المرأة، بل أهليتها في كثير من المجالات الحيوية الفاعلة اجتماعيا، وسياسيا، واقتصاديا، وعلميا.

ويقول المفكر إبراهيم العبادي في كتابه الاجتهاد والتجديد بهذا الصدد: «لقد استهدف الإمام تفعيل الاجتهاد وجعله منهجا زمنيا يقرأ النصوص، ويجد لها فهما شرعيا لا يجمد النص عند فهم معين أو قراءة بذاتها، وإنما يتجاوز ذلك إلى أخذ ظروف الواقع والأوضاع الزمانية والمكانية والتغيرات الكيفية للموضوعات ومقاصد وروح التشريع، إضافة إلى النظرة المستقبلية وعالمية الشريعة ومتطلبات مجتمع معاصر يعج بالكثير من المشاكل والقضايا، التي لم تكن مطروحة في وقت سابق على صعيد الاهتمام في الدوائر العلمية.

---

١. إبراهيم العبادي، الاجتهاد والتجديد: دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشهيدين المطهري والصدر، ص ٢٩.

وعند تحليل هذه الرؤية نجد أنها تتجه في كلياتها إلى ثلاثة عناوين رئيسية:

أولا: موقع الفقيه فيما يمثله بالنسبة إلى الإسلام كعقل، مؤهل للتعامل مع منظومة التشريع الإسلامية، وكنائب عن الأمة يقوم بوظيفة إمدادها بالرؤية الفقهية الجاهزة، التي تمكنها من العمل في ظل الظروف والأوضاع المختلفة.

ثانيا: منهج الاجتهاد القادر على تكوين عقليات فقهية ملمة بتفاصيل الواقع المحلي والعالمي، فهو يشدد بشكل خاص على إلزامية التوفر على وعي شامل ورؤية متكاملة في القضايا الحياتية المختلفة، لتصبح رصيدا يضاف إلى المنهج العلمي المتعارف، الذي يستطيع من ألم به الإلمام الكافي أن يصبح قادرا على التعامل مع النص الشرعي واستنباط الرأي الفقهي، ولا يمكن تفكيك هذه العلاقة الضرورية بين القدرة على الاستنباط ووعي الواقع الخارجي، لا بشكله البسيط السابق المرتبط بقضايا الفرد، بل بقضايا الدولة والمجتمع.

ثالثا: وتأسيسا على النقطتين الأولى والثانية فإن القضية باتت مرتبطة بمصير الإسلام، وقدرته على تسيير شئون الناس، ذلك إن معنى خاتمية الرسالة الإسلامية وأهليتها لإدارة الحياة، تتطلب تنجيزا فعليا على المستويات كافة، والفقهاء وحدهم المؤهلون لإعداد الشريعة للتطبيق، ومد الخطاب الإسلامي بالمعارف الحيوية والضرورية، التي تمكنه من إثبات ذاته في دنيا اليوم المتلاطمة، وفي إعادة الثقة للإنسان المسلم قبل التوجه إلى الآخر، والاجتهاد هو الوسيلة التي أتاحها الإسلام للكشف عن الأحكام في مدى حركة الزمان والبيئات المختلفة، وتطور الحياة في اتجاه تصاعدي، دون جمود ولا توقف، وعكس ذلك الانحباس في الحدود التقليدية للاجتهاد وإهمال مصالح الإسلام، والتراجع عن مبدأ (ما من واقعة إلا ولله فيها حكم)، لأن منهج الاجتهاد التقليدي لم يستوعب بعض الوقائع ولم يكتشف لها الحكم المناسب.

وفي مسألة توجه المسلم للآخر في حال بقي الاجتهاد على حالته التقليدية فإن أخطر ما يكون هو توجه المرأة للفكر الآخر، الذي استطاع أن يواكب الحياة، رغم أنه يقوم على فكر غير سليم في الحياة، ولكنها وجدت في هذا الحضن الفكري إجابة على كثير من أسئلتها، إلا أنها إجابة آنية غير متعمقة ولا تنظر للجوانب السلبية البعيدة المدى فيها.

فقد سلطنا الضوء آنفا على وضع المرأة الغربية، ومع ذلك نجد الكثير من النساء المسلمات تبنين النظريات الغربية الخاصة بالمرأة لأنها لم تجد في حضن الإسلام النظري والمتمثل بشخصياته الفقهائية إجابة على الكثير من أسئلتها، بل ما وجدته تهميشا وإقصاء لدورها الإنساني نتيجة النهج

التقليدي في عملية الاجتهاد، وغياب التأصيل لرؤية خاصة بالمرأة وشخصيتها في المنظومة الإسلامية، وقدرتها ودورها المحوري على كافة المستويات.

فبالرغم من أن مسئولية الفقيه المستمرة هي في بيان الحكم الشرعي للموضوعات الحادثة والمستجدة، إلا أن سبب التخلف هذا يعود إلى «الاستغراق في أحكام القضايا القديمة والمشاكل التي كان يعيشها مجتمع سابق بظروف مختلفة عن مجتمعنا المعاصر، حتى أننا نجد بعض الفقهاء الكبار يعرف عن أحكام العبيد والإماء أكثر مما يعرف عن قواعد التأمين، لعدم إحاطته بالأوضاع القانونية للتأمين مما يجعله يصدر الأحكام على أساس الافتراض لا على أساس الحكم الواقعي، وهكذا نجد أن الذهنية الفقهية لا تزال خاضعة للتأثيرات التقليدية، مما يؤدي إلى المزيد من الصعوبات الفكرية التي تواجه الفقيه المسلم في ملاحقة الوضع المتحرك والمتطور» السيد محمد حسين فضل الله (علامات استفهام على طريق حركة القوة في الدولة الإسلامية) بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي المنعقد في طهران[1].

ويقول المفكر إبراهيم العبادي في نفس كتابه السابق: وقد لخص الإمام الخميني أصداء هذه الشكوى التي انطلقت على شكل قضية، حيث دفع بها بقوة إلى الأوساط العلمية عندما عمم موضوع تأثيرات الزمان والمكان على مجمل القضايا الفقهية حيث قال: «فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريان في الاجتهاد، فظاهر القضية التي كان لها حكم معين في السابق، قد ينطبق على قضية أخرى ولكن هذه القضية الأخرى ذات نفس الظاهر، قد تستلزم حكما جديدا لوقوعها في ظل المعادلات الحاكمة على سياسات نظام ما، واقتصاده ونظمه الاجتماعية، أي أن المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تجعل نفس موضوع القضية الأولى ينطبق في الظاهر على موضوع القضية الثانية، يستلزم حتما حكما جديدا. فالمجتهد يجب أن يكون محيطا بالقضايا المعاصرة، ولا تستسيغ الجماهير والشباب وحتى العامة أن يقول مرجعها الديني ليس لي رأي في القضايا السياسية»[2].

وهذا ينطبق على موضوعة المرأة، حيث كما أسلفنا الذكر فإن وضع الحكومات فيما بعد الخلافة الراشدة أطر العمل السياسي على الرجل فضلا عن المرأة وابتعد الكثير من الفقهاء عن العمل السياسي وعزلوا أنفسهم عن الاجتماع وأصبحت النظرية الدينية مقتصرة على العبادات وبعض الأمور الفردي، أو أن الفقيه أصبح موظفا في البلاط، وبالتالي تأثرت رؤيته الفقهية بما يريده

١. مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، ص ٢٨٣ , وقد عُقد هذا المؤتمر في عام ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م (وتحديدًا في الفترة الممتدة من ٢٩ إلى ٣١ يناير ١٩٨٦ م في طهران).

٢. الإمام روح الله الخميني، من بيانه إلى المراجع والعلماء والحوزات العلمية – رجب ١٤٠٩ هجرية – ١٩٨٩م.

الحاكم ليجير بذلك أحكام الشريعة لصالح بقاءه رغم استبداده على الناس فيبرر الواقع ويخدر الشعب دينيا من خلال هؤلاء الفقهاء، فكان النصيب الأكبر في العزل للمرأة، وجاء المجتهدون بعد ذلك ليدرسوا حركة الأئمة في هكذا ظروف فلم يأخذوا في حسبانهم مسألة الزمان والمكان، التي طرحها الإمام الخميني مما أدى إلى وقوع المحظور في إقصاء السياسة عن الدين أولا ومن ثم عزل المرأة عن هذا العمل ثانيا.

لذلك نجد حاجة ملحة في كافة المذاهب الإسلامية لإيجاد حركة تجديد لعملية الاجتهاد تبتعد عن الإفراط والتفريط، و تتسم بالموضوعية والحيادية والجدية، وتستهدف معرفة الواقع الديني والحكم العملي في كل قضية من القضايا، خاصة فيما يتعلق بالمرأة، ويجب أن تكون هذه الحركة نابعة من الوسط الديني نفسه، لما لهذا الوسط من مصداقية يفتقدها غيره، بالإضافة إلى عمق نظرته الدينية وسعة وشمولية نظرته وإدراكه لمكامن الخلل في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام، بل نحن بأمس الحاجة إلى علماء لهم القدرة والجرأة في نفس الوقت على مواجهة الموروثات والأعراف الاجتماعية البعيدة عن روح الإسلام، ولا يتم ذلك إلا من خلال التدرج في طرح ما هو جديد، والعمل على النهوض بقابليات المجتمع الفكرية والثقافية والدينية، لتصبح أكثر قدرة على المراس العملي لما هو جديد، بل أكثر تقبلا له حتى لا يتم رفض أي إصلاح من قبل المجتمع، بالتالي تضيع الحركة الإصلاحية برمتها بين صراخ الغوغائيين.

ويبقى أيضا هناك دورا كبيرا موكلا على المرأة نفسها في النهوض بمستوى وعيها وإدراكها لذاتها ولدورها في المجتمعات، إضافة إلى قناعتها بقدراتها ومواهبها وعدم خوضها غمار التجربة بكافة المجالات بما فيها المجال الأسري المحوري والمهم، إلا بعد أن تقف على ارض صلبة في المعرفة وبناء الذات وبلوغ مرحلة الرشد في كافة المجالات، وأن تنطلق من روح العدالة والاتزان بحيث تمارس كافة أدوارها باتزان، دون أن يطغى دورا على آخر، وأن تراعي في ذلك الحدود الشرعية الثابتة في العفّة والعفاف، إذ أن الشريعة الإسلامية فرضت الستر على المرأة للخروج خارج المنزل لتمارس دورها الريادي في قيادة المجتمع على كافة المستويات، حتى لا تكون المعول الذي يهدم، في وقت رسم لها الإسلام صورة مشرقة في بناء المجتمعات الإنسانية، بناء متوازنا على أسس قيمية وأخلاقية تقودها العفة وتنهل من نبع الحياء روافدها.

الخلاصة:

وكخلاصة للبحث، نجد أننا بحاج ماسة، بعد حجم الاختراق الثقافي والمعرفي الذي أصاب جسدنا، وإن لم نعالجه سيخترق بنيتنا العَظْمِيّة، بحاج إلى حركة التجديد الفكري والفقهي خاصة

فيما يتعلق بشخصية المرأة، يجب ألا تأخذ بالحسبان أمور أهمها: التحيزات الإدراكية [1] الناتجة عن التجربة الواقعية، ومحاولة فهم طبيعة هذه التحيّزات، ومنشؤها، ومآلاتها، وتقديم معالجة معرفية لها كمرحلة قَبْلِيّة تسبق مرحلة إعادة النظر والتقييم.

مراجعة منهجية كثير من النتاج المعرفي والفكري من قبل النخب، التي تفاعلت وانفعلت مع الأفكار والمعارف الغربية وقامت بعمل إسقاطات معرفية بين التجارب البشرية المختلفة، على المجتمعات المغايرة جذريا في الأسس والمنطلقات الفكرية، والأخذ بالحسبان مصادر المعرفة

١. التحيز الإدراكي: في علم النفس المعرفي يذكر أن الإدراك هو: « عملية عقلية نفسية، تساعد الإنسان على معرفة عالمه الخارجي، والوصول إلى معاني ودلالات الأشياء، وذلك عن طريق تنظيم المثيرات الحسية، لتفسيرها وصياغتها في كليات ذات معنى. والإدراك يقسم إلى حسي وعقلي، وتتم عملية الإدراك الحسي نتيجة لاستثارة وتحفيز الأعضاء الحسية، عن طريق المنبهات الخارجية، بحيث تعمل على ترجمة وتفسير الإحساسات الخارجية إلى مدركات من خلال الخبرات السابقة، أي أن تفسير وإدراك الانطباعات الحسية يكون اعتمادا على الخبرات والمعارف المخزنة في الذاكرة سابقا. (المصدر: كليات في الفكر المعاصر ضمن الابستمولوجيا ونظرية المعرفة/ عبد الكريم صالح/ص ١١٩/ الأبرار للطباعة والنشر، ط ١ / ٢٠١٨ ومع ذلك يتداخل الإدراك الحسي مع العقلي إذ يمكن اعتباره أنه عملية عقلية حسية انفعالية بالغة التعقيد، حيث إنها تتداخل مع الشعور، وعمليات التذكر، والتخيل، والانتباه، والوعي، واللغة. (المصدر السابق). والإدراك العقلي هو إدراك المفاهيم، والمسلمات، والحقائق، والمعاني الكلية العامة، وهو من أبرز ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات. وتبدأ المعرفة من مستوى الإدراك الحسي، حتى تصل إلى إدراك العلاقات بين الظواهر وأسبابها كافة. التحيز هو حصر الشخص نفسه في حيز ومكان مسوّر بسور متميز عن غيره، وهذا هو المعنى الحسي للكلمة، والاستعمال الشائع للكلمة هو استعمال مجازي خاصة في المسائل الفكرية والمعنوية، فالتحيز له حقيقة في اللغة ومجاز في الاستعمال.. وهناك علاقة بين التحيز وبين مسألة العدل والهوى، فالتحيز ينبغي أن يكون منه الممدوح والمذموم، فالممدوح هو ما وافق العدل ويمكن اعتباره اصطفافا مع العدل والخير، بحيث تكون قيمة العدل هي الدافع والحافز لتبني المواقف والآراء والأفكار، والعدل ما طابق الواقع، والحق هو ما طابقه الواقع من العدل.. وهناك فرق بين التحيز وبين الرأي الموضوعي على مستوى الواقع من جهة وعلى مستوى الأمل (ما ينبغي أن يكون) من جهة أخرى، والتحيز قد يتعارض أو يتوافق مع الرأي الموضوعي، فالرأي الموضوعي قد ينصب على الحكم على موضوع الكلام، أما التحيز فهو منشأ ذلك الرأي. (المصدر: إشكالية التحيز/رؤية نقدية معرفية ودعوة للاجتهاد/ تحرير عبد الوهاب المسيري/المعهد العالمي للفكر الإسلامي/١٩٩٨م/ بحث بعنوان كلمة في التحيز ـ د. علي جمعة ص ١٧ـ ١٨ بتصرف). ولقد أشار الله تعالى في محكم كتابه الكريم إلى مرجعية العدالة كقيمة معيارية كمعالجة لموضوع التحيز، سواء في الحكم أو في القول أو في الموقف، مؤسسا لقاعدة عامة تعالج التحيزات بكافة أشكالها حيث قال جل شأنه في سورة المائدة آية ٨: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ». والتحيز المعرفي أو الإدراكي هو مصطلح عام يستخدم لوصف العديد من الآثار الملاحظة في أداء العقل البشري، فالبعض منها قد يؤدي إلى تشويه الإدراك الحسي، والى اتخاذ حكم أو قرار غير دقيق، أو تفسير غير منطقي. هذه الظاهرة العقلية تم دراستها في العلوم المعرفية وعلم النفس الاجتماعي. سالم موسى، جامعة الملك خالد، أبها ، التحيزات المعرفة التصديق الزائف، https://middle-east-online.com/ التحيزات-المعرفية-والتصديق-الزائف/ تم الاطلاع في ١٥/ مايو / ٢٠١٩م.

التي تستقي منها هذه المدارس معرفتها، وقيمة هذه المعرفة بعد عرضها على ميزان النقد والتقييم المنهجي والعلمي. الحاجة إلى نقد الذات الداخل دينية من قبل المتخصصين المؤهلين، بشكل علمي ومنهجي، وتطوير المناهج الفقهية وزوايا النظر الفقهي، التي يجب أن تميز بين سياقات المسألة في بعدها الفردي والاجتماعي، وفي بعدها الاستراتيجي الذي يجب أن يأخذ في الحسبان معطيات الزمان والمكان، ومعطيات الواقع الخارجي في بعده السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والمعرفي.

الاستفادة من التجربة الغربية من حيث المبتدأ، والسياقات، والمآلات، لفهم طبيعة الإنتاج المعرفي، وأسباب خلوصه لهذه النتائج، وكيف يمكن نقده وتقييمه، والاستفادة من جوانبه الإيجابية إن وجدت، كتجربة بشرية معرفية.

رأب الصدع الذي أحدثته موجة العولمة، لا بطريقة الإغلاق والمنع، بل بطريقة الطرح البديل والنموذج الفعّال الحيوي، والمؤثر في خلق فضاءات معرفية جاذبة، تعالج الإشكاليّات العصرية بعيدا عن التحجّر، وتناقش القضايا وفق مبدأ الدليل والبرهان، وتستقي الأسس من مصادر المعرفة الثرية بكافة مشاربها الحسية والتجريبية والعقلية والتراثية النقلية السليمة.

التأكيد على مرجعية القرآن العليا، في استقاء النظريات، والغايات والمقاصد، وكمرجعية معيارية تعرض عليها النصوص، ويكون الميزان الناقد والمعيار الذي وفقه تقاس تلك النصوص في صحتها أو بعدها عن الحقيقة.

النهوض بقيمة الإنسان، ومركزية العقل والقدرة والإمكان فيه، ومركزية الحرية والإرادة والاختيار المودعة في فطرته، وكيفية تسييلها في سياقات معرفية محورها الحوار، وعمدتها البرهان والدليل، ونخاعها الشوكي الاحترام في تبادل المعارف والحقائق.

النظرة الاستراتيجية في بلورة رؤية فقهية اجتماعية لمنظومة شخصية المرأة في الإسلام، تعالج الثغرات السابقة، وتأخذ في الحسبان الإشكاليات المعاصرة، وكيفية المواءمة في الحلول بين الحفاظ على الثوابت ودقة تشخيص المتغيرات، بما يحفظ فاعلية الدين في الحياة، وقدرته على المشاركة بشكل فاعل ومصدري في مواكبة حاجات الإنسان، وتقديم حلول للعوائق والإشكاليات التي تواجهه كفرد وكمجتمع وكأمة، مسارها عالمي منفتح على كل الثقافات، والأعراف، والمجتمعات.

قائمة المصادر والمراجع

١. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٩٨٣م.، الطبعة الخامسة.

٢. الخميني، روح الله، الكلمات القصار: مواعظ وحكم من كلام الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني (الشؤون الدولية) دار المحجة البيضاء (بالتعاون مع جمعية المعارف الإسلامية الثقافية)، بيروت – لبنان، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، الطبعة الرابعة المصححة والمزيدة.

٣. الخميني، روح الله، من بيانه إلى المراجع والعلماء والحوزات العلمية – رجب ١٤٠٩ هجرية – ١٩٨٩م.

٤. الصدر، محمد باقر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، الموسوعة الكاملة للشهيد محمد باقر الصدر، نشر، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر ، قم – إيران، ١٤٣٤هـ.ق.

٥. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة: لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ح٤: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٩٧٩م.

٦. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، (تمهيد الطبعة الثانية)، خطر الذاتية في تفسير النص، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٩٨٢م.

٧. طه جابر العلواني، رقيّة، «أثر العرف في فهم المجتهدين لمسألة قضاء المرأة»، موسوعة المصطلحات والمفاهيم: موسوعة المرأة.

٨. العبادي، إبراهيم، الاجتهاد والتجديد: دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشهيدين المطهري والصدر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ٢٠٠٠م.، الطبعة الأولى.

٩. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ.ق.

١٠. مطهري، مرتضى، العدل الإلهي بيروت، دار المحجة البيضاء، بيروت – لبنان، ٢٠٠١م.

١١. مقابلة صحفية شهيرة أجراها الإمام روح الله الخميني قدس سره مع صحيفة «لوموند» (Le Monde) الفرنسية، وأجرى المقابلة الصحفي الفرنسي البارز «إريك رولو» (Éric Rouleau).٦ مايو ١٩٧٨ م.، ٢٨ جمادى الأولى ١٣٩٨ هـ، ١٦ اردیبهشت ١٣٥٧ ش، جرى هذا اللقاء في مقر إقامة الإمام الخميني في مدينة النجف الأشرف بالعراق، وذلك قبل مغادرته إلى فرنسا ببضعة أشهر.

١٢. مقالات المؤتمر الرابع في الفكر الإسلامي، وعُقد هذا المؤتمر في عام ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م (وتحديدًا في الفترة الممتدة من ٢٩ إلى ٣١ يناير ١٩٨٦ م في طهران).

١٣. موسى، سالم، جامعة الملك خالد، أبها، التحيزات المعرفة التصديق الزائف، https://middle-east-online.com/التحيزات-المعرفية-والتصديق-الزائف/ تم الاطلاع في ١٥/ مايو / ٢٠١٩م.

١٤. موقع دائرة المعارف الإسلامية، المرأة في فكر الإمام الخميني قدس سره: الفصل الثاني: بين الحقوق والتنزيه، مسألة «الحرية» وضوابطها في الإسلام، وموضوع «المرأة والعمل».

15. Brgel, Johann Christof, Allmacht und Mchtigkeit, S. 286, Mnchen "1991".

المرأة بين الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيلة: دراسة في صراع المرجعيات

• د. سارة صالح هادي[1]

الملخّص

تتناول الدراسة إشكالية المرأة بين محددات الحقيقة البيولوجية وتحولات الهوية المتخيَّلة، من خلال تحليل الصراع القائم بين المرجعيات البيولوجية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي ساعدت في إعادة تشكيل مفهوم المرأة ودورها في المجتمعات المعاصرة، وتهدف الدراسة إلى الكشف عن أثر التحولات الفكرية الحديثة في إعادة تعريف مفهوم المرأة، إضافة إلى تحليل انعكاسات الخطابات النسوية وما بعد الحداثية على البناء القيمي والاجتماعي للأسرة والمجتمع، كما سعت إلى توضيح حدود التداخل بين ما هو فطري وما هو مكتسب في تشكيل الهوية الإنسانية، مع اظهار الإشكالات الفلسفية والاجتماعية التي نتجت عن هذا التداخل، واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها :أن الفصل التام بين الحقيقة البيولوجية والهوية الاجتماعية يؤدي إلى إشكالات معرفية وقيمية تمس استقرار البنية الاجتماعية وتوازن الأدوار الإنسانية، كما أظهرت النتائج أن بعض الطروحات المعاصرة قد بالغت في تفسير الهوية بوصفها بناءً اجتماعيًا خالصًا، متجاهلةً أثر التكوين البيولوجي في تشكيل الخصائص الإنسانية، وفي المقابل، بيّنت الدراسة أن اختزال المرأة في بعدها البيولوجي فقط يُفضي إلى تهميش أبعادها الإنسانية والثقافية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الحقيقة البيولوجية، الهوية المتخيَّلة، المرجعيات الفكرية، النسوية، ما بعد الحداثة، البناء الاجتماعي، التكوين البيولوجي.

المقدّمة

شهدت العقود الأخيرة تحولات فكرية وثقافية سريعة عملت على أعادت صياغة العديد من المفاهيم المرتبطة بالإنسان وهويته، وكان مفهوم المرأة من أكثر المفاهيم التي خضعت للمراجعة وإعادة التفسير في ظل هذه التحولات، فبعد أن ظل تعريف المرأة لقرون طويلة مرتبطًا بخصائصها

---

١ . مدرّس دكتور في جامعة واسط، كلية الآداب، قسم الفلسفة.البريد الإلكتروني:

البيولوجية وتكوينها الفطري بوصفهما أساسًا موضوعيًا لهويتها ومكانتها الاجتماعية، ظهرت اتجاهات فكرية معاصرة تنظر إلى الهوية بوصفها بناءً اجتماعيًا وثقافيًا يتشكل من خلال التفاعلات الإنسانية والأنساق الثقافية السائدة، حيث عمل هذا التحول إلى ظهور جدل واسع حول طبيعة المرأة وحدود العلاقة بين الجنس البيولوجي والهوية ، وأصبح السؤال عن الأسس التي تحدد حقيقة المرأة من أكثر الأسئلة حضورًا في الدراسات الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، حيث تزايد الاهتمام الأكاديمي بمناقشة الإشكالات المرتبطة بالهوية النسوية في ظل تنامي تأثير الخطابات النسوية الحديثة ونظريات ما بعد الحداثة التي سعت إلى إعادة النظر في المفاهيم التقليدية المتعلقة بالمرأة وأدوارها الاجتماعية، حيث نتج عن ذلك ظهور اتجاهات مختلفة؛ فبينما تؤكد بعض الرؤى أهمية المعطى البيولوجي باعتباره مرتكزًا أساسيًا في فهم هوية المرأة، تبين رؤى أخرى أن الهوية ليست حقيقة ثابتة، إنما هي نتاج عمليات اجتماعية وثقافية قابلة للتغيير وإعادة البناء، وبذلك نشأ صراع فكري ومعرفي بين مرجعيات مختلفة في تفسير مفهوم المرأة وتحديد أبعاد هويتها، الأمر الذي انعكس على العديد من القضايا الاجتماعية والثقافية والقانونية والتربوية، وتظهر مشكلة الدراسة في التباين الواضح بين المرجعية البيولوجية التي تنطلق من اعتبار الخصائص الفطرية والجنسية أساسًا لهوية المرأة، وبين المرجعيات الفكرية المعاصرة التي ركزت على البعد الاجتماعي والثقافي في تشكيل الهوية، وما نتج عن ذلك من إشكالات معرفية وقيمية أثرت في فهم طبيعة المرأة وأدوارها داخل المجتمع، وتتمحور الدراسة حول التساؤل الرئيس الآتي: ما طبيعة العلاقة بين الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيلة في تشكيل مفهوم المرأة، وما الآثار الفكرية والاجتماعية المترتبة على الصراع بين المرجعيات المفسرة لهويتها؟، وتنبع أهمية هذه الدراسة من أهمية الموضوع ذاته وما يثيره من نقاشات علمية وفكرية تتجاوز الإطار النظري إلى التأثير المباشر في الواقع الاجتماعي والثقافي، كما تكتسب أهميتها من سعيها إلى تقديم قراءة علمية متوازنة تساعد في فهم أعمق للعلاقة بين التكوين البيولوجي والبناء الاجتماعي للهوية، والكشف عن الأسس الفكرية التي تستند إليها الاتجاهات المعاصرة في تناول قضايا المرأة، كذلك تساهم الدراسة في إثراء الأدبيات العلمية العربية المتعلقة بدراسات المرأة والهوية، وتوفير إطار معرفي يمكن الإفادة منه في البحوث المستقبلية ذات الصلة بالتحولات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، وتهدف الدراسة إلى بيان مفهوم الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيلة وتحليل الأسس النظرية التي يقوم عليها كل منهما، والكشف عن اهم المرجعيات الفكرية والفلسفية التي ساعدت في تشكيل التصورات الحديثة حول المرأة، وتحليل طبيعة العلاقة بين الجنس البيولوجي والهوية الثقافية، كما

تناولتها الأدبيات المعاصرة، اضافة الى دراسة مظاهر الصراع بين المرجعيات المختلفة في تفسير هوية المرأة وتقويم الآثار الفكرية والاجتماعية المترتبة على ذلك، تمحورت الدراسة عن ثلاثة مباحث فضلا عن النتائج والتوصيات.

المبحث الأوّل: المرأة والحقيقة البيولوجية

أوّلاً: مفهوم الحقيقة البيولوجية وأسسها العلميّة

يمثّل أحد المرتكزات الأساسية في فهم الطبيعة الإنسانية وتفسير الخصائص التي تميز الإنسان بوصفه كائنًا حيًا يخضع لقوانين التكوين والنمو والتكاثر، حيث يُقصد بالحقيقة البيولوجية جملة الخصائص التكوينية والوراثية والفسيولوجية التي تحدد البنية الطبيعية للكائن الحي، والتي يمكن التحقق منها من خلال المناهج العلمية القائمة على الملاحظة والتجريب والقياس، وتكتسب هذه الحقيقة أهميتها من كونها تمثل جانبًا موضوعيًا من الوجود الإنساني، لا يتوقف على التصورات الثقافية أو المواقف الفكرية، إنما يستند إلى معطيات علمية قابلة للدراسة والتحليل[1] حيث ارتبط الاهتمام بالحقيقة البيولوجية بتطور العلوم الطبيعية، ولا سيما علوم الأحياء والوراثة والطب، فقد ساعدت الاكتشافات العلمية الحديثة في الكشف عن كثير من الأسرار المتعلقة ببنية الإنسان ووظائفه الحيوية، وأصبح من الممكن تفسير العديد من الخصائص الإنسانية من خلال دراسة الجينات والكروموسومات والهرمونات والأجهزة الحيوية المختلفة، الأمر الذي عزز من أهمية البعد البيولوجي في فهم الإنسان وتفسير جوانب من سلوكه وخصائصه.[2] وتقوم الحقيقة البيولوجية على مجموعة من الأسس العلمية، يأتي في مقدمتها الأساس الوراثي الذي يمثل البنية الأولية لتكوين الإنسان، فالصفات الوراثية تنتقل من خلال الجينات المحمولة على الكروموسومات، وتؤدي دورًا رئيسًا في تحديد كثير من الخصائص الجسدية والوظيفية للكائن البشري، وقد أثبت علم الوراثة الحديث أن التركيب الجيني للفرد يبدأ بالتشكل منذ لحظة الإخصاب، حيث يحمل الجنين مجموعة من المعلومات الوراثية التي تساعد في رسم ملامح نموه الجسدي وتطوره اللاحق.[3] ويُعد التكوين الكروموسومي أحد أهم المؤشرات البيولوجية التي يعتمد عليها العلماء في التمييز بين الذكر والأنثى، إذ تحمل الأنثى في الظروف الطبيعية زوجًا من الكروموسومات

---

١. ركي لويس، علم الوراثة البشرية: المفاهيم والتطبيقات، ص ٣٥.

٢. كيث ل. مور، ت. ف. ن. بيرساد، علم الأجنة البشري السريري، ص ٥٢.

٣. آرثر غايتون وجون هول، المرجع في علم وظائف الأعضاء الطبية، ص ٨٨٧.

الجنسية (XX)، بينما يحمل الذكر زوجًا مكونًا من (XY)، وينعكس هذا الاختلاف على عدد من العمليات الحيوية التي تبدأ منذ المراحل الأولى للتكوين الجنيني وتستمر خلال مراحل النمو المختلفة.[١] وإلى جانب العامل الوراثي، تمثل العوامل الفسيولوجية ركنًا أساسيًا في بناء الحقيقة البيولوجية، فالجسم الإنساني يعمل من خلال منظومة متكاملة من الأجهزة الحيوية التي تؤدي وظائف محددة تضمن استمرار الحياة والمحافظة على التوازن الداخلي للكائن الحي، ويؤدي الجهاز الهرموني دورًا محوريًا في تنظيم النمو والبلوغ والوظائف الإنجابية، كما يساهم في ظهور الخصائص الجسمية المميزة لكل من الذكر والأنثى، حيث أظهرت الدراسات الطبية أن الهرمونات ليست مجرد مواد كيميائية تؤثر في الوظائف العضوية، إنما تمتد آثارها إلى بعض الجوانب النفسية والسلوكية المرتبطة بالنمو والتكيف الإنساني، كما تستند الحقيقة البيولوجية إلى البنية التشريحية التي تتجلى في الخصائص الجسدية والوظيفية للكائن البشري، فالفروق التشريحية بين الجنسين ترتبط بوظائف بيولوجية محددة، وتظهر في عدد من الأجهزة والأعضاء المرتبطة بالتكاثر والنمو، وتؤكد الأدبيات الطبية أن هذه الفروق لا تعبر عن تمايز في القيمة الإنسانية، وإنما تعكس تنوعًا وظيفيًا أودعته الطبيعة في البناء الإنساني لتحقيق التكامل الحيوي واستمرار النوع البشري[٢] ولا يتوقف مفهوم الحقيقة البيولوجية على الجانب الجسدي فقط، إنما يمتد ليشمل العمليات الحيوية المعقدة التي تساهم في تشكيل الخصائص الإنسانية، فالإنسان كائن يتأثر بعوامل متعددة، غير أن وجود التأثيرات البيئية والاجتماعية لا يلغي أهمية الأساس البيولوجي الذي يشكل نقطة الانطلاق في تكوينه، ولذلك يذهب كثير من الباحثين إلى أن فهم الإنسان فهمًا متكاملاً يقتضي الجمع بين المعطيات البيولوجية والعوامل النفسية والاجتماعية، دون إغفال أي منها أو اختزال الإنسان في أحد أبعاده فقط، وبذلك تمثل الحقيقة البيولوجية إطارًا معرفيًا مهمًا لفهم المرأة بوصفها كائنًا إنسانيًا يمتلك خصائص طبيعية مميزة، الأمر الذي يجعل دراسة هذه الحقيقة مدخلاً أساسيًا لتحليل التصورات المختلفة المتعلقة بهويتها ومكانتها، كما أن إدراك الأسس العلمية للحقيقة البيولوجية يساعد على التمييز بين المعطيات التي تستند إلى حقائق علمية ثابتة، وبين التأويلات الفكرية والثقافية التي تسعى إلى إعادة تفسير هذه المعطيات وفق مرجعيات مختلفة، وهو ما يمهد لفهم أعمق للصراع القائم بين المرجعيات المتعددة في تفسير المرأة وهويتها.[٣]

---

١. جيرارد تورتورا وبراين ديريكسون، مبادئ التشريح ووظائف الأعضاء، ص ١٠٢٣.

٢. ستيفن بينكر، اللوح الفارغ: الانكار الحديث للطبيعة البشرية، ص٧١.

٣. ديزموند موريس، الحيوان البشري: دراسة في السلوك الإنساني، ص ١١٢.

ثانيًا: المرأة بوصفها حقيقة بيولوجية

تُعدّ المرأة إحدى الحقائق الإنسانية التي ارتبط وجودها ببنية الإنسان الطبيعية منذ نشأة البشرية، إذ تمثل الأنثى أحد شطري النوع الإنساني الذي يقوم على التكامل بين الذكر والأنثى في إطار منظومة الحياة الإنسانية. وبذلك، فإن النظر إلى المرأة بوصفها حقيقة بيولوجية لا يعني اختزالها في بعدها الجسدي أو الوظيفي، وإنما الإقرار بأن لها تكوينًا طبيعيًا مميزًا يستند إلى خصائص وراثية وفسيولوجية وتشريحية تشكل جانبًا أساسيًا من هويتها الإنسانية، حيث تبين الدراسات البيولوجية إلى أنّ الخصائص المميزة للمرأة تبدأ بالتشكل منذ المراحل الأولى للتكوين الجنيني، حيث تتفاعل العوامل الوراثية والهرمونية لتكوين البنية الجسدية والوظيفية الخاصة بالأنثى، ويُعد هذا التكوين جزءًا من النظام الحيوي الذي يحكم تطور الكائن البشري؛ إذ ترتبط به مجموعة من الوظائف الطبيعية التي تؤدي دورًا مهمًا في استمرار النوع الإنساني والمحافظة على توازنه. وقد أكدت البحوث العلمية الحديثة أن الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة ليست مجرد فروق ظاهرية، إنما تشمل جوانب متعددة تتصّل بالبنية الجسدية والوظائف الحيوية والقدرات الإنجابية، وهي فروق تعكس تنوعًا طبيعيًا داخل الوحدة الإنسانية المشتركة بين الجنسين.[1] ولا يقتصر مفهوم المرأة بوصفها حقيقة بيولوجية على الجانب الوراثي أو التشريحي فقط، إنما يمتد إلى منظومة متكاملة من الخصائص الفسيولوجية التي تساهم في تشكيل طبيعتها الخاصة، فالمرأة تتميز بخصائص هرمونية ووظيفية ترتبط بالنمو والبلوغ والدورة الإنجابية والحمل والولادة، وهي وظائف لا يمكن فهمها بمعزل عن البناء البيولوجي الذي تنبثق منه، وقد أظهرت الدراسات الطبية أن هذه الخصائص تؤثر في عدد من الجوانب المرتبطة بالصحة الجسدية والنفسية، وتنعكس بدرجات متفاوتة على الخبرة الإنسانية للمرأة في مختلف مراحل حياتها.[2] كما تؤكد العلوم البيولوجية أن التكوين الجسدي للمرأة يتميز بمجموعة من السمات التي ترتبط بوظائف حيوية محددة، فالفروق الموجودة في تركيب الجهاز التناسلي، ونسب بعض الهرمونات، وطبيعة النمو الجسدي، ليست فروقًا عارضة أو مكتسبة، وإنما تعبر عن حقائق بيولوجية مستقرة نسبيًا داخل البناء الإنساني. ولهذا فإن دراسة المرأة من منظور بيولوجي لا تنطلق من افتراضات ثقافية أو اجتماعية، إنما من معطيات علمية قابلة للملاحظة والاختبار.[3] يرى عدد من الباحثين أن إغفال المعطى البيولوجي عند دراسة المرأة يؤدي

---

١. باربرا شيروين، الهرمونات والسلوك لدى المرأة، ص ٤٥.

٢. جون ماني وأنكي إيرهارت، الرجل والمرأة: الذكورة والأنوثة من المنظور البيولوجي، ص ٢٣.

٣. ليونارد ساكس، لماذا يختلف الجنسان؟ الفروق العلمية بين الذكور والإناث، ص ٥١.

إلى تقديم صورة ناقصة عن حقيقتها الإنسانية، لأن التكوين البيولوجي يمثل أحد الأبعاد المؤسسة للشخصية الإنسانية، فالإنسان لا يوجد خارج طبيعته الجسدية، إنما يتفاعل معها بصورة مستمرة في بناء خبراته وإدراكه وعلاقاته الاجتماعية، ومن ثم فإن فهم المرأة يتطلب الاعتراف بدور الطبيعة البيولوجية بوصفها أحد العوامل المؤثرة في تكوينها، دون أن يعني ذلك حصر شخصيتها أو قيمتها الإنسانية في هذا الجانب وحده، وفي المقابل، لا يمكن اختزال المرأة في خصائصها البيولوجية فقط، لأن الإنسان بطبيعته كائن مركب تتداخل في تكوينه الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، فالمرأة ليست مجرد بنية جسدية أو وظيفة إنجابية، وإنما ذات إنسانية واعية تمتلك القدرة على التفكير والإبداع والمشاركة في مختلف مجالات الحياة، ولذلك فإن الإقرار بالحقيقة البيولوجية للمرأة لا يتعارض مع الاعتراف بأبعادها الإنسانية الأخرى، إنما يشكل أساسًا لفهم أكثر توازنًا لطبيعتها بعيدًا عن النزعات الاختزالية التي ترد الإنسان إلى بعد واحد من أبعاده المتعددة.[1]

وعليه، ترى الباحثة إن المرأة تمثل حقيقة بيولوجية ثابتة من حيث أسسها التكوينية العامة، إلا أن هذه الحقيقة لا تنفصل عن بقية الأبعاد الإنسانية التي تشكل شخصيتها وهويتها، وبذلك تظهر أهمية التمييز بين الاعتراف بالمعطيات البيولوجية بوصفها حقائق علمية موضوعية، وبين تحويل هذه المعطيات إلى تفسيرات حتمية تختزل المرأة في وظائفها الطبيعية فقط، فالفهم المتوازن للمرأة يقتضي النظر إليها بوصفها كائنًا إنسانيًا متكاملاً يجمع بين الطبيعة البيولوجية والقدرة على التفاعل مع محيطه الاجتماعي والثقافي.

ثالثًا: حدود التفسير البيولوجي للمرأة

على الرغم من الأهمية الكبيرة التي اكتسبتها التفسيرات البيولوجية في دراسة الإنسان عمومًا والمرأة على وجه الخصوص، فإن الاقتصار على العامل البيولوجي بوصفه المفسر الوحيد للسلوك الإنساني والخصائص الاجتماعية والثقافية يثير العديد من الإشكالات المعرفية والمنهجية، فالحقيقة البيولوجية، على الرغم من كونها تمثل أساسًا موضوعيًا في تكوين الإنسان، لا تكفي وحدها لتفسير جميع أبعاد الشخصية الإنسانية وما يرتبط بها من أنماط التفكير والسلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية، فقد أسهم التقدم العلمي في مجالات الطب وعلم الوراثة ووظائف الأعضاء في الكشف عن العديد من الحقائق المتعلقة بالبنية الجسدية والوظائف الحيوية للمرأة، إلا أن هذه الاكتشافات لم تؤدِ إلى اتفاق كامل بين الباحثين حول مدى تأثير العوامل البيولوجية

---

١. هيلين فيشر، الجنس الأول: القدرات الطبيعية للمرأة وكيف تغير العالم، ص ١٧.

في تشكيل الهوية الإنسانية، فبينما يرى بعض الباحثين أن الخصائص البيولوجية تمثل العامل الحاسم في تفسير الفروق بين الجنسين، يذهب آخرون إلى أن هذه الخصائص لا تفسر سوى جانب محدود من التجربة الإنسانية، وأن العوامل الاجتماعية والثقافية تؤدي دورًا لا يقل أهمية في تشكيل شخصية المرأة وموقعها داخل المجتمع.[١] ومن أهم الانتقادات الموجهة إلى التفسير البيولوجي أنه قد يقود أحيانًا إلى نوع من الحتمية البيولوجية التي تفترض أن الخصائص الجسدية والوراثية تحدد بصورة مباشرة أدوار الإنسان وقدراته ومكانته الاجتماعية، ويُؤخذ على هذا الاتجاه أنه يتجاهل قدرة الإنسان على التعلم والتكيف والتفاعل مع محيطه الاجتماعي، كما يقلل من أثر الثقافة والتربية والخبرة الحياتية في بناء الشخصية الإنسانية. فالمرأة لا تُعرَّف فقط من خلال خصائصها الطبيعية، إنما تتشكل خبرتها الإنسانية من خلال شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تسهم في صياغة وعيها بذاتها وبالعالم المحيط بها.[٢] كما أن الدراسات الاجتماعية الحديثة أظهرت أن كثيراً من الأدوار المنسوبة إلى المرأة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، الأمر الذي يشير إلى وجود تأثير واضح للعوامل الثقافية والاجتماعية في تشكيل التصورات المتعلقة بالمرأة، فبعض السمات التي تُعد طبيعية أو بديهية في مجتمع معين قد تُفهم بصورة مختلفة في مجتمع آخر، مما يؤكد أن تفسير واقع المرأة لا يمكن أن يقتصر على المعطيات البيولوجية وحدها، إنما يحتاج إلى مقاربة أكثر شمولاً تراعي تداخل العوامل المختلفة المؤثرة في حياتها.[٣] ومن جهة أخرى، فإن المبالغة في نقد التفسير البيولوجي قد تؤدي إلى إهمال المعطيات العلمية الثابتة المتعلقة بطبيعة الإنسان، فرفض الحتمية البيولوجية لا يستلزم إنكار وجود فروق طبيعية أو خصائص فطرية بين الجنسين، كما أن الاعتراف بدور الثقافة والمجتمع لا يعني بالضرورة إلغاء الأساس البيولوجي الذي تنطلق منه هذه الخبرة الإنسانية، ولذلك فإن كثيراً من الباحثين المعاصرين يدعون إلى تبني رؤية تكاملية تتجاوز ثنائية الطبيعة والثقافة، وتنظر إلى الإنسان بوصفه نتاجًا لتفاعل مستمر بين العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية، وبذلك ، فأن التفسير البيولوجي يظل ضروريًا لفهم جانب مهم من حقيقة المرأة، لكنه لا يمثل التفسير الوحيد أو النهائي لها، فالبعد البيولوجي يفسر جانبًا من تكوين المرأة وخصائصها الطبيعية، في حين تساهم البيئة الاجتماعية والثقافية في تشكيل أنماط السلوك والأدوار والتصورات المرتبطة بها، ومن ثم فإن

١. محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ٥٢.
٢. محمد عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، ص ٦٨.
٣. سهير لطفي حسن، المرأة والتنمية والمشاركة الاجتماعية، ص ١١٩.

أي محاولة لفهم المرأة فهمًا متكاملاً ينبغي أن تنطلق من الاعتراف بالطبيعة البيولوجية دون الوقوع في الاختزال، وأن تستوعب في الوقت ذاته أثر العوامل الثقافية والاجتماعية دون الانزلاق إلى إنكار الحقائق العلمية الثابتة.[1] وعليه، ترى الباحثة إن حدود التفسير البيولوجي لا تكمن في خطئه أو عدم أهميته، إنما في عدم قدرته على الإحاطة بجميع أبعاد الظاهرة الإنسانية، فالمرأة ليست مجرد حقيقة بيولوجية، كما أنها ليست بناءً اجتماعيًا خالصًا، وإنما هي كيان إنساني تتفاعل في تكوينه عناصر متعددة تتكامل فيما بينها لتشكيل هويتها وتجربتها الوجودية، ويُعد هذا الفهم التكاملي مدخلاً أساسيًا للانتقال إلى مناقشة الهوية المتخيلة والمرجعيات الفكرية التي أعادت قراءة مفهوم المرأة في الفكر المعاصر.

المبحث الثاني: الهوية المتخيلة وتحولات مفهوم المرأة

أولاً: مفهوم الهوية المتخيلة وجذورها الفكرية

يشكل مفهوم الهوية من المفاهيم المركزية في الدراسات الفلسفية والاجتماعية والثقافية المعاصرة، نظرًا لارتباطه المباشر بسؤال الإنسان عن ذاته وطبيعة وجوده وموقعه داخل المجتمع، حيث شهد هذا المفهوم تحولات عميقة عبر التاريخ الفكري، إذ انتقل من كونه مفهومًا يعبر عن الثبات والاستمرارية إلى مفهوم أكثر تعقيدًا يرتبط بالبناء الاجتماعي والتصورات الثقافية والتمثلات الذهنية، ففي ظل هذه التحولات ظهر مفهوم «الهوية المتخيلة» بوصفه محاولة لتفسير الكيفية التي تتشكل بها صورة الإنسان عن ذاته من خلال المرجعيات الفكرية والثقافية السائدة، وليس فقط من خلال المعطيات الطبيعية أو التاريخية، ويقصد بالهوية المتخيلة ذلك التصور الذي يُبنى حول الذات أو الجماعة استنادًا إلى منظومات فكرية وثقافية ورمزية تتجاوز المعطيات الواقعية المباشرة، فالهويات لا تتكون دائمًا على أساس الوقائع المادية وحدها، إنما قد تتشكل من خلال تصورات ذهنية وخطابات ثقافية ورؤى فلسفية تمنح الأفراد والجماعات فهمًا معينًا لأنفسهم ولعلاقتهم بالعالم، ومن ثم فإن الهوية المتخيلة لا تعني بالضرورة الوهم أو الزيف، وإنما تشير إلى البعد الرمزي والتأويلي الذي يساهم في تشكيل الوعي بالذات.[2] وتعود الجذور الفكرية لهذا المفهوم إلى التحولات الفلسفية التي شهدها الفكر الغربي منذ عصر التنوير، حيث بدأ الاهتمام يتجه نحو الإنسان بوصفه مركزًا للمعرفة ومصدرًا للمعنى، حيث ساعدت هذه التحولات في إعادة النظر في

---

١. عبد الرحمن النقيب، علم الاجتماع المعاصر: الاتجاهات والقضايا، ص ٢٢٥.
٢. قاسم أمين، تحرير المرأة، ص ١٥.

المفاهيم التقليدية المتعلقة بالطبيعة الإنسانية والهوية الثابتة، وفتحت المجال أمام تصورات جديدة ترى أن الذات الإنسانية ليست معطى جاهزًا ونهائيًا، إنما هي مشروع يتشكل بصورة مستمرة من خلال التفاعل مع البيئة الاجتماعية والثقافية.[١] ومع تطور العلوم الاجتماعية خلال القرن العشرين، ازداد التركيز على الأبعاد الثقافية والرمزية في تشكيل الهوية، حيث ذهب عدد من علماء الاجتماع إلى أن الهوية ليست مجرد انعكاس للخصائص الطبيعية أو البيولوجية، وإنما هي نتاج عملية اجتماعية معقدة تتداخل فيها التربية والثقافة واللغة والقيم والرموز، ووفقًا لهذا التصور، فإن فهم الإنسان لذاته يتشكل عبر شبكة واسعة من المعاني التي ينتجها المجتمع وينقلها عبر مؤسساته المختلفة، كما لعبت الاتجاهات البنيوية وما بعدها دورًا مهمًا في تعزيز هذا التوجه، إذ أكدت أن المعاني والهويات لا توجد بصورة مستقلة عن اللغة والخطاب، إنما تتحدد من خلال الأنظمة الرمزية التي ينتجها المجتمع، حيث ترتب على ذلك إعادة النظر في كثير من المفاهيم التي كانت تُعد ثابتة أو طبيعية، ومنها مفهوم المرأة، حيث ظهرت قراءات جديدة حاولت تفسير الهوية النسائية من خلال السياقات الثقافية والاجتماعية أكثر من ارتباطها بالمعطيات الطبيعية.[٢] ومن جهة أخرى، ساهمت العولمة والثورة الإعلامية في توسيع نطاق النقاش حول الهوية، إذ أصبح الأفراد يتعرضون يوميًا لكم هائل من الصور والرسائل والقيم القادمة من بيئات ثقافية متعددة، حيث أدى هذا الانفتاح إلى إعادة تشكيل كثير من التصورات المتعلقة بالذات والانتماء، وإلى ظهور أنماط جديدة من الهوية تتجاوز الحدود التقليدية المرتبطة بالدين أو الثقافة أو المجتمع المحلي، وبذلك ، أصبحت الهوية أكثر قابلية لإعادة التفسير وإعادة البناء وفق المرجعيات الفكرية والثقافية السائدة، وفيما يتعلق بمفهوم المرأة، فقد أسهمت هذه التحولات الفكرية في ظهور اتجاهات تنظر إلى الهوية النسائية بوصفها نتاجًا للبناء الاجتماعي والثقافي، وتؤكد أن كثيراً من التصورات المرتبطة بالمرأة لا تستند فقط إلى معطيات طبيعية، إنما تتأثر أيضًا بالتصورات التاريخية والرمزية التي تنتجها المجتمعات، ومن هنا نشأ الجدل المعاصر حول العلاقة بين الطبيعة والثقافة في تفسير المرأة، وحول مدى تأثير كل منهما في تشكيل هويتها ومكانتها داخل المجتمع،[٣] ولا يعني ذلك بالضرورة إلغاء المعطيات الطبيعية أو إنكار أثرها، وإنما يكشف عن وجود اتجاهات فكرية متعددة في فهم الإنسان عمومًا والمرأة خصوصًا، فبعض هذه الاتجاهات يمنح الأولوية للمعطيات الطبيعية، في حين يركز بعضها

---

١. نوال السعداوي، المرأة والجنس، ص ٤١.

٢. فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ص ٦٣.

٣. عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، ص ٢١١.

الآخر على العوامل الثقافية والرمزية، وهو ما أوجد حالة من التباين الفكري والمعرفي في تفسير الهوية الإنسانية، ومن ثم فإن دراسة مفهوم الهوية المتخيلة وجذوره الفكرية تمثل خطوة أساسية لفهم التحولات التي طرأت على مفهوم المرأة في الفكر المعاصر، والكشف عن الخلفيات النظرية التي تقف وراء هذه التحولات.[١]

ثانيًا: التحولات الفكرية في مفهوم المرأة

يُعد مفهوم المرأة من المفاهيم التي شهدت تحولات فكرية واسعة عبر التاريخ الإنساني، وذلك نتيجة ارتباطه المباشر بطبيعة المجتمع ونظرته إلى الإنسان وإلى العلاقات الاجتماعية والثقافية السائدة فيه، فالصورة التي رُسمت للمرأة لم تكن ثابتة في جميع المراحل التاريخية، إنما خضعت لسلسلة من المراجعات والتأويلات التي تأثرت بالتحولات الفلسفية والدينية والسياسية والاقتصادية التي عرفتها المجتمعات المختلفة، ولذلك فإن دراسة المرأة في الفكر المعاصر تقتضي العودة إلى السياقات الفكرية التي أسهمت في إعادة تشكيل مفهومها، والكشف عن العوامل التي أدت إلى انتقالها من إطارها التقليدي إلى فضاءات فكرية جديدة أكثر تعقيدًا وتشابكًا. لقد ارتبطت النظرة إلى المرأة في المجتمعات التقليدية بمنظومة من التصورات التي كانت تستند إلى الأسرة والدين والعرف الاجتماعي بوصفها المرجعيات الأساسية في تنظيم العلاقات الإنسانية، وفي ظل هذه المنظومة كانت أدوار المرأة تُفهم ضمن إطار اجتماعي وثقافي مستقر نسبيًا، يقوم على توزيع الوظائف والمسؤوليات داخل الجماعة الإنسانية، ولم يكن هذا التصور خاصًا بمجتمع معين، إنما كان حاضرًا بدرجات متفاوتة في معظم الحضارات الإنسانية القديمة، وإن اختلفت أشكاله وتفاصيله تبعًا لاختلاف البيئات الثقافية والتاريخية.[٢] ومع ظهور عصر النهضة الأوروبية وما تبعه من تحولات فكرية عميقة، بدأت تظهر رؤى جديدة للإنسان تقوم على إظهار قيمة الفرد وحقوقه الطبيعية، حيث ساعد هذا التحول في إعادة النظر في موقع المرأة داخل المجتمع، إذ أصبحت قضية المرأة جزءًا من النقاشات المتعلقة بالحرية والعدالة والمواطنة، وترافق ذلك مع ظهور دعوات تطالب بتوسيع نطاق مشاركة المرأة في التعليم والعمل والحياة العامة، استنادًا إلى مبدأ المساواة الإنسانية وحق الفرد في تقرير مصيره.[٣] ومع تطور الفكر الليبرالي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، اتجهت بعض الكتابات إلى نقد البنى الاجتماعية التي كانت تحد من مشاركة المرأة في

---

١. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، ص ٩٧ .

٢. جورج طرابيشي، المرأة بين الفقه والقانون، ص ٢١.

٣. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٧٣.

المجالات العامة، وتركز الاهتمام آنذاك على إزالة القيود القانونية والاجتماعية التي تحول دون حصول المرأة على حقوقها المدنية والتعليمية، حيث أسهمت هذه المرحلة في نقل النقاش من دائرة الواجبات التقليدية إلى دائرة الحقوق الفردية، مما أحدث تحولاً مهمًا في طريقة فهم المرأة ودورها الاجتماعي.[1] وفي القرن العشرين، اتخذت التحولات الفكرية المتعلقة بالمرأة أبعادًا أكثر شمولاً وتعقيدًا، فمع تطور العلوم الإنسانية وازدهار الدراسات الاجتماعية والنقدية، بدأ الاهتمام يتجه نحو تحليل البنى الثقافية والرمزية التي تؤثر في تشكيل صورة المرأة داخل المجتمع، وأصبحت المرأة تُدرس ليس فقط باعتبارها فردًا يمتلك حقوقًا وواجبات، وإنما بوصفها موضوعًا للخطابات الثقافية والاجتماعية التي تنتج تصورات معينة حول طبيعتها وأدوارها ومكانتها، حيث أدى ذلك إلى توسيع دائرة البحث لتشمل اللغة والإعلام والتعليم والمؤسسات الاجتماعية المختلفة باعتبارها عوامل مؤثرة في تشكيل الوعي الاجتماعي بالمرأة، كما لعبت التحولات الاقتصادية دورًا مهمًا في إعادة تشكيل مفهوم المرأة، فقد أدت الثورة الصناعية وما تلاها من تغيرات في أنماط الإنتاج والعمل إلى تغيرات جوهرية في بنية الأسرة والعلاقات الاجتماعية، وأصبحت المرأة تشارك بصورة متزايدة في سوق العمل، الأمر الذي أوجد واقعًا اجتماعيًا جديدًا استدعى إعادة النظر في كثير من التصورات التقليدية المرتبطة بالأدوار الاجتماعية، ولم يكن هذا التحول مجرد تغير اقتصادي، إنما رافقه تحول فكري وثقافي انعكس على فهم المرأة لذاتها وعلى نظرة المجتمع إليها.[2] ومع ظهور العولمة واتساع وسائل الاتصال الحديثة، دخل مفهوم المرأة مرحلة جديدة من التحول، فقد ساهمت وسائل الإعلام العالمية والمنصات الرقمية في نقل الأفكار والقيم بين المجتمعات بصورة غير مسبوقة، الأمر الذي أدى إلى انتشار نماذج ثقافية متنوعة حول المرأة وأدوارها، وأصبح الفرد يتعرض يوميًا لخطابات متعددة ومتباينة، بعضها يؤكد الخصوصيات الثقافية، وبعضها يدعو إلى تبني تصورات عالمية تتجاوز الحدود التقليدية للمجتمعات، حيث نتج عن ذلك تنوع كبير في المقاربات الفكرية المتعلقة بالمرأة، وازدياد الجدل حول طبيعة هويتها وحدود أدوارها الاجتماعية.[3] ومن النتائج المهمة لهذه التحولات الفكرية انتقال النقاش من سؤال الحقوق والأدوار إلى سؤال الهوية ذاتها، فلم يعد الجدل يدور فقط حول مكانة المرأة داخل المجتمع، إنما امتد إلى التساؤل حول الأسس التي تُبنى عليها هذه المكانة، وحول طبيعة العلاقة بين المعطيات الطبيعية

---

١. قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص ٤٥.

٢. فاطمة المرنيسي، سلطانات منسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام، ص ١٨.

٣. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ص ١٤٣.

والعوامل الثقافية في تشكيل مفهوم المرأة، وبذلك ظهرت اتجاهات فكرية متعددة، بعضها يؤكد أهمية المرجعية الطبيعية في فهم المرأة، وبعضها يمنح الأولوية للعوامل الاجتماعية والثقافية، بينما حاولت اتجاهات أخرى الجمع بين البعدين في إطار رؤية أكثر شمولاً وتوازنًا، وعلى هذا الأساس، فإن التحولات الفكرية في مفهوم المرأة لا يمكن فهمها بمعزل عن التحولات الكبرى التي شهدها الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، فالتغير الذي أصاب مفهوم المرأة كان جزءًا من تغير أوسع شمل مفهوم الإنسان والحرية والهوية والمجتمع، ولذلك فإن دراسة هذه التحولات تكشف عن الخلفيات الفكرية التي أسهمت في إعادة بناء التصورات المتعلقة بالمرأة، وتمهد لفهم أعمق للصراع المعرفي القائم بين المرجعيات المختلفة في تفسير حقيقتها وهويتها.[1]

ثالثًا: أثر الخطابات الثقافية والإعلامية في إعادة تشكيل الهوية

تشكل الخطابات الثقافية والإعلامية العوامل الأكثر تأثيرًا في تشكيل التصورات المعاصرة المتعلقة بالإنسان وهويته، إذ لم تعد عملية بناء الهوية مقتصرة على الأسرة أو المؤسسة التعليمية أو الجماعات الاجتماعية التقليدية، إنما أصبحت وسائل الإعلام بمختلف أشكالها، إلى جانب المؤسسات الثقافية والفنية، فاعلاً رئيسًا في إنتاج المعاني والقيم والرموز التي يساهم الأفراد من خلالها في فهم ذواتهم وتحديد مواقعهم داخل المجتمع، حيث أدى هذا التحول إلى ظهور أشكال جديدة من الوعي بالذات، وإلى إعادة صياغة كثير من المفاهيم المرتبطة بالمرأة ودورها ومكانتها في الحياة الاجتماعية، وتنبع أهمية الخطاب الثقافي من كونه لا يكتفي بنقل المعرفة أو وصف الواقع، إنما يسهم في إنتاجه وإعادة تفسيره، فالثقافة ليست مجرد مخزون من الأفكار والعادات والتقاليد، وإنما هي منظومة متكاملة من المعاني والرموز التي تشكل رؤية الإنسان للعالم ولنفسه وللآخرين، ومن خلال هذه المنظومة تتحدد التصورات المتعلقة بالقيم والأدوار الاجتماعية وأنماط السلوك المقبولة داخل المجتمع، وعندما تتغير المرجعيات الثقافية أو تتعرض لضغوط داخلية وخارجية، فإن ذلك ينعكس بصورة مباشرة على طبيعة الهوية الفردية والجماعية.[2] وفي ظل التحولات التي شهدها العالم المعاصر، ظهرت وسائل الإعلام بوصفها إحدى أهم المؤسسات المؤثرة في تشكيل الوعي الاجتماعي، حيث أدى الانتشار الواسع للصحافة والإذاعة والتلفزيون ثم شبكة الإنترنت ومنصات التواصل الرقمي إلى انتقال عملية إنتاج المعنى من النطاق المحلي المحدود إلى فضاء عالمي مفتوح، وأصبح الفرد يتعرض يوميًا لكم هائل من الرسائل والصور والخطابات التي تتناول

١. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٥٥.

٢. عبد الرحمن عزي، الإعلام والمجتمع: مقاربات نظرية، ص ٨٨.

مختلف جوانب الحياة الإنسانية، بما في ذلك التصورات المتعلقة بالمرأة وطبيعة أدوارها وعلاقتها بالمجتمع، ولم يعد الإعلام الحديث مجرد وسيلة لنقل الأخبار أو المعلومات، إنما تحول إلى أداة فاعلة في صناعة الاتجاهات وتشكيل الرأي العام وإعادة إنتاج القيم الثقافية، فالصورة الإعلامية للمرأة، سواء في البرامج التلفزيونية أو الأعمال الدرامية أو الإعلانات أو المنصات الرقمية، لا تعكس الواقع الاجتماعي فقط، إنما تساهم في تكوينه من خلال تقديم نماذج معينة للنجاح والجمال والاستقلالية والفاعلية الاجتماعية، ومع تكرار هذه الصور والرسائل تتحول إلى مرجعيات ضمنية تؤثر في إدراك الأفراد لأنفسهم وللأدوار المتوقعة منهم داخل المجتمع.[1] كما أسهمت العولمة الثقافية في توسيع نطاق هذا التأثير، إذ أتاحت وسائل الاتصال الحديثة انتقال الأفكار والرموز والقيم بين المجتمعات بسرعة غير مسبوقة، حيث أدى ذلك إلى ظهور حالة من التداخل الثقافي بين المرجعيات المحلية والعالمية، فقد اصبحت التصورات المتعلقة بالمرأة تتأثر بخطابات متعددة ومتباينة في خلفياتها الفكرية والاجتماعية، وفي كثير من الأحيان أوجد هذا التداخل نوعًا من التوتر بين القيم الموروثة والقيم الوافدة، الأمر الذي انعكس على فهم المرأة لهويتها وعلى طبيعة الأدوار التي تسعى إلى أدائها داخل المجتمع، ومن الملاحظ أن الخطاب الإعلامي المعاصر لا يكتفي بعرض نماذج متنوعة للمرأة، إنما يعمل أحيانًا على إعادة تعريف بعض المفاهيم المرتبطة بالأسرة والعمل والنجاح والعلاقات الاجتماعية، فالمضامين الإعلامية الحديثة كثيرًا ما تقدم رؤى جديدة للذات الإنسانية، وتعيد ترتيب الأولويات والقيم بصورة تؤثر في إدراك الأفراد لمعنى الحرية والمسؤولية والانتماء، وبالنسبة للمرأة، فإن هذا الأمر يساهم في بناء تصورات جديدة حول مكانتها الاجتماعية وأدوارها المستقبلية، سواء على مستوى الحياة الخاصة أو المجال العام.[2] ولا يتوقف تأثير الخطاب الثقافي والإعلامي على الجانب المعرفي فقط، إنما يمتد إلى المجال الرمزي والنفسي، فالرموز والصور المتداولة في وسائل الإعلام تترك أثرًا عميقًا في تشكيل التوقعات الاجتماعية وفي بناء المعايير التي يُقاس من خلالها النجاح أو القبول أو التقدير الاجتماعي، ومن ثم فإن الهوية لا تتشكل فقط عبر الأفكار المباشرة، وإنما تتكون أيضًا من خلال الرموز والإشارات الثقافية التي تحيط بالفرد وتؤثر في نظرته إلى ذاته وإلى الآخرين، وفي المقابل، لا ينبغي النظر إلى الأفراد بوصفهم متلقين سلبيين للخطابات الإعلامية والثقافية، إذ إن عملية استقبال الرسائل وتأويلها تختلف باختلاف الخلفيات الفكرية والثقافية والاجتماعية، فالفرد يعيد تفسير المضامين

١. نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، ص ١٣٢.
٢. حسن حنفي، الهوية، ص ٩٧.

التي يتعرض لها في ضوء منظومته القيمية وخبراته الشخصية، الأمر الذي يجعل تأثير الخطاب الثقافي والإعلامي عملية معقدة تتداخل فيها عناصر متعددة، الا أن هذا لا ينفي الدور الكبير الذي تؤديه وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية في توجيه النقاشات العامة وفي تشكيل المناخ الفكري الذي تتكون داخله الهويات المعاصرة، وبذلك ، إن الخطابات الثقافية والإعلامية أصبحت تمثل أحد أهم الفضاءات التي تُعاد من خلالها صياغة التصورات المتعلقة بالمرأة وهويتها، فهي لا تقتصر على نقل الأفكار والقيم، إنما تشارك بصورة مباشرة في إنتاج المعاني التي تمنح الأفراد فهمًا معينًا لذواتهم ولمواقعهم الاجتماعية، ومن ثم فإن دراسة أثر هذه الخطابات تمثل مدخلاً ضروريًا لفهم التحولات التي شهدها مفهوم المرأة في العصر الحديث، والكشف عن الكيفية التي أسهمت بها المؤسسات الثقافية والإعلامية في إعادة تشكيل الهوية وإعادة تعريف أبعادها المختلفة.[١]

المبحث الثالث: صراع المرجعيات في تفسير المرأة وآفاق الرؤية التكاملية

أولاً: المرجعية البيولوجية وأسس فهم المرأة

تمثل المرجعية البيولوجية إحدى أهم المقاربات المعرفية التي هدفت إلى تفسير الإنسان انطلاقًا من تكوينه الطبيعي وخصائصه العضوية والوراثية، وتقوم هذه المرجعية على افتراض أساسي مفاده أن فهم الظواهر الإنسانية يقتضي الانطلاق من البنية البيولوجية التي تشكل الأساس المادي لوجود الإنسان، وأن كثيراً من الخصائص والسلوكيات الإنسانية لا يمكن فهمها بصورة دقيقة بمعزل عن المعطيات التي تكشف عنها علوم الأحياء والتشريح والوراثة ووظائف الأعضاء، ومن هذا المنطلق، احتلت المرأة موقعًا مهمًا في الدراسات البيولوجية بوصفها أحد طرفي الثنائية الإنسانية التي يقوم عليها استمرار النوع البشري ولا تعني المرجعية البيولوجية اختزال الإنسان في بعده الجسدي أو إنكار الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية، وإنما تنطلق من الإقرار بأن الطبيعة البيولوجية تشكل الإطار الأول الذي تتأسس عليه بقية الأبعاد الإنسانية. فالإنسان يولد مزودًا ببنية وراثية محددة، وخصائص فسيولوجية معينة، واستعدادات طبيعية تؤثر في نموه الجسدي والنفسي وفي تفاعله مع البيئة المحيطة به، ولذلك فإن تجاهل هذه المعطيات يؤدي إلى تقديم صورة ناقصة عن الإنسان وعن طبيعة الاختلافات الموجودة بين أفراده.[٢]حيث أسهم التقدم العلمي خلال القرن العشرين في تعزيز أهمية المرجعية البيولوجية من خلال الاكتشافات المتعلقة بالوراثة والجينات والتطور الجنيني

---

١. إبراهيم أبو ربيع، الأمة والدولة والهوية، ص ٢٠١.

٢. محمد عثمان الخشت، الإنسان والطبيعة: مدخل إلى فلسفة العلوم الإنسانية، ص ٥٥.

وعلم الأعصاب، حيث أظهرت الدراسات أن التكوين البيولوجي للإنسان يبدأ منذ اللحظات الأولى للإخصاب، حيث تتحدد مجموعة من الخصائص الوراثية التي تؤثر في النمو الجسدي والوظيفي اللاحق، كما بينت الأبحاث الطبية أن الاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث لا تقتصر على الأعضاء التناسلية، إنما تشمل جوانب متعددة تتعلق بالهرمونات والوظائف الحيوية وبعض الخصائص التشريحية والفسيولوجية، وفيما يتعلق بالمرأة، تؤكد الدراسات البيولوجية أن الأنوثة ليست مجرد وصف اجتماعي أو ثقافي، إنما ترتبط بمنظومة متكاملة من الخصائص الوراثية والهرمونية والتشريحية التي تبدأ بالتشكل منذ المراحل المبكرة للحياة الجنينية، فالجهاز التناسلي الأنثوي، والتوازن الهرموني الخاص بالمرأة، والوظائف المرتبطة بالحمل والولادة والرضاعة، كلها تمثل حقائق بيولوجية موضوعية يمكن ملاحظتها ودراستها علميًا، ومن ثم فإن المرجعية البيولوجية تنظر إلى المرأة بوصفها حقيقة طبيعية قائمة على أسس علمية قابلة للملاحظة والاختبار.[1] كما ترتبط المرجعية البيولوجية بفكرة التكامل الوظيفي داخل النوع الإنساني، إذ ترى أن الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة لا تعني التفاضل أو التمييز القيمي، وإنما تعبر عن تنوع طبيعي يحقق التوازن والاستمرار داخل الحياة الإنسانية، فالتباين في بعض الخصائص الجسدية أو الوظيفية لا يُفهم في هذا الإطار باعتباره مؤشرًا على الأفضلية، إنما باعتباره جزءًا من البنية الطبيعية التي يقوم عليها التكامل الإنساني، ولهذا تؤكد كثير من الدراسات البيولوجية المعاصرة ضرورة التمييز بين الفروق الطبيعية الثابتة وبين الأحكام الاجتماعية التي قد تُبنى عليها، ومن ناحية أخرى، واجهت المرجعية البيولوجية انتقادات متعددة بسبب ما عُرف بالحتمية البيولوجية، وهي الاتجاه الذي يبالغ في تفسير السلوك الإنساني انطلاقًا من العوامل الوراثية والطبيعية وحدها، وقد رأى عدد من الباحثين أن بعض التطبيقات المتطرفة لهذا الاتجاه أدت إلى إهمال أثر البيئة الاجتماعية والثقافية والتاريخية في تشكيل شخصية الإنسان، الا أن هذا النقد لا ينفي أهمية المعطيات البيولوجية ذاتها، إنما يوجه الاعتراض إلى تحويلها إلى تفسير شامل ومطلق لجميع الظواهر الإنسانية، ولذلك اتجهت كثير من الدراسات المعاصرة إلى تبني مقاربات أكثر توازنًا تجمع بين الاعتراف بأهمية الطبيعة البيولوجية وبين مراعاة أثر العوامل الاجتماعية والثقافية.[2] ويظهر من ذلك أن المرجعية البيولوجية ما تزال تحتفظ بمكانة مهمة في دراسة المرأة، لأنها تقدم معطيات علمية تتعلق بطبيعة التكوين الإنساني لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها، الا أن القيمة الحقيقية لهذه المرجعية تكمن في استخدامها ضمن إطار

---

١. مصطفى محمود، رحلة إلى عالم الجينات، ص ٨٢.

٢. محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ١٣٣.

معرفي متكامل يدرك حدودها المنهجية، ويستفيد من نتائجها العلمية دون الوقوع في التفسيرات الاختزالية التي تحصر الإنسان في بعد واحد من أبعاده المتعددة، ومن ثم يمكن القول إن المرجعية البيولوجية تمثل أحد المرتكزات الأساسية لفهم المرأة، لأنها تكشف عن الجوانب الطبيعية التي يقوم عليها وجودها الإنساني، وتوفر أساسًا علميًا لدراسة خصائصها ووظائفها الحيوية، إلا أن هذه المرجعية، على أهميتها، لا تستطيع بمفردها تفسير جميع أبعاد التجربة الإنسانية للمرأة، الأمر الذي يقتضي النظر إليها بوصفها جزءًا من منظومة تفسيرية أوسع تتكامل فيها الطبيعة مع الثقافة، والعوامل البيولوجية مع العوامل الاجتماعية والفكرية.[1]

ثانيًا: المرجعية الثقافية وإعادة بناء مفهوم المرأة

تُعد المرجعية الثقافية من أهم المرجعيات المعرفية التي ظهرت في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر لتفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية، حيث تنطلق من أن الإنسان لا يتشكل من خلال معطياته الطبيعية وحدها، وإنما من خلال المنظومات الثقافية والقيمية والرمزية التي يعيش في إطارها، فالثقافة، وفق هذا التصور، ليست مجرد مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية، إنما هي البيئة التي تُنتج المعاني والتصورات والقيم، وتمنح الأفراد فهمًا معينًا لذواتهم ولعلاقاتهم بالمجتمع والعالم، وبذلك أصبحت المرأة إحدى القضايا الرئيسة التي خضعت لإعادة القراءة والتفسير من خلال المرجعية الثقافية، التي سعت إلى الكشف عن أثر البنى الاجتماعية والرمزية في تشكيل صورتها ومكانتها وأدوارها المختلفة، وتقوم المرجعية الثقافية على افتراض مفاده أن كثيرًا من التصورات المرتبطة بالمرأة لا يمكن تفسيرها تفسيرًا كاملًا بالعودة إلى الخصائص البيولوجية وحدها، إنما ينبغي تحليل السياقات الاجتماعية والتاريخية التي أسهمت في إنتاج هذه التصورات وترسيخها، فالصورة الاجتماعية للمرأة تتأثر بالنظم التعليمية، والمؤسسات الدينية، والخطابات الإعلامية، والتقاليد الاجتماعية، والأنماط الاقتصادية السائدة، وهي جميعًا عوامل تشارك في صياغة الإدراك الجمعي لمعنى الأنوثة ولدور المرأة داخل المجتمع.[2] وقد اكتسب هذا الاتجاه أهمية متزايدة مع تطور العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي أولت اهتمامًا كبيرًا لدراسة الثقافة بوصفها عاملًا مؤثرًا في تشكيل السلوك الإنساني، فقد أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية أن المجتمعات المختلفة تقدم نماذج متباينة للمرأة ولدورها الاجتماعي، وأن كثيرًا من السمات التي تُعد بديهية في مجتمع معين قد تُفهم بصورة مختلفة في مجتمع آخر، وقد دفع ذلك عددًا من الباحثين إلى التأكيد على

---

١. عمرو شريف، رحلة عقل، ص ٢٠٤.

٢. علي أسعد وطفة، الثقافة العربية وأزمة الهوية في عصر العولمة، ص ٤٥.

أهمية العامل الثقافي في تفسير الفروق المتعلقة بالأدوار الاجتماعية والقيم والتوقعات المرتبطة بالمرأة، كما ساهمت الدراسات الثقافية الحديثة في توسيع دائرة البحث حول المرأة، من خلال التركيز على اللغة والرموز والخطابات الاجتماعية التي تنتج معاني معينة حول الهوية والذات، فاللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، وإنما أداة لإنتاج المعنى وتشكيل التصورات الاجتماعية، ومن خلال المفاهيم والمصطلحات والصور المتداولة في المجتمع، تتكون رؤية معينة للمرأة قد تؤثر في فهمها لذاتها وفي نظرة الآخرين إليها، ولهذا أصبح تحليل الخطاب الثقافي جزءًا مهمًا من الدراسات التي تسعى إلى فهم التحولات المعاصرة في مفهوم المرأة.[1] ومن الجوانب المهمة التي ركزت عليها المرجعية الثقافية دور المؤسسات الاجتماعية في إعادة إنتاج التصورات المتعلقة بالمرأة، فالأسرة، والمدرسة، ووسائل الإعلام، والمؤسسات الثقافية المختلفة، تؤدي دورًا أساسيًا في نقل القيم والمعايير الاجتماعية من جيل إلى آخر، ومن خلال هذه المؤسسات يكتسب الأفراد كثيراً من التصورات المتعلقة بالأدوار الاجتماعية المتوقعة من الرجل والمرأة، وبالصفات التي يُنظر إليها باعتبارها مناسبة لكل منهما، ولذلك فإن فهم واقع المرأة يقتضي دراسة هذه المؤسسات وتحليل الكيفية التي تسهم بها في تشكيل الوعي الاجتماعي، وفي السياق العربي، ظهرت المرجعية الثقافية بصورة واضحة في عدد من الدراسات الفكرية التي تناولت علاقة المرأة بالبنية الاجتماعية والتحولات الثقافية التي شهدتها المجتمعات العربية خلال القرن العشرين، وقد ركزت هذه الدراسات على أثر التغيرات الاقتصادية والتعليمية والإعلامية في إعادة تشكيل موقع المرأة داخل المجتمع، وعلى العلاقة بين الموروث الثقافي ومتطلبات التحديث والتغيير الاجتماعي، وساعد هذا التوجه في توسيع النقاش حول المرأة من نطاق الأحكام المسبقة إلى مجال التحليل العلمي للظروف الاجتماعية والثقافية المؤثرة في حياتها.[2] ومع ذلك، فإن الاعتماد الكلي على المرجعية الثقافية يثير بدوره عدداً من الإشكالات المنهجية، فالمبالغة في تفسير جميع الظواهر الإنسانية من خلال الثقافة قد تؤدي إلى التقليل من أهمية المعطيات الطبيعية والبيولوجية الثابتة، وإلى تجاهل بعض الحقائق المرتبطة بالتكوين الإنساني، ولهذا اتجه عدد من الباحثين إلى التأكيد على ضرورة التوازن بين المعطيات البيولوجية والعوامل الثقافية، بحيث يُنظر إلى المرأة بوصفها نتاجًا لتفاعل معقد بين الطبيعة والثقافة، لا باعتبارها محكومة حصرًا بأحدهما دون الآخر، وعليه، فإن المرجعية الثقافية ساهمت بصورة كبيرة في إعادة بناء مفهوم المرأة من خلال اظهار أثر البيئة

١. شاكر عبد الحميد، عصر الصورة: الإيجابيات والسلبيات، ص ٧٤.

٢. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص ٥١.

الاجتماعية والرمزية في تشكيل هويتها وأدوارها المختلفة، الا أن أهميتها الحقيقية لا تكمن في استبعاد المرجعيات الأخرى، إنما في إغناء فهم الظاهرة الإنسانية والكشف عن الأبعاد التي قد تغفلها التفسيرات البيولوجية الخالصة، ومن ثم فإن دراسة المرأة تقتضي الإفادة من منجزات هذه المرجعية مع مراعاة حدودها المنهجية، وصولاً إلى رؤية أكثر توازنًا وشمولاً لطبيعة المرأة ومكانتها في المجتمع.[1]

ثالثًا: نحو رؤية تكاملية في فهم المرأة

إن تعدد المقاربات التي تناولت المرأة في الفكر المعاصر، واختلاف المرجعيات التي استندت إليها في تفسير حقيقتها وهويتها، فسح المجال إلى ظهور اتجاهات متباينة في فهم المرأة ودورها ومكانتها داخل المجتمع، فبينما ركزت بعض الاتجاهات على البعد البيولوجي وعدّته الأساس الحاكم لفهم المرأة، ذهبت اتجاهات أخرى إلى منح الأولوية للعوامل الثقافية والاجتماعية بوصفها المحدد الرئيس للهوية والأدوار الإنسانية، حيث أدى هذا التباين إلى نشوء حالة من الاستقطاب المعرفي بين تفسيرات تميل إلى الاختزال البيولوجي من جهة، وأخرى تميل إلى الاختزال الثقافي من جهة ثانية، وظهرت الحاجة إلى رؤية تكاملية تتجاوز هذا التعارض، وسعت إلى بناء فهم أكثر شمولاً واتزانًا لطبيعة المرأة وحقيقتها الإنسانية، وتنطلق الرؤية التكاملية من الإقرار بأن الإنسان كائن مركب تتداخل في تكوينه عناصر متعددة لا يمكن اختزالها في عامل واحد أو مرجعية واحدة، فالمرأة، شأنها شأن الرجل، تمتلك وجودًا بيولوجيًا محددًا، لكنها في الوقت نفسه تعيش داخل سياق اجتماعي وثقافي وتاريخي يؤثر في خبرتها الإنسانية وفي طريقة إدراكها لذاتها وللعالم المحيط بها، ومن ثم فإن أي محاولة لفهم المرأة فهمًا دقيقًا تستوجب الجمع بين هذه الأبعاد المختلفة وعدم التعامل معها بوصفها عناصر متعارضة أو متناقضة.[2] وتستند هذه الرؤية إلى أن المعطيات البيولوجية تمثل أساسًا موضوعيًا لا يمكن تجاهله عند دراسة المرأة، لأنها تكشف عن الخصائص الطبيعية المرتبطة بالتكوين الإنساني، الا أن هذه المعطيات لا تعمل في فراغ، إنما تتفاعل بصورة مستمرة مع البيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الإنسان، فالفروق الطبيعية قد تكون ثابتة في أصلها، إلا أن معانيها الاجتماعية وأنماط التعبير عنها تتأثر بالسياقات الثقافية والتاريخية المختلفة، ولهذا فإن فهم المرأة يتطلب النظر إلى العلاقة بين الطبيعة والثقافة باعتبارها علاقة تكامل وتأثير متبادل، لا علاقة إلغاء أو استبعاد، كما تؤكد الرؤية التكاملية أن كثيرًا من الإشكالات المعاصرة المتعلقة بالمرأة

---

١. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص ١١٢.

٢. عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ص ١٧٣.

نشأت نتيجة التعامل مع أحد الأبعاد الإنسانية بمعزل عن بقية الأبعاد، فعندما يُختزل الإنسان في خصائصه البيولوجية وحدها، يُهمل أثر الثقافة والتربية والخبرة الاجتماعية في تشكيل شخصيته، وفي المقابل، عندما يُنظر إلى الإنسان بوصفه نتاجًا خالصًا للثقافة، يتم التغاضي عن المعطيات الطبيعية التي تشكل جزءًا أساسيًا من وجوده، ولذلك فإن تجاوز هذا الانقسام يقتضي تبني مقاربة أكثر توازنًا تعترف بدور كل من الطبيعة والثقافة في بناء الهوية الإنسانية.[1]

ومن الجوانب المهمة في الرؤية التكاملية أنها ترفض الثنائية الحادة التي تفصل بين الثابت والمتغير في حياة الإنسان، فالمرأة تمتلك خصائص طبيعية مستقرة نسبيًا، لكنها في الوقت نفسه قادرة على التفاعل مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية وتطوير أدوارها وخبراتها الإنسانية، وهذا يعني أن الثبات البيولوجي لا يتعارض مع التنوع الاجتماعي، كما أن الاعتراف بالتأثير الثقافي لا يستلزم إنكار الأساس الطبيعي للوجود الإنساني، ومن ثم فإن الفهم المتوازن للمرأة ينبغي أن يجمع بين إدراك ما هو ثابت في تكوينها وما هو متغير في تجاربها الحياتية. وتتجلى أهمية الرؤية التكاملية أيضًا في قدرتها على تجاوز النزاعات الفكرية التي نشأت حول تفسير المرأة في الخطابات المعاصرة، فهي لا تنحاز إلى التفسير البيولوجي على حساب التفسير الثقافي، ولا تمنح الأفضلية المطلقة لأي منهما، إنما تسعى إلى استيعاب العناصر الصحيحة في كل اتجاه ضمن إطار معرفي أكثر شمولاً، وبهذا المعنى، فإن التكامل لا يعني الجمع الشكلي بين الآراء المختلفة، وإنما إعادة تنظيمها داخل رؤية قادرة على تفسير الظاهرة الإنسانية في تعدد أبعادها وتعقيداتها.[2]

وفي السياق العربي، تكتسب هذه المقاربة أهمية خاصة بسبب التحديات الفكرية والثقافية التي تواجه المجتمعات المعاصرة، فالتفاعل المستمر بين المرجعيات المحلية والعالمية، وبين الموروث الثقافي والتحولات الحديثة، يجعل من الضروري البحث عن نماذج تفسيرية قادرة على استيعاب هذا التنوع دون الوقوع في التبسيط أو الإقصاء، وبذلك يمكن للرؤية التكاملية أن تقدم إطارًا يساعد على فهم المرأة بوصفها كائنًا إنسانيًا متكاملاً يجمع بين الخصوصية الطبيعية والانفتاح على الخبرة الاجتماعية والثقافية، فإن الرؤية التكاملية لا تهدف إلى إلغاء المرجعيات المختلفة، وإنما إلى إعادة ترتيب العلاقة بينها في ضوء فهم أكثر عمقًا لطبيعة الإنسان، فالمرأة ليست مجرد حقيقة بيولوجية يمكن تفسيرها من خلال العلوم الطبيعية وحدها، كما أنها ليست نتاجًا ثقافيًا

---

١. طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ٢٧.
٢. فتحي ملكاوي، الإنسان في المنظومة المعرفية الإسلامية، ص ٩١.

خالصًا يمكن فهمه بمعزل عن التكوين الإنساني، وإنما هي كيان إنساني تتفاعل في بنائه عناصر متعددة، يفضي تفاعلها إلى تشكيل شخصيتها وهويتها وتجربتها الوجودية، ومن ثم فإن أي دراسة علمية جادة للمرأة ينبغي أن تنطلق من هذا الفهم الشامل الذي يجمع بين المعطيات الطبيعية والظروف الثقافية والاجتماعية في إطار رؤية متوازنة ومتكاملة.[1]

النتائج والتوصيات

اولاً: النتائج

١. أثبتت الدراسة أن المرأة تمتلك حقيقة بيولوجية موضوعية تستند إلى معطيات وراثية وفسيولوجية وتشريحية ثابتة نسبيًا، وهو ما تؤكده العلوم البيولوجية والطبية الحديثة.

٢. تبين أن التكوين البيولوجي للمرأة يشكل أحد الأسس الرئيسة لفهم طبيعتها الإنسانية، إلا أنه لا يكفي وحده لتفسير جميع أبعاد شخصيتها وأدوارها الاجتماعية.

٣. كشفت الدراسة أن مفهوم المرأة شهد تحولات فكرية عميقة في الفكر الحديث والمعاصر نتيجة تغير المرجعيات الفلسفية والاجتماعية والثقافية.

٤. أوضحت الدراسة أن الهوية ليست معطى ثابتًا في جميع المقاربات الفكرية المعاصرة، إنما أصبحت في كثير من الأحيان موضوعًا لإعادة البناء والتأويل وفقًا للمرجعيات الثقافية السائدة.

٥. بينت الدراسة أن الخطابات الثقافية والإعلامية المعاصرة تؤدي دورًا محوريًا في تشكيل التصورات المتعلقة بالمرأة وإعادة إنتاجها داخل الوعي الاجتماعي.

ثانيًا: التوصيات

١. تعزيز الدراسات العلمية الرصينة التي تتناول المرأة من منظور تكاملي يجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

٢. تشجيع البحوث الأكاديمية التي تدرس العلاقة بين التكوين البيولوجي والعوامل الثقافية في تشكيل الهوية الإنسانية بصورة عامة وهوية المرأة بصورة خاصة.

٣. ضرورة توسيع الاهتمام بالدراسات البينية التي تجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والعلوم البيولوجية لفهم قضايا المرأة فهمًا أكثر شمولاً.

---

١. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ١٤٣.

٤. تجنب التفسيرات الاختزالية التي تحصر المرأة في بعدها البيولوجي أو تجعلها نتاجًا ثقافيًا خالصًا بعيدًا عن طبيعتها الإنسانية.

٥. دعم الخطاب العلمي الرصين القائم على الأدلة والمعطيات البحثية عند مناقشة القضايا المتعلقة بالمرأة والهوية.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبو ربيع، إبراهيم، الأمة والدولة والهوية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

٢. أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩.

٣. أمين، قاسم، المرأة الجديدة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٣.

٤. أمين، قاسم، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.

٥. البار، محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط٨، ٢٠٠٤.

٦. بشارة، عزمي، المجتمع المدني: دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨.

٧. بلقزيز، عبد الإله، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨.

٨. البوطي، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، دار الفكر، دمشق، ط٨، ٢٠٠٤.

٩. بينكر، ستيفن، اللوح الفارغ: الإنكار الحديث للطبيعة البشرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

١٠. تورتورا، جيرارد، وديريكسون، براين، مبادئ التشريح ووظائف الأعضاء، مكتبة جرير، ط١، ٢٠٠٧.

١١. الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

١٢. الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

١٣. جعيط، هشام، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤.

١٤. حسن، سهير لطفي، المرأة والتنمية والمشاركة الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ٢٠٠٨.

١٥. حنفي، حسن، الهوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

١٦. الخشت، محمد عثمان، الإنسان والطبيعة: مدخل إلى فلسفة العلوم الإنسانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

١٧. ساكس، ليونارد، لماذا يختلف الجنسان؟ الفروق العلمية بين الذكور والإناث، دار بيسك بوكس، نيويورك، ٢٠٠٥.

١٨. سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٧.

١٩. السعداوي، نوال، المرأة والجنس، دار الآداب، القاهرة، ط١٢، ٢٠٠٠.

٢٠.شريف، عمرو، رحلة عقل، نهضة مصر، القاهرة، ط٤، ٢٠١٢.

٢١.شيروين، باربرا، الهرمونات والسلوك لدى المرأة، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦.

٢٢.طرابيشي، جورج، المرأة بين الفقه والقانون، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٢٣.عبد الحميد، شاكر، عصر الصورة: الإيجابيات والسلبيات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط١، ٢٠٠٥.

٢٤.عبد الرحمن، طه، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦.

٢٥.عزي، عبد الرحمن، الإعلام والمجتمع: مقاربات نظرية، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠١١.

٢٦.علي، نبيل، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط١، ٢٠٠١.

٢٧.عمارة، محمد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٧.

٢٨.غايتون، آرثر، وهول، جون، المرجع في علم وظائف الأعضاء الطبية، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠٠٦.

٢٩.غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦.

٣٠.فيشر، هيلين، الجنس الأول: القدرات الطبيعية للمرأة وكيف تغير العالم، دار راندوم هاوس، نيويورك، ١٩٩٩.

٣١.لويس، رِكي، علم الوراثة البشرية: المفاهيم والتطبيقات، مركز التعريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٣٢.ماني، جون، وإيرهارت، أنكي، الرجل والمرأة: الذكورة والأنوثة من المنظور البيولوجي، جونز هوبكنز للنشر، ١٩٧٢.

٣٣.محمود، مصطفى، رحلة إلى عالم الجينات، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

٣٤.المرنيسي، فاطمة، سلطانات منسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤.

٣٥.المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

٣٦.ملكاوي، فتحي، الإنسان في المنظومة المعرفية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان، ط١، ٢٠١٢.

٣٧.مور، كيث ل.، وبيرساد، ت. ف. ن.، علم الأجنة البشري السريري، دار القدس للعلوم، ط١، ٢٠٠٣.

٣٨.موريس، ديزموند، الحيوان البشري: دراسة في السلوك الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

٣٩.النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

٤٠.النقيب، عبد الرحمن، علم الاجتماع المعاصر: الاتجاهات والقضايا، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ٢٠٠٨.

٤١.وطفة، علي أسعد، الثقافة العربية وأزمة الهوية في عصر العولمة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ٢٠١٠.

دور المرأة الحضاري في عصر الظهور

قراءة في المنهج التربوي والرسالي

• حسن رحيم كاظم[1]

الملخّص

يستقصي البحث الأبعاد الاستراتيجية للدور الحضاري الذي تضطلع به المرأة في عصر الظهور، متجاوزةً الرؤى التقليدية التي تحصر حضورها في الأطر الهامشية أو التبعية المحضة. يهدف البحث إلى استجلاء فلسفة التمكين الرسالي للمرأة ضمن المشروع المهدوي العالمي، بوصفها شريكًا فاعلاً وأصيلاً في صناعة التحول القيمي والاجتماعي الكلي. ينطلق البحث من فرضية مؤداها أنّ عصر الظهور يمثل ذروة التمكين الإنساني، حيث تظهر المرأة كقائدة تربوية ومبلغة رسالية تساهم في تثبيت أركان دولة العدل الإلهي عبر صياغة الإنسان البديل المؤهل لعمارة الأرض. يحلل البحث المنهج التربوي المنشود لإعداد المرأة المهدوية، والقائم على الجمع بين الوعي المعرفي والارتقاء الروحي، وكيف يسهم هذا الإعداد في خلق نمط قيادي قادر على مواجهة تحديات عصر السيولة القيمية. كما يتناول البحث المنهج الرسالي للمرأة، متمثلاً في قدرتها على صيانة الهوية وحماية النسيج المجتمعي من الاختراق الثقافي، معتبرة أنّ دورها في جهاد التبيين وترسيخ منظومة القيم هو الركيزة الأساسية للتمهيد الحضاري. يخلص البحث إلى أنّ الدور الحضاري للمرأة في عصر الظهور هو تجسيد حي لمبدأ التكامل الإنساني في أرقى صوره، مؤكدة أنّ كمال التجربة البشرية على الأرض لا يتحقق إلا بحضور المرأة الرسالية الواعية بمقتضيات الاستخلاف الإلهي والنهضة المهدوية الشاملة.

الكلمات المفتاحية: عصر الظهور، الدور، الحضاري، المنهج، التربوي، الرسالي، المرأة.

المقدّمة

يُمثل عصر الظهور في المتخيّل العقدي والفكر الحضاري الإسلامي ذروة الغايات الإنسانية، واللحظة التاريخية الفارقة التي يتحقق فيها الوعد الإلهي بسيادة العدل المطلق واستكمال مسيرة الاستخلاف على الأرض. إلا أنّ القراءات التقليدية لهذا العصر غالبًا ما انصرفت إلى التركيز على

---

١. باحث في الدراسات الإسلامية. البريد الإلكتروني:

الأبعاد السياسية والعسكرية، متغافلةً في كثير من الأحيان عن العمق القيمي والاجتماعي الذي يُشكل العمود الفقري لهذا التحول الكوني. وفي قلب هذا المشروع المهدوي العالمي، تبرز «المرأة» لا كعنصرٍ تكميلي أو تابع، بل كركيزة استراتيجية وشريك أصيل في صناعة الحضارة البديلة. تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على «الدور الحضاري للمرأة في عصر الظهور» من خلال قراءة تحليلية في منهجين متكاملين: التربوي والرسالي. فالإشكالية التي يطرحها البحث تنطلق من ضرورة تجاوز الرؤى الضيقة التي حصرت حضور المرأة في أطر هامشية، والانتقال نحو فهم «فلسفة التمكين الرسالي» الذي يمنح المرأة دورًا قياديًا في صياغة «الإنسان البديل». هذا الإنسان الذي يقع على عاتقه عبء عمارة الأرض في ظل دولة العدل الإلهي، لا يمكن صياغته إلا من خلال منهج تربوي يزاوج بين الوعي المعرفي والسمو الروحي، وهو الدور الذي تضطلع به المرأة المهدوية بوصفها المربي الأول والقائد التربوي للمجتمع. علاوة على ذلك، يستعرض البحث المنهج الرسالي للمرأة، والذي يتجسد في «جهاد التبيين» وحماية الهوية الثقافية في وجه تحديات «عصر السيولة القيمية» والاختراقات الفكرية المعاصرة. إنّ الدور الرسالي للمرأة يتجاوز حدود الفردية ليكون صمام أمان للنسيج المجتمعي، مما يجعل من تمهيدها الحضاري شرطًا موضوعيًا لنجاح النهضة المهدوية الشاملة.

تكمن أهمية هذا البحث في محاولته تأصيل نمط قيادي نسوي قادر على المواءمة بين الأصالة العقدية ومقتضيات التحول الحضاري، مؤكدًا على فرضية أساسية مفادها: أنّ كمال التجربة البشرية والوصول إلى مجتمع العدل لا يتحقق إلا بالتكامل الإنساني، حيث تقف المرأة الواعية بمقتضيات عصر الظهور في طليعة القوى الفاعلة التي تُرسخ قيم الحق والجمال والعدالة، لتكون بذلك حجر الزاوية في صرح التمهيد الحضاري المنشود.

المبحث الأول: المرتكزات المعرفية والتربوية لإعادة صياغة الدور الحضاري للمرأة

المطلب الأول: النموذج الوجودي للمرأة ومبدأ التكامل في الاستخلاف

تبدأ القراءة التحليلية للمشروع المهدوي من نقطة جوهرية تتعلق بماهية الإنسان ووظيفته الكونية، حيث يمثل عصر الظهور المحطة النهائية لتصحيح مسارات الانحراف التي طبعت التجربة البشرية. إنّ البحث في الدور الحضاري للمرأة لا ينفصل عن الرؤية الكلية للإنسان في الفكر الإسلامي، وهي رؤية تقوم على أنّ الاستخلاف الإلهي ليس امتيازًا جندريًا، بل هو تكليف وجودي يشترك فيه الرجل والمرأة على حد سواء. إنّ استقراء النصوص الواردة في مصادر مدرسة أهل البيت عليهم السلام،

والمتوفرة في فضاء مكتبة العتبة العباسية، يكشف عن محاولة جادة لإعادة الاعتبار للمرأة بوصفها فاعلاً تاريخيًا لا يمكن اختزاله في الوظائف البيولوجية أو الأدوار الهامشية.[١] إننا أمام عملية إعادة بناء للنموذج الوجودي للمرأة، بحيث تظهر في عصر الظهور كعنصر رصين في إدارة التحولات الكبرى. إنّ هذا الوجود الفاعل يتجاوز كونه حضورًا ماديًا ليكون حضورًا قيميًا يملأ الفراغ الروحي الذي خلّفته الحضارات المادية.

يؤكد العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان، أنّ حقيقة الإنسانية واحدة، وأنّ التمايز في الخلق يهدف إلى التكامل لا إلى التفاضل الطبقي الذي يُفضي إلى استعباد طرف لآخر. ويشير في المجلد الرابع إلى أنّ الإسلام حين أرسى قواعد الاستخلاف، فإنه جعل المعيار هو التقوى والعمل الصالح، وهو معيار مفتوح لكل إنسان بغض النظر عن صنفه.[٢] ومن هنا، فإنّ المرأة المهدوية هي التي تستعيد صلتها بهذا الأصل المعرفي، لتخرج من دائرة التبعية الثقافية نحو رحاب الاستقلال الرسالي. إنّ هذا التحول يقتضي وعيًا شاملاً بالذات الإنسانية وبالمسؤولية الملقاة على عاتقها في زمن التمهيد، وهو زمن يتسم بالاضطراب القيمي وضياع البوصلة الأخلاقية في المجتمعات البشرية.[٣] إنّ النموذج الوجودي هنا لا يكتفي بالتعريف اللغوي، بل يمتد ليشمل الأبعاد المعنوية التي تجعل من المرأة قطب الرحى في صياغة جيل ممهد لدولة العدل، وهو ما يقتضي ارتقاءً في مدارج الكمال الفكري والروحي.

إنّ القراءة الاجتماعية للمرحلة التي تسبق الظهور الشريف تُظهر وجود أزمة هوية حادة تعصف بالمرأة، حيث تحاول التيارات المادية تجريدها من خصائصها الروحية وتحويلها إلى أداة لتعزيز المنظومة الاستهلاكية. غير أنّ المنهج المهدوي يطرح رؤية مغايرة، ترى في المرأة حارسًا لمنظومة القيم وبانيًا للهيكل الاجتماعي الرصين.[٤] إنّ هذا الدور لا يمكن تحقيقه إلا من خلال امتلاك نضج معرفي يمكّنها من قراءة الواقع وتفكيك الخطابات الوافدة. ويشير الشيخ محمد جواد مغنية في مؤلفاته إلى أنّ المرأة الواعية هي التي تدرك أنّ كرامتها مرتبطة بمدى فاعليتها في نصرة الحق، وأنّ دورها في بناء جيل الانتظار يمثل قمة المشاركة السياسية والاجتماعية.[٥] إنّ الوجود الرسالي للمرأة

---

١. محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، ص٤٤.
٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٨٩.
٣. مرتضى مطهري، حقوق المرأة في الإسلام، ص١١٢.
٤. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٥٢.
٥. محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص١٥.

في هذا السياق هو فعل مقاومة ضد التحلل القيمي، حيث تعيد المرأة تعريف الوجود الأنثوي بوصفه وجودًا حاملاً للأمانة ومؤتمنًا على صيانة الفطرة البشرية من الانحراف. عند النظر في النصوص الروائية التي تتحدث عن عصر الظهور، نجد إشارات واضحة إلى وصول المجتمعات إلى حالة من النضج العقلي الشامل. وهذا النضج يبدأ من المحاضن التربوية التي تديرها المرأة. إنّ المرأة في هذا العصر ليست مجرد ناقل للمعلومة، بل هي صانعة للإرادة. ويشير الكليني في الكافي إلى أنّ العلم في آخر الزمان يفيض حتى على النساء في بيوتهن، وهذا يوحي بوجود حالة من الاكتفاء المعرفي الذاتي التي تجعل من كل بيت مركزًا للإشعاع الفكري.[١] إنّ هذه الصورة تمثل انقلابًا على الجهل المطبق الذي تحاول القوى المهيمنة فرضه على الشعوب، وهي صورة تعيد للمرأة هيبتها العلمية والقيادية. إنّ النموذج الوجودي المتكامل للمرأة المهدوية يجمع بين الفقاهة والوعي الاجتماعي، مما يجعلها قادرة على إدارة شؤون حياتها وبيتها ومجتمعها بناءً على معطيات الكتاب والسنة بوعي معاصر يواكب متطلبات العصر ومستجداته. إنّ مبدأ التكامل في الاستخلاف يفرض على المرأة المهدوية أن تكون ملمة بكل معارف العصر، لكي تساهم في بناء دولة العدل الإلهي. إنّ بناء هذه الدولة لا يعتمد على المعجزة فحسب، بل على العمل البشري المنظم والوعي الجمعي. والمرأة هي التي تصيغ هذا الوعي من خلال دورها المركزي في الأسرة والمجتمع.[٢] إنها تمثل عملية هندسة للنفوس، حيث تزرع قيم الإيثار والصبر والولاء للإمام المهدي عجل الله فرجه. وهذا الولاء ليس شعورًا عاطفيًا ساكنًا، بل هو محرك حركي يدفع نحو العمل الدؤوب والارتقاء في مدارج الكمال الإنساني.[٣] إنّ مبدأ التكامل يعني أنّ الرجل والمرأة يسيران في خطين متوازيين نحو غاية واحدة، حيث يسد كل منهما ثغرات الآخر، وتبرز المرأة في الجوانب التربوية والوجدانية والرسالية التي تلطف غلظة المادة وتعيد الروح للعمل الحضاري المشترك .إنّ القراءة التاريخية التي يقدمها باحثون من طراز الدكتور رسول جعفريان تلفت النظر إلى أن الحركات الإصلاحية الكبرى في التاريخ الإسلامي كانت دائمًا تعتمد على حضور نسوي واعي ومؤثر. وفي عصر الظهور، يتسع هذا الحضور ليكون جزءًا من النخبة القيادية. إنّ وجود خمسين امرأة في الدائرة الأولى لأنصار الإمام يمثل دلالة رمزية وحضارية على أنّ الكفاءة هي معيار الاختيار.[٤] هؤلاء النسوة

---

١. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص٣٢.

٢. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٢١٤.

٣. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص١٢٠.

٤. محمد كاظم القزويني، الإمام المهدي من المهد إلى الظهور، ص٣٥٥.

يمثلن الطليعة التي استوعبت المشروع المهدوي بكل أبعاده، وامتلكن القدرة على إدارة الملفات التخصصية في ظل أصعب الظروف. إنّ هذا الحضور يؤكد أن المرأة هي شريك في التخطيط والقرار، وليست مجرد عنصر داعم في الخطوط الخلفية. إنّ النموذج الوجودي هنا يبلغ ذروة فاعليته حين تمارس المرأة أدوارًا قيادية في مجالات الطب والتعليم والتبليغ والإدارة، مما يثبت أنّ دولة الإمام المهدي هي دولة الإنسان بكل طاقاته وإمكاناته. إن النموذج الوجودي المنشود يركز على توازن القوى الروحية والمادية في شخصية المرأة، فهي تجمع بين الرقة الفطرية والصلابة الرسالية، مما يجعلها قادرة على مواجهة التحديات التي تفرضها مرحلة الغيبة الكبرى. إنّ الصبر الذي تبديه المرأة في انتظار الفرج هو صبر إيجابي يستبطن الإعداد والاستعداد.[١] ويرى الشهيد الصدر في كتابه بحث حول المهدي أنّ الانتظار هو عملية بناء مستمرة، والمرأة هي القوة الدافعة لهذا البناء من خلال حفاظها على تماسك النسيج المجتمعي وحمايته من التحلل.[٢] إنها تمارس دور المرابط الذي لا يغفل عن ثغره، وثغرها هو الفكر والأخلاق والهوية. إنّ الوجود النسوي في هذه المرحلة هو وجود يقظ يرفض الغفلة، ويسعى دومًا لتطوير الذات وتوسيع المدارك المعرفية ليكون لائقًا بمقام نصرة الحجة. إنّ بناء الإنسان البديل في عصر الظهور يتطلب منهجًا تربويًا يتجاوز الأطر التقليدية. وهذا المنهج يبدأ من الأسرة التي تقودها امرأة تمتلك رؤية كونية شاملة. إنها تعلم أبناءها أنّ الحياة ليست مجرد صراع من أجل البقاء، بل هي رحلة نحو الكمال المطلق وتجسيد للعدالة الإلهية على الأرض.[٣] هذا النوع من التربية هو الذي ينتج أفرادًا لا ينهزمون أمام المغريات المادية ولا ينكسرون أمام الضغوط السياسية. إنّ المرأة المهدوية هي التي تحوّل البيت إلى مدرسة لإعداد القادة، وتجعل من دورها التربوي رسالة حضارية عابرة للحدود.[٤] إنّ النموذج الوجودي يتكامل حين تصبح المرأة هي الرابط الوصل بين قيم السماء وواقع الأرض، محولة المبادئ المجردة إلى سلوكيات حية يراها الناس ويقتدون بها في حياتهم اليومية. إنّ التكامل بين الرجل والمرأة في عصر الظهور يتجلى في أرقى صوره حين يذوب التنافس النوعي لصالح التكامل الرسالي. فالهدف هو إقامة حكم الله، وهذا الهدف يستدعي تكاتف كل القوى البشرية. والمرأة، بفضل بصيرتها النافذة، تمتلك القدرة على تلطيف حدة الصراعات وبناء جسور التواصل بين

---

١. علي لبيب، المرأة في فكر الإمام الصدر، ص٧٨.
٢. محمد باقر الصدر، موسوعة الإمام المهدي (تاريخ الغيبة الكبرى)، ج٢، ص٢٤١.
٣. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص١٦٥.
٤. محمد حسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص١٠٢.

مكونات المجتمع.[١] إنها تمارس الأمومة الحضارية التي تشمل المجتمع ككل، حيث تسعى لنشر المحبة والوئام وترسيخ مبادئ التكافل الاجتماعي. وهذا الدور هو الذي يضمن استقرار الدولة المهدوية واستمراريتها، لأنّ الدول لا تبنى بالقوة العسكرية فحسب، بل بالروح والقيم التي تحملها النساء.[٢] إنّ الوجود الوجداني للمرأة هو الذي يحمي دولة العدل من التحول إلى هيكل مادي جاف، ويمنحها صبغة الرحمة التي هي جوهر الرسالة الإلهية. إنّ استقراء المصادر التاريخية والحديثية يثبت أنّ المرأة في عصر الظهور تمتلك استقلالاً ماليًا وفكريًا وسياسيًا، وهو استقلال نابع من وعيها بحقوقها التي أقرها الإسلام. إنها لا تنتظر من يمنحها هذه الحقوق، بل هي تمارسها بوصفها جزءًا من تكليفها الإلهي.[٣] ويشير النعماني في كتابه الغيبة إلى أنّ الوعي الديني يصل إلى مستويات غير مسبوقة، حيث تصبح المرأة فقيهة في دينها، قادرة على استنباط الأحكام ومواجهة الشبهات بوعي رصين.[٤] هذا النضج المعرفي هو الضمانة الوحيدة لعدم وقوع المجتمع في فخ الدجالين وأدعياء المهدوية الذين يظهرون في فترات الغيبة. إنّ النموذج الوجودي للمرأة هنا هو نموذج الشخصية المستقلة بوعيها، المرتبطة بخالقها، الملتزمة ببيعتها للإمام، مما يجعلها عصية على الانقياد لأي زيف ثقافي أو فكري. إنّ المرأة المهدوية هي أيضًا حامية الهوية الثقافية في وجه التغريب. ففي زمن تذوب فيه الخصوصيات وتضيع فيه القيم، تقف المرأة كطود أشم يحافظ على الأصالة الإسلامية.[٥] إنها تعيد الاعتبار للرموز المقدسة وتجعل منها نماذج يحتذى بها في الحياة اليومية. إنّ ارتباطها بالسيدة الزهراء والسيدة زينب عليهما السلام ليس ارتباطًا عاطفيًا فحسب، بل هو ارتباط منهجي يقوم على محاكاة مواقفهما الرسالية في مواجهة الظلم والانحراف.[٦] إنّ هذا الاقتداء هو الذي يمنحها القوة لمواجهة تيارات الانحلال الأخلاقي التي تروجها الحضارة المادية المعاصرة. إنّ وجودها في عصر الظهور يمثل القدوة للمرأة العالمية، حيث تقدم نموذجًا للمرأة التي تحقق ذاتها ونجاحها من خلال التزامها القيمي ورسالتها الحضارية الكبرى. إنّ المنهج التربوي والرسالي للمرأة يتطلب منها أيضًا اهتمامًا بالجانب المعرفي المعاصر. فهي بحاجة لفهم العلوم الحديثة

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٤.
٢. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٨٨.
٣. محمد بن علي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٣٠.
٤. محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج٣، ص٤٠٢.
٥. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص٢٣٩.
٦. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٢٣.

واستثمارها في خدمة المشروع المهدوي.[١] إنّ بناء حضارة العدل يتطلب كفاءات في كل المجالات، والمرأة المهدوية هي الطبيبة والمهندسة والمعلمة والباحثة التي تضع علمها في سياق التقرب إلى الله وخدمة الإنسانية. إنّ هذا الربط بين العلم والقيمة هو ما يفتقده العالم اليوم، وهو ما ستقدمه المرأة في ظل الدولة المهدوية.[٢] إنها تقدم نموذجًا للمرأة التي تنجح في ميادين العمل دون أن تفقد هويتها أو تتخلى عن مسؤولياتها الأسرية. إنّ التكامل الوجودي يتحقق حين لا يكون هناك صراع بين الدور الخاص والدور العام، بل يكون أحدهما مكملاً للآخر في سبيل تحقيق الاستخلاف. إنّ التحليل الكلي لهذا الدور يقودنا إلى نتيجة مفادها أنّ المرأة في عصر الظهور هي الركيزة الأساسية في عملية التمهيد الحضاري. إنّ حضورها الواعي هو الذي يمنح الحركة المهدوية شموليتها وقدرتها على البقاء.[٣] وبدون هذا الدور، يظل المشروع الإلهي ناقصًا في جنباته البشرية. إنّ الله تعالى أراد للإنسانية أن تكتمل في نهاية التاريخ، وهذا الكمال لا يتحقق إلا بتفعيل كل الطاقات الكامنة في الذكر والأنثى.[٤] ومن هنا، فإن التمكين الإنساني للمرأة هو جزء لا يتجزأ من العدالة المهدوية التي ستملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت ظلمًا وجورًا. إنّ النموذج الوجودي للمرأة المهدوية هو الصرخة المدوية في وجه التاريخ المادي الذي حاول تهميشها، وهو الإعلان عن بداية عصر الإنسان المتكامل تحت ظل الرعاية المهدوية الشريفة. إنّ المرأة المهدوية هي التي تعيد تعريف النجاح، فهو ليس في مراكمة الثروة أو نيل الشهرة، بل في مدى الإسهام في تحقيق الغايات الإلهية الكبرى.[٥] إنها تعيش حالة من الاستحضار الدائم للقضية المهدوية، مما يجعل حياتها مفعمة بالمعنى والهدف. هذا الوضوح في الرؤية هو ما يمنحها الثبات في زمن الغيبة، ويجعل منها منارة يهتدي بها التائهون في ظلمات الفتن.[٦] إنها تمارس جهاد التبيين بلغة العصر وأدواته، مستخدمة كل الوسائل المتاحة لإيصال رسالة الحق إلى كل أصقاع العالم.[٧] إنها تعيد بناء الواقع من خلال غرس الأمل، والتبشير بقرب الفتح الذي سيعيد للأرض توازنها وللإنسان كرامته، وللمرأة دورها الحضاري الذي سلبته منها القرون الجاهلية بأثوابها المختلفة. أن النموذج الوجودي

---

١. محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج١، ص١٤٢.
٢. محمد الصدر، تاريخ ما بعد الظهور، ص١٨٩.
٣. هاشم البحراني، المحجة فيما نزل في القائم الحجة، ص١٥٤.
٤. فضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ص٤٣٢.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص١٨.
٦. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، ص٢١٠.
٧. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٨، ص٢٤١.

للمرأة في عصر الظهور هو نموذج الإنسان المتكامل الذي استعاد فطرته وأدرك حقيقة استخلافه.[١] إنها شخصية محورية في صياغة المستقبل، تمتلك من الرصانة المعرفية والسمو الروحي ما يؤهلها لقيادة التحول الحضاري الشامل. إنّ المرأة المهدوية هي عنوان النهضة القادمة، وهي الضمانة لاستعادة القيم الإنسانية المفقودة في صخب المادة وصراع القوى.[٢] إنها رحلة تبدأ من الذات وتنتهي ببناء عالم يسوده العدل والجمال والحق، وهو العالم الذي وعد الله به عباده الصالحين، حيث لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى والعمل الصالح الذي يخدم البشرية ويحقق رضا الخالق، وهي رؤية تتسق مع مقاصد الخلق وسنن الوجود التي تجلت في أبهى صورها في عصر الظهور الموعود.[٣]

المطلب الثاني: المنهج التربوي المنشود لإعداد المرأة المهدوية وبناء المجتمع البديل

إنّ إعداد المرأة المهدوية لا يقتصر على نيل قسط من المعارف الدينية التقليدية، بل هو عملية صياغة شاملة تهدف إلى بناء شخصية قيادية قادرة على إدارة التوازنات الروحية والمادية في مجتمع العدل الإلهي.[٤] إنّ هذا المنهج يرتكز على فكرة جوهرية مفادها أنّ الاستخلاف الإلهي يقتضي إعدادًا يزاوج بين الوعي المعرفي والارتقاء الروحي، وهو ما يشكل الحصانة المطلوبة لمواجهة تحديات زمن السيولة القيمية التي تسبق الفتح المهدوي الشريف.[٥] إنّ المتتبع لمسارات التربية الإسلامية في مصادرنا المعتبرة، كما في الكافي للكليني، يلحظ تركيزًا عاليًا على دور المرأة كقطب رحى في تحويل المعرفة من حيز النظرية إلى حيز السلوك العملي.[٦] تبدأ ملامح هذا المنهج من خلال ترسيخ الوعي المعرفي الذي يتجاوز القشور ويلامس لباب الحقائق الكونية. فالمرأة في عصر الظهور مطالبة بأن تكون عالمة بمقتضيات زمانها، وهو وعي يستلزم الإحاطة بالتيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تموج بها الساحة العالمية.[٧] إنّ هذا الإعداد المعرفي يهدف إلى خلق نمط من الشخصية لا ينبهر بالمظاهر المادية الخداعة ولا يسقط في فخ التبعية الثقافية. ويشير العلامة الطباطبائي في الميزان إلى أنّ نضج الإنسان في آخر الزمان يرتبط بقدرته على استيعاب المقاصد

---

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥١، ص١١٣.
٢. محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٦٢.
٣. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص١١٨.
٤. محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي ، ص٤٤.
٥. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٢١٤.
٦. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص٣٢.
٧. مرتضى مطهري، حقوق المرأة في الإسلام، ص١١٢.

الإلهية من الخلق، وهي مقاصد تتجلى بوضوح في دور المرأة كمربي للأجيال وصانع للهوية الرسالية.[١] إنّ المنهج التربوي هنا يتخذ طابعًا شموليًا، حيث تصبح المعرفة أداة للتحرر من القيود المادية والانطلاق نحو رحاب التكامل الإنساني. علاوة على ذلك، يركز المنهج التربوي على الارتقاء الروحي بوصفه الضمانة لثبات المواقف في لحظات الاختبار الشديدة. فالمرأة المهدوية هي التي تخضع لتربية روحية تجعل منها كتلة من الصبر والبصيرة، مستلهمة ذلك من مدرسة السيدة الزهراء والسيدة زينب عليهما السلام.[٢] إنّ هذا السمو الروحي لا يعني الانعزال عن الواقع، بل هو طاقة محركة تدفع نحو العمل الاجتماعي والسياسي بوعي ومسؤولية. ويؤكد الشيخ محمد جواد مغنية في قراءته للمنهج التربوي الصادقي أنّ الهدف من التفقه في الدين هو بناء الإنسان القوي في إيمانه، الواعي لحقوقه وواجباته، القادر على مواجهة الظلم بكل أشكاله.[٣] إنّ المرأة المهدوية بهذا المعنى هي تجسيد للروحانية الفاعلة التي تمارس دورها الرسالي في قلب المعترك الحضاري. إنّ أحد المرتكزات الأساسية لهذا المنهج هو صياغة الإنسان البديل المؤهل لعمارة الأرض. فالعالم الذي أرهقته الحروب والصراعات المادية يحتاج إلى مادة بشرية مختلفة في تكوينها القيمي، والمرأة هي المسؤولة عن إنتاج هذه المادة من خلال دورها في الأسرة والمجتمع.[٤] إنّ التربية المهدوية تهدف إلى غرس قيم الإيثار والعدالة والصدق، وهي قيم لا يمكن أن تتحول إلى سلوك عام إلا إذا تبنتها المرأة كمنهج حياة يشير الاستقراء الاجتماعي لمجتمع الظهور إلى تحوّل البيوت إلى أكاديميات لصناعة القادة، تدير فيها المرأة ديمومة التعليم والتربية والتوجيه القيادي.[٥] إنّ هذا الدور يتطلب منها قدرة عالية على الإقناع والتأثير، وهو ما يوفره لها المنهج التربوي القائم على الجمع بين العقل والعاطفة وفي سياق مواجهة تحديات عصر السيولة القيمية، يبرز دور المرأة في صيانة الهوية وحماية النسيج المجتمعي من الاختراق الثقافي. إنّ العالم قبل الظهور يشهد حالة من التحلل الأخلاقي وضياع المعايير، مما يضع على عاتق المرأة مسؤولية كبرى في العمل كصمام أمان للقيم.[٦] إنّ جهاد التبيين الذي تضطلع به المرأة المهدوية هو الركيزة الأساسية للتمهيد الحضاري، فهو جهاد يهدف إلى كشف زيف القيم المادية وترسيخ البديل الإلهي. ويذكر النعماني في كتاب

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٨٩.
٢. محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج١، ص١٤٢.
٣. محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص١٥.
٤. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٥٢.
٥. محمد الصدر، تاريخ الغيبة الكبرى، ص١٤٢.
٦. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٨٨.

الغيبة أنّ النساء في ذلك العصر يصلن إلى مراتب عليا من الفقاهة، مما يمكنهن من الفصل في القضايا الفكرية والاجتماعية بوعي رصين.[١] هذا الاستقلال المعرفي هو الثمرة الحقيقية للمنهج التربوي الذي يهدف إلى تحرير العقل البشري من التبعية لغير الحق. إنّ المنهج الرسالي للمرأة يتجلى أيضًا في قدرتها على إدارة المؤسسات التخصصية في دولة العدل الإلهي. فالإعداد التربوي لا يقتصر على الجوانب الروحية، بل يشمل التأهيل العلمي في مختلف المجالات.[٢] إنّ حضور خمسين امرأة في النخبة القيادية للإمام المهدي يعكس تنوعًا في الاختصاصات والقدرات، مما يؤكد أنّ المرأة المهدوية هي الطبيبة والفقيهة والإعلامية والمربية.[٣] هذا التنوع هو نتاج منهج تربوي يحترم الملكات الفردية ويوجهها لخدمة المشروع الكلي. إنّ القيادة النسوية في عصر الظهور هي قيادة تخصصية تهدف إلى تحقيق الرفاه المادي والسمو المعنوي للإنسان، وهي صورة تتجاوز بكثير النماذج القيادية التي عرفتها البشرية في ظل الأنظمة المادية.[٤] إنّ القراءة التحليلية للمنهج التربوي تظهر أهمية الربط بين الانتظار كحالة نفسية وبين العمل كضرورة حضارية. فالمرأة المهدوية لا تنتظر الفرج بصمت، بل هي تبنيه من خلال تربية جيل يؤمن بالعدالة العالمية ويسعى لتحقيقها.[٥] إنّ هذا الجيل هو الذي سيشكل القاعدة الشعبية والسياسية للإمام، وبدون العمل التربوي للمرأة يظل هذا الجيل قاصرًا عن فهم أبعاد النهضة المهدوية.[٦] إنّ التربية هنا هي فعل سياسي بامتياز، لأنها تستهدف تغيير موازين القوى في النفس البشرية قبل تغييرها في الواقع الخارجي. ويشير الشهيد الصدر في بحوثه حول المهدي إلى أن التغيير يبدأ من داخل الإنسان، والمرأة هي الأقدر على قيادة هذا التغيير الباطني.[٧] إنّ المنهج التربوي المنشود يعتمد أيضًا على تقوية الرابطة العاطفية والمعرفية بالإمام المهدي عجل الله فرجه. فحب الإمام ليس مجرد شعور، بل هو برنامج عمل يقتضي التأسي بصفاته والسير على نهجه.[٨] والمرأة هي التي تغرس هذا الحب في نفوس الناشئة، وتحوله إلى دافع للتميز والإبداع في كل مجالات الحياة. إن الالتزام بالقيم المهدوية يعني السعي

---

١. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص٢٣٩.
٢. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص١٦٥.
٣. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٢٣.
٤. محمد كاظم القزويني، الإمام المهدي من المهد إلى الظهور، ص٣٥٥.
٥. محمد الصدر، موسوعة الإمام المهدي (تاريخ الغيبة الكبرى) ، ج٢، ص٢٤١.
٦. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٤.
٧. محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، ص٥٤.
٨. محمد بن علي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٣٠.

نحو الكمال في العلم والعمل، وهو ما يجعل من جيل الانتظار جيلاً متفوقًا في كل الميادين.[١] إنّ هذا التفوق هو الذي سيبهر العالم ويجعل الشعوب تنجذب نحو أطروحة العدل الإلهي، فتكون المرأة بذلك قد مهدت الطريق للفتح العالمي عبر القوة الناعمة للتربية والوعي. [٢]إنّ هذا المنهج يتطلب منها الحزم في الحق ورقة في التعامل، وهو توازن لا يتحقق إلا من خلال تربية متكاملة. إنّ المرأة المهدوية هي التي تعيد للأسرة هيبتها بوصفها الخلية الأولى لبناء المجتمع البديل، وهي التي تقاوم كل محاولات تفتيت هذه الخلية تحت مسميات التحديث الزائف.[٣] إنها تدرك أن قوة المجتمع من قوة الأسرة، وقوة الأسرة من قوة الوعي الذي تمتلكه المرأة. ومن هنا، فإنّ استهداف المرأة في الحروب الثقافية يهدف لضرب المشروع المهدوي في جذوره، ولكن الوعي الرسالي هو الذي يحبط هذه المخططات.[٤] إنّ التكامل الإنساني في عصر الظهور يظهر في أرقى صوره عندما تمارس المرأة دورها القيادي بوعي بمقتضيات الاستخلاف.[٥] إنها لا تنافس الرجل في مجالاته بل تكمله، وتضيف للعمل الحضاري لمسة الرحمة والبصيرة التي قد تغيب في صراعات الرجال. إنّ الدولة المهدوية هي دولة الإنسان بكل أبعاده، وحضور المرأة هو الضمانة لعدم تحول هذه الدولة إلى مجرد هيكل إداري جاف [٦]إنها تضفي الروح على المؤسسات، وتجعل من العدالة قيمة معاشة وليست مجرد نصوص قانونية. هذا الدور الحضاري هو تجسيد حي لمبدأ التكامل الذي أراده الله للبشرية في نهاية مسيرتها على الأرض.[٧] إنّ المنهج التربوي المهدوي يركز أيضًا على إعداد المرأة لتكون مبلغة رسالية قادرة على مخاطبة الثقافات المختلفة.[٨] فالعالم المفتوح في عصر الظهور يتطلب قدرة على الحوار والإقناع بلغات وأساليب متنوعة. والمرأة بفضل مرونتها الفطرية وقدرتها على التواصل هي الأقدر على القيام بهذا الدور التبليغي العالمي. إنها تنشر قيم المهدي في كل بقاع الأرض، وتساهم في تثبيت أركان الدولة عبر كسب الولاءات الشعبية لمنظومة الحق.[٩] إنّ هذا النشاط الرسالي هو الذي يكسر الحواجز النفسية بين الشعوب ويمهد الطريق لقيام الأمة الإنسانية

١. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٤٧٦.
٢. محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج٣، ص٤٠٢.
٣. محمد حسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص١٠٢.
٤. محمد الصدر، تاريخ ما بعد الظهور، ص١٨٩.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص١٨.
٦. هاشم البحراني، المحجة فيما نزل في القائم الحجة، ص١٥٤.
٧. فضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ص٤٣٢.
٨. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٢١٠.
٩. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٨، ص٢٤١.

الواحدة التي تليق بمقام الخلافة الإلهية.[١] أنّ الدور الحضاري للمرأة في عصر الظهور هو نتيجة حتمية لمنهج تربوي ورسالي متكامل إن هذا المنهج هو الذي يصيغ المرأة لتكون شريكًا فاعلاً في صناعة التحول الكلي، متجاوزة الرؤى التقليدية التي قيدت حركتها.[٢] إنّ كمال التجربة البشرية لا يتحقق إلا بحضور المرأة الرسالية التي تعي دورها في عمارة الأرض وبناء الإنسان. إنها رحلة نحو الفجر المهدوي الشريف، حيث تتجلى عظمة الإسلام في تمكين الإنسان، رجلاً وامرأة، من بلوغ غاياته المنشودة في مجتمع يسوده العدل والجمال والحق المطلق.[٣] ومن هنا، يبرز المنهج التربوي كأهم أداة في يد المرأة لصناعة التاريخ والمساهمة في بناء صرح الحضارة المهدوية الشاملة التي ستكون خاتمة الحضارات الإنسانية وأكملها على الإطلاق.[٤]

المبحث الثاني: المنهج الرسالي للمرأة وحماية الهوية في عصر الظهور

المطلب الأول: الحضور الرسالي للمرأة وجهاد التبيين في المشروع المهدوي

إنّ القراءة الدقيقة للمشروع المهدوي العالمي تكشف عن تحول جوهري في طبيعة الحراك الاجتماعي، حيث لا يقتصر التغيير على الجوانب المادية أو السياسية، بل يمتد ليشمل إعادة صياغة الوعي الإنساني الكلي. وفي هذا السياق، يبرز المنهج الرسالي للمرأة كأحد المرتكزات الأساسية التي ينهض عليها التمهيد الحضاري، إذ إن فكرة الرسالية في المنظور الإسلامي ترتبط بالقدرة على حمل الأمانة الإلهية وتبليغها للناس بوعي وبصيرة.[٥] إنّ المرأة المهدوية لا تكتفي بالانتظار السكوني، بل تنتقل نحو فضاء الفعل الميداني عبر ما يمكن تسميته بجهاد التبيين، وهو المسار الذي يهدف إلى كشف زيف المنظومات القيمية المنحرفة وترسيخ البديل الحضاري الإسلامي.[٦] إنّ هذا الحضور الرسالي يستند إلى موروث تاريخي رصين، تجلى في مواقف النساء الرساليات عبر التاريخ، وهو ما تجده مفصلاً في أمهات المصادر المتوفرة في فضاء مكتبة العتبة العباسية الرقمية يبدأ المنهج الرسالي من خلال استيعاب المرأة لجوهر القضية المهدوية بوصفها قضية إنسانية عالمية. فالمرأة هنا ليست مجرد مساند للرجل، بل هي صاحب رأي وموقف يساهم

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥١، ص١١٣.
٢. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص١٨٥.
٣. محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٦٢.
٤. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص١١٨.
٥. محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، ص٤٤.
٦. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٢١٤.

في توجيه الرأي العام نحو أهداف دولة العدل. إن جهاد التبيين يقتضي امتلاك أدوات الخطاب والقدرة على المحاجة الفكرية، وهو ما نلاحظه في الروايات التي تشير إلى نضج الكفاءة المعرفية للنساء في ذلك العصر.[١] يؤكد العلامة الطباطبائي في تفسيره أنّ المسؤولية الرسالية تتوزع على أفراد المجتمع الإنساني بناءً على الاستعداد النفسي والعقلي، وأنّ المرأة تمتلك من الخصائص ما يؤهلها للقيام بدور التبليغ والإرشاد في أصعب الظروف.[٢] إنّ المنهج الرسالي بهذا المعنى هو عملية تحويل القيم الإلهية إلى خطاب اجتماعي مؤثر يلامس فطرة الناس ويحرك وجدانهم نحو الحق. إن التحليل التاريخي لمواقف السيدة الزهراء والسيدة زينب عليهما السلام يمثل المنطلق الأساس لفهم الدور الرسالي للمرأة في عصر الظهور. فالخطاب الزينبي في الكوفة والشام لم يكن مجرد صرخة وجع، بل كان بيانًا رساليًا متكاملاً فكك شرعية السلطة الجائرة وأعاد بناء الوعي الجمعي للأمة.[٣] وهذا النمط من الجهاد هو الذي يستعاد في المرحلة المهدوية، حيث تضطلع المرأة بمهمة تبيين الحقائق في زمن تزييف الوعي. إنّ المرأة المهدوية هي التي تقود جبهة التوعية، مستخدمة كل الوسائل المتاحة لإيصال رسالة الإمام إلى القلوب والعقول.[٤] إنها تمارس دورًا إعلاميًا وفكريًا يفوق في تأثيره الوسائل المادية، لأنها تنطلق من صدق العاطفة ورسوخ اليقين. علاوة على ذلك، فإن الحضور الرسالي للمرأة يتجلى في قدرتها على إدارة الأزمات الاجتماعية التي تسبق وترافق عصر الظهور. فالفتن التي تصفها الروايات بأنها كقطع الليل المظلم تتطلب بصيرة نافذة وثباتًا في المبادئ، وهو ما توفره المرأة الرسالية لمحيطها الأسري والاجتماعي.[٥] إنها تعمل كبوصلة للقيم، ترشد الناس نحو الطريق الصحيح حين تضطرب المعايير. ويشير الشيخ محمد جواد مغنية في مؤلفاته إلى أنّ فقه الحياة يقتضي من المرأة أن تكون في طليعة المدافعين عن هوية الأمة وثوابتها، وأن دورها في حفظ التوازن النفسي والروحي للمجتمع هو ركن أساس في نجاح أي نهضة إلهية.[٦] إنّ المرأة هنا تمارس دورًا قياديًا في ترميم الصدوع التي تسببها التيارات المنحرفة في النسيج الاجتماعي. إنّ المنهج الرسالي للمرأة المهدوية يرتبط أيضًا بفكرة الاستخلاف الإنساني في أسمى صورها. فبناء دولة العدل يتطلب كوادر بشرية تمتلك من السمو الروحي ما يجعلها

١. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص٣٢.
٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٨٩.
٣. محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج١، ص١٤٢.
٤. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٥٢.
٥. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص١٢٠.
٦. محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص١٥.

تترفع عن الأنانيات والمصالح الضيقة. والمرأة هي المربي الطبيعي لهذه الروح، حيث تغرس في نفوس الأجيال قيم التضحية والإيثار.[١] إنّ جهاد التبيين الذي تمارسه يبدأ من دائرة الأسرة ليمتد إلى المجتمع الكلي، محولاً المفاهيم المجردة إلى سلوكيات يومية. إنها تصيغ الإنسان الذي لا ينهزم أمام التحديات، بل يرى فيها فرصًا للارتقاء والتقرب من الله [٢]هذا البناء البشري الرصين هو الذي يضمن ديمومة الدولة المهدوية وقدرتها على تحقيق غاياتها الكونية. وفي إطار الحديث عن النخبة المهدوية، نجد أنّ حضور المرأة ضمن الـ ٣١٣ ليس حضورًا رمزيًا، بل هو استحقاق ناتج عن تفوق في المراتب الإيمانية والعلمية. هؤلاء النسوة يمثلن الطليعة الرسالية التي تمتلك من القدرات ما يؤهلها للمشاركة في إدارة شؤون العالم تحت قيادة الإمام.[٣] إنّ المنهج الرسالي هنا يتخذ طابعًا مؤسساتيًا، حيث تساهم المرأة في وضع السياسات التربوية والاجتماعية والثقافية للدولة الجديدة. إنها تعيد صياغة القوانين بما يضمن كرامة الإنسان ويحقق العدالة الشاملة، مستمدة ذلك من فهمها الدقيق لروح الإسلام ومقاصده العليا.[٤] إنّ هذا الحضور القيادي هو الذي يمنح المشروع المهدوي طابعه الإنساني المتكامل، حيث تتكامل القوى البشرية لبناء حضارة الحق والجمال. إنّ التحدي الرسالي الذي تواجهه المرأة في عصر الظهور يتمثل في مواجهة السيولة القيمية التي تروج لها المنظومات المادية. فهذه المنظومات تسعى لتسطيح الوعي الإنساني وتجريد المرأة من دورها الرسالي الحقيقي. وهنا يبرز جهاد التبيين كأداة للمقاومة الثقافية، حيث تعيد المرأة تعريف مفهوم الحرية والكرامة والنجاح من منظور إلهي.[٥] إنها تقدم نموذجًا للمرأة الناجحة التي تجمع بين العلم والعمل والسمو الأخلاقي، مكسرة بذلك الصور النمطية التي حاولت الحضارة المادية فرضها. إنّ هذا النموذج هو الذي سيجذب قلوب الملايين من النساء حول العالم، اللاتي يبحثن عن معنى حقيقي لوجودهن بعيدًا عن صخب المادة وتزييف الإعلام.[٦] إنّ المنهج الرسالي للمرأة المهدوية يقوم أيضًا على فكرة العالمية، فهي لا تنحصر في جغرافيا محددة، بل تحمل همًا إنسانيًا شاملاً. إنها تخاطب المرأة في كل مكان، داعية إياها للالتحاق بركب العدالة والمساواة الحقيقية.[٧] إنّ هذا

---

١. محمد الصدر، موسوعة الإمام المهدي (تاريخ الغيبة الكبرى)، ج٢، ص٢٤١.
٢. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص١٦٥.
٣. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٢٣.
٤. محمد كاظم القزويني، الإمام المهدي من المهد إلى الظهور، ص٣٥٥.
٥. مرتضى مطهري، حقوق المرأة في الإسلام، منشورات صدرا، ص١١٢.
٦. علي لبيب، المرأة في فكر الإمام الصدر، دار الهادي، ص٧٨.
٧. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٤.

التبليغ الرسالي يتطلب لغة عالمية وأدوات تواصل حديثة، وهو ما تمتلكه المرأة المهدوية بفضل إعدادها التربوي المتكامل. إنها تعبر عن جوهر الإسلام بلغة تفهمها كل القلوب، مظهرة الجوانب المضيئة في الشريعة والتي تضمن سعادة البشرية واستقرارها.[١] إنّ نجاحها في هذا الدور هو الذي يمهد الطريق لتقبل أطروحة الإمام المهدي على نطاق واسع قبل الظهور وبعده. أن الحضور الرسالي للمرأة هو ضرورة موضوعية لاستكمال صرح الحضارة المهدوية. إنّ جهاد التبيين الذي تتبناه هو الضمانة لعدم ارتداد الوعي البشري نحو الجاهلية، وهو المحرك الأساس لعملية التوعية العالمية.[٢] إنّ المرأة المهدوية هي تجسيد للرسالة الإلهية في واقع الحياة، وهي الجسر الذي يربط بين القيم المطلقة والتطبيقات العملية. إنها رحلة نحو كمال الإنسان، حيث تتكاتف الجهود لبناء عالم يسوده الحق والعدل، عالم يكون فيه الإنسان هو القيمة العليا، وتكون فيه المرأة هي الركن الركين في صياغة المستقبل الواعد للبشرية جمعاء.[٣] إنّ استقراء الواقع الاجتماعي المعاصر يظهر أن المرأة هي الأكثر تأثرًا بالتحولات الثقافية، ولذلك فإن دورها الرسالي في المواجهة هو الأكثر تأثيرًا. إنها تمتلك القدرة على اختراق الحواجز النفسية وبناء قناعات راسخة لدى الأجيال.[٤] وجهاد التبيين هنا يعني الوضوح في الرؤية والشجاعة في الطرح، وهو ما يمنح الحركة المهدوية قوة دفع معنوية لا تضاهى. إنّ المرأة الرسالية هي التي تحول اليأس إلى أمل، والانتظار السلبي إلى حراك إيجابي يبني أسس الدولة العالمية.[٥] إنها قوة ناعمة تخترق الحصون الفكرية وتزرع بذور التغيير في النفوس، تمهيدًا لليوم الذي تشرق فيه الأرض بنور ربها ويتحقق فيه الوعد الإلهي بالنصر المبين.[٦] إنّ المنهج الرسالي للمرأة يتطلب منها أيضًا ثباتًا في المواقف أمام الضغوط الاجتماعية والسياسية. فالروايات تصف المتمسك بدينه في ذلك الزمان كالقابض على الجمر، والمرأة الرسالية هي التي تضرب أروع الأمثلة في هذا الصمود.[٧] إنها تحافظ على حجابها وعفتها وكرامتها لا كتقاليد موروثة، بل كرموز للسيادة الإلهية والاستقلال الحضاري إن هذا الثبات هو رسالة بحد ذاته، يلقن الآخرين دروسًا في العزة والكرامة.[٨] إنها تعيد تعريف القوة، فهي ليست في السلاح أو المال، بل في صدق الموقف

١. محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج٣، ص٤٠٢.
٢. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص٢٤١.
٣. محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، ص٥٤.
٤. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٨٨.
٥. محمد بن علي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٣٠.
٦. كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، ص١٠٢.
٧. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥١، ص١١٣.
٨. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٤٧٦.

ورسوخ المبدأ وهذا هو جوهر المنهج الرسالي الذي يمهد لدولة العدل الإلهي.[١] إنّ الحديث عن الدور الحضاري للمرأة في عصر الظهور هو حديث عن استعادة التوازن المفقود في التجربة البشرية. فالمرأة هي التي تضفي الجانب العاطفي والرحماني على الفعل الرسالي، مما يجعله أكثر قبولاً وتأثيراً في الناس.[٢] إنها تمارس الأمومة الحضارية تجاه المجتمع، فتواسي المظلومين وتقوي عزائم المستضعفين، وتبشرهم بقرب الخلاص المهدوي.[٣] إنّ هذا الدور الاجتماعي والرسالي هو الذي يخلق حالة من التلاحم بين القيادة المهدوية والقاعدة الشعبية، وهو ما يضمن استقرار الدولة المهدوية وقدرتها على مواجهة التحديات الخارجية.[٤]

إنّ المرأة هي حلقة الوصل بين الإمام والناس عبر جهادها الدؤوب في تبيين معالم الحق.[٥] إنّ المنهج الرسالي للمرأة المهدوية هو دعوة لكل إنسان لاستعادة فطرته والارتباط بخالقه. إنه منهج يرفض كل أشكال الاستعباد والظلم، وينادي بالكرامة الإنسانية لكل فرد.[٦] والمرأة في طليعة هذا الحراك، تقود عملية التحرر الفكري والروحي، ممهدة بذلك لظهور الدولة التي تمثل نهاية التاريخ الإنساني في نسخته المادية، وبدايته في نسخته الإلهية المتكاملة.[٧]

إنها رحلة مقدسة تشارك فيها المرأة بكل كيانها، واضعة بصمتها الحضارية في كل تفصيل من تفاصيل النهضة المهدوية الشاملة، لتؤكد أنّ كمال الخلق يتجلى في تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة تحت راية الحق المطلق.[٨] إنّ الحضور الرسالي للمرأة في عصر الظهور يمثل القمة في مسيرة التمكين الإنساني. إنه انتقال من مرحلة التبعية إلى مرحلة القيادة والريادة في صياغة التحول العالمي.[٩]

إنّ المرأة المهدوية بجهادها وبصيرتها وتبيينها هي التي تضع حجر الزاوية في بناء صرح الحضارة البديلة، وهي الضمانة لأنّ تكون تلك الحضارة حضارة إنسان لا حضارة آلة، حضارة قيم لا حضارة مصالح، وحضارة عدل لا تظلم فيها نفس ولا يضيع فيها حق.[١٠]

---

١. محمد الصدر، تاريخ ما بعد الظهور، ص١٨٩.
٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص١٨.
٣. هاشم البحراني، المحجة فيما نزل في القائم الحجة، ص١٥٤.
٤. فضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ص٤٣٢.
٥. .محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٨، ص٢٤١.
٦. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، ص٢١٠.
٧. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص١٨٥.
٨. محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٦٢.
٩. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف، ص١١٨.
١٠. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٣، ص١٢.

المطلب الثاني: دور المرأة في صيانة الهوية وحماية النسيج المجتمعي من الاختراق الثقافي

إنّ الاختراق الثقافي الذي يسبق عصر الظهور ليس مجرد ترف فكري بل هو حرب منظمة تستهدف تذويب الخصوصيات الرسالية للأمة وتحويل الإنسان إلى كائن فاقد للارتباط بمركزية الحق.[١] وفي هذا المعترك، تبرز المرأة كحارس لمنظومة القيم، حيث إنّ دورها في صيانة الهوية يتجاوز الأطر التقليدية ليكون فعل مقاومة حضارية بامتياز. إنّ التحليل الاجتماعي لمجتمع الغيبة الكبرى يظهر أنّ الاستهداف الأكبر يكون موجهًا للمرأة بوصفها الركيزة التي يستند إليها التماسك المجتمعي، ومن هنا فإنّ وعيها الرسالي يمثل الدرع الأول في وجه موجات التغريب والتميع القيمي.[٢]

إنّ المصادر التاريخية والحديثية في مكتبة العتبة العباسية تشير بوضوح إلى أنّ الفتن في آخر الزمان تمتاز بشدة الالتباس، مما يستوجب بصيرة نافذة تمتلكها المرأة المهدوية لتمييز الحق من الباطل [٣]تبدأ عملية صيانة الهوية من خلال إدراك المرأة لخطورة المرحلة الراهنة، حيث تشهد المجتمعات حالة من السيولة القيمية التي تحاول تجريد العلاقات الإنسانية من مضامينها الإلهية. إنّ دور المرأة هنا يكمن في إعادة الاعتبار للرموز الرسالية وجعلها نماذج حية في السلوك اليومي.[٤] إنها تمارس عملية تثبيت للأركان داخل الأسرة، وهي الخلية التي إذا صلحت صلح المجتمع كله. ويشير العلامة الطباطبائي في الميزان إلى أنّ استقرار المجتمع الإنساني مرتبط بمدى تمسك أفراده بالفطرة التي فطر الله الناس عليها، والمرأة هي الأقدر على استعادة هذه الفطرة وحمايتها من التشويه[٥].

إن المنهج الرسالي للمرأة يتجلى في تحويل البيت إلى قلعة فكرية يصعب اختراقها، حيث يتم تربية الأجيال على الاعتزاز بالهوية الإسلامية ورفض كل أشكال الاستلاب الثقافي الوافد.[٦] إنّ حماية النسيج المجتمعي تقتضي من المرأة وعيًا بدقة المخططات التي تهدف لتفتيت الروابط الأسرية. فالاختراق الثقافي يعمل على خلخلة الثقة بين أفراد المجتمع ونشر قيم الفردانية والأنانية. وهنا تبرز المرأة المهدوية كصانعة للتوازن، حيث تعمل على ترسيخ قيم التكافل والتراحم والولاء للمشروع

---

١. محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، ص٤٤.
٢. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٢١٤.
٣. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص٣٢.
٤. مطهري، مرتضى، حقوق المرأة في الإسلام، ص١١٢.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٨٩.
٦. محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج١، ص١٤٢.

المهدوي الشامل.[١] إنها تدرك أنّ قوة المجتمع المهدوي تكمن في وحدته الروحية، ولذلك فهي تبذل جهدًا كبيرًا في تلطيف الأجواء الاجتماعية وبناء جسور الثقة بين الناس. ويذكر الشيخ محمد جواد مغنية أن فقه الإمام الصادق عليه السلام ركز بشكل مكثف على دور المرأة في الحفاظ على المودة داخل المجتمع المؤمن، واعتبر أن صيانة هذا النسيج هو جزء من الجهاد في سبيل الله.[٢] إنّ هذا الدور هو الذي يمهد الطريق لقيام دولة العدل التي تقوم على أساس الأخوة الإيمانية والعدالة المطلقة. علاوة على ذلك، فإنّ دور المرأة في مواجهة الاختراق الثقافي يتطلب منها امتلاك أدوات التحليل النقدي للخطابات الإعلامية والفكرية المعاصرة. إنها لا تكتفي بردود الأفعال، بل تبادر إلى طرح البديل الحضاري الرصين الذي يلامس احتياجات الإنسان المعاصر.[٣]

إنّ جهاد التبيين الذي تمارسه المرأة المهدوية في هذا الصدد يهدف إلى كشف زيف الوعود المادية التي تقدمها الحضارة الغربية، وبيان أن السعادة الحقيقية تكمن في الارتباط بخط الولاية والإمامة.[٤] إنّ الروايات التي تصف النساء في عصر الظهور بأنهن فقيهات وعالمات، تعطي دلالة واضحة على أن دورهن ليس انفعاليًا، بل هو دور مؤسس على معرفة برهانية قوية.[٥] إنّ هذا النضج المعرفي هو الذي يمنع وقوع المجتمع في فخ الدجالين والشبهات التي تعصف باليقين في زمن الغيبة.[٦]

إنّ حماية الهوية ترتبط أيضًا بالتمسك بالخصوصية الثقافية في المظهر والجوهر. فالمرأة المهدوية ترى في حجابها وعفتها ووقارها رموزًا للاستقلال الحضاري ورفضًا للنموذج الاستهلاكي للمرأة.[٧] إنّ هذا التمسك ليس حالة منغلقة على الذات، بل هو انطلاق من مركزية الحق نحو التأثير في الآخرين. إنها تقدم نموذجًا للمرأة الناجحة التي تضع علمها وجمالها في سياق يخدم الغايات الإلهية، لا في سياق التبذل والمادية.[٨] إنّ هذا النموذج هو الأكثر قدرة على إقناع العالم بجدارة الإسلام في قيادة البشرية، لأنه يقدم حلاً واقعيًا لأزمة الإنسان المعاصر الذي فقد توازنه بين الروح

---

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٥٢.
٢. محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص١٥.
٣. محمد باقر الصدر، تاريخ الغيبة الكبرى، ص١٤٢.
٤. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٨٨.
٥. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص٢٣٩
٦. محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة، ص٤٧٦.
٧. محمد بن علي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٣٠.
٨. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٤.

والمادة.[١] إنّ المرأة الرسالية هي التي تعيد التوازن المفقود، وتجعل من حياتها رسالة صامتة وناطقة في آن واحد بجمال القيم المهدوية.[٢] إنّ النسيج المجتمعي في عصر الظهور يمتاز بالصلابة نتيجة الجهود التربوية والرسالية التي بذلتها المرأة. فالروايات تتحدث عن جيش الإمام المهدي بوصفهم زبرًا من حديد، وهذه الصلابة ليست عسكرية فحسب، بل هي صلابة في العقيدة والموقف.[٣] إنّ المرأة هي التي صاغت هذه الصلابة في نفوس الأبناء والأزواج، وهي التي وقفت خلف كل موقف شجاع في تاريخ الأمة.

وفي عصر الظهور، تخرج هذه الأدوار من حيز الخفاء إلى حيز العلن، حيث تشارك المرأة بشكل مباشر في بناء مؤسسات الدولة وحماية أمنها الثقافي.[٤] إنها تمارس دورًا رقابيًا وتوجيهيًا يضمن عدم انحراف المسارات الاجتماعية نحو المادية الجافة مرة أخرى. ويشير الشهيد الصدر في بحوثه إلى أنّ التغيير الحضاري لا يكتمل إلا إذا تحول إلى ثقافة شعبية، والمرأة هي المحرك الأساس لهذه الثقافة.[٥]

إنّ مواجهة الاختراق الثقافي تقتضي أيضًا الاهتمام باللغة والتراث والرموز الدينية التي تشكل ملامح الهوية. فالمرأة المهدوية هي التي تحافظ على لغة القرآن في بيتها، وتغرس في نفوس أطفالها حب الرموز المقدسة والارتباط بهم.[٦] إنّ هذا الارتباط الوجداني هو الذي يخلق حصانة ضد محاولات التغريب التي تسعى لفك الارتباط بين الأجيال وتاريخها الرسالي. إنّ بناء الذاكرة الجمعية للمجتمع المهدوي هو وظيفة رسالية تضطلع بها المرأة بامتياز، حيث تحكي قصص الأنبياء والأئمة والشهداء، لتجعل من التاريخ مدرسة للمستقبل.[٧]

إنّ هذا التواصل التاريخي هو الذي يمنح المجتمع المهدوي هويته المتميزة وقدرته على البقاء والاستمرار في وجه التحديات العالمية.[٨] إنّ التحليل الكلي لدور المرأة في صيانة الهوية يظهر أنها تمارس ما يمكن تسميته بالمرابطة الثقافية. إنها تقف على ثغور الفكر والأخلاق، تمنع تسلل

١. علي لبيب، المرأة في فكر الإمام الصدر، ص٧٨.
٢. محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج٣، ص٤٠٢.
٣. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٠٨.
٤. محمد كاظم القزويني، الإمام المهدي من المهد إلى الظهور، ص٣٥٥.
٥. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص١٦٥.
٦. محمد حسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص١٠٢.
٧. فضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ص٤٣٢.
٨. محمد الصدر، موسوعة الإمام المهدي (تاريخ الغيبة الكبرى) ، ج٢، ص٢٤١.

الأفكار الهدامة التي تحاول تقويض أسس المجتمع.[١] وهذا الدور يتطلب منها حضورًا دائمًا ويقظة عالية، وقدرة على التكيف مع المتغيرات دون التفريط بالثوابت. إنّ المرأة المهدوية هي التي توازن بين الأصالة والمعاصرة، فتستخدم تكنولوجيا العصر وأدواته لخدمة قضايا الحق.[٢]

إنها لا تخشى الانفتاح على العالم، لأنها تمتلك الركائز المعرفية التي تحميها من الذوبان في الآخر. إنّ هذا الثبات هو الذي يجعل منها قدوة للمرأة العالمية التي تبحث عن مخرج من أزماتها الروحية والاجتماعية.[٣]

علاوة على ذلك، يبرز دور المرأة في حماية النسيج المجتمعي من خلال دورها في التكافل الاجتماعي الميداني.

فدولة العدل الإلهي تقوم على سد حاجات الإنسان المادية والمعنوية، والمرأة هي التي تدير هذه الملفات بلمسة من الرحمة والبصيرة.[٤] إنها تكتشف بؤر الفقر والضعف في المجتمع وتعمل على معالجتها بروح رسالية، مما يعزز الولاء للنظام المهدوي ويقوي اللحمة الوطنية والعالمية.[٥]

إنّ هذا العمل الاجتماعي هو جزء لا يتجزأ من حماية الهوية، لأن الجوع والظلم هما المداخل الأساسية للاختراق الثقافي. فإذا تحقق العدل والرفاه بجهود المرأة والرجل، سدت الأبواب أمام كل محاولات التشكيك في جدوى المشروع المهدوي.[٦] إنّ صيانة الهوية تعني أيضًا مواجهة محاولات تزييف الدين نفسه من الداخل.

ففي عصر الغيبة، تظهر قراءات منحرفة للنصوص تحاول تبرير القعود أو الانحراف، وهنا يبرز دور المرأة الفقيهة في تبيين الفهم الصحيح للدين.[٧] إنها تدافع عن جوهر الإسلام وترفض كل أشكال التطرف أو التحلل، مقدمة رؤية وسطية رسالية تعبر عن روح مدرسة أهل البيت.

إنّ هذا الدفاع المعرفي هو الذي يحمي المجتمع من الانقسامات المذهبية والفكرية، ويجعله

---

١. هاشم البحراني، المحجة فيما نزل في القائم الحجة، ص١٥٤.
٢. محمد الصدر، تاريخ ما بعد الظهور، ص١٨٩.
٣. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص١٨.
٤. محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج٦، ص٢١٠.
٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٢٢٣.
٦. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص١١٨.
٧. محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة، ص١٨٥.

كتلة واحدة خلف القيادة المهدوية.[١] إنّ المرأة المهدوية هي حامية الوحدة الإسلامية والإنسانية، لأنها تنطلق من مبادئ كلية تتجاوز الفوارق الضيقة وتجمع الناس على مائدة الحق الإلهي.[٢] أنّ الدور الحضاري للمرأة في عصر الظهور هو دور مركب يجمع بين صيانة الماضي وبناء المستقبل. إنها الركيزة التي يستند إليها الأمن الثقافي والاجتماعي لدولة العدل، والضمانة لعدم اختراق النسيج القيمي للأمة.[٣]

إنّ نجاحها في هذا الدور هو الذي يجعل من المجتمع المهدوي نموذجًا يحتذى به في كل زمان ومكان. إنها رحلة التكامل الإنساني التي تصل فيها المرأة إلى ذروة عطائها الرسالي، واضعة بصمتها في كل زاوية من زوايا الحضارة البديلة، لتؤكد أن كمال التجربة البشرية لا يتحقق إلا بوعيها وإخلاصها لمقتضيات الاستخلاف الإلهي والنهضة الشاملة التي تملأ الأرض قسطًا وعدلاً.[٤]

الخاتمة والنتائج

أنّ عصر الظهور يمثل اللحظة التاريخية التي يتحقق فيها التمكين الإنساني في أسمى صوره، حيث تخرج المرأة من أطر التبعية الثقافية لتكون شريكًا أصيلاً في صناعة التحول القيمي والاجتماعي. إن هذا التمكين ليس منحة طارئة، بل هو نتيجة لنضج الكفاءة الروحية والمعرفية التي اكتسبتها المرأة عبر التزامها بالمنهج التربوي والرسالي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام ومن أبرز النتائج التي توصل إليها البحث ما يلي:

إنّ النموذج الأنثروبولوجي للمرأة في الفكر المهدوي يقوم على وحدة الأصل الإنساني والتكامل الوظيفي في مقام الاستخلاف، حيث تذوب الفوارق النوعية لصالح الكفاءة الرسالية والارتقاء الروحي، مما يمنح المرأة دورًا قياديًا في إدارة شؤون دولة العدل الإلهي.

أثبت البحث أنّ المنهج التربوي المنشود لإعداد المرأة المهدوية يزاوج بين الوعي المعرفي الرصين والسمو الروحي، وهو إعداد يستهدف صناعة الإنسان البديل القادر على صيانة منظومة القيم في وجه تحديات عصر السيولة المادية والاختراقات الثقافية المعاصرة.

---

١. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٨، ص٢٤١.
٢. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٢١٠.
٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٥١، ص١١٣.
٤. محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٦٢.

يمثل جهاد التبيين الركيزة الأساسية للمنهج الرسالي للمرأة، حيث تضطلع بمهمة حماية الهوية الإسلامية وحماية النسيج المجتمعي من الانحلال، معتبرة أن دورها في غرس الوعي المهدوي داخل المحاضن الأسرية والاجتماعية هو الضمانة لاستمرار النهضة الحضارية.

إنّ حضور المرأة ضمن النخبة القيادية للإمام المهدي (خمسون امرأة ضمن الـ ٣١٣) يعكس توجهًا استراتيجيًا نحو ممارسة القيادة التخصصية، حيث تسهم المرأة في وضع السياسات التربوية والطبية والاجتماعية التي تضمن كرامة الإنسان وتحقق الرفاه الشامل.

خلصت الدراسة إلى أنّ كمال التجربة البشرية على الأرض لا يتحقق إلا بحضور المرأة الرسالية الواعية، وأنّ نجاح المشروع المهدوي في ملء الأرض قسطًا وعدلًا يرهن فاعليته بمدى تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة تحت راية الحق المطلق .

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م.

٣. البحراني، هاشم، المحجة فيما نزل في القائم الحجة، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

٤. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٩٩٣م (١٤١٤هـ).

٥. الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم، ١٩٨٧م (١٤٠٧هـ).

٦. الخصيبي، الحسين بن حمدان، الهداية الكبرى، مؤسسة البلاغ، بيروت، ١٩٩١م (١٤١١هـ).

٧. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٢م.

٨. الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م.

٩. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٠م.

١٠. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٢م.

١١. الصدر، محمد، تاريخ الغيبة الكبرى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٢م.

١٢. الصدر، محمد، تاريخ ما بعد الظهور، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٢م.

١٣. الصدر، محمد، موسوعة الإمام المهدي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٥م.

١٤. الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٨٥م (١٤٠٥هـ).

١٥. الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، منشورات جماعة المدرسين، قم، ١٩٩٣م (١٤١٣هـ).

١٦. الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٩٨٤م (١٤٠٤هـ).

١٧. الصفا، إخوان، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م.

١٨. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٤م.

١٩. الطبرسي، فضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٩٩٧م (١٤١٧هـ).

٢٠. الطبرسي، فضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥م (١٤١٥هـ).

٢١. الطوسي، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٩٩١م (١٤١١هـ).

٢٢. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٦م (١٣٦٥ش).

٢٣. العاملي، زين الدين (الشهيد الثاني)، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٩٩٣م (١٤١٣هـ).

٢٤. القزويني، محمد كاظم، الإمام المهدي من المهد إلى الظهور، دار القارئ، بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٥. كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٦. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٦م (١٣٦٥ش).
٢٧. لبيب، علي، المرأة في فكر الإمام الصدر، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢م.
٢٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
٢٩. المسعودي، علي بن الحسين، إثبات الوصية، منشورات الرضي، قم، ١٩٨٤م (١٤٠٤هـ).
٣٠. مطهري، مرتضى، حقوق المرأة في الإسلام، منشورات صدرا، قم، ١٩٩٨م (١٤١٩هـ).
٣١. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣م (١٤١٤هـ).
٣٢. مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
٣٣. مغنية، محمد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، دار التيار الجديد، بيروت، ٢٠٠٨م.
٣٤. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.
٣٥. النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.

قراءة في كتاب «المرأة في تفسير الأمثل» لآية الله الشيخ سعيد داوودي

• د.أماني جواد[1]

المقدّمة

يعد الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل لآية الله الشيخ مكارم الشيرازي من أبرز وأهم التفاسير المعاصرة للقرآن الكريم، لما امتاز به من لغة سلسلة وواضحة وأسلوب يجمع بين البُعد التفسيري والتربوي والاجتماعي، مع محاولة ربط الآيات القرآنية بقضايا الإنسان وأهم متطلبات العصر.

ومن أبرز المنهاج المعتمدة في تفسير القرآن هو التفسير الموضوعي، القائم على جمع الآيات المختلفة المرتبطة بموضوع واحد، ودراستها ضمن رؤية متكاملة. وانطلقًا من هذا المنهج المهم، الذي يعالج الكثير من الإشكالات والشبهات الناتجة عن تجزئة النصوص أو اقتطاعها عن منهجها العام، ظهرت مجموعة من الدراسات المستخرجة من تفسير الأمثل التي اعتمدت على منهج التفسير الموضوعي، ومن أبرزها كتاب، «زن در تفسير نمونه» للمؤلف الشيخ سعيد داوودي، والذي يتناول موضوع المرأة في القرآن الكريم استنادًا إلى مباحث تفسير الأمثل.

ويُعد هذا الكتاب من الأعمال المعاصرة التي تناولت موضوع المرأة بشكل موسع نسبيًا، حيث يقع في ما يزيد على سبعمائة صفحة، ويتناول قضايا مختلفة مرتبطة بالمرأة من خلال الآيات القرآنية وتفسيرها.

يُعد موضوع المرأة من أكثر الموضوعات التي تعرّضت للظلم وسوء الفهم، سواء بسبب الجهل بحقيقة النظرة القرآنية، أو نتيجة للاتجاهات الفكرية والثقافية المختلفة. فالمرأة عانت قبل الإسلام من أشكال متعددة من الإقصاء والظلم، حيث حُرمت من حقوقها الإنسانية، ووصل الأمر في بعض المجتمعات إلى وأد البنات.

أمّا في النظرة الغربية الحديثة، خصوصًا بعد التحولات الصناعية والثقافية في الغرب، ظُلمت

---

١. طالبة دكتوراه فلسفة وكلام إسلامي في كلية فارابي جامعة تهران.

المرأة مرة أخرى بأسلوب جديد؛ حيث تحولت إلى أداة استهلاكية وإعلامية تخدم المصالح الاقتصادية والتجارية. وفي خضمّ ذلك ظهرت التيارات النسوية، ومع الضجيج الإعلامي والنظريات الحديثة لأنماط الحياة، تفكّكت الأسر، وتحولت المرأة إلى أداة للإعلان التجاري ووسيلة لإشباع الشهوات، فسلخت المرأة عن روح الأنوثة وعاطفة الأمومة.

ومع تغلغل الثقافة الغربية في العقود الأخيرة داخل المجتمعات الإسلامية حدثت تغييرات واسعة في نمط حياة المسلمين، فكانت النتيجة ضعف البنية الأسرية في المجتمعات الإسلامية، وارتفاع نسب الطلاق، وتفكّك الحياة العائلية.

ويؤكد المؤلف أنّ معالجة هذه الأزمة لا تكون إلا بالعودة إلى الرؤية القرآنية للإنسان والأسرة. ومن هنا جاءت أهمية هذا الكتاب، لما تضمنه من معالجة لجملة من القضايا المرتبطة بالمرأة، وبيان فلسفة الأحكام والفوارق الحقوقية بين الرجل والمرأة، كما تصدّى للشبهات المثارة حول المرأة بحسب الآيات والموضوعات. ومن هنا، فإنّ جمع جميع الأبحاث المتعلقة بالمرأة من هذا التفسير، وعرضها بصورة موضوعية هادفة للمجتمع الإسلامي، يُعدّ رسالة علمية وثقافية ذات أثر بالغ.

أمّا من حيث المنهج فقد نُظم الكتاب وفق أسلوب يجمع بين «التفسير الموضوعي والترتيبي»، بحيث جرى تتبّع موضوع المرأة في تفسير الأمثل، ثم صُنّفت الموضوعات الرئيسة السبعة مع موضوعاتها الفرعية بحسب ترتيب السور القرآنية والآيات.

وقد قُسّم الكتاب إلى سبعة أقسام رئيسية، تناول القسم الأول التاريخ المؤلم للمرأة في الجاهلية وفي بعض الحضارات والأقوام السابقة، بينما ركّز القسم الثاني على جهود القرآن الكريم في إحياء مكانة المرأة، من خلال الحديث عن مكانتها الإنسانية والمعنوية والحقوقية والاجتماعية، إضافة إلى دورها بصفتها زوجةً وأمًا وما يرتبط بذلك من حقوق ومسؤوليات. أما الأقسام اللاحقة فقد تناولت أحكام النساء، والنماذج النسائية الصالحة وغير الصالحة في القرآن، والقصص القرآنية المرتبطة بالنساء، إضافة إلى النساء المرتبطات بالأنبياء وما ورد بشأنهن من أحكام وتوجيهات إلهية.

القسم الأول: المعاناة التاريخية للمرأة

يستهلّ الكتاب قسمه الأول، المعنون بـالمعاناة التاريخية للمرأة، بعرضٍ تاريخي لمعاناة المرأة قبل الإسلام، ويقسّم البحث في هذا القسم إلى فصلين: يتناول الأول وضع المرأة في الجاهلية، بينما يتناول الثاني موقع المرأة في بعض الحضارات والأقوام الأخرى.

الفصل الأول: المرأة في الجاهلية

يستند المؤلف في هذا الفصل إلى الآيات القرآنية التي كشفت جانبًا من الممارسات الجاهلية المرتبطة بالمرأة، ولا سيما ما يتصل بولادة الأنثى ووضعها الاجتماعي. يصوّر القرآن الكريم حالة الاستياء الشديد والغضب التي كانت تظهر على بعض رجال الجاهلية عند التبشير بالأنثى،﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾،[1] يسودّ وجه الرجل ويكظم غيظه، ثم يتوارى من قبيلته خجلاً مما بُشّر به، مترددًا بين أن يدفن المولودة أو يبقيها على ذلٍّ وهوان.

ولا يكتفي المؤلف بعرض هذه الظاهرة بوصفها عادةً اجتماعية قاسية، بل يحاول تفسير جذورها الثقافية والنفسية. فيشير إلى أنّ وأد البنات كان نتيجةً لجملةٍ من العوامل، أبرزها:

ـ النظرة الدونية إلى المرأة في المجتمع الجاهلي وعدم الاعتراف بقيمتها الإنسانية

ـ الخوف من الفقر بالأخص بسبب الاعتقاد بأنّ الذكور أقدر على العمل والحرب والإنتاج الاقتصادي

ـ إضافةً إلى الخوف من وقوع البنات في الأسر أثناء الحروب القبلية وما يرتبط بمفاهيم العار

ولا يقتصر الكتاب على ذلك، بل يبين الآيات الناهية عن قتل الأولاد خشية الفقر، معالجًا هذه العذر بردّ الرزق إلى الله تعالى. وفي هذا البعد يبلغ القرآن الكريم ذروة الإدانة لهذا الفعل حين قال،﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[2]، فجعل السؤال موجّهًا إلى الضحية لا إلى القاتل، بما يكشف شدة المظلومية وبراءة المقتولة.

وما يلفت النظر هو تأكيد القرآن الكريم على تناقض مهم بين العرب في الجاهلية، وهو كرههم للبنات لأنفسهم، ومع ذلك كانوا ينسبون البنات لله تعالى ويعدون الملائكة إناثًا، ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾.[3]

وفي هذا السياق، يرى المؤلف تشابه بين الماضي والحاضر في بعض من صور الجاهلية في التعامل مع المرأة، فيقول: «ومما يؤسف له غاية الأسف، أنّ هذه الظاهرة -وأد البنات- عادت لتظهر، بأشكالٍ أخرى، في جاهلية القرون الأخيرة، وذلك في صورة تقنين حرية الإجهاض التي

---

١. سورة النحل، آية ٥٨-٥٩.
٢. سورة التكوير، آية ٨-٩.
٣. سورة الزخرف، آية ١٦-١٧.

راجت في كثير من الدول الحديثة».[1]

حاول الكاتب في هذا الفصل، أن يبين كيف جاء القرآن ليواجه هذه العادات والبنية الذهنية عند عرب الجاهلية، ويعيد للمرأة قيمتها ويعطيها حقوقها.

الفصل الثاني: المرأة في الحضارات الأخرى

يعكس هذا الفصل، الماضي المؤلم للمرأة عبر التاريخ. فمنذ انطلاق التاريخ البشري المدون، اعتبرت المرأة في الكثير من المجتمعات شخصية غير مستقلة اقتصاديًا، سياسيًا واجتماعيًا. واستمر هذا النمط حتى السنوات الأخيرة، بحيث يتجلى بشكل كبير في القانون المدني الفرنسي الذي يعد من القوانين المتقدمة.

أمّا في البيئة التي ظهر فيها الإسلام أي الحجاز، «فقد كانت المرأة قبل بعثة النبي الأكرم ﷺ تُعامل كذلك معاملة الإنسان التابع غير المستقل، وكانت أساليب التعامل معها تشبه إلى حدٍّ كبير سلوك المجتمعات شبه البدائية؛ إذ كانت تُستغل بصورة مهينة ومخزية. ففي تلك البيئة كانت المرأة إنسانًا مسلوب الإرادة والاختيار، حتى إنّها كانت تُؤجَّر أحيانًا من أجل تأمين معيشة مالكها».[2]

القسم الثاني: دور القرآن الكريم في إحياء مكانة المرأة

يركز هذا القسم من الكتاب على دور القرآن الكريم الاستثنائي في إحياء مكانة المرأة، في ثلاث فصول تفرعت إلى عدة محاور؛ في الفصل الأول، نُظر إلى المرأة بوصفها نوعًا في مقابل الرجل، ثم تناول الفصل الثاني المرأة بوصفها زوجة مشيراً إلى أهم الحقوق والمسؤوليات التي تترتب على المرأة في اطار الحياة الزوجية، وفي الفصل الثالث جرى تناول المرأة في مقام الأم كما أُدرجت بعض من المباحث المرتبطة بالوالدين.

الفصل الأول: المرأة والرجل في الرؤية القرآنية

ينتقل الكتاب في القسم الثاني من العرض التاريخي لمعاناة المرأة إلى بيان المعالجة القرآنية لهذه المعاناة، حيث يسعى المؤلف إلى بيان أنّ الإسلام لم يتعامل مع المرأة بوصفها كائنًا تابعًا أو هامشيًا، بل نظر إليها باعتبارها إنسانًا كاملاً، يمتلك الإرادة والاختيار، ويتحمّل المسؤولية، ويسير كما الرجل في طريق التكامل الإنساني والمعنوي.

ويؤكد على أنّ الخطاب القرآني في جوهره خطاب للإنسان، لا للرجل وحده؛ ولذلك نجد

---

١. سعيد داوودي، المرأة في تفسير الأمثل، ص٥٦.
٢. المصدر نفسه، ص٦٠.

القرآن يخاطب البشر بصيغ عامة مثل:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، كما يربط القيمة الإنسانية بالإيمان والعمل الصالح، لا بالجنس والذكورة والأنوثة. ومن هنا يستشهد بالآيات التي تقرّر أن الجزاء الإلهي والثواب الأخروي يشملان الرجل والمرأة على السواء، كما في قوله تعالى، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾.[1]

وفي هذا السياق، يبرز الكاتب نظرة القرآن لاستقلال المرأة في دائرة التكلف والمسؤولية، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾،[2] اضافةً إلى مسؤوليتها الأخلاقية والاجتماعية، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾،[3] حيث لا يُلغى دور المرأة بوصفها فاعلاً أخلاقيًا مسؤولاً. كما يسلط الضوء على جانب أخر من الاستقلال، وهو الاستقلال الاقتصادي مستندًا إلى قوله تعالى، ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾.[4] ومن خلال هذه الآية، يبيّن أن الإسلام اعترف للمرأة بملكيتها وكسبها وحقها الاقتصادي، خلافًا لكثير من البيئات التاريخية التي كانت تجعل المرأة نفسها جزءًا من ملكية الرجل أو تحرمها من التصرف المستقل.

ثم يتوسع الكاتب في هذا الفصل ليسير إلى مسألة الخلقة وتساوى المرأة والرجل في الإنسانية فيستند إلى قوله تعالى، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾،[5] ليؤكد أنّ الرجل والمرأة يشتركان في أصل الخلقة والحقيقة الإنسانية. ولا يراد من ذلك مجرد الاشتراك النوعي العام، بل إن الآية تشير إلى وحدة المنشأ الإنساني، حيث يرجع البشر إلى أصل واحد، ومن ثم لا يصح بناء رؤية دونية تجاه المرأة.

ولا يكتفي الكتاب بالعرض النظري للآيات، بل ينتقل إلى السيرة النبوية بوصفها تطبيقًا عمليًا لهذا التحول القرآني. فقد جاء الرسول الأكرم ﷺ ليحدث انقلابًا في الثقافة الجاهلية التي كانت تحتقر المرأة والبنت، فكان تكريمه للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، وقيامه لها، وتقبيله لها، وابتداؤه بزيارتها عند عودته من السفر، سلوكًا تربويًا واجتماعيًا يكشف مكانة المرأة في الإسلام، ويصحّح النظرة الجاهلية التي كانت ترى في البنت عارًا أو عبئًا.

ومن هنا يلفت المؤلف إلى أن المشكلة لم تكن تاريخية بحتة انتهت بانتهاء الجاهلية الأولى،

---

١. سورة النساء، آية ١٢٤.
٢. سورة المدثر، آية ٣٨.
٣. سورة النور، آية ٢.
٤. سورة النساء، آية ٣٢.
٥. سورة النساء، آية ١.

بل إن بعض آثارها ما زالت حاضرة في مجتمعات معاصرة، ومنها عدم الفرح بولادة الأنثى كما يُفرح بولادة الذكر. ولذلك فإنّ القرآن لا يعالج حادثة تاريخية معزولة، بل يعالج بنيةً ذهنية وثقافية قابلة للتكرار كلما ابتعد المجتمع عن الرؤية الإلهية للإنسان.

وفي امتداد هذا الطرح، يستند الكاتب إلى قوله تعالى،﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾،[1] وقوله تعالى،﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾،[2] مشيراً إلى مكانة المرأة المعنوية وقابليتها المتساوية مع الرجل في الهداية، والكمال المعنوي، والقرب من الله. تؤكد هذه الآيات الشريفة خلافًا -لما يتصوره البعض- أنّ الفوارق الجسدية والوظيفية لا تمس حقيقة الإنسان، بل معيار الكمال والميزة في الرؤية القرآنية هو الإيمان والعمل الصالح والتقوى، لا الذكورة والأنوثة.

يعكس هذا الفصل، كيف كرّم الإسلام المرأة من خلال إثبات وحدتها مع الرجل في أصل الخلقة والكرامة والمسؤولية وكيف واجه النظرة الدونية للمرأة وعزز من مكانتها.

المقام المعنوي للمرأة في القرآن الكريم

كما اتضح من الفصل السابق، لا تؤثّر الذكورة والأنوثة في مسألة المقامات المعنوية في الإسلام، بخلاف بعض الأديان والحضارات الأخرى التي شككت بالقيمة الدينية للمرأة أو في أهليتها للعبادة والقرب من الله. يقول الكاتب في هذا السياق، « لقد شكّكت كثير من أمم العالم في إنسانية المرأة، وكانت تنظر إليها بوصفها كائنًا ملعونًا ومصدرًا للخطيئة والانحراف والموت. بل إنّ العديد من الأمم السابقة كانت تعتقد أنّ عبادة المرأة غير مقبولة عند الله. وكان كثير من اليونانيين يعدّون المرأة كائنًا نجسًا ومن عمل الشيطان. كما كان الرومان وبعض اليونانيين يعتقدون أنّ المرأة لا تمتلك روحًا إنسانية أصلاً، وأن الروح الإنسانية مختصّة بالرجال دون النساء. ومن اللافت أنّ علماء المسيحية في إسبانيا ظلّوا ـ حتى الأزمنة القريبة نسبيًا ـ يناقشون مسألة ما إذا كانت المرأة تمتلك الروح الإنسانية نفسها، وهل تبقى روحها خالدة بعد الموت أم لا. وبعد مناقشات طويلة توصّلوا إلى أنّ روح المرأة تمثّل مرتبةً وسطى بين الروح الإنسانية والروح الحيوانية، ولذلك فهي ليست خالدة، باستثناء روح السيدة مريم عليها السلام ».[3]

فبينما اتهم البعض الإسلام على أنّه دين ذكوري، خاطب الإسلام الإنسان بشكل عام وحثّ كلا

---

١. سورة النحل، آية ٩٧.

٢. سورة النساء، آية ١٢٤.

٣. سعيد داوودي، المرأة في تفسير الأمثل، ص٧٧.

من الرجل والمرأة على العمل الصالح ضامنًا لهما حياة طيبة وثواب أخروي،﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،[1] فهذه الآية وغيرها تضع الرجل والمرأة في موضع واحد.

ويظهر هذا المعنى بشكل جلي في قصة النبي آدم وحوا عليهما السلام؛ إذ يخاطبهما القرآن معًا في مواضع متعددة، سواء عند النهي عن الاقتراب من الشجرة، أو بعد وقوع المخالفة، أو في مقام توبتهما، فتعامل القرآن معهما بوصفهما مخاطبين بالأمر والنهي، وقابلين للتوبة.

ويخصص الكاتب جانبًا من البحث ليشر إلى المقام المعنوي للمرأة مستندًا إلى قوله تعالى، ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.[2] تضع الآية الشريفة المرأة إلى جانب الرجل في أهم ألاوصاف العقائدية والأخلاقية مثل: الإسلام، والإيمان، والقنوت، والصدق، والصوم، والعفة وذكر الله. فالطريق أمام هذه المقامات المعنوية مفتوح أمام كلا من المرأة والرجل بدون أي تمييز، وتُختم الآية بوعدٍ واحد بالمغفرة والأجر العظيم.

المكانة الحقوقية للمرأة في القرآن الكريم

يناقش الفصل المكانة الحقوقية للمرأة في القرآن ضمن مبحثين أساسيين؛الأول يتناول الحقوق المشتركة بين الرجل والمرأة، والثاني يتناول الحقوق المتمايزة بينهما.

أمّا الحقوق المشتركة، يبدأ الكاتب بالحديث عن حق المرأة في الزواج واختيار الشريك، مستندًا إلى قوله تعالى، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾.[3] تشير الآية إلى ذهنية اجتماعية في بعض البيئات في الجاهلية، حيث كان وليّ المرأة، أو الأخ أو ابن العم أو غيرهما، يتدخل لمنعها من الزواج أو الرجوع إلى زوجها السابق بعد انتهاء العدّة، حتى لو كان هناك تراضٍ بين الطرفين ورغبة في إصلاح العلاقة. فيتدخل القرآن الكريم ليمنع هذا التضييق، مؤكدًا أنّ قرار الزواج لا يخضع إلى نزاعات قبلية أو لرغبة الأولياء. وتكشف الآية أنّ احترام حق المرأة في هذه المسألة ليس مسألة فردية، بل له أثر أخلاقي واجتماعي. ومن هنا، يربط

---

١. سورة النحل، آية ٩٧.
٢. سورة الأحزاب، آية ٣٥.
٣. سورة البقرة، آية ٢٣٢.

الكاتب هذا المسألة بواقعنا المعاصر إذ قد يرغب الزوجان أحيانًا في الرجوع بعد خلافات بسيطة أو قابلة للحل، لكن بعض الأهل يقفون عائقًا أمام هذا القرار بدافع الغضب أو الاعتبارات الاجتماعية. وفي مثل هذه الموارد، يذكّر القرآن بضرورة عدم منع المصالحة إذا تحقّق التراضي بالمعروف.

أمّا حق الإرث، يواجه القرآن الذهنية السائدة في الجاهلية، حيث كانت النساء تحرمن من الإرث بحجة أنّهن غير قادرات على القتال والدفاع وحمل السلاح. فكما أنّ للرجل نصيبًا مفروضًا في الإرث، للمرأة نصيب. تقول الآية، ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾.[1]

وفي هذا السياق، يذكر الكاتب حقوقًا ومسؤوليات مشتركة أخرى بين المرأة والرجل، من جملتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما يتوقف عند دفاع القرآن عن النساء المحصنات من القذف والاتهامات الباطلة، وبيان العقوبة المترتبة على ذلك. وكذلك يدافع القرآن عن كرامة المرأة، كما يدافع عن كرامة الرجل، في مسألة الأذى والتشهير، مستندًا إلى قوله تعالى،﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾.[2]

ومن زاوية أخرى، ينتقل الكاتب إلى الحديث عن بعض الحقوق والأحكام المتمايزة بين الرجل والمرأة، ويبدأ بمسألة التمايز في القصاص. فقد أُثيرت حول هذه المسألة شبهةٌ مفادها: لماذا لا يُقتصّ من الرجل إذا قتل امرأة إلا بعد دفع مقدارٍ من الدية؟ ويجيب الكاتب عن ذلك مستندًا إلى قوله تعالى، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾،[3] مبينًا أنّ أصل القصاص ثابت في حقّ الرجل إذا قتل امرأة، إلا أنّ تنفيذه يكون بعد دفع فاضل الدية إلى أولياء القاتل. ولا يطرح الكاتب هذا الحكم بوصفه انتقاصًا من مكانة المرأة أو تقليلاً من قيمة حياتها، بل يربطه بالبنية الحقوقية والاقتصادية للأسرة، حيث يُنظر إلى الرجل غالبًا بوصفه المسؤول عن النفقة والإعالة داخل الأسرة.

أما في مسألة تمايز الشهادة، فيتوقف الكاتب عند قوله تعالى، ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾. ويبيّن أن هذا الحكم «لا يراد منه الانتقاص من إنسانية المرأة أو مكانتها المعنوية، بل يرتبط بقوّة العواطف، قد يتأثرن بالواقعة،

---

١. سورة النساء، آية ٧.
٢. سورة الأحزاب، آية ٥٨.
٣. سورة البقرة، آية ١٧٨.

وقد لا يسرن عند أداء الشهادة في المسار الصحيح بسبب النسيان أو جهات أخرى، فتقوم المرأة الأخرى بتذكيرها».[1]

ينتقل الكاتب إلى بحث الحقوق المالية، مركّزًا على مسألة الإرث، فيوضح أنّ التمايز بين سهم الرجل والمرأة لا يعود إلى نقصٍ في مكانة المرأة، بل إلى طبيعة المسؤوليات الاقتصادية في النظام الأسري الإسلامي؛ فالرجل مكلّف بالنفقة، بينما تحتفظ المرأة بمالها لنفسها، الأمر الذي يجعل قراءة الإرث منفصلةً عن منظومة النفقة قراءةً ناقصة.

مكانة المرأة الاجتماعية في القرآن الكريم

لا يكتفي القرآن الكريم بذكر المكانة المعنوية والدينية للمرأة، بل يشر أيضًا إلى مكانتها الاجتماعية. يؤكد الكاتب في هذا الجانب على مسألة بيعة النساء للرسول الأكرم، كما جاء في قوله تعالى، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾،[2] فالبيعة هنا تكشف عن حضور ودور المرأة الفعال والمهم في المجتمع بحيث لا يعتبرها القرآن عنصرًا هامشيًا، بل يحملها مسؤولية واستقلال في اعلان الإيمان.

الفصل الثاني: المرأة بوصفها زوجة: الحقوق والمسؤوليات

يتابع المؤلف البحث في هذا الفصل مخصصًا الحديث عن المرأة بوصفها زوجة، فيعرض جملة من المباحث المرتبطة بالحياة الزوجية والأسرة. ومن أبرز هذه المباحث: نظرة الإسلام إلى الزواج، الحقوق المتبادلة بين الزوجين، ومسألة تعدد الزوجات والزواج المؤقت وما يرتبط بهما من شبهات، إضافةً إلى الحقوق الخاصة بين الزوجين في اطار الأسرة وغيرها من المباحث المهمة.

يتوقف المؤلف عند نظرة الإسلام إلى الزواج، مبيّنًا أنّ العلاقة بين الزوجين ليست علاقة مادية فحسب، بل علاقة سكنٍ وتكاملٍ ومودّة. ومن أجمل التعابير القرآنية في هذا المجال قوله تعالى، ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[3]؛ فاللباس يحفظ صاحبه من الحرّ والبرد، ويستر عيوبه، ويكون زينةً له. ومن هنا، يشير هذا التعبير إلى أن الزوجين كلٌّ منهما سترٌ للآخر، وحمايةٌ له، وزينةٌ لحياته، بما يعكس مستوى رفيعًا من القرب المعنوي والإنساني بين الرجل والمرأة.

كما يؤكد الإسلام أهمية الاختيار الصحيح قبل الزواج، ويشترط توفر مجموعة من الخصائص الأساسية في كلٍّ من الرجل والمرأة، وفي مقدّمتها الإيمان. ولهذا نهى القرآن الكريم عن الزواج

---

١. سعيد داوودي، المرأة في تفسير الأمثل، ص١٢٣.
٢. سورة الممتحنة، آية ١٢.
٣. سورة البقرة، آية ١٨٧.

من المشركين والمشركات، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾،[1] وقوله، ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾.[2] وتكمن فلسفة هذا الحكم في أن الأسرة تمثل الركيزة الأساسية في بناء المجتمع، وأن البيئة العقدية والأخلاقية داخل الأسرة تترك أثرًا عميقًا في تربية الأبناء وتكوين شخصيتهم. ولذلك ينظر الإسلام إلى الزواج بوصفه أساسًا لتشكيل أسرة صالحة ومجتمع سليم.

يؤكد المؤلف أن المنظومة الأسرية في الإسلام قائمة على التوازن بين الحقوق والمسؤوليات؛ فحيثما توجد وظيفة ومسؤولية، يقابلها حقٌّ يحفظ موقع الإنسان وكرامته. ومن هنا، كما أنّ للزوجة مسؤوليات داخل الحياة الزوجية، فإنّ لها في المقابل حقوقًا مقررة لا يجوز إهمالها أو تجاوزها.

وفي باب الطلاق، يستند الكاتب إلى الآيات القرآنية التي تكشف عن نظرة متميزة للعلاقة الزوجية، حتى في حال انتهائها. فالقرآن لا ينظر إلى الطلاق بوصفه قطيعةً مطلقة تُسقط القيم الأخلاقية بين الطرفين، بل يدعو إلى حفظ المعروف والفضل، كما في قوله تعالى، ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾.[3] كما يؤكد الإسلام حق المرأة في المهر وما يتصل به من حقوق مالية بعد الطلاق، بما يدل على أن انتهاء العلاقة الزوجية لا يعني إسقاط حقوق المرأة أو التعامل معها خارج إطار العدالة والإحسان.

ومن المسائل المهمّة التي يتناولها هذا الفصل مسألة تعدد الزوجات، يستند الكاتب هنا إلى قوله تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[4]، مبينًا أن القرآن لم يفتح هذا الباب بصورة مطلقة، بل قيّده بشرط جوهري، وهو العدالة. والمراد بالعدالة هنا، كما يوضح الكاتب، العدالة العملية والخارجية في النفقة والمعاشرة وتقسيم الحقوق، لا العدالة في المحبة والمشاعر الباطنية؛ لأن الميل القلبي أمر لا يخضع دائمًا للاختيار الكامل.ويرى الكاتب أن بعض الاعتراضات الغربية على تعدد الزوجات تنطلق من قراءة مجتزأة لهذا الحكم، وكأنه تشريع لظلم المرأة أو تفضيل مطلق للرجل. غير أن هذه القراءة تغفل السياق الاجتماعي والتشريعي للحكم، كما تغفل أن الأحكام الإسلامية تنطلق من مصالح الفرد والأسرة والمجتمع. ولذلك يعود الكاتب إلى واقع المجتمع الجاهلي قبل الإسلام، حيث كان تعدد الزوجات غير مضبوط بعدد أو شرط، وقد يبلغ عدد زوجات بعض الرجال عشرًا أو أكثر. فجاء الإسلام لا ليؤسس فوضى زوجية،

---

١. سورة البقرة، آية ٢٢١.
٢. سورة البقرة، آية ٢٢١.
٣. سورة البقرة، آية ٢٣٧.
٤. سورة النساء، آية ٣.

بل ليحدّ من واقع قائم، ويضبطه بعدد محدد وشروط أخلاقية وحقوقية، وفي مقدمتها شرط العدالة.

وفي امتداد هذا البحث، يتوقف الكاتب عند مسألة المهر، مؤكداً عدم الانتقاص منه، ويصفه بأنّه هدية تعبر عن صدق العلاقة واللاتزام. كما يكشف أنّ الإسلام راعى موقع المرأة وحقوقها المالية ضمن النظام الأسري.

يخصص الكاتب مساحة واسعة من هذا الفصل للحديث عن الزواج المؤقت. تقول الآية الكريمة، ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.[1] يبين الكاتب أنّ الزواج المؤقت حكمًا شرعيًا له موقعه في الفقه الإسلامي، ثم يتناول بعض الشبهات المطروحة في هذا المجال. يؤكد البحث أنّ الزواج المؤقت ليس بديلاً عن الزواج الدائم، بل يطرح في ظروف خاصة تقتضي وجود حل شرعي يمنع الانحراف ويحفظ العلاقات ضمن إطار قانوني وأخلاقي. ويحذر من أنّ الاعتراضات على هذا الحكم غالبًا ما تنطلق من تصورات اجتماعية وعاطفية، أو عدم تمييز البعض بين أصل التشريع وسوء التطبيق والذي يشاهد في أحكام وقوانين أخرى.

وفي هذا السياق، يتوقف الكتاب عند الآية التي يُثار حولها كثير من الجدل في مسألة التعامل مع النشوز، فيحاول المؤلف بيان أن الإسلام لا يفتح الباب أمام العنف الأسري، بل يضع خطوات متدرجة لمعالجة الخلل داخل الحياة الزوجية، تبدأ بالوعظ، ثم الهجر في المضجع، ثم تأتي المرحلة الأخيرة ضمن قيود شديدة وبمعنى لا ينسجم مع الإيذاء أو الإهانة. والمقصود من ذلك، بحسب عرض الكاتب، هو منع انهيار الأسرة لا منح الرجل حق الاعتداء على المرأة.

بعد عرض مسألة الزواج المؤقت من وجهة نظر الكاتب، ينتقل إلى البعد الوجودي والعاطفي في العلاقة الزوجية، فيتوقف عند قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[2]، موضحًا أهمية السكن والأنس والطمأنينة في الحياة الزوجية. ويؤكد أن العلاقة الزوجية في القرآن لا تقوم على الحاجة الجسدية وحدها، ولا على المصالح المادية فحسب، بل تقوم على رابطة أعمق، هي رابطة المودة والرحمة.

أما في سياق القوامة وإدارة الأسرة، فيتوقف الكاتب عند قوله تعالى، ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

---

١. سورة النساء، آية ٢٤.

٢. سورة البقرة، آية ١٨٧.

﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[1]، ليبيّن أنّ القوامة التي يعطيها الإسلام للرجل لا تعني التفوق الروحي أو الإنساني للرجل على المرأة، بل هي مسؤولية ترتبط بالنفقة، والحماية، وإدارة شؤون الأسرة، مع بقاء أصل الكرامة الإنسانية والتكليف المعنوي مشتركًا بين الرجل والمرأة.

وبما أن الزواج والأسرة من أهم ركائز المجتمع، فإنّ الإسلام يحثّ على السعي لمنع الانفصال، ويدعو إلى التحكيم العائلي عند وقوع الشقاق بين الزوجين، كما في قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾.[2] فالغاية من هذا الحكم هي محاولة الإصلاح، وتقريب وجهات النظر، وحماية الأسرة من التفكك.

وفي هذا السياق، يشير الكاتب إلى مسألة مهمة، وهي إمكان التنازل عن بعض الحقوق حفاظًا على الحياة الزوجية، مستندًا إلى قوله تعالى ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾.[3] فالصلح قد يكون أحيانًا طريقًا عقلائيًا لحفظ الأسرة، إذا كان قائمًا على الرضا لا على الإكراه. ومن هنا يظهر أن القرآن لا يتعامل مع الأسرة بصورة مثالية مجردة، بل يراعي حالات الضعف والنزاع، ويفتح باب الإصلاح والحوار بما يمنع الوصول إلى الانهيار الكامل.

وفي السياق نفسه، يؤكد الكتاب أن الإسلام ينظّم الحاجة الجنسية داخل إطار الزواج المشروع، فلا ينكر هذه الحاجة ولا يتعامل معها بوصفها أمرًا سلبيًا، لكنه في الوقت نفسه يرفض الفوضى الجنسية التي تهدم الأسرة والمجتمع. ويمكن الإشارة هنا إلى قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ﴾،[4] حيث يربط القرآن بين إشباع الحاجة الطبيعية وحفظ العفة وتنظيم العلاقة ضمن إطار مشروع.

ويتضح من هذا الفصل حرص الإسلام على رسم صورة متكاملة عن المرأة في الحياة الزوجية؛ فهي شريكة في السكن والمودة، وصاحبة حقوق مالية ومعنوية تظهر بوضوح في مسألة المهر، كما في قوله تعالى ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[5]، وهي كذلك عضو أساسي في بناء الأسرة. ومن هنا تكون العلاقة معها محكومة بمنطق المودة، وحسن المعاشرة، والعدل، والمسؤولية، لا بمنطق

---

١. سورة النساء، آية ٣٤.
٢. سورة النساء، آية ٣٥.
٣. سورة النساء، آية ١٢٨.
٤. سورة المؤمنون، آية ٥-٦.
٥. سورة النساء، آية ٤.

السيطرة أو الانتقاص أو الإهانة.

الفصل الثالث: المرأة بوصفها أم: الحقوق والمسؤوليات

يتناول هذا الفصل الحديث عن المرأة بوصفها أمًّا، من خلال مجموعة من المباحث الأساسية من أبرزها: حق الرضاعة، وأهمية برّ الوالدين، وحدود اطاعتهما، ومكانة الأم في القرآن الكريم، وما أشار إليه القرآن من معاناتها في مرحلة الحمل والوضع. كما يركز الفصل على مسألة عقوق الوالدين، خصوصًا حق الأم بما تتحمله من أعباء في سبيل رعاية الأبناء.

أمّا حق الرضاعة، يقول الله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾.[١] تبين هذه الآية موقع الأم الأساسي في مرحلة الرضاعة والحضانة الأولى، لما لهذه المرحلة من أهمية وارتباط وثيق بحاجات الطفل الجسدية والعاطفية، كما تفصل الآية الشريفة سبع شروط أساسية في الرضاعة وتحث الوالدين على التعاون والتشاور في هذه المرحلة الحساسة.

يتوقف الكاتب عند أهمية برّ الوالدين في القرآن الكريم، مشيراً إلى أنّ من أوائل الأوامر التي يذكرها القرآن بعد الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك هو الإحسان إلى الوالدين. قال تعالى،﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾،[٢] وقال أيضًا، ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.[٣] كما ورد المعنى نفسه في قوله تعالى،﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾،[٤] وقوله تعالى،﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾،[٥]. وهذا الاقتران المتكرر بين التوحيد وبرّ الوالدين يكشف عن المكانة الحساسة التي يحتلها هذا الحق في المنظومة الأخلاقية القرآنية.

ومن أهم ما يستفاد من هذه الآيات أن الإسلام لا يكتفي بالأمر العام بالإحسان إلى الوالدين، بل يؤكد ضرورة حفظ حرمتهما واحترامهما إلى درجة النهي عن أدنى مراتب الأذى اللفظي، كما في قوله تعالى،﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾.[٦] ويذكّر القرآن الإنسان بحال ضعفه

١. سورة البقرة، آية ٢٣٣.
٢. سورة الإسراء، آية ٢٣.
٣. سورة النساء، آية ٣٦.
٤. سورة الأنعام، آية ١٥١.
٥. سورة البقرة، آية ٨٣.
٦. سورة الإسراء، آية٢٣.

في الطفولة، حين كان محتاجًا إلى الرعاية والرحمة، وكان الوالدان إلى جانبه في مراحل العجز والحاجة. ومن هنا، يصبح برّ الوالدين في الإسلام من أهم مظاهر الوفاء الأخلاقي والالتزام الديني.

ومع هذا التأكيد العام على حق الوالدين، يبرز القرآن الكريم عنايةً خاصة بمقام الأم، لما تتحمله من مشقة الحمل والوضع والرضاعة. ومن الآيات التي يستند إليها الكاتب قوله تعالى على لسان النبي عيسى عليه السلام، ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾.[1] ويظهر من هذه الآيات أن البرّ ليس مجرد قيمة اجتماعية، بل صفة من صفات الأنبياء والصالحين. غير أن القرآن، مع كل هذا التأكيد على طاعة الوالدين والإحسان إليهما، لا يجعل هذه الطاعة مطلقة، بل يضع لها حدًّا واضحًا إذا تعارضت مع طاعة الله تعالى. قال تعالى، ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾.[2]

ولا يقتصر القرآن على الأمر بالإحسان العملي إلى الوالدين، بل يدعو أيضًا إلى الدعاء لهما، كما في قوله تعالى، ﴿رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾.[3]

ومن خلال هذه التوصيات، يتضح أن الإسلام يعطي الوالدين، ولا سيما الأم، مكانة مركزية في البناء الأخلاقي والديني. وقد أكدت الروايات هذا المعنى أيضًا، حيث ورد أن النبي صلى الله عليه وآله كرر الوصية بالأم ثلاث مرات قبل أن يذكر الأب، كما ورد في مضمون الروايات أن الجنة تحت أقدام الأمهات. وبذلك يظهر أن مقام الأم في الإسلام ليس تكريمًا عاطفيًا مجردًا، بل هو اعتراف بما تتحمله من أعباء الحمل والولادة والتربية، وما لها من حق عظيم في البرّ والرعاية والوفاء.

القسم الثالث: الأحكام الخاصة بالنساء

ينتقل الكتاب في القسم الثالث إلى عرض جملة واسعة من الأحكام المرتبطة بالمرأة، وهو من أكثر أقسام الكتاب تفصيلاً واتساعًا. ولا يقتصر هذا القسم على حكمٍ واحد أو زاوية محددة، بل يتناول مسائل متعددة ترتبط بالحياة الزوجية، والأسرة، والعفة، والطلاق، والعدة، والحجاب، وحدود العلاقة بين الرجل والمرأة. يكشف هذا الفصل عناية الإسلام بتنظيم مختلف الجوانب المرتبطة بالمرأة، بهدف حفظ الكرامة، وتنظيم العلاقات الأسرية، وصيانة الحقوق، ومنع الفوضى

---

١. سورة مريم، آية ٣٢.
٢. سورة لقمان، آية ١٥.
٣. سورة الإسراء، آية ٢٤.

في المجتمع.

ويمكن تقسيم مباحث هذا الفصل إلى محاور كبرى. فهناك أولاً الأحكام المرتبطة بتنظيم العلاقة الزوجية والحياة الأسرية، مثل أحكام الحيض، والإيلاء، والظهار، والطلاق، وعدة المطلقة، وعدة الوفاة. وتعكس هذه الأحكام حرص الإسلام على ألا تُترك العلاقة الزوجية خاضعة للأهواء بل تُضبط بقواعد واضحة تحفظ حق المرأة والرجل معًا. ومن نماذج هذا التنظيم ما ورد في حكم العلاقة الزوجية أثناء الحيض، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾.[1] فتجعل الآية هذه المسألة جزءًا من تنظيم العلاقة الزوجية بما يراعي الحالة الجسدية للمرأة، ويحفظ الطهارة والصحة والاحترام داخل العلاقة.

وفي السياق نفسه تأتي الآية، ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾،[2] وقد يبدو تعبير «الحرث» ثقيلاً لأول وهلة، لأنه يتحدث عن المرأة بتشبيه قد يُساء فهمه إذا عُزل عن سياقه القرآني. إلا أن الكاتب يوضح أن «المقصود ليس تحويل المرأة إلى وسيلة لإشباع الشهوة، بل الإشارة إلى موقعها الأساسي في حفظ النوع الإنساني واستمرار الحياة. فالحرث هو موضع الإنبات والنماء، ومن خلال هذا التشبيه يريد القرآن أن يلفت إلى أن العلاقة الزوجية ليست علاقة عبثية أو شهوانية منفصلة عن غايتها، بل هي علاقة مرتبطة ببناء الأسرة وحفظ الحياة الإنسانية».[3] كما يتناول الفصل حكم الإيلاء، والظهار، والطلاق والأحكام المرتبطة به.

وبعد أن يعالج المؤلف جملةً من أحكام الطلاق، يتوقف عند ذيل قوله تعالى، ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾.[4] وهي من الآيات التي قد يُتوهم منها أن القرآن يمنح الرجل امتيازًا مطلقًا على المرأة، أو يقرر نوعًا من التفوق الذاتي له عليها. غير أن الكاتب يحاول قراءة هذه الآية ضمن منظومة الأسرة ووظائفها، لا ضمن منطق التفاضل الإنساني أو المعنوي. فهو يرى أن الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة، من حيث البنية الجسمية وبعض الخصائص النفسية والعاطفية، تنعكس على طبيعة الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة والمجتمع. فالمرأة، بحسب هذا البيان، خُلقت بما ينسجم مع وظيفة الأمومة والتربية ورعاية النشء، ولذلك مُنحت نصيبًا وافرًا من العاطفة والحنان والقدرة على الاحتضان والرعاية. وفي المقابل، حُمّل الرجل مسؤوليات اجتماعية

---

١. سورة البقرة، آية ٢٢٢.
٢. سورة البقرة، أية ٢٢٣.
٣. سعيد داوودي، المرأة في تفسير الأمثل، ص٣٠٩.
٤. سورة البقرة، آية ٢٢٨.

واقتصادية أثقل، وفي مقدمتها النفقة وإدارة بعض شؤون الأسرة. «ومن هنا لا تفهم الدرجة الواردة في الآية بوصفها تفوقًا في الكرامة أو القيمة الإنسانية، بل بوصفها درجة مسؤولية وتنظيم داخل الحياة الزوجية. فكما أن للمرأة حقوقًا مقررة في القرآن، فإن للرجل أيضًا تكاليف ومسؤوليات، ولا يمكن فهم هذه الدرجة بمعزل عن تلك المسؤوليات التي جعلها الإسلام على عاتقه».[1]

ومن هذه النقطة ينتقل المؤلف إلى نقد بعض القراءات المعاصرة المتأثرة بالثقافة الغربية، والتي تخلط بين المساواة والعدالة. فالمساواة المطلقة قد تتجاهل الفوارق الواقعية بين الرجل والمرأة، أما العدالة التي يطرحها الإسلام فهي لا تعني التطابق الكامل في الوظائف والأحكام، بل تعني إعطاء كلٍّ من الرجل والمرأة ما يناسب موقعه ومسؤوليته واستعداده، مع الحفاظ على أصل الكرامة الإنسانية المشتركة بينهما.

ويعرض هذا الفصل مساحة واسعة من أحكام الطلاق، من شروطه، وعدة المرأة المطلقة، وحقوقها المالية، وضرورة التعامل معها بالمعروف، إلى غير ذلك من التفاصيل. غير أن القراءة تكتفي هنا بالإشارة إلى أن هذه الأحكام تكشف عن حرص القرآن على تنظيم مرحلة الانفصال نفسها، بحيث لا تتحول إلى مجال للظلم أو الانتقام أو تضييع الحقوق، بل تبقى محكومة بمنطق المعروف، والعدل، وحفظ الكرامة.

ومن جهة أخرى، يتناول القسم أحكامًا ترتبط بحماية العفة وصيانة الأسرة، مثل أحكام الزنا، واتهام النساء المحصنات، وشروط الشهادة على الفاحشة، وما يرتبط بذلك من ضوابط دقيقة. ويظهر من هذه المباحث أن الإسلام لا يتساهل في هدم السمعة الأخلاقية للمرأة أو الرجل، ولا يقبل الاتهام بلا بيّنة.

ثم يخصص الفصل مساحة مهمة لأحكام الستر والحجاب والعلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة. ويبدأ هذا المبحث بالآية الشريفة، ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾.[2] ومن اللافت أن الخطاب القرآني يبدأ أولاً بالمؤمنين، فيأمرهم بغضّ البصر وحفظ العفة، مما يدل على أن مسؤولية الطهارة الاجتماعية لا تُلقى على المرأة وحدها، بل تبدأ أيضًا من الرجل وضبط نظره وسلوكه.

ثم تنتقل الآيات إلى بيان جملة من الأحكام المرتبطة بحجاب المرأة وسترها، كما في قوله تعالى، ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ

١. سعيد داوودي، المرأة في تفسير الأمثل، ص ٣٢٠.
٢. سورة النور، آية ٣٠.

﴿بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.[1] ويستخرج الكاتب من هذه الآية مجموعة من الأحكام، منها: عدم إظهار الزينة إلا بالمقدار المستثنى، وإلقاء الخمار على الصدر والنحر، وبيان الموارد التي يجوز فيها إظهار بعض الزينة أمام المحارم، ثم النهي عن كل ما يلفت أنظار الأجانب إلى الزينة الخفية، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾.[2] وهذا الحكم الأخير يكشف أن الحجاب في الرؤية القرآنية لا يقتصر على ستر الجسد فقط، بل يشمل أيضًا تجنّب السلوكيات التي تثير الانتباه وتحرّك دوافع الشهوة في المجال الاجتماعي.

وفي هذا السياق، يتوقف الكاتب عند فلسفة الحجاب، خصوصًا في العصر الحديث الذي تُطرح فيه الحرية الجسدية والانفلات الجنسي بوصفهما من مظاهر التقدم والتحرر. ويرى أن الحديث عن الحجاب قد يبدو عند بعض المتأثرين بالثقافة الغربية حديثًا قديمًا أو غير منسجم مع روح العصر، غير أن الحجاب في التصور الإسلامي لا يراد منه حبس المرأة أو إلغاؤها من المجتمع، بل حفظ شخصيتها وكرامتها، ومنع تحويلها إلى أداة للإثارة أو الاستهلاك البصري. ومن هنا، يربط الكاتب الحجاب بقيمة المرأة لا بتقليل شأنها؛ فالسؤال في نظره ليس: هل يريد الإسلام تقييد المرأة؟ بل: هل تُحفظ المرأة بوصفها إنسانًا ذا كرامة ورسالة، أم تُختزل في الجسد والزينة والإثارة؟ ومن هذا المنطلق، يرى أن الحجاب يحمي هوية المرأة وجوهرها الإنساني، ويمنع تحويل العلاقة بين الرجل والمرأة إلى علاقة قائمة على النظر الشهواني أو الاستغلال الجسدي.

كما يعرض المؤلف جملة من الاعتراضات التي يطرحها مخالفو الحجاب مثل القول إن الحجاب يعزل المرأة عن المجتمع، أو يقيّد حركتها، أو يحدّ من مشاركتها الاجتماعية، أو يزيد حرص الرجال عليها بدل أن يخففه. ثم يحاول الإجابة عن هذه الاعتراضات من خلال التأكيد أن الحجاب لا يمنع الحضور الاجتماعي للمرأة، بل ينظّمه ضمن إطار العفة والكرامة، وأن المشكلة ليست في الستر نفسه، بل في التصورات الاجتماعية التي تربط فاعلية المرأة بكشف الجسد أو الاندماج غير المنضبط في المجال العام.

وعليه يظهر هذا القسم من الكتاب -رغم طابعه الفقهي الواسع- نظرة القرآن الخاصة للمرأة. فهو لا يجمع الأحكام لمجرد البيان الفقهي والقانوني، بل يكشف الفلسفة التشريعية وراءها، حيث تربط الأحكام بحفظ الأسرة، وحماية المرأة، وتنظيم العلاقة بين الجنسين ضمن إطار العفة والعدل والمسؤولية.

---

١. سورة النور، آية ٣١.
٢. سورة النور، آية ٣١.

القسم الرابع: النماذج النسائية الصالحة في القرآن

تحدثت آيات القرآن والروايات الشريفة حول القدوة وأهميتها ودورها حيث أمر الله ﷻ نبيه بالاقتداء بالأنبياء السابقين. وفي هذا الاطار من المهم للمرأة في كل زمان أن تختار قدوة تتأثر منها وتنهل من مضمونها علها تتمكن بذلك من الوصول إلى ما يصبو إليه. خصص الكاتب هذا القسم لعرض أهم القدوات النسائية في القرآن الكريم. فعرض مجموعة من النساء اللواتي قدمهن القرآن نماذج في الإيمان، والصبر، والعفة، والتضحية، والثبات على الحق.

يقدّم الكاتب السيدة هاجر عليها السلام بوصفها نموذجًا في الإيمان والتوكل على الله. « فقد تُركت في أرض لا يظهر فيها ماء ولا زرع، لكنها لم تستسلم لليأس، بل سعت بين الصفا والمروة، ففتح الله لها باب الفرج من حيث لا تحتسب».[1] ويشير المؤلف إلى أن من خصوصية هذا النموذج أن واحدًا من أهم مناسك الحج يُؤدّى اليوم اقتداءً بسعي هاجر عليها السلام؛ إذ يسعى الحجاج بين الصفا والمروة استحضارًا لذلك الموقف الإيماني العظيم. وهذا يكشف عن مكانة المرأة في الإسلام عندما تكون في موقع الطاعة، والإيمان، وحفظ العهد مع الله.

ثم يعرض الكتاب مقام السيدة مريم عليها السلام، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾.[2] ويؤكد المؤلف أن في هذا الاصطفاء دلالةً عظيمة على مقام مريم، حيث اصطفاها الله وطهّرها، ثم اصطفاها على نساء العالمين. وأي مقام أعظم من أن تكون المرأة مخاطبةً من الملائكة، وأن تكون محل عناية إلهية خاصة؟ كما يبرز الكتاب دور مريم في تنشئة نبي من أولي العزم، هو عيسى عليه السلام، وما ارتبط بسيرتها من العفة، والحياء، والتوكل على الله، والثبات أمام الاتهام، والدفاع الصامت عن الحق حتى تكفّل الله بالدفاع عنها وعن ولدها.

ثم ينتقل لبيان قصة أم موسى وأخته، حيث أن القرآن أعطاهما دورًا فاعلاً ومصيريًا في قصة نبي الله موسى عليه السلام. فأم موسى لم تتوكل على الله توكلاً سلبيًا، بل جمعت بين الإيمان بوعد الله والعمل بالأسباب، فألقت ولدها في اليم امتثالاً للوحي الإلهي، مع ما في ذلك من امتحان شديد لقلب الأم. أما أخت موسى، فقد تابعت أثره بحكمة ويقظة، ثم اقترحت على آل فرعون من يكفله ويرضعه، فعاد موسى إلى حضن أمه. ومن خلال هذه القصة، يبيّن الكاتب أن صناعة النبي تبدأ من حضن أم مؤمنة، وأن للمرأة دورًا حاسمًا في حفظ المشروع الإلهي، حتى لو لم تكن في موقع السلطة الظاهرة.

---

١. سعيد داوودي، المرأة في تفسير الأمثل، ص ٤٤١.
٢. سورة آل عمران، آية ٤٢.

أما آسية امرأة فرعون، فيعرضها الكتاب بوصفها نموذجًا للثبات على الحق في مواجهة الطغيان. فقد عاشت في قصر فرعون، لكنها لم تخضع لمنطقه، ولم تمنعها البيئة الفاسدة من اختيار الإيمان. ويستند الكاتب إلى دعائها القرآني، ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ﴾.[1] فهذا الدعاء يكشف عن امرأة جعلت القرب من الله أعلى من كل مظاهر الملك والجاه.

كما يخصّص المؤلف مساحة لبيان المكانة القرآنية للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، من خلال جملة من الآيات التي ترتبط بمقام أهل البيت عليهم السلام، ومن أبرزها آية المباهلة، حيث حضرت الزهراء عليها السلام بوصفها مصداق ﴿نِسَاءَنَا﴾ في قوله تعالى ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ﴾،[2] كما يشير إلى حضورها في آية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾،[3] وإلى دلالتها في سورة الكوثر بوصفها مصداق الخير الكثير الذي أعطاه الله لنبيه صلى الله عليه وآله. ومن هنا تظهر الزهراء عليها السلام في هذا العرض بوصفها القمة في الطهارة والاصطفاء والامتداد الرسالي.

ويتوقف الكتاب كذلك عند بنات شعيب عليه السلام، بوصفهن نموذجًا للحضور الاجتماعي العفيف. فالقرآن يعرضهما وهما تعملان وتسقيان، لكن ضمن إطار الحياء والوقار، كما في قوله تعالى، ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ﴾.[4]

كما يبيّن أن المرأة في هذه القصة ليست عنصرًا صامتًا أو هامشيًا، بل تمتلك رأيًا داخل الأسرة، حيث تقترح إحداهما على أبيها أن يستأجر موسى عليه السلام لما رأت فيه من القوة والأمان ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾.[5]

القسم الخامس: النماذج النسائية غير الصالحة في القرآن

بعد عرض النماذج الصالحة، يخصص الكاتب هذا الفصل للحديث عن بعض من النماذج النسائية غير الصالحة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، ليبين أنّ القرآن يتعامل مع الإنسان -رجلاً أو أنثى- على أساس الإيمان والعمل الصالح والتقوى. يقدم القرآن صورًا لنساء ابتعدن عن طريق الله، فكن عبرة للأجيال.

---

١. سورة التحريم، آية ١١.
٢. سورة آل عمران، آية ٦١.
٣. سورة الأحزاب، آية ٣٣.
٤. سورة القصص، آية ٢٥.
٥. سورة القصص، آية ٢٦.

من أبرز هذه النماذج زوجتا النبي لوط والنبي نوح عليهما السلام. يبين القرآن الكريم أن القرب النسبي أو الزوجي يكفي الإنسان للنجاة بل يجب أن يقترن بالعمل. قال تعالى، ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾.[1]

كما يعرض القرآن نموذج امرأة عزيز مصر وقصة النبي يوسف عليه السلام. تقول الآية الكريمة، ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ ۖ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ ۖ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾،[2] وهي مثال على خطورة الانسياق وراء الشهوة. ويعرض الكاتب البعد الأخلاقي والتربيوي من القصة، حيث يظهر الصراع بين العفة و الإغراء، وكيف يمكن للهوى أن يدفع بالإنسان إلى الظلم والكيد والافتراء.

أما زوجة أبي لهب، التي ورد ذكرها في سورة المسد بوصفها امرأة ساركت في العداء للحق والراسلة ولم يوقفها قربها من النبي أن تهتدي وهذا النموذج يظهر مرة أخرى أن القرآن لا يحكم على الإنسان على أساس نسبه وموقعه.

القسم السادس: قصص من حياة النساء في القرآن الكريم

يركّز الكاتب في هذا القسم على سرد بعض القصص القرآنية التي كان للمرأة دورٌ مركزيّ فيها. ومن أهم هذه القصص قصة ملكة سبأ ونبيّ الله سليمان. واللافت في هذا العرض أن الكاتب لا يعرض القصص ضمن أسلوب وسياق تاريخي فحسب، بل يتطرّق إلى الأبعاد التربوية والاجتماعية والسياسية في هذه القصص.

تُقدَّم ملكة سبأ على أنها شخصية سياسية قيادية لها مملكة وقيادة شاملة لمنطقة واسعة جدًا، وهذا ما أخبر به الهدهدُ نبيَّ الله سليمان عليه السلام، فقال، ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾.[3]

ومن أهم الدروس التي تُشاهَد في قصة ملكة سبأ: أولًا، أهمية الحكمة في إدارة السلطة. ثانيًا، رفض التسرّع في مواجهة الرسائل الكبرى؛ فعلى الرغم من أن ملكة سبأ كان لها عرشها وملكها ودينها، - ومن المعروف أنهم كانوا يعبدون الشمس -، إلا أنها عندما استلمت رسالة من سليمان لم تتسرّع في القرار. النقطة الثالثة: التمييز بين الملك القائم على السيطرة والقوة، والهداية القائمة على

---

١. سورة التحريم، آية ١٠.
٢. سورة يوسف، آية ٢٣.
٣. سورة النمل، آية ٢٣.

الإيمان والتسليم لله؛ فبمجرد أن عُرض الحق على ملكة سبأ قبلت الحق، وآمنت باللّه عز وجل وقالت، ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

هذه القصة وغيرها من القصص القرآنية تكشف أن القرآن لا يلغي حضور المرأة في المجال العام، ولا يسلب المرأة تواجدها في المجتمع، ولا ينكر كذلك قدرة المرأة على التفكير والتدبير واتخاذ القرارات، وتدخّلها في الشؤون السياسية والقيادية والاجتماعية بشكل عام. وعلى هذا الأساس، تمثّل ملكة سبأ نموذجًا مختلفًا عن النماذج السابقة، وتُظهر لنا شخصية تمرّ بتحوّل معرفي وإيماني، وتنتقل من موقع القيادة والملك إلى موقع التسليم لله تعالى.

القسم السابع: نساء النبي الأكرم ﷺ

يختم الكتاب مباحثه بالحديث عن نساء النبي الأكرم ﷺ، وما ورد بشأنهن من أحكام وتوجيهات قرآنية خاصة. وما يميز تعامل القرآن مع زوجات النبي أنّه لم يتعامل معهن من زاوية أسرية بل من زاوية رسالية؛ فإنّ قربهن من النبي يجعلهن في موضع ومكانة دقيقة في المجتمع.

وكما مرّ المعيار الاساسي الذي يميز الإنسان هو التقوى، ولهذا خاطب القرآن الكريم نساء النبي قائلاً، ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾.[2] ويتناول الكاتب توجيهات قرآنية مهمة مرتبطة بكلامهن وسلوكهن، كما في قوله تعالى، ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾،[3] والأمر بالقرار في البيت، في قوله تعالى، ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾،[4] وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله. كما يتعرض الكتاب إلى جملة من الوائع المرتبطة ببيت النبي ﷺ، مثل ما ورد في آيات الإفك، والتحذير من إشاعة الفاحشة وغيرها مما يحفظ حرمة بيت النبي الأكرم ﷺ.

وهكذا يقدّم الكاتب قراءةً شاملة لمكانة المرأة في الإسلام والقرآن الكريم، من خلال تتبّع مجموعة واسعة من الآيات المرتبطة بالمرأة، وعرضها ضمن محاور متعددة تشمل البعد الإنساني، والمعنوي، والحقوقي، والاجتماعي، والأسري، والتشريعي. ويتميّز هذا الكتاب بتناوله جوانب مختلفة من قضايا المرأة ومكانتها ودورها، مستندًا في جميع مباحثه إلى الآيات القرآنية وما ورد

---

١. سورة النمل، آية ٤٤.
٢. سورة الأحزاب، آية ٣٢.
٣. سورة الأحزاب، آية ٣٢.
٤. سورة الأحزاب، آية ٣٣.

في تفسير الأمثل، مع محاولة الإجابة عن أبرز الشبهات المطروحة حول كل موضوع. وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ هذا الكتاب من الكتب المهمّة التي يُوصى بها لكل من يريد التعرّف إلى الرؤية القرآنية لمكانة المرأة في الإسلام. ويبقى الحكم النهائي للقارئ، إذ يمكنه من خلال هذه القراءة أن يقارن بين التصور القرآني الذي يؤكد كرامة المرأة، ويحفظ هويتها، ويجعلها شريكة في التكليف والهداية وبناء الأسرة والمجتمع، وبين بعض التصورات التاريخية أو المعاصرة التي اختزلت المرأة في بعدها الجسدي، أو نظرت إليها نظرة دونية، أو لم تمنح فعلها وعلمها وعبادتها وموقعها الإنساني القيمة التي تستحقها.

English Abstracts of the Raheen Journal Articles

Abstract

المباني المعرفية النسوية

Epistemological Foundations of Feminism[1]

Abstract

This article seeks to address a series of questions concerning feminism. The first set of questions falls within the domain of defining the nature of feminism. It encompasses a range of inquiries intended to illuminate the concept of feminism itself, with the aim of dispelling misconceptions and removing obstacles to a more accurate understanding of the feminist phenomenon. Accordingly, the article first examines whether feminism should be understood as an intellectual current, comparable to liberalism or socialism, or rather as an ideology.

Within this initial framework, the discussion proceeds to explore whether feminism is fundamentally a social movement, a political movement, or a purely intellectual enterprise. Addressing this question provides the basis for entering the second framework of the study, namely the principal features of feminist epistemology. The analysis proceeds from the premise that feminism advances a distinctive conception of knowledge that differs fundamentally from mainstream epistemological theories. Feminist scholars argue that dominant epistemology is inherently androcentric and therefore fails to accommodate women's aspirations to attain their rightful status within society.

To achieve this objective, feminism maintains that it is necessary to ground knowledge in an epistemological framework capable of responding to these

1. Dr. Al Moncef Hamidi: Professor of Philosophy and Persian Language, Tunisian University, Tunisia.
E-mail:

aspirations, generating productive forms of knowledge, and facilitating rather than hindering the realization of women's goals. Accordingly, the construction of a more equitable conception of women begins with transcending the dominant epistemic framework, which is viewed as androcentric and as one of the principal obstacles to the achievement of feminist objectives.

From this perspective, if the defense and empowerment of women constitute the supreme aim of the feminist movement, then realizing this aim requires, first and foremost, the removal of the epistemic barriers that impede its fulfillment. Feminism therefore regards overcoming the epistemological constraints embedded in dominant theories of knowledge as the cornerstone for achieving its objectives. Consequently, it advocates the development of a feminist epistemology capable of transcending the epistemic limitations produced by prevailing androcentric conceptions of knowledge.

Perhaps the central question posed by feminist epistemology is: Who is the subject of knowledge? Is the knower assumed to be male, thereby reinforcing dominant epistemology, or female, thereby giving rise to a distinctively feminist epistemology? This article seeks to explore the epistemological foundations upon which such feminist knowledge is constructed.

Keywords: Feminism, Gender, Epistemology, Epistemological Foundations.

النسويَّة الليبراليَّة المصريَّة من هدى شعراوي إلى نوال السعداوي

Egyptian Liberal Feminism: From Huda Sha'arawi to Nawal El Saadawi[1]

Abstract

This study highlights the evolution of feminist thought in Egypt across two distinct historical periods. It seeks to examine the relationship between liberal feminism and its social and political context, analyze the transition from gradual reformism to radical critique, and shed light on the contributions of two of the most influential figures in Egyptian and Arab feminist thought. The study also explores the extent to which their ideas were shaped by external intellectual influences, arguing that Huda Sha'arawi's early feminist project was influenced by Western colonial thought, whereas Nawal El Saadawi's work reflects the impact of contemporary radical feminist currents.

Against this background, the central research question is: How did liberal feminism in Egypt evolve from the phase of social and political reform represented by Huda Sha'arawi to the phase of radical criticism of cultural and religious structures represented by Nawal El Saadawi? From this overarching question arise several subsidiary questions: What is the nature of liberal feminism within the Egyptian context? Is there a relationship between the Egyptian liberal feminist movement and colonialism? To what extent did liberal feminism in Egypt become dependent upon Western feminist movements? To what degree does Nawal El Saadawi's feminist project represent a continuation of Huda Sha'arawi's vision, and to what extent does it constitute an epistemological and methodological rupture with it? What are the principal similarities and differences between the two projects? How did their respective historical contexts shape their intellectual discourse? Finally, what are the limitations of each experience and its contribution to Arab feminist thought?

1. Dr. Ghaydan Al-Sayyid Ali Professor of Philosophy, Faculty of Arts, Beni-Suef University, Egypt.

E-mail:

To address these questions, the study is organized into an introduction outlining the significance of the research, its rationale, central problem, research questions, thematic structure, and methodological approach, followed by three main sections. The first examines the concept of liberal feminism within the Egyptian historical context. The second discusses Huda Sha'arawi and the establishment of a colonial-supported liberal feminist project. The third analyzes Nawal El Saadawi and critical liberal feminism. The conclusion summarizes the principal findings of the study.

The research employs four principal methodological approaches. The analytical method is used to examine the writings of Huda Sha'arawi and Nawal El Saadawi in order to identify the underlying objectives of their thought. The comparative method is employed to identify areas of convergence and divergence between their respective perspectives. The critical method provides a systematic evaluation of liberal feminist arguments, particularly where they depart from established religious and social norms. Finally, the historical method traces the development of liberal feminism in Egyptian society over approximately a century.

Keywords: Feminism, Liberalism, Egyptian, Sha'arawi, El Saadawi.

الأنوثة بين المعنى الفطري والتشكيل الثقافي: مقاربة نقدية معاصرة

Femininity Between Innate Meaning and Cultural Construction: A Contemporary Critical Approach[1]

The study addresses the problematic concept of femininity as a complex concept in which the biological national boundary overlaps with the socio-cultural dimension, in an attempt to understand the nature of this concept and the limits of its formation in different human contexts .This study aims to clarify the problematic nature of the concept of femininity by deconstructing traditional perceptions that confine it to stereotypical roles or ready-made attributes, and by analyzing how the social image of femininity is produced and reproduced within society. It also seeks to demonstrate the dialectical interaction between what is considered innate and what is culturally acquired in shaping women's identity. Furthermore, it endeavors to offer a contemporary technical reading that helps in understanding femininity as a dynamic concept, subject to transformation according to historical and social trends. The study adopts the critical analytical method as the most appropriate methodological framework for deconstructing and interpreting concepts, in addition to utilizing the socio-cultural approach in analyzing discourses that contribute to the construction of social perceptions of femininity. The study arrives at a number of conclusions, the most important of which is that femininity cannot be reduced to its biological dimension alone, but is rather the product of a complex interaction between nature and culture. Cultural formation plays a pivotal role in determining the meanings of femininity and its social roles, leading to differences in its representations from one society to another. It also reveals that many traditional social discourses contribute to perpetuating images Stereotyping limits the diversity of female experience, while contemporary approaches tend to view femininity as an open, dynamic, and reshaping identity, calling for a more flexible and humanistic vision that respects multiculturalism and moves away from reductionism and singular definition.

Keywords: Femininity, Innate Meaning, Cultural Formation, Social Discourse, Cultural Criticism, Social Construction, Feminine Identity.

1. Marwa Hawi Ati : Assistant Lecturer, Department of Arabic Language, College of Arts, Wasit University, Iraq. E-mail:

التكريم الإسلامي وخطاب التحرر الغربي للمرأة: رؤية نقدية تحليلية

Islamic Respect for Women and the Western Discourse on Women's Liberation: A Critical Analytical Perspective[1]

Abstract

This research examines the relationship between two different intellectual frameworks regarding women's issues: the Islamic system, based on the principle of comprehensive human dignity, and the Western system, built on the discourse of feminist liberation. The study begins by analyzing the extent to which the Western discourse on liberation has contributed to improving the reality of women, or whether it has merely reproduced new forms of marginalization under different names and concepts.

The study aims to clarify the doctrinal and ethical foundations upon which the respect for women in Islam is based, to trace the historical development of the Western discourse on liberation, and to analyze its philosophical and social problems. Furthermore, it conducts a critical comparison between the two systems on important issues such as identity, family, and equality. The study employs a critical, analytical, and comparative approach to examining texts and concepts. It concludes that the Islamic system presents a comprehensive vision for women that preserves their dignity and balances their human and social rights and roles. In contrast, it reveals structural contradictions within Western discourse that limit its ability to achieve the human fulfillment it claims.

The study's findings are embodied in the presentation of a sound scientific approach based on a balanced and critical dialogue with Western thought, avoiding defensive or emotional responses.

Keywords: Honoring women, discourse of liberation, Western feminism, Islamic system.

1. Rana Abdullah Abdul Kadhim: Assistant Lecturer, Department of Arabic Language, College of Arts, Wasit University, Iraq. E-mail:

من «تحرير المرأة» إلى «إعادة إنتاجها»: دراسة نقدية في المسار النسوي الحديث

From «Women's Liberation» to «Reconstructing Woman»: A Critical Study of the Trajectory of Modern Feminism[1]

Abstract

This study critically analyzes the intellectual and social transformations witnessed by modern feminist discourse, starting from the concept of «women's liberation» as a reformist project that sought to promote women's rights and raise their levels of social, political, and economic participation, leading to what can be described as the «reproduction of women» within new cultural and consumer patterns that have reshaped their image and function within contemporary society. The study aims to analyze the intellectual concept of women's liberation in modern feminist literature, trace the historical and philosophical transformations of contemporary feminist movements, and reveal the mechanisms of reproducing the image of women in modern media, cultural, and consumer discourse. In addition, it aims to clarify the relationship between modern feminism, capitalist transformations, and digital culture, leading to a balanced critical reading that distinguishes between legitimate rights gains and intellectual and social problems Based on some contemporary applications, the study adopted a descriptive-analytical approach and reached a number of conclusions, most importantly that modern feminism is not a single intellectual current, but rather encompasses multiple and diverse trends in its vision of the concept of freedom and the role of women within society. The results also showed that some contemporary applications of feminist discourse have unintentionally contributed to reinforcing consumerism and linking the value of women to standards of image, body, and media representation, which has led to the emergence of new forms of psychological and social pressures.

Keywords: Women's liberation, modern feminism, discourse, reproduction, contemporary feminist studies.

1. **Laith Nazim Sadiq: Graduate Researcher, Department of Administrative Technical Studies, Administrative Technical College/Kufa, Al-Furat Al-Awsat Technical University, Iraq. E-mail:**

حقوقُ المرأةِ بينَ الخُصوصيّةِ الإسلاميّةِ والمواثيقِ الدّوليّةِ (سيداو أنموذجًا): رؤيةٌ تفسيريّةٌ معاصرةٌ

Women's Rights between Islamic Particularity and International Conventions (CEDAW as a Case Study): A Contemporary Interpretive Perspective[1]

Abstract

This study investigates the ongoing dialectic between the Islamic cultural and legislative framework and the international human rights regime, taking the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) as its analytical model. It aims to present a contemporary interpretive perspective that deconstructs the epistemological tension between the concepts of the «universality of rights» and the «particularity of identity.» This is achieved through an examination of the liberal philosophical foundations upon which international conventions are based and a comparative analysis of the higher objectives (Maqāṣid) of Islamic law concerning women. The study critiques the polarized dichotomy that confines the relationship between these two frameworks to either absolute rejection, driven by concerns over cultural and religious identity, or unconditional acceptance detached from the normative values of Muslim societies. It examines the areas of convergence and divergence, particularly with respect to personal status law and procedural equality, while providing a careful analysis of the legitimacy of reservations to international conventions and their legal and Sharīʿah-based justifications. Employing a comparative analytical methodology, the study explores the possibilities for harmonization through the activation of maqāṣid-oriented ijtihād, which distinguishes between immutable doctrinal principles and mutable juristic rulings shaped by historical customs and social contexts. The study concludes by emphasizing the necessity of formulating an alternative human rights discourse that moves beyond confrontation toward

1. Mohammad Ajel Atieh : Researcher and Assistant Lecturer, College of Education for Human Sciences, University of Karbala, Holy Karbala, Iraq.
Email:

an integrative conception of rights—one that safeguards women's dignity within a framework that reconciles the demands of modern legal systems with the principles of Islamic authenticity. It further argues that cultural pluralism should be respected as an inherent right within the universal human rights framework.

Keywords: Women's Rights, CEDAW, Islam, International Conventions, Interpretive Perspective, Ijtihād, interpretive vision.

المرأة بين نموذجين: مقارنة حضارية بين الرؤية الإسلامية والغربية

Women Between Two Models: A Civilizational Comparison Between the Islamic and Western Perspectives[1]

Abstract

This study aims to examine the image and status of women in both the Islamic and Western perspectives by analyzing the intellectual, philosophical, and legislative foundations upon which each perspective is based, and by exploring their implications for the contemporary reality of women. The significance of the study stems from the growing civilizational debate surrounding women's issues and the related concepts of freedom, equality, identity, and social role, particularly in light of the increasing influence of globalization and contemporary cultural transformations.

The study adopts both the descriptive-analytical and comparative approaches. Its findings indicate that the Islamic perspective is founded upon the principle of honoring women as human beings, recognizing them as partners with men in human responsibility and religious obligation while taking into account their innate characteristics and the principle of functional complementarity within the family and society. The study also demonstrates that Islam granted women civil, social, and economic rights at an early stage compared with many other civilizations, while maintaining a balance between individual freedom and family stability.

Furthermore, the study shows that the modern Western perspective has undergone successive transformations in its understanding of women. It began with efforts to overcome historical marginalization and gradually evolved into movements advocating absolute equality and the redefinition of traditional social roles. While some of these developments have contributed to enhancing women's participation in public life, they have also generated challenges in certain societies, including

1. Huda Majid Hammoudi: Assistant Lecturer, College of Law, University of Wasit

Email:

family disintegration, psychological pressures, and the commodification and media exploitation of women's image.

Keywords: Women, Islamic Perspective, Western Perspective, Civilizational Comparison, Rights, Status.

الخلفيات الفكرية والفلسفية في دراسة قضايا المرأة

Intellectual and philosophical backgrounds in the study of women's issues[1]

Abstract

Building upon the line of inquiry initiated in the first part of this study, published in the previous issue, this second part explores the evolution of the status of women from the pre-Islamic era (Jāhiliyyah) to the advent of Islam. As the final divine religion completing the mission of the preceding revealed faiths, Islam sought, through the centrality of its prophetic message, to establish justice and fairness not only at the level of legislation but also in its implementation and practical realization within both the inner and outer dimensions of human life.

Women were among the principal beneficiaries of these fundamental reforms, which transformed numerous prevailing customs, traditions, and deeply entrenched assumptions. These reforms laid the foundations for a comprehensive framework that defined the nature of women's identity in Islam in both its theoretical and practical dimensions through the revealed texts, namely the Holy Qur'an and the transmitted teachings of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his Family) and the Imams of his Ahl al-Bayt (peace be upon them all). Their lived practice constituted the practical embodiment of Islamic principles in social reality, particularly with regard to the legal and essential status of women, both as individuals and within their familial and social relationships, as well as the nature of their roles and the rights and responsibilities arising therefrom. The study further examines the role of Islamic juristic reasoning (ijtihād) and its intellectual and historical contexts in shaping the understanding of women's position in Islam through juristic rulings (fatwas). It also highlights the scholarly critiques that have contributed to the development and refinement of Islamic jurisprudential thought concerning the status of women in particular.

1. Eman Chamsdine : Author and researcher in religious and political thought, holding a master's degree in political sociology. Email:

المرأة بين الحقيقة البيولوجية والهوية المتخيلة: دراسة في صراع المرجعيات

Woman Between Biological Reality and Imagined Identity: A Study on the Conflict of Frames of Reference[1]

Abstract

This study addresses the issue of women between the determinants of biological reality and the transformations of imagined identity. It does so by analyzing the conflict between biological, social, cultural, and intellectual frameworks that have helped reshape the concept of woman and her role in contemporary societies. The study aims to reveal the impact of modern intellectual shifts on redefining the concept of woman, in addition to analyzing the repercussions of feminist and postmodern discourses on the value and social structure of the family and society. It also sought to clarify the boundaries of overlap between what is innate and what is acquired in the formation of human identity, while highlighting the philosophical and social problems that have resulted from this overlap. The study adopted a descriptive-analytical approach and reached a number of conclusions, the most important of which is that the complete separation between biological reality and social identity leads to epistemological and value-based problems that affect the stability of the social structure and the balance of human roles. The results also showed that some contemporary approaches have exaggerated the interpretation of identity as a purely social construct, ignoring the impact of biological formation on shaping human characteristics. Conversely, the study showed that reducing woman to her biological dimension alone leads to the marginalization of her human, cultural, and social dimensions.

Keywords: Woman, Biological, Reality, Imagined, Identity, Feminism.

1. Dr. Sara Saleh Hadi: Assistant Professor, Department of Philosophy, College of Arts, University of Wasit

Email: .

دور المرأة الحضاري في عصر الظهور قراءة في المنهج التربوي والرسالي

The Civilizational Role of Women in the Era of the Reappearance: A Study of the Educational and Mission-Oriented Approach[1]

Abstract

This study explores the strategic dimensions of the civilizational role assumed by women in the Era of the Reappearance, moving beyond conventional perspectives that confine their presence to marginal or merely subordinate roles. It aims to elucidate the philosophy of women's mission-oriented empowerment within the global Mahdist project, presenting women as active and integral partners in bringing about comprehensive moral and social transformation.

The study is based on the premise that the Era of the Reappearance represents the pinnacle of human empowerment, in which women emerge as educational leaders and bearers of the divine message, contributing to the consolidation of the State of Divine Justice through the formation of morally and spiritually qualified individuals capable of cultivating the earth in accordance with God's will.

The paper analyzes the educational methodology required to prepare the Mahdist woman, emphasizing the integration of intellectual awareness with spiritual refinement, and demonstrates how such preparation fosters a model of leadership capable of confronting the challenges of an age characterized by moral fluidity. It also examines the mission-oriented approach of women, manifested in their ability to preserve identity and protect the social fabric from cultural infiltration, arguing that their role in the Jihad of Clarification (Jihad al-Tabyin) and in consolidating a value-based system constitutes the cornerstone of civilizational preparation for the Reappearance.

The study concludes that the civilizational role of women in the Era of the Reappearance embodies the principle of human complementarity in its highest form. It affirms that the perfection of the human experience on earth can only be achieved through the presence of mission-conscious women who

1. Hassan Rahim Kazem: Researcher in Islamic Studies
Email:

fully comprehend the responsibilities of divine vicegerency (istikhlāf) and the comprehensive Mahdist renaissance.

Keywords: Era of the Reappearance, civilizational role, educational approach, mission-oriented, women.



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. 2 — Summer 1448 AH / 2026 CE.
Rahinmagazine@gmail.com

مجلة رهين

العدد الثاني

دورية الصدور: فصلية - السنة الأولى - 1448هـ - صيف 2026م

Rahin Journal
Quarterly Journal (فصلية)

First Year
1448,Summer2026

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